

**UNIVERSIDAD NACIONAL**  
**CONSEJO CENTRAL DE POSGRADO**  
**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**  
**DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES**

**Tesis doctoral presentada en la Universidad Nacional de Costa Rica**  
**para optar al título de Doctor en Ciencias Sociales**

**El desarrollo de la antropología costarricense, la antropología clásica y la**  
**reflexión respecto del mundo indígena nacional: conceptos, enfoques y**  
**miradas principales**

Sustentante: M.Sc. Marcelo Gaete Astica

Tutor. Dra. Patricia Alvarenga Venutolo

Heredia, Costa Rica, 2021

## **MIEMBROS DEL TRIBUNAL EXAMINADOR**

[PhD. Mayela Coto Chotto / Dr. Luis A. Miranda Calderón / Dr. José Vega Baudrit /Dr. Jorge Herrera Murillo/Dra. Damaris Castro García / Máster Randall Gutiérrez Vargas]

Representante del Consejo Central de Posgrado

Dr. Alexis Segura Jiménez  
Coordinador del posgrado

Dra. Patricia Alvarenga Venutolo  
Tutora de tesis

Dr. Luis Vidal Bonilla Bonilla  
Miembro del Comité Asesor

Dra. Phil. Anabelle Contreras Castro  
Miembro del Comité Asesor

Dra. Denia Román Solano  
Lectora Externo

M.Sc. Marcelo Gaete Astica  
Sustentante



Consejo Central de Posgrado  
Facultad de Ciencias Sociales  
Doctorado en Ciencias Sociales



Año de las Universidades Públicas  
por la conectividad como  
derecho humano universal  
BICENTENARIO DE LA  
INDEPENDENCIA DE COSTA RICA

### UNA-PDCS-ATFG-001-2021

#### ACTA DE PRESENTACIÓN PÚBLICA DE TESIS DOCTORAL

Sesión del Tribunal Examinador de la presentación pública de tesis celebrada a las 9:00 horas (hora de Costa Rica) del miércoles 19 de mayo de 2021, bajo modalidad virtual, por medio de la plataforma Zoom, con base en las condiciones de excepcionalidad producto de las instrucciones de Rectoría comunicadas mediante circulares instrucción UNA-R-DISC-009-2020 del 17 de marzo y UNA-R-DISC-010-2020 del 19 de marzo, la instrucción de Vicerrectoría de Docencia mediante oficio UNA-VD-DISC-008-2020 del 26 de marzo, el oficio UNA-CCP-ACUE-71-2020 del 1 de abril de 2020, sobre las disposiciones especiales para la presentación pública del trabajo final de graduación en forma virtual durante la emergencia nacional producto del Covid-19 y la alerta sanitaria emitida por el Ministerio de Salud, con el objeto de recibir el informe del sustentante:

Nombre completo	Número de identificación	Localización de la persona sustentante
<b>Marcelo Gaete Astica</b>	<b>800680917</b>	<b>Montes de Oca, San Pedro, Costa Rica</b>

Quién se acoge a la Normativa de Trabajos Finales de Graduación en Posgrado y el Reglamento

Interno del Doctorado en Ciencias Sociales, avalado por SEPUNA, mediante acuerdo CCP-TA-1242011 de la sesión ordinaria N.º 22-2011, del 21 de julio 2011, bajo la modalidad de tesis, para optar al grado de **Doctor**. Título a otorgar **Doctorado en Ciencias Sociales**.

Están presentes los siguientes miembros del Tribunal Examinador:

Grado académico	Nombre completo	Puesto	Ubicación durante la defensa
Doctor	Luis Alfredo Miranda Calderón	Representante del Consejo Central de Posgrado	San Joaquín, Flores, Heredia, Costa Rica
Doctor	Alexis Segura Jiménez	Coordinador del Doctorado	Mercedes Norte, Heredia, Costa Rica
Doctora	Patricia Alvarenga Venutolo	Tutora del Comité Asesor de Tesis	San Francisco, Heredia, Costa Rica
Doctor	Luis Vidal Bonilla Bonilla	Miembro académico interno-UNA	Mercedes Norte, Heredia, Costa Rica
Doctora	Denia Román Solano	Miembro académico interno-UNA	Barrio Escalante, San José, Costa Rica

### Artículo 1: Presentación de la persona sustentante

La persona que preside abre formalmente la sesión del tribunal examinador e inquiera a la coordinación del Posgrado sobre el cumplimiento de los requisitos para este acto por parte de la persona sustentante.

El Coordinador de posgrado declara que la persona sustentante ha cumplido con todos los requisitos del Plan de Estudios correspondiente, ha realizado su proceso de investigación bajo los cánones del rigor académico, con el auxilio de su comité asesor de tesis y ha satisfecho sus obligaciones académicas y financieras con el Programa de Posgrado, lo cual le hace idónea para este acto.

### **Artículo 2: Defensa y réplica**

La persona que preside le solicita a la persona sustentante que proceda a hacer la exposición oral, para lo cual le otorga un plazo máximo de 40 minutos.

La persona sustentante hace la exposición oral del trabajo de graduación titulado: *“EL DESARROLLO DE LA ANTROPOLOGÍA COSTARRICENSE, LA ANTROPOLOGÍA CLÁSICA Y LA REFLEXIÓN RESPECTO DEL MUNDO INDÍGENA NACIONAL: CONCEPTOS, ENFOQUES Y MIRADAS PRINCIPALES”*.

Terminada la presentación, la persona que preside otorga la palabra a los miembros del Tribunal Examinador para que se refieran a la tesis de doctorado presentada. Los miembros del Tribunal examinador interrogan a la persona sustentante, quien con la venia de la persona que preside, procede a hacer su réplica para satisfacer las cuestiones que se le plantean.

### **Artículo 3: Deliberación privada del Tribunal Examinador**

La persona que preside solicita a la persona sustentante y a la concurrencia que se retiren con el fin de que el Tribunal Examinador proceda a su deliberación privada en relación con el trabajo escrito, exposición oral y su capacidad de réplica ante las preguntas y comentarios del Tribunal.

### **Artículo 4: Evaluación de la tesis**

La persona que preside comunica a la persona sustentante el resultado de la deliberación, por el cual este Tribunal Examinador considera el trabajo de graduación:

✓	Aprobado
	Reprobado

✓	Con observaciones
	Sin observaciones

Dichas observaciones deben ser entregadas en el plazo establecido en el Reglamento Interno del posgrado (30 días naturales).

De acuerdo con el artículo 55 del Reglamento del Sistema de Estudios de Posgrado y artículo 78 del Reglamento General sobre los Procesos de Enseñanza y Aprendizaje, se le confiere la calificación de **9,5** y se le otorga la mención de:

	Summa Cum Laude
	Magna Cum Laude
	Cum Laude
✓	No aplica

### **Artículo 5: Otorgamiento del grado de Doctor**

La persona que preside el Tribunal Examinador declara a **Marcelo Gaete Astica**, acreedor al grado de **Doctor en Ciencias Sociales**.

### **Artículo 6: Cierre de la defensa pública**

La persona que preside indica a la persona sustentante su obligación de presentarse al acto público de juramentación, al que será oportunamente convocada por la Universidad Nacional.

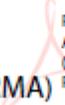
Se da lectura al acta que firma el representante del Consejo Central de Posgrado, quien preside, a las trece horas del 19 de mayo de 2021.

### **Observaciones**

1. Por el alto valor de la investigación y por constituirse en un importante aporte a la disciplina, se recomienda su divulgación mediante la publicación de un libro.
2. En la estrategia de investigación (págs. 83 a 87), se recomienda explicar con mayor detalle, que los constructos teóricos considerados para la investigación, se ubican entre 1978 y 2013.
3. Revisar la redacción del objetivo general, debido a que la investigación fue más allá de “determinar”. En concordancia con la profundidad y visión crítica de la investigación desarrollada, se sugiere valorar el infinitivo “analizar” para este objetivo.
4. Ampliar la descripción de los capítulos: III, V y VI, en el *Plan de desarrollo de la tesis*.
5. Verificar en el índice, la secuencia numérica de los capítulos VII y VIII.

6. Para la versión final de la tesis es importante realizar una revisión de la redacción en todo el documento.

LUIS ALFREDO  
MIRANDA  
CALDERON (FIRMA)



Firmado digitalmente por LUIS  
ALFREDO MIRANDA CALDERON  
(FIRMA)  
Fecha: 2021.05.20 11:45:54 -06'00'

Dr. Luis Alfredo Miranda-Calderón  
Representante del Consejo Central de Posgrado,  
quien preside

## **Agradecimiento**

He podido culminar este trabajo gracias al apoyo de amigos, equipo asesor y el Ministerio de Educación. Cada uno de estos apoyos ha sido fundamental para mí.

Al Ministerio de Educación le agradezco el tiempo brindado en los primeros años de mi doctorado para atender su componente presencial. Le agradezco, también, al colectivo de compañeros y compañeras con quienes compartimos los cursos y cuyas participaciones en las sesiones me aportaron diversas perspectivas de observación.

Especialmente quiero agradecer a Jeffry Peytrequin, con el que hemos estrechado lazos de amistad e intelectuales de gran valor. Jeffry me ha aportado sugerencias interesantes que he tomado en cuenta por lo atinado de ellas.

En particular quiero agradecer a Jorge Sir, quien me abrió las puertas de la Universidad Arturo Prat, en Chile, para realizar mi pasantía en el 2015 y me abrió el espacio con sus amigos de distintos colectivos mapuche con los cuales pude conversar y enriquecerme de su experiencia.

Especialmente quiero brindar mi agradecimiento al equipo asesor encabezado por la doctora Patricia Alvarenga, la doctora Anabelle Contreras y al doctor Luis Bonilla por sus aportes a la forma y al contenido de mi tesis. Sobre todo, debo agradecer la paciencia que han tenido en estos años.

Un agradecimiento especial dedico a la Universidad Nacional y al programa de Doctorado que me aceptaron y me brindaron la oportunidad de desarrollo personal en el campo de las ciencias sociales.

Un especial agradecimiento le dedico a mi compañera Lorena Sáenz, quien me ha acompañado en todo este proceso animándome y contribuyendo con su presencia.

A todos ellos, ¡gracias!

## Dedicatoria

*Este esfuerzo personal de reflexión que gira alrededor de la antropología como práctica política de producción de conocimientos respecto de los pueblos indígenas, comprendidos estos como actores de su propio proceso histórico, se lo he querido dedicar a los estudiantes de antropología que, como yo, nos hemos tenido que formar recorriendo caminos sinuosos y a veces confusos.*

*A mis hijas por su amor y amistad*

**Palabras clave**

Pueblos indígenas, antropología clásica, antropología crítica latinoamericana, giro decolonial, historia de la antropología costarricense



## Tabla de contenidos

<b>MIEMBROS DEL TRIBUNAL EXAMINADOR.....</b>	<b>ii</b>
<b>ACTA DE PRESENTACIÓN PÚBLICA DE TESIS DOCTORAL</b> .....	<b>iii</b>
<b>Agradecimiento .....</b>	<b>vii</b>
<b>Dedicatoria.....</b>	<b>viii</b>
<b>Palabras clave.....</b>	<b>ix</b>
<b>Capítulo I. Introducción.....</b>	<b>4</b>
1. Ruta descriptiva de la tesis .....	4
2. Problema de investigación .....	9
3. Las preguntas orientadoras.....	10
4. Objetivos .....	11
Objetivo general .....	11
Objetivos específicos.....	11
5. Justificación del trabajo.....	12
<b>Capítulo II. La antropología clásica como ciencia .....</b>	<b>15</b>
1. El contexto colonial y la emergencia de la antropología .....	15
2. Los programas de investigación emergente en Europa y los Estados Unidos .....	20
3. Colonialismo, cambio cultural y aculturación.....	37
<i>a. La racionalización del cambio y la elusión del fenómeno colonial .....</i>	<i>38</i>
<i>b. La racialización como mecanismo de justificación de la acción colonizadora.....</i>	<i>44</i>
4. La antropología en América y la antropología clásica.....	49
a. Emergencia temprana de los estudios indígenas en América Latina .....	49
b. La aparición de la antropología y el Instituto Indigenista Americano .....	52
c. Los cursos de la antropología en América Latina .....	54
d. Las declaraciones de Barbados y su efecto en la disciplina.....	61
5. Breve apunte sobre la mirada de la antropología desde África.....	62
6. La persistencia de la problemática indígena y la antropología .....	66
7. A modo de síntesis: el colonialismo es la seña de identidad.....	76
<b>Capítulo III. Metodología de la investigación.....</b>	<b>77</b>

1. Enfoque teórico .....	77
2. Estrategia de investigación.....	78
3. Sujetos de la investigación .....	81
4. La estrategia de análisis.....	85
Punto de partida: del ocultamiento a la luz .....	85
Punto intermedio: la elaboración de una síntesis en la que se reconstruye la realidad del fenómeno.....	90
Punto de llegada: un conocimiento producido distinto al del punto de partida. Se puso orden al caos.....	90
5. A modo de síntesis .....	91

#### **Capítulo IV. La crítica diversa de la antropología como marco teórico ..... 93**

1. La antropología como ciencia: una discusión inacabada .....	94
2. Antropología crítica y la propuesta latinoamericana de reconstrucción .....	98
3. La pluralización de la antropología latinoamericana .....	104
4. La crítica decolonial y anticolonial a la antropología sobre los pueblos indígenas .....	110
5. A modo de síntesis del capítulo: ajuste de cuentas y pensando en el futuro.....	119

#### **Capítulo V. Antropología nacional sobre pueblos indígenas y sus etapas de desarrollo histórico ..... 121**

1. Cien años de discursos y valoraciones sobre los pueblos indígenas.....	121
2. Fases de la antropología costarricense sobre los pueblos indígenas .....	124
I Fase: del período de contacto hasta fines del siglo XIX: la mirada naturalista y exploradora .....	127
Thiel y su misión evangelizadora.....	129
II Fase: finales del siglo XIX hasta 1940. Una antropología evolucionista ingenua y especulativa .....	132
Alfaro y Povedano, la emergencia de una etnología descriptiva .....	133
III Fase: desarrollo de una antropológica preuniversitaria, 1940 -1962: Jorge Lines y Doris Stone.....	139
Lines y Stone, el inicio de la ciencia antropológica en el país.....	139
IV Fase: instauración de la antropología profesional universitaria, 1962-1978: los fundadores y las primeras generaciones.....	147
López Casas y Camacho Zamora .....	154

V Fase: institucionalización de la antropología universitaria y diversificación temática: 1978 hasta nuestros días .....	156
Autores, temas y dispersión .....	162
3. A modo de síntesis: la cronología histórica como matriz de sistematización .....	190

## **Capítulo VI. Áreas de interés de la antropología sobre pueblos indígenas en Costa Rica..... 191**

1. Áreas de interés y programas de investigación .....	192
El área socio-cultural.....	192
El área sociopolítica .....	194
El área etnohistórica .....	196
2. Bases teóricas en los programas de investigación: enfoques teóricos, hipótesis, metas y desafíos.....	198
Enfoques teóricos y realidad indígena .....	198
Formulaciones hipotéticas de los programas de investigación .....	201
3. A modo de síntesis del capítulo: antropología nacional y la necesidad de girar hacia la crítica del colonialismo .....	207

## **Capítulo VII. Tres autores como base para una refundación crítica de la antropología..... 209**

1. Eugenia Ibarra-Rojas y la perspectiva etnohistórica .....	209
2. Marcos Guevara: pueblos indígenas y defensa del territorio .....	213
3. María Eugenia Bozzolli Vargas. “Está ahí”: todavía .....	221
El campo etnológico cultural.....	224
El campo socio-cultural.....	230
La postura ante los 500 años .....	237
4. A modo de síntesis. Las pistas para una nueva programática de los estudios sobre los pueblos indígenas .....	239

## **Capítulo VII. Conclusiones ..... 241**

1. Antropología clásica y la emergencia de una disciplina no colonial .....	241
2. La validez de la antropología como ciencia de la cultura .....	244
3. La antropología nacional como factor de cambio de los pueblos indígenas.....	247
4. Pueblos indígenas y la revalorización de la antropología .....	253
5. La pertinencia del examen crítico del desarrollo de la disciplina a escala nacional .....	258

## **Referencias..... 263**

## **Capítulo I. Introducción**

A modo de un balance de la historia de la disciplina, tal como se ha hecho en otros países, en Costa Rica se ha buscado trazar el desarrollo de la disciplina antropológica sobre los pueblos indígenas con base en dos tareas primordiales: por un lado, al reconstruir la historia de la disciplina a escala local y la influencia que sobre esta ha tenido la antropología clásica y, por otro, instaurar el conocimiento que se ha producido sobre los pueblos indígenas establecidos en el territorio nacional para valorar sus alcances.

En pocas palabras, el objeto de interés de esta investigación es la antropología costarricense de pueblos indígenas, entidad que ha tenido una historia de casi 78 años, a partir de los años cuarenta, momento en que surge un desarrollo que he ordenado en cinco fases. Me interesa particularmente, responder una serie de preguntas respecto de esta disciplina, las cuales se señalan más abajo, pero básicamente, podemos resumir del siguiente modo: ¿cuál ha sido el ligamen de esta con el desarrollo de la antropología clásica?, y ¿cuáles de los enfoques predominantes, que configuran lo que he llamado aquí antropología clásica, han sido la base de las conceptualizaciones que sobre los pueblos indígenas se han elaborado? Ello requiere, además, de identificar los principales productos textuales elaborados para organizarlos históricamente de modo que podamos observar el desarrollo que ha tenido esta antropología.

El propósito de esta aproximación a la historia local de la disciplina, ha sido el de proponer una reflexión crítica de la antropología que sirva, entre otros intereses, para discutir la pertinencia de esta para comprender la historia y la realidad cultural de los pueblos indígenas y en la actualidad contribuir en la descolonización de la disciplina y favorecer un replanteamiento que la oriente hacia su compromiso científico y político con estos pueblos.

### **1. Ruta descriptiva de la tesis**

El estudio se desarrolla tomando como punto de partida el origen de la antropología en Europa y los Estados Unidos, en la segunda mitad del siglo XIX y su rápida dispersión teórica y metodológica durante el siglo XX, considerando el contexto colonial en que tuvo su origen y desarrollo.

Sin embargo, en la actualidad surge una preocupación de la disciplina por reconocer la validez sociocultural de los pueblos no occidentales -indígenas- desde una perspectiva intercultural -en cuanto se trata de sociedades y pueblos contemporáneos y no sobrevivientes del pasado o sociedades a punto de desaparecer-; la mirada sigue estando determinada por los enfoques programáticos clásicos y son las evolucionistas las que mejor establecidas se hallan en el pensamiento popular. De este modo, la validación social y cultural que en última instancia propone la antropología, es la que debe servir de base para alejarla de su matriz fundacional colonial.

En particular, este estudio se ha enfocado en la comprensión del discurso de la antropología costarricense respecto de los pueblos indígenas locales, desde su aparición en el mundo intelectual costarricense de principios del siglo XX hasta su institucionalización universitaria y posterior desarrollo hasta nuestros días.

La materia prima del análisis ha sido la producción documental que se ha generado en los 78 años de historia de la disciplina que se haya materializada en artículos de periódicos, revistas, libros, tesis de licenciatura (alrededor de unas 20 hasta el 2013), tesis de maestría y algunas de doctorado y es la Universidad de Costa Rica la entidad que más ha producido al respecto.

La sistematización de los distintos tipos de textos revisados ha permitido identificar las hipótesis y las valoraciones que han sostenido a través del tiempo un sinnúmero de intelectuales que se consideran a sí mismos como antropólogos y antropólogas. Especial atención se tuvo para identificar los planteamientos que se sostienen en los programas antropológicos clásicos.

Al menos hasta los años sesenta del siglo pasado, las interpretaciones nacionales respecto de los pueblos indígenas dependieron teóricamente de las concepciones antropológicas clásicas de orden usa-eurocéntricas. A partir de esos años, tanto los procesos de descolonización administrativa como la reflexión teórica que se dio a partir de esta, funda una profunda crítica al rol colonial de la antropología y sus programas constitutivos, crítica que se amplía en los años setentas en América Latina.

El segundo capítulo, se ha concebido como un amplio apartado de antecedentes y se ha procedido con una aproximación histórica al proceso de gestación de la antropología y los programas de investigación que forman parte de lo que aquí reconocemos como antropología clásica. El análisis

se ha enmarcado en el contexto del moderno colonialismo occidental que ocurre, principalmente, en el siglo XIX y determinó la historia de las sociedades colonizadas, y se constituirían en los objetos de estudio de la naciente disciplina. A este tópico y algunos conceptos elusivos que produjo la antropología para explicar sus proposiciones teóricas respecto de la cultura de los *otros* se dedica una sección de este acápite.

El análisis anterior se complementa con un recorrido por una serie de balances histórico-críticos latinoamericanos revisados para esta tesis. De la visita a algunas de estas experiencias nacionales, de historia y crítica de la antropología, se extraen los temas generales elaborados sobre la pertinencia de la mirada universalista de la disciplina.

La discusión elaborada ha servido para mostrar el rol que desde el siglo XIX ha jugado la antropología como instrumento de la colonialidad; de tal forma que redujo a universales las particularidades de las sociedades indígenas; todo ello en su intento por establecer los patrones evolutivos de desarrollo de las sociedades no occidentales, sin considerar factores tan importantes como el colonialismo que funda la discriminación, el nacionalismo y la xenofobia.

También, sucintamente se visita la perspectiva africana de la antropología en el contexto de la descolonización administrativa -y teórica- sucedida en los años sesenta del siglo XX. Década que marca en forma definitiva el desarrollo subsiguiente de la ciencia antropológica.

Justamente, el capítulo se cierra con la discusión en torno de la pertinencia de la problemática indígena en América Latina y su importancia para fundamentar la descolonización de la antropología, al tiempo que se considera la crítica emergida en los años de la descolonización de África y Asia.

Finalmente, en este capítulo, justifico la elección personal de este tema. He vivido muchas de las discusiones que desarrollo en este trabajo por el hecho de haber sido formado en antropología en Costa Rica en los años ochenta.

Hoy, a diferencia de los años ochenta, puedo ver con más claridad el origen colonial de la antropología; puedo observar la incapacidad de dar a conocer al conjunto de la sociedad a los pueblos indígenas. Puedo mirar el aporte personal de muchos colegas por el bienestar de los pueblos indígenas y, también, la dificultad de identificar su práctica con la de una No antropología.

Veo los intentos de trascender el “pecado original” y lo que hemos practicado es Ciencia Social Crítica sin más y veo, finalmente, el intento de encajar a la antropología ahí, en ese *locus*.

En el tercer capítulo se presenta el camino seguido para estructurar narrativamente la historia crítica de la antropología nacional sobre pueblos indígenas, para revelar lo que se encuentra tras bambalinas. Lo que, de la historia de la antropología nacional, a primera vista, no se muestra es su relación intrínseca con la antropología clásica. Ello a partir de revisar la producción teórica contenida en libros, monografías y artículos escritos sobre los pueblos indígenas. La estrategia metodológica seguida buscó ordenar, con base en materiales documentales estudiados, la historia local de la disciplina, identificando las fases en que las podíamos dividir lo que dio por resultado una trayectoria de cinco fases, desde la colonia hasta nuestros días. El resultado de este ejercicio se refleja en los capítulos V y VI.

En el cuarto capítulo, de orden teórico, se presenta en cuatro acápites la fundamentación teórica que se ha desarrollado para iniciar el cuestionamiento de la antropología clásica como ciencia. La sistematización de los programas clásicos de la antropología, desarrollada en el acápite tres del capítulo II, ha servido de referencia para proceder con su crítica desde América Latina (acápites 4, 5, 6, y 7) y espejo para comprender el proceso de desarrollo de la antropología local.

Hasta los años sesenta del siglo pasado, como se evidenciará luego, la antropología era solo una y la misma, compuesta por los distintos programas teóricos que se sucedieron a partir del evolucionismo. Al mismo tiempo, se diversificó en programas teóricos de investigación distintos para proceder con la comprensión y la explicación de las sociedades indígenas y otros no occidentales; para ello la etnografía fue el método principal.

A partir de los años setenta la antropología se desdobra en dos direcciones opuestas: por un lado, una antropología que continúa teniendo como objeto de interés a los pueblos indígenas y, por el otro, una que se desplaza hacia otros temas e intereses. Este fenómeno se explora más adelante. También, la diversificación de la disciplina se observa como oportunidad para realizar una crítica de la antropología clásica.

Discusión que coloca de relieve la insuficiencia de la antropología clásica y las derivas que se amparan bajo el nombre de antropología. Aunque estas funden su crítica de la antropología,

llamarse antropología es un problema, no solo por una cuestión terminológica, que lo es; sino por lo que denota la palabra antropología: la colonialidad del ser y las de saber.

Uno de los fundamentos de la crítica de la antropología se encuentra en su constitución como disciplina, crítica que se fundamenta a partir de la revisión del enfoque académico *Giro decolonial* y la discusión con base en la mirada política anticolonial. En el capítulo se presenta una síntesis comprensiva de esta discusión y se cuestiona el colonialismo político, económico, cultural y, también, el científico.

El recorrido por la antropología crítica latinoamericana, por el *giro decolonial* y el pensamiento anticolonial fundan, en nuestro caso, las bases para el análisis crítico de la antropología costarricense sobre pueblos indígenas.

El quinto capítulo se dedica, por un lado, al desarrollo de la historia crítica de la antropología sobre pueblos indígenas de Costa Rica organizándose en cinco fases. En cada una de ellas se presenta el contexto institucional, los principales autores y sus preocupaciones más relevantes y se hacen algunos apuntes en cuanto a los programas teóricos que predominan y algunas formulaciones hipotéticas respecto de los pueblos indígenas. Por otro lado, y luego de haber establecido el desarrollo de la disciplina a escala local, la producción se ordenó en tres áreas de concentración de los intereses de investigación que son el área sociocultural, sociopolítica y etnohistórica que conforman parte del capítulo VI.

En el sexto capítulo, como se ha señalado, se suman, además, una serie de valoraciones teóricas respecto de la antropología local que sirven de base para la comprensión del desarrollo de esta y las perspectivas de futuro en un contexto en el cual los pueblos indígenas no son los únicos temas de interés de la disciplina. Estas valoraciones se discuten según áreas de interés -sociocultural, sociopolítica y etnohistórica- e identifican conceptos claves en el desarrollo de la antropología nacional.

Finalmente, en el séptimo capítulo se discurre sobre la producción de tres autores emblemáticos de la época, quienes han aportado desde su personal punto de vista a la antropología nacional. Se trata del trabajo de la doctora Eugenia Ibarra Rojas, el doctor Marcos Guevara y el de la doctora María Eugenia Bozzolli Vargas, quien ha estado presente, según la cronología propuesta aquí, en las dos últimas etapas en que hemos dividido la historia de la disciplina.

Cierra el trabajo, como es de rigor, el octavo capítulo se presentan las conclusiones de este trabajo. Estas se han escrito en un tono reflexivo que busca situar los aspectos centrales de la insuficiencia de la antropología tal y como ha sido concebida en los países centrales. Al mismo tiempo, desde la crítica decolonial y anticolonial se busca identificar “las puertas para salir del embrollo”. Las mismas que la antropología crítica latinoamericana viene ensayando desde inicios de los años setenta e incluso desde un poco antes.

En este capítulo se procede entonces, al planteamiento de una serie de puntualizaciones con el propósito de consolidar una serie de conceptos respecto de la antropología nacional sobre pueblos indígenas y su desarrollo futuro, ello con base en los aportes de todos los que han sido “los hombros gigantes” para los y las antropólogos que en la actualidad ejercen su disciplina éticamente.

En síntesis, este trabajo le ha interesado valorar la pertinencia histórica y científica de la práctica de la antropología para el estudio de los pueblos indígenas a partir de la producción teórica elaborada en torno de estos desde su emergencia en Costa Rica, allá por los primeros años del siglo XX y con el impulso dado en los años 40 hasta nuestros días.

## **2. Problema de investigación**

La antropología es una disciplina que se introduce en Costa Rica hace menos unos ochenta años (hasta el 2020), en los cuarenta es don Jorge Lines quien brinda los primeros cursos en la Universidad de Costa Rica. Luego de él, completan la nómina algunos antropólogos y antropólogas profesionales interesadas en los pueblos indígenas, por ejemplo: Doris Stone, María Eugenia Bozzoli y Carlos Aguilar. Antes de ellos hay varios autores empíricos. Unos 30 años después, a inicios de los setentas, esta se empieza a enseñar profesionalmente en el país, en la Universidad de Costa Rica.

Sin embargo, ya a inicios de los años sesenta –concretamente en 1962- se crea en la Universidad de Costa Rica el Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos de la Universidad de Costa Rica (Bolaños Arquín, 1993), base a partir de la cual se funda, en 1967, la Sección de Ciencias del Hombre de la Universidad de Costa Rica, que luego se transformaría en el Departamento del mismo nombre y se formaliza un programa de Estudios en Psicología, Antropología y Sociología que brinda un bachillerato en Ciencias Humanas.

En este largo período de casi 80 años, el *continuum* del desarrollo de la antropología se puede dividir en varias etapas formales: desde la práctica profesional hasta la institucionalización universitaria. En este “largo” período de desarrollo de la disciplina, se van diversificando sus temas de interés y en los años ochenta cuando los pueblos indígenas dejan de ser el núcleo principal de investigación. En esa década se fundan las distintas sub-disciplinas que se reconocen en la antropología nacional. En la actualidad, la carrera de antropología cuenta en la Universidad de Costa Rica, con una maestría académica (se ha eliminado la Licenciatura) que ya tiene varias promociones de graduados.

La producción teórica en torno al tema indígena, desde los años cuarenta, da cuenta de unas 20 tesis en su mayoría de licenciatura y algunas menos de maestría, así como también, hay publicados un número parecido de artículos en las revistas de ciencias sociales y antropología de la Universidad de Costa Rica.

En cuanto la disciplina es una práctica sistemática de producción de conocimientos que se ha condensado en la producción textual existente, cabe preguntarse cuáles aportes teóricos, hipótesis y planteamientos se han hecho sobre estos pueblos, cuáles enfoques teóricos se han puesto en práctica, qué posición política se ha tomado respecto de las problemáticas que aquejan a estos pueblos y cómo han ayudado a cambiar, las personas profesionales en antropología, la visión de la sociedad nacional respecto de estos pueblos.

A partir de esta sistematización, en la que identificamos los principales contenidos discursivos de la antropología sobre los pueblos indígenas, entonces cabría valorar el impacto de la antropología al conocimiento de algunos aspectos de estas sociedades y en qué sentido la antropología ha sido capaz de sensibilizar a nivel crítico al conjunto de la sociedad respecto de la diversidad cultural y la existencia, al interior de esta, de pueblos indígenas que conforman el estado nacional. Diversidad que no solo es el resultado de las migraciones recientes; sino sobre todo, por la ancestral existencia de pueblos culturalmente distintos con los cuales se tiene una deuda económica, social, política y cultural pendiente.

### **3. Las preguntas orientadoras**

La antropología fundacionalmente es una práctica productora de conocimientos respecto de pueblos y sociedades no occidentales, como se observará más adelante, cabe preguntarse cuál ha

sido el rol que ha tenido en la sociedad costarricense respecto de los pueblos indígenas que habitan en suelo de Costa Rica.

En cuanto disciplina científica cabe, además, cuestionarse: ¿cuáles son los principales rasgos teóricos y metodológicos de los enfoques fundadores de la antropología clásica que han servido de fundamento de las antropologías nacionales, incluida la antropología costarricense?, y, ¿cuáles con los enfoques antropológicos que han predominado a lo largo de la historia local de la disciplina? ¿En qué consiste la crítica derivada de la crítica del enfoque conocido como *giro decolonial* de las ciencias sociales y los que ha elaborado la antropología latinoamericana?

Finalmente, es de interés conocer: ¿cómo ha sido el desarrollo de la antropología costarricense sobre los pueblos indígenas, los enfoque teóricos predominantes puestos en práctica para explicar a los pueblos indígenas? ¿En cuáles áreas de investigación se puede ordenar la investigación antropológica sobre pueblos indígenas? La respuesta que le podamos ofrecer a este conjunto de preguntas, las cuales luego se sistematizan como objetivos específicos, ayudará a comprender y explicar que es la antropología nacional sobre los pueblos indígenas.

#### **4. Objetivos**

##### *Objetivo general*

Analizar críticamente el pensamiento antropológico que se ha elaborado respecto de la problemática de los pueblos indígenas y la posición ética que la antropología ha tenido respecto de estos desde sus inicios como una práctica científica moderna, en Costa Rica, desde una visión que cuestiona las tradiciones de pensamiento surgidas en y para la modernidad.

##### *Objetivos específicos*

1. Establecer los principales rasgos teóricos y metodológicos de los enfoques fundadores de la antropología clásica que han servido de fundamento de las antropologías nacionales.
2. Identificar los principales rasgos teóricos y metodológicos de la producción antropológica nacional sobre los pueblos indígenas y su vínculo teórico con la antropología clásica.

2. Delinear a grandes rasgos la crítica que de la antropología como ciencia social ha elaborado tanto el movimiento denominado *giro decolonial* como el producido al interior de la disciplina por parte de la antropología crítica latinoamericana.

4. Establecer una cronología histórica de la antropología de los pueblos indígenas nacionales y analizar en el interior de esta, los enfoques teóricos predominantes puestos en práctica para explicar a los pueblos indígenas.

5. Ordenar y sistematizar en áreas relevantes la producción nacional sobre los pueblos indígenas realizada por la antropología nacional.

### **5. Justificación del trabajo**

La antropología costarricense sobre pueblos indígenas es un producto histórico en el cual básicamente han confluído la historia universal de la disciplina, el interés de científicos y científicas sociales particulares desde el siglo XIX hasta nuestros días, nacionales e internacionales y, sobre todo, las sociedades denominadas de facto como indígenas.

Este conjunto de factores, sedimentados por una historia de 80 años, han fraguado ideas, valoraciones y tesis antropológicas respecto de los pueblos indígenas que han configurado el bagaje de la disciplina a escala local. Ha sido concretada, además, una carrera universitaria.

A mi juicio, consideré que resultaba necesario, entonces, escribir un balance histórico de la disciplina a escala local y para ello tomar como referencia la historia de la disciplina a nivel planetario y la crítica que ha surgido sobre ella. No es que fuera **esencialmente** necesario escribir esta historia ni que ya se requiera de esta, dada su antigüedad relativa: 80 años.

Según lo anterior, se propone una lectura historiográfica y una valoración crítica de la disciplina, con base en la crítica de la colonialidad de la antropología, que es mi punto de vista central para enfocar este desarrollo disciplinar. Este es un primer paso para revalorizar la disciplina. Entonces, este trabajo aporta una visión crítica de la disciplina, con base en un procedimiento de ordenamiento y producción de la memoria colectiva que radica en las fuentes escritas que resumen, desde los albores de la disciplina, las preocupaciones sobre los pueblos indígenas.

Tal proceso historiográfico de la disciplina a escala nacional, no se ha visto aislado del desarrollo universal de la disciplina y ello ha permitido cuestionar epistemológicamente conceptos producidos por la antropología clásica, los cuales se han ocupado aquí para referirnos a los pueblos indígenas.

Durante mucho tiempo se creyó que tales elaboraciones conceptuales eran científicas, hoy sabemos que no es así. Estas elaboraciones no han contribuido, en absoluto, ni en la comprensión de y, mucho menos, con la emancipación social de los pueblos y sociedades indígenas. Por el contrario, estas conceptualizaciones fundaron políticas desarrolladistas que durante años han intentado someterlos, dominarlos y modernizarlos, finalmente integrarlos vía el etnocidio físico y cultural.

Fue el rol inicial del programa evolucionista el que configuró las prenociones respecto de los pueblos indígenas. Estas serían continuadas por los modos disciplinares y enfoques que conforman lo que he llamado aquí antropología clásica, la cual favoreció la construcción de imágenes inadecuadas de los pueblos no occidentales que Europa y los Estados Unidos conquistaban y colonizaban. La mayoría de los conceptos con los cuales nos referimos a los pueblos indígenas son resultado de las reflexiones producidas por la antropología clásica.

De este modo, el análisis que realizo desde la lectura crítica de la historia de la antropología de la mano del pensamiento decolonial y anticolonial puede ser útil para repensar la función de la antropología en su relación con los pueblos indígenas. Sujetos subordinadamente fundantes de la disciplina. Sin embargo, no es mi interés en este aporte discutir los problemas de identidad de las antropologías que no discuten la problemática de los pueblos indígenas. Es mi interés afirmar la identidad de la disciplina que se ligó con los pueblos indígenas y le dieron su identidad.

Ahora bien, la reflexión que desarrollo busca repensar el vínculo de la antropología con la gestión política autogenerada por los pueblos indígenas, los cuales resisten para producir condiciones de existencia social y liberación. La hipótesis que subyace es la de que, en la actualidad, la vigencia de la antropología puede garantizarse sí esta se posiciona políticamente ante las luchas de los pueblos indígenas propositiva y descolonizadamente.

La antropología tiene que comprender esto políticamente: comprender las luchas de liberación que se dan porque las cadenas de la dependencia se rompen. Los procesos de descolonización, aunque hayan sido administrativos, de África y Asia así lo mostraron.

Esta es la lectura crítica que propongo, la cual también ha sido realizada en la antropología latinoamericana desde por lo menos los años sesenta y setenta del siglo pasado. Esta lectura crítica de la antropología no se ha discutido en la academia local, pero es necesario plantearlo para *desplazar los aires victorianos* del ambiente y retomar las líneas identitarias de la disciplina -la validación de la otredad y la diferencia- desde un nuevo bucle histórico.

## **Capítulo II. La antropología clásica como ciencia**

La disciplina antropológica surge en el siglo XIX junto con la economía, la ciencia política y la sociología como una ciencia social, tal como lo señala Wallerstein (2006) y se ancla heurísticamente en el concepto de evolución social para comprender y explicar al mundo no occidental. Concepto que, dicho sea de paso, no lo funda esta disciplina sino la filosofía de la ilustración de los siglos anteriores (Harris, 1979).

El desarrollo de la antropología se da articuladamente con los procesos de colonización y ocupación de África, Asia y los Estados Unidos, en este último, en sus fronteras internas. Estos territorios son integrados colonialmente a partir de los años sesenta del siglo XIX. La disciplina se mantiene articulada alrededor del estudio de los pueblos indígenas más o menos entre 1860 y 1960, periodo en el cual surge el inicio y el final de la colonización occidental del mundo. Luego de los años sesenta del siglo XX dan inicio, también, el desarrollo de los movimientos nacionalistas en América Latina, África y Asia.

Los cien años transcurridos entre la conferencia de Berlín (que se realizó entre 16 de noviembre de 1884 y el 26 de febrero de 1885) y los años 60 del siglo pasado, fueron el marco histórico temporal del nacimiento de la antropología como ciencia, centrada alrededor de los programas de investigación que definieron y le dieron identidad, estos tuvieron como objeto de estudio los pueblos indígenas de África, Asia y América.

### **1. El contexto colonial y la emergencia de la antropología**

Aunque Europa ya conocía la India, África, Asia y América, por lo menos desde el siglo XV, mediante incipientes acercamientos cuyo propósito era la exploración de rutas diversas para alcanzar a estos territorios. Así se produjo el encuentro de Europa, al oeste, con un territorio vasto que luego se nombraría como América. El propósito de todos los viajes y exploraciones fue el de extraer diversos productos desde textiles hasta metales preciosos, que ayudaron al desarrollo del mercado mundial, liderado por ese entonces por Portugal, España, Inglaterra y Holanda. Este se consolidaría en el siglo XIX.

El expansionismo europeo, incluida la ocupación de los espacios abiertos por la exploración previa, se inició alrededor de 1850 cuando se alcanza la fase imperial de explotación y búsqueda de riquezas en occidente y oriente para su “valorización capitalista” (Leclercq, 1972, p.19).

A finalizar el siglo XVIII, Parry (1998) sostiene que “las naciones colonizadoras extendieron su comercio, aumentaron su territorio y exportaron emigrantes en proporción cada vez mayor. En ningún otro siglo de la historia de Europa hubo luchas más constantes y enconadas por la posesión de territorios coloniales” (p.283). Las ocupaciones sobrevivieron en el siglo XIX e implicaron la gestión multidimensional de los territorios ocupados en África y Asia. En el caso de América, la ocupación temprana y las luchas anticoloniales gestaron procesos independentistas y la constitución de repúblicas independientes durante el siglo XIX.

No obstante, hasta al menos 1850, el mundo todavía se hallaba vastamente inexplorado. De África por ejemplo “solo se conocían las costas [...] sus interiores no y prevalecía una visión exótica y supersticiosa” (Leclercq, 1972, p. 19), y tal como lo señala Eric Hobsbawn (1975)

Hasta en 1848, e inclusive en los mejores mapas de Europa, había grandes áreas de los diversos continentes marcadas en blanco, sobre todo en África, Asia central, el interior del sur y áreas del norte de América y Australia, sin contar los casi totalmente inexplorados polos ártico y antártico. (p.67)

Los vacíos de los mapas, manifiesta este autor, se llenaron de forma gradual, conforme la exploración se vinculó con el desarrollo del mercado mundial (Hobsbawn, 1975), actividad que fue la que, principalmente, abrió estos continentes al capital. Entre otros exploradores se tiene a J. Richardson (1787-1865), H. Barth (1821-1865) y A. Overweg (1822-1852) quienes el *Foreign Office* británico envió a explorar el África Central en 1849, David Livingstone (1813-1873) quien recorrió también África entre 1840 a 1873 por encargo del cristianismo calvinista; Henry Morton Stanley (1841-1892) periodista del *New York Herald* que visitó los contornos de África; S.W. Baker (1821-1892) y J. H. Speke (1827-1864) que manifestaron un interés geográficos y aventureros principalmente. (Hobsbawn, 1975). Lo anterior, implicó conocer, desarrollar y “llevar la luz de la civilización y el progreso a lo ignoto” (Hobsbawn, 1975, p.69), esta misión estaba a cargo de personajes prosaicos y aventureros ambiciosos que son los que produjeron los primeros datos etnográficos, entre otros de interés comercial.

El proceso colonial se acelera en la segunda mitad del siglo XIX, de acuerdo con los intereses de las potencias europeas de la época. Aunque no fue un proceso fácil, requirió el uso de las armas, tuvo al final éxito gracias a las crisis existentes entre las sociedades africanas. Indica Gentile,

estudiosa del Colonialismo en África, (2012) “en el período de acelerada transformación económico-social y de desestructuración política provocado por el agotamiento de la trata de esclavos y por la intensificación del comercio” (p.23). Es en este contexto que se desarrolla la Conferencia de Berlín -entre 1884 y 1885-, manifiesta la antropóloga y estudiosa del fenómeno colonial Nuria Fernández-Moreno (2009):

[...] reunida bajo pretextos humanitarios, antiesclavistas y con el propósito de promover la civilización de los africanos abriendo el interior del continente al comercio. Las naciones se comprometieron a observar libertad de comercio y navegación en los ríos Congo y Níger, a suprimir la trata en todo el continente, a ocupar realmente un territorio para tener derecho a él y a notificar ésta a los demás países (p.2)

La Conferencia estableció regulaciones para ordenar el control territorial de África con normas de ocupación detalladas, veamos:

[...] Quien ocupara un tramo de la costa tenía derecho a una zona interior llamada hinterland<sup>1</sup> la navegación por los ríos Congo, Níger, Zambeze, se internacionalizaba, y [...] para poseer un determinado derecho era necesario ocuparlo efectivamente. No valían otros títulos teóricos, ni siquiera los derechos históricos. (Zamora Romo, 2001)

A partir de esta conferencia, las potencias europeas afianzan su control sobre África, y lo mismo sucede con Asia. Inglaterra; en ese sentido:

- India: fue el principal dominio inglés en este continente. Después de una sangrienta guerra, se estableció un Protectorado y el rey inglés tomó el nombre de Emperador de la India. Los principales puertos eran Bombay Calcuta.
- China: a consecuencia de un impuesto del gobierno inglés sobre importación del opio, los colonos ingleses residentes en la China hicieron embarques clandestinos y estalló entre los dos países la

---

<sup>1</sup> TEORÍA DEL HINTERLAND (loc. alem. tierra interior). (der. int.) Consiste esta teoría en la autorización y reconocimiento recíproco que se otorgan por medio de un tratado dos o más Estados para extender su soberanía sobre territorios no habitados o habitados por salvajes o aborígenes, que se hallan dentro de su zona de influencia, por estar próximos o vecinos a territorios sobre los cuales ya ejercen soberanía. Se crea sobre ellos una " esfera de influencia" equivalente a un protectorado, cuando no a una explotación colonial. (Zamora Romo, 2001)

llamada Guerra del Opio. Como resultado de la guerra, Inglaterra ocupó los puertos de Cantón, Shanghái y Hong-Kong.

- Otras posesiones inglesas en Asia fueron Afganistán, Birmania y Málaga.
- En el norte de África, el imperio ocupó la zona del Canal de Suez; pues era dueño de las acciones egipcias del canal y luego se anexó el Egipto. Enseguida, incorporó Sudán y Rhodesia. En el Sur del África, luego de las audaces exploraciones de Livingstone y Stanley, los ingleses se apoderaron de la Región del Cabo y fundaron allí los Estados de Transvaal, Orange y Natal.
- Posesiones en América: el dominio inglés más importante en América fueron las colonias de Norteamérica, las que se independizaron en 1776. Luego, quedó la posesión de Canadá, que se convirtió en Estado en el siglo XIX. • Otras posesiones importantes fueron: Jamaica, Guayana inglesa, Honduras Británica (Belice), Islas Falkland (Malvinas).
- En el continente de Oceanía, Inglaterra estableció colonias en Australia, Nueva Zelandia y múltiples islas del Pacífico. Este conjunto territorial reunía casi 300 millones de habitantes y alcanzaba un total de 28.000 km<sup>2</sup> (Zamora Romo, 2001).

Por otro lado, el Imperio Colonial Francés en el siglo XIX también se constituye y es el segundo imperio en importancia y extensión. A principio del siglo XIX controlaba posesiones ultramarinas en las Antillas y la India. En África ocupó la mitad de Marruecos (la otra le quedó a España); luego ocupó Argelia y crearon un protectorado en Túnez, conquistaron territorios en África Menor, oasis saharianos desde Senegal al Sudán Occidental y en el Golfo de Guinea conquistó el Reino de Dahomey, ocupó Madagascar, el pequeño territorio de Djibuti en Somalía y colonizó parte del río Congo.

En Asia, en los días de Napoleón II conquista Indochina, y establecieron un Protectorado sobre el reino de Annam y se anexaron a Tonkín. Esta nueva colonia fue reconocida por el Imperio Chino por el Tratado de Tientsín (1885), posteriormente se constituyó la Unión General Indochina, a la que integró el territorio del Alto Laos.

En otros continentes el imperio francés domina algunas islas de Oceanía, como las de Nueva Caledonia, y las Islas San Pedro y Milecon en Canadá. (Zamora Romo, 2001).

Otros países también ejercieron control imperial sobre algunos territorios de ultramar como Rusia, Alemania, Italia, Portugal y España, se consolidan como potencias económicas y coloniales, entre ambos reafirman posesiones en África, Asia y América. Es entonces, cuando inicia en África

[...] la ocupación armada de los territorios coloniales que finaliza 1904 configurándose el mapa colonial de África y transformando el continente en un gran mosaico de colonias europeas que rivalizaban por el control estratégico, por los intereses económicos y el prestigio nacional. (Fernández-Moreno, 2009, p. 2)

En ese periodo se van concretando las administraciones coloniales en los procesos de ocupación territorial, los cuales requerían, además de la fuerza militar, de la gobernanza territorial. Esta se materializa en términos políticos con la Conferencia de Berlín y se justifica mediante el concepto de civilización, lo cual trae aparejado la transmutación del concepto de *Buen Salvaje* en el de *Homo Faber*, del hombre noble y natural que no trabaja para atender sus necesidades, por la abundancia de la naturaleza, al hombre trabajador y productor de valor (Leclercq (1972).

A partir de aquí el buen salvaje se identifica como un ser perezoso que no tiene capacidad de valorizar el trabajo, luego hay que civilizarlo. Los fisiócratas ceden lugar a los mercantilistas y “la economía política inglesa va a entrañar una transformación completa de la visión de las sociedades no occidentales” (Leclercq, 1972, p.21). La pereza es un obstáculo para el trabajo y la emergente industria en el siglo XIX. De este modo, de acuerdo con el autor el *Buen Salvaje* se transforma en un ser primitivo y perezoso luego, mediante otra operación de racialización, se lo homologa con lo negro. Se fundan de este modo las razones de la colonización y los procesos de racialización (transformar el concepto de raza en un argumento político e ideológico).

Así, para Adam Smith las sociedades salvajes son el “punto cero que permite fundar la teoría del valor trabajo” y para Ricardo son el punto que permite “relacionar su sistema con una naturaleza intemporal, supra histórica” (p.22).

África, que es negra, es alcanzada por la visión utilitarista del pensamiento económico del siglo XIX, el que se fundamentó en la racialización con base en la negritud, Gentili (2012) agrega:

El África negra no es simplemente un “África donde habitan negros”; es también el África desconocida e incomprensible porque no aceptamos su historicidad: el “corazón de las tinieblas” que no sabemos cómo descifrar, ni queremos, entre otras cosas porque intentarlo agitaría los fantasmas de nuestro persistente prejuicio (p. 22).

Una África inexistente fue inventada por el colonialismo en la maniobra de la división administrativa de esta, “una que justamente entonces empieza a existir, y a ser moldeada en una total subordinación” (p.23). África nunca fue para la mirada externa un territorio humanizado sino salvajizado, todavía hoy en los programas de la naturaleza, los que muestran aventuras de animales en África, triunfan el salvajismo y el más fuerte. Tal imagen subordinada de África, o la de Asia, incluso la de América Latina está signada por la idea del *buen salvaje*; es decir de aquel perezoso, impuntual, ineficiente y, finalmente, premoderno sujeto. Razones suficientes para civilizarlos, colonizarlos, dominarlos y reducirlos. África es una construcción propia del imaginario europeo occidental.

Este imaginario se alimenta de dos ideas claves: por un lado, de la noción de los territorios colonizados como pertenecientes a las etapas tempranas de occidente (idea proveniente del evolucionismo) y, por otro, estas sociedades estaban desapareciendo en la medida en que eran civilizadas por Occidente que las aceleraba en el tiempo. Hasta los años sesenta del siglo XX todavía había partes de África y Asia que eran propiedad de algún país europeo.

## **2. Los programas de investigación emergente en Europa y los Estados Unidos**

Los estudios orientados por las preocupaciones evolutivas, que ocuparían la atención de los antropólogos durante todo el siglo XIX, cedieron terreno a finales de este e inicios del siglo XX, a los programas de investigación que dejaron de lado la categoría de evolución y se centraron en la de historia y la de función estructural. En conjunto, los procesos de investigación puestos en práctica desde el imaginario occidental, sobre estas sociedades, se ejercieron mediante constructos teóricos que redujeron la existencia histórica social de estas sociedades a la condición de seres salvajes y primitivos y no hicieron explícitas las condiciones en las cuales se producían tales reducciones. No discutieron las condiciones coloniales en que se producían tales “descubrimientos” antropológicos, estas se pueden resumir en el proceso de “[...] destrucción y transformación colonial e imperial que se llevaba a cabo.” (Bonte, 1974, p. 8).

En el siglo XIX la preocupación de Occidente por las sociedades de ultramar, no proviene de una curiosidad innata, natural e inocente que da como resultado la aparición de la antropología como la disciplina de investigación sociocultural específica para comprender estas sociedades, tarea que inicialmente se realizó condensando, en poco tiempo, una idea que venía desde mucho antes para explicar los cambios que experimentaban las sociedades no occidentales: evolución sociocultural.

No obstante, consideramos que, como programa de investigación empírico y canónicamente científico, el concepto de evolución sociocultural no favoreció la constitución de una ciencia antropológica. La discusión evolucionista que tiene lugar en el siglo XIX, se constituye de manera principal en una filosofía de la historia que constituye la historia de la humanidad en un repertorio de etapas evolutivas y la tarea del antropólogo era la de encajar las sociedades no occidentales en las etapas correspondientes, algo que se podía hacer sin ni siquiera visitar tales sociedades, solo bastaban los reportes de exploradores y viajeros.

La antropología adquiere el estatus de ciencia, según los presupuestos empiristas de la época, con el programa de investigación particularista histórico, el cual establece, como un requisito indispensable de su misión, el trabajo de campo basado en el método etnográfico. Esta precisión técnica respecto del surgimiento de la antropología científica podemos situar su emergencia, convencionalmente, en el siglo XIX. La cronología básica para ordenar 100 años de antropología clásica nos la propone Pierre Bonte (1974), quien para ello toma en cuenta las fechas claves del proceso colonial con el que la antropología estuvo implicada.

La primera fase de la antropología iría de 1850/60 a 1880, cuando surge el programa Evolucionista Unilineal. Este momento coincide con la fase de intensificación del colonialismo e imperialismo en África y Asia como lo señala Bonte. También, aparece la primera tipología propiamente antropológica de las sociedades no occidentales, las cuales están viviendo estados evolutivos anteriores a las sociedades occidentales de industrialización creciente, estas son la meta de llegada. El criterio de clasificación serán los de orden tecnológico (Leclercq, 1972).

La antropología evolucionista propone la idea de que todos los humanos somos psíquicamente iguales -unidad psíquica-; pero en los no occidentales prevalece una racionalidad anclada, todavía en la superstición (Leclercq, 1972). Ello obedece al atraso tecnológico, el cual impide el progreso y la superación positiva del mito y la barbarie por la ciencia, la civilización y la modernización. La disciplina se vuelca entonces a develar “el contenido racional de los mitos y más, generalmente, de las culturas no occidentales, las que están fuera y a las que podemos adentrarnos [...]” (Leclercq, 1972, págs. 36, 37) y, también, a describirlas en forma intensa a partir de testimonios de exploradores y aventureros.

En el siglo XIX, el siglo de la expansión mundial de occidente, la antropología se propone etnocéntricamente comparar a las socioculturas entre sí, con la finalidad de clasificar y diferenciar

a los Otros del Nosotros occidental. La tarea primordial fue establecer las diferencias entre las diversas comunidades conocidas para identificar, de manera paradójica, los universales de la cultura.

Harris (1979) nos indica, respecto de esta historiografía, que esta preocupación ya estaba presente desde antes

[...] los filósofos sociales del siglo XVIII fueron los primeros en sacar a la luz las cuestiones centrales de la antropología contemporánea y se esforzaron resueltamente, pero sin éxito por formular las leyes que gobiernan el curso de la historia humana y la evolución de las diferencias y semejanzas socioculturales (p.7).

En el contexto de expansión territorial del Sistema Mundo (Wallerstein, 2006) que desde principios del siglo XV se venía gestando tanto con la exploración de África y Asia (Parry, 1998) como por la exploración de América por parte de Cristóbal Colón en 1492, el mundo da un giro cultural hacia la Modernidad capitalista. Este siglo marca el inicio de la sumisión del mundo al poder de Europa y del **encubrimiento del otro** (Dussel, 1994), Europa

[...] tiene la originaria "experiencia" de constituir al Otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del centro sobre una periferia. Europa se constituye como el "Centro" del mundo (en su sentido planetario). ¡Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su "Mito"! (Dussel, 2000, pp.11, 12).

El programa evolucionista que da fundamento y ordenará la naciente antropología, será el soporte conceptual de su actividad. Este consistirá en el conocimiento de la evolución sociocultural y la dinámica del cambio, en el paso de lo simple a lo complejo; por tanto, la cultura es la dimensión en donde ocurren las transformaciones sociales. Desde este momento, se impone un pensamiento universalista clasificador que encontrará sentido en el planteamiento de Lewis Henry Morgan (1818 – 1881), quien intentó abarcar en un solo esquema clasificador a todas las sociedades humanas mediante fases consecutivas determinadas por cambios de orden social y tecnológico. La observación de esta última variable es relevante porque introdujo, en el análisis, criterios empíricos (Harris, 1979).

La discusión sobre las sociedades humanas se volvió entonces el objeto de estudio de la antropología, sus condiciones provienen de la cientificidad de la implementación del método comparativo que favorecería la clasificación de estas en etapas y fases de evolución. Estas se comprendían en su sentido evolutivo y civilizatorio, no en sí mismas (dirección interpretativa adquirida con el particularismo histórico), sino como recorrido para alcanzar a Europa como meta. Más que una teoría, indica Ernest Gellner (1987), el pensamiento evolucionista parece, y concordamos con él,

[...] una teodicea, una visión moral, un sustituto de la religión [...] Vio en la evolución y el progreso las nociones clave para para la interpretación de la vida humana y para la justificación del sufrimiento humano; estas nociones no se reducían a explicar, conferían significado moral y orden al mundo [...] (p.20).

Este planteamiento de Ernst Gellner apoya la idea de que -no es sino con el Particularismo Histórico- la antropología se hace ciencia (en su sentido empirista) e intenta realizar una propuesta teórica centrada en la especificidad y una metodología –la etnografía- como su fundamento heurístico. En esta dirección, sostenemos que la antropología se constituye en una ciencia empírica a partir de un enfoque inductivo que rechaza la lógica deductiva, la cual fue la forma como el evolucionismo enfrentó el análisis de las sociedades no occidentales: se encaja la realidad en etapas que demostraban a Europa como la meta. No puede ser ciencia la antropología, sí su trabajo es identificar etapas a partir de rasgos socioculturales que, se presume, reflejan el grado de desarrollo sociocultural en relación con una secuencia de etapas.

La superación del evolucionismo entre 1880 y 1930 por parte de la antropología se dio en lugares distintos, con sus respectivas derivas históricas: por un lado, tenemos el particularismo histórico de Franz Boas (1858 -1942), en los Estados Unidos y el funcionalismo a-histórico de Bronislaw Malinowski (1884 – 1942) y, por otro, Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) en Inglaterra. El primero se encontró con las propias culturas y pueblos indígenas norteamericanos en proceso de “reservarlos” después de que les han quitado sus tierras. Los ingleses, por su parte, al igual que franceses, alemanes, belgas, entre otros, se encontraron con la realidad indígena determinada por el colonialismo y las necesidades de administración colonial en África y Asia. Años en los cuales

se consolidan los regímenes coloniales, que son el marco institucional en donde la antropología se desarrolla (Bonte, 1974).

En este periodo, la antropología experimenta también una expansión académica importante y el trabajo de campo etnográfico adquiere gran relevancia, lo cual propicia la proliferación de monografías y la discusión teórica (Fernández-Moreno, 2010). Aunque la idea de la evolución es al fin de cuentas la que da fundamento a toda la antropología desde el momento en que se enfoca en el estudio de la otredad, el programa histórico cultural remarcó el interés en lo particular de la cultura y no en lo general.

La diferencia de este enfoque con el evolucionismo se vincula más que nada con la importancia de la realidad empírica del momento presente de la cultura, como resultado de un proceso histórico específico para establecer el proceso de cambio cultural. El método histórico es, entonces, el medio heurístico para caracterizar el proceso social particular. Método histórico que dirige la práctica etnográfica.

Franz Boas (1858-1942) quien es el antropólogo que da forma a la corriente del Particularismo Histórico, en los Estados Unidos a principios del siglo XX, además se le considera el fundador de la antropología moderna (Restrepo, 2016, p.21). Mientras el trabajo de campo desarrollado por el evolucionismo fue para encajar clasificatoria y comparativamente la PARTE en el TODO, al Particularismo le interesará la PARTE como UN todo. La idea de la universalidad queda atrás, propuesta por el evolucionismo unilineal, y al decir de Restrepo de carácter etnocéntrico, pensado en etapas y fases para concluir en la civilización europea “en la cúspide” (2016, p.22).

El Particularismo, apunta Restrepo (2016), privilegiará la idea de la singularidad de cada cultura junto con la de la relatividad de esta, ideas que se fundan en la premisa de que cada una tiene “su propia trayectoria y características únicas, que deben ser comprendidas en sus propios términos” (p. 23), porque no hay culturas superiores ni inferiores. Por otro lado, Franz Boas, en contraposición con el método conjetural de los evolucionistas, usa un método inductivo afinado en una perspectiva histórica y geográficamente circunscrita de la cultura en el que se valora el rol del lenguaje para recoger la información que circulaba por tradición oral (Restrepo, 2016). También se le reconoce por implementar y quien “estableció la tradición de la observación participante o activa [...] para estudiar sociedades no occidentales descansaban en la participación en el círculo social de sus costumbres y su lengua” (Ulin, 1990, p.21).

Es el que además fusiona un “método híbrido, que participa por igual de la ciencia natural y la historia, como de un concepto de materia, caracterizado por el hecho de que cada sociedad tiene su cultura y su tradición únicas” (p.21). Sostuvo también que la percepción individual estaba determinada por un contexto cultural, histórico y psicológico de fondo que se podía conocer solo por medio del lenguaje.

El particularismo histórico practicó una etnografía interpretativa e idealista de los fenómenos culturales:

La antropología debe descifrar el pensamiento del nativo con el apoyo de la lingüística y alcanzar las leyes psicológicas inconscientes de la cultura; pues lo que se busca es conocer cada cultura en su contexto, pero el contexto que examina es el que está determinado en el texto que el “nativo” refiere. Esta antropología plantea una crítica del método científico con base en el pensamiento idealista de Wilhelm Dilthey (1833-1911), Wilhelm Windelband (1848-1915) y Henrich Rickert (1863 – 1936), todos neokantianos, son la base de los enfoques cualitativos en Ciencias Sociales. (Harris, 1979).

En lo esencial, los particularistas desarrollaron un trabajo de campo que rectificó la interpretación basada en el texto cultural del nativo que, con apoyo del historicismo cronologista, al estilo de línea de tiempo, realizaban el trabajo de contextualización crítica de la historia de las sociedades en estudio. Así, entonces, prolifera una antropología idealista y colonial que interpreta la realidad individual de una socio-cultura, desde categorías por completo occidentales, luego de sedimentar el punto de vista del nativo. Categorías principalmente *étic* de antropólogos que creen leer el punto de vista psicológico del nativo.

Proceden de este programa las categorías *emic* y *etic*, propuestas por el trabajo de Kenneth Pike (1912 - 2000), quien homologa los conceptos lingüísticos de fonémica y fonética con las categorías mencionadas, para la comprensión de los fenómenos culturales. Categorías que Pike elabora en el contexto de su trabajo en el Instituto Lingüístico de Verano, el cual se dedicó en los 50's a difundir la Biblia mediante el trabajo misionero en Nueva Guinea y en el Amazonas peruano, actividades ligadas a los intereses norteamericanos (Reynoso, 1993). Estas categorías surgen de un enfoque dependiente del Particularismo Histórico que se denominó Nueva Etnografía y, como un paraguas,

albergó distintas miradas, todas ellas de orden cognitivo e idealistas; tales como, según Carlos Reinoso (1993) son la antropología cognitiva, la etno-semántica, la etno-ciencia, el análisis componencial o formal, que se desarrollaron entre 1956 y 1969.

En cierto modo, en este programa el antropólogo **enseña** al nativo a suspender su visión, su cultura que, aunque la vive no la conoce, pero cree conocerla. El antropólogo le induce al nativo realizar un *epoché* fenomenológica para que pueda estar al nivel de la visión del antropólogo. Lo que realmente invalida el presupuesto cognitivista es que la realidad no está al alcance del sentido común de las personas. Lo que estas portan es una visión fetichizada de la realidad, tal como lo ha demostrado, indica Reynoso el marxismo, el psicoanálisis y el estructuralismo, esto por cuanto una persona “no posee una visión conexas y global de la lengua, la cultura, capaz de poner al descubierto sus resortes esenciales [...]” (Reynoso, 1993, p.16). De este modo, se cayeron los enfoques cognitivistas por insuficientes para explicar fenómenos como el colonialismo.

En resumen, esta nueva reducción *-epoché-* antropológica de la condición humana, histórica y social, a la mentalidad y al lenguaje para derivar de ahí una comprensión de la cultura, ahora desde la metáfora cognitivista, deja por fuera del campo de interés de la disciplina la existencia social de los pueblos indígenas y sus condiciones de producción y reproducción social.

Simultáneamente, con la proliferación de miradas cognitivistas e idealistas, el evolucionismo decimonónico, derivó en un nuevo tipo. La evolución humana no es lineal y absoluta, es multilineal y diversa y se basa en tres presupuestos: la evolución es un hecho innegable, pero es de orden multilineal; por otro lado, la evolución de orden multilineal se constituye en una adaptación al medio ambiente y esta adaptación está condicionada por avances tecno-ecológicos y tecno-económicos.

En esta deriva del evolucionismo, predomina, a diferencia del planteamiento central del Particularismo, de orden historicista, la búsqueda de leyes nomotéticas. Esta es la dirección del trabajo de Leslie White (1900 – 1975), Julien Steward (1902 – 1972) y Marvin Harris (1927 – 2001), quienes mediante un trabajo de recopilación etnográfica buscan, con el apoyo de la estadística correlacional, definir leyes de evolución sociocultural. Estos tres autores conformarían tres corrientes emparentadas: Neoevolucionismo, Ecología Cultural y Materialismo Cultural, respectivamente.

Leslie White propone el análisis de la capacidad tecnológica de acumulación de energía; por otro lado, para Julien Steward el objeto eran las adaptaciones al ambiente; pues desde estas es donde se producía la cultura. Para Marvin Harris la tarea era la de buscar leyes nomotéticas a partir de las dimensiones tecno-económicas y tecno-ecológicas (Harris, 1979, Kaplan y Manners, 1979, Steward, 1979, Restrepo, 2016).

Desde la antropología multilínea la preocupación se concreta en dos problemas: “[...] Qué cantidad de paralelismo y de convergencia se ha dado en la evolución socio-cultural y qué causas han tenido las semejanzas y las diferencias observadas en las carreras evolutivas de los sistemas socioculturales” (Harris, 1979, p.549). He aquí la diferencia heurística con los enfoques evolucionistas unilíneaes que buscaban encajar las socio-culturas en esquemas preestablecidos de evolución. Al menos, la perspectiva neoevolucionista rescata las derivas culturales, también recupera del particularismo el relativismo cultural. No así la deriva funcionalista que se desarrollaba al otro lado del Atlántico.

Una tercera fase se desarrolla entre los años de 1940 – 1950. Mientras el derrotero de la antropología norteamericana estaba guiado por la perspectiva culturalista, que se decanta a partir del particularismo histórico en diversos programas (Cultura y personalidad, Nueva etnografía y Neoevolucionismo y otras); la antropología social inglesa venía discutiendo aspectos relativos a la estructura social de las distintas sociedades con las cuales se encontró en el marco de la avanzada colonial.

De este modo, para conocer la estructura social de las diversas socio-culturas en los territorios con administración colonial, se requería de estadías relativamente largas en los territorios visitados, ¿o eran, en realidad, cortas?, para obtener etnográficamente lo necesario para responder la pregunta acerca del funcionamiento social de estas comunidades. Esta práctica logró mejorar la metodología etnográfica indica Restrepo (2016).

La antropología social británica que se desarrolla con el aporte de las Universidades de Cambridge, Oxford, *London School of Economics* y la *School of Oriental and African Studies*, junto con universidades de África del Sur como la de El Cabo y la de Johannesburgo desarrolla sendos temas acerca de la Teoría de los Sistemas de Linajes Segmentarios, Teoría de los Grupos de Filiación Unilínea y en torno a los Sistemas Políticos Africanos (Fernández-Moreno, 2009) que configuran un bagaje enorme de conocimiento antropológico.

Adicionalmente, el funcionalismo y el estructuralismo británico se interesaron e indagaron por las relaciones políticas y sociales de Inglaterra en África, y los modos de gestionar la gobernanza en las colonias mediante las políticas conocidas como *Direct e Indirect Rule*, para ello utilizaron el método etnográfico (Fernández-Moreno, 2010). Surgen de estos trabajos, con visitas de campo incluidas, la teoría de los grupos de filiación (Fortes, 1951) y en 1940 el estudio de los Sistemas políticos africanos (D. Fortes y E.E. Evans-Pritchard). En ese sentido, Personajes del funcionalismo que menciona Fernández-Moreno, son los siguientes antropólogos: Edward Evan Evans-Pritchard (1902 - 1973), Cyril Daryll Forde (1902 - 1973), Isaac Schapera (1905 - 2003), Audrey Isabel Richards (1899 - 1984), Siegfried Frederick Nadel (1903 - 1956), Hilda Beemer Kuper (1911 - 1992), Phyllis Mary Kaberry (1910 - 1977). Todos ellos ingleses, figuran en los cursos de historia de la antropología y sus obras se leen tal cual biblias (cuando se leían, perdonen la ironía) de la disciplina. ¿Quién no recordará la obra crucial monográfica de Evans-Pritchard (1937) “Brujería, magia y oráculos entre los azande”?, texto que explora la brujería (*witchcraft*) y hechicería (*sorcery*), entre otros temas.

Estos textos representan la idea de una antropología social basada en una comparación sistemática de datos etnográficos. Por su gran aporte teórico al estudio de los sistemas de poder, se la considera como la primera contribución encaminada a dar un estatuto científico a la antropología política (Fernández-Moreno, 2010, p.4).

El programa funcionalista, que domina la escena inglesa desde los años 20 hasta los sesenta, también cuestionó metodológicamente al programa evolucionista y al particularismo, a diferencia de ellos le interesó estudiar a las socio-culturas con base en un modelo sincrónico.

El interés fue, manifiesta Restrepo (2016) el de “[...] examinar las interrelaciones y funciones de los componentes de una sociedad o cultura determinada”, no le interesaban “las leyes de cambio histórico sino la existencia aislada de sociedades y su funcionamiento”; rechazaron de paso “la historia conjetural de las escuelas antropológicas anteriores (concretamente el evolucionismo y el difusionismo) para resaltar el funcionamiento interno de totalidades sociales y culturales aisladas” (Restrepo, 2016, p. 27).

Dos programas funcionalistas fueron centrales en la historia de la antropología, el funcionalista encabezado por Bronislaw Malinowski (1884 – 1942) y el estructural-funcionalista por Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955). Ambas figuras construyen su programa alrededor de la

idea de función. El primero más cerca del análisis de las funciones sociales y el segundo de las estructuras (Restrepo, 2016).

La idea de función procede de Emile Durkheim (1858 – 1917) y consiste en un mecanismo de articulación del sistema social identificado con la solidaridad social y la cohesión que mantienen constantes los sistemas sociales (Harris, 1979). Ese estado constante, estático, que observa Radcliffe Brown y explica como un resultado de la solidaridad social, no fue analizado históricamente. La forma particular mediante la cual se conoce a cada cultura determina, entonces, la aparición o mejor dicho la reformulación de la etnografía: hacia una que se inserta como observadora.

El antropólogo de campo, totalmente inmerso en una pequeña comunidad, observaba Radcliffe Brown, veía en cada una de sus partes y en el conjunto, la contribución de cada parte al mantenimiento del conjunto, explicando así la perpetuación del conjunto. Esto al partir del supuesto que el conjunto se haya preservado realmente, dicho de otra manera, que el conjunto sea estable. Al respecto, Ernest Gellner (1989) sospecha de este supuesto, que deriva de la falta de información del pasado, señalando que, “bajo el agnosticismo proclamado sobre la indocumentación del pasado, se oculta un vigoroso supuesto acerca de su estabilidad” (p.23). Menudo supuesto. Este autor duda que este conjunto se mantenga estable en el tiempo, y desde el pasado. De todos modos, para el funcionalismo el pasado es un dato innecesario; pues la estabilidad presente, es lo que importa, evidencia la estabilidad social hacia atrás de ese conjunto.

Gellner, sin embargo, no concuerda con esta premisa funcionalista del aporte que pueda hacer el trabajo de campo para la comprensión de la totalidad cultural, esto por cuanto las conjeturas que se puedan realizar deben ser probadas con los hechos, y allí radica la dificultad de la antropología funcionalista; pues los hechos culturales están “profundamente entretejidas unos con otros en cualquier sociedad y, en consecuencia, cuesta mucho esfuerzo y mucho tiempo entresacarlos” (1989, p.24).

No solo están imbricados de tal modo, sino que las sociedades no paran de cambiar y lo hacen en virtud de procesos de construcción social permanente, determinados por las relaciones sociales entre diversos segmentos de la misma sociedad, de acuerdo con sus posiciones en el conjunto de la sociedad: la estabilidad es dinámica. Es decir, si como etnógrafo logro fijar un conocimiento, este no es más que válido para un momento histórico del conjunto y no es un rasgo esencial del este.

Por lo tanto, un programa a-histórico que no vio al colonialismo como factor de cambio, o lo vio en el contexto de muchos factores que producen cambio.

Es posible que una comunidad pequeña sirva de muestra, de caso paradigmático de una cultura, pero esta la trasciende. Tal vez porque no se puede estudiar un conjunto en su totalidad, necesitamos inmiscuirnos en una localidad pequeña para conocer algunos aspectos de la socio-cultura mayor en estudio. Este recorte metodológico resulta necesario implementarlo dada la limitación del método etnográfico.

Por otro lado, si se retrocede un poco, observamos que mientras el horizonte heurístico del evolucionismo fue conocer a las sociedades primitivas para comprender a las sociedades no primitivas, centrales, civilizadas, en cuanto estas contienen rasgos que vienen del pasado, los que podemos observar en las sociedades en estudio; la transformación paradigmática funcionalista rompió con esa idea de rastrear el pasado del mundo occidental en las sociedades primitivas contemporáneas. Sostuvo que la tarea era comprender sincrónicamente el presente de las sociedades primitivas desde su propia dinámica funcional contemporánea. Así la antropología quiso romper con la idea colonial de que el pasado occidental se encontraba en las sociedades primitivas y, por lo tanto, era justificado intentar modernizarlas. Tal fue el propósito sin más, de la antropología aplicada, desarrollada en los Estados Unidos.

No obstante, el rol transformador del colonialismo británico, en las sociedades en las que la antropología hizo su trabajo de campo, debió haber identificado y mostrar los efectos producidos en ellas. El enfoque sincrónico puesto en práctica procedió con un análisis que se abstrajo de evidenciar el colonialismo, “en un análisis así estudiamos un sistema tal como existe en un tiempo determinado, abstrayéndolo en lo posible de cualquier cambio que pueda estar sufriendo” (Radcliffe-Brown y Forde, 1950, p.3). Los cambios ocasionados no eran cualquier tipo de cambio:

*In such an analysis we are dealing with a system as it exists at a certain time, abstracting as far as possible from any changes that it may be undergoing. To understand a process of change we must make a diachronic study. But to do this we must first learn all that we possibly can about how the system functioned before the changes that we are investigating occurred. (Radcliffe-Brown y Forde, 1950).*

Marvin Harris señala con claridad que en los años 30 “[...] la mayor parte de las contribuciones de la escuela funcionalista estructural se basó en trabajos de campo hechos en sociedades tribales africanas ubicadas en territorios coloniales europeos y, especialmente, británicos” (p.447).

Los cambios formales y socio-culturales fueron resultado del cambio forzado por el proceso de colonización, fue la fuerza que transformó las socio-culturas invadidas, las cuales cambiaron -se adaptaron dirían los ecólogos culturales- para resistir el embate destructivo. El resultado es un producto cuya apariencia no debería ser el objeto de estudio, sino el proceso que lo configuró. Es decir, el análisis sincrónico funcionalista se muestra insuficiente para explicar procesos en los que las entidades sociales son resultados de la interacción de fuerzas que determinan su existencia, y en donde el aspecto de estas no es más que una dimensión fenoménica y no estructural.

El funcionalismo británico centrado casi obsesivamente en la dimensión estática de la cultura, pretendió construir una teoría del cambio cultural sin tomar en cuenta el factor y el problema colonial. Periodo caracterizado por la destrucción masiva de socio-culturas que no figuraron como agentes explicativos del cambio cultural.

La fase que transcurre entre 1950 y 1960, de desarrollo de los movimientos de liberación Nacional e inicio de los procesos de descolonización, se identifica porque se funda la crítica de la antropología y la emergencia de nuevos objetos (Bonte, 1974), así como de su división. Empiezan a variar los intereses teóricos y prácticos y los pueblos indígenas como objetos ceden lugar a otros temas de interés. En esta década surgen, también, los estudios urbanos a cargo de Max Gluckman (1911- 1975), antropólogo de origen sudafricano, quien siendo director en el *Rhodes – Livingston Institute* y en la Escuela de Manchester, permitió, indica Fernández-Moreno (2010), la llegada de importantes antropólogos de la escuela de Manchester como Elizabeth Colson (1917 – 2016), James Clyde Mitchell (1918- 1995), John Arundel Barnes (1918 – 2010) y Victor Turner (1920 – 1983) para que desarrollen sus investigaciones en África Central y del Sur alrededor de las situaciones de conflicto.

Les interesaba mostrar la forma en la que el sistema funcionaba -integrando sus contradicciones- para elaborar una interpretación dinámica de las sociedades coloniales y no “una mera descripción de la estructura del sistema o de la función de elementos del sistema”. (Fernández-Moreno, 2010, p.4). En esta dirección, en 1950 ocurre un importante giro teórico en la disciplina, el cual consiste en la verificación de los procesos de descolonización para dirigir intencionalmente cambios

culturales y económicos importantes que modifiquen la situación colonial. De la mano de estos cambios, la antropología política, en proceso de consolidación, atiende el cambio cultural y la historia de la colonización (Fernández-Moreno, p.5).

Entonces, la descolonización emergente sacude el campo de la antropología, sobre todo el campo rígido del funcionalismo y la noción de sistema estático. La crítica que desde las sociedades africanas se realizaba pone en cuestionamiento, por ejemplo, la interpretación que se le daba a las “[...] estructuras políticas de las sociedades nuer y tallensi, así como, las relaciones demasiado consensuadas y equilibradas que habían descrito” (p.5). Centralmente se cuestiona la categoría *etic*, desde la cual se comprendía a las sociedades africanas.

Desde la perspectiva *emic*, por otro lado, los intelectuales africanos empiezan a discutir las explicaciones de la antropología. Esto lo hace con el concurso de Aimé Fernand David Césaire (1913 - 2008), poeta y político (oriundo de Martinica), quien hace una profunda crítica al colonialismo y al proceso de descolonización junto con Franz Fanón, ambos críticos del colonialismo.

Ya entrados los años setenta, la antropología inglesa se enfoca en temas rituales y simbólicos. Con Audrey Richards (1899 - 1984) explora los rituales y la iniciación, en particular con las jóvenes bamba (publicado en 1956) y con Víctor Turner (1920 -1983) en torno de los símbolos y sus significados en el caso de “Ndembu (1950-54) que se publica en forma de libro La selva de los símbolos (1970)” (Fernández-Moreno, 2010).

Por otro lado, la antropología y la etnología francesa, lejos de la reflexión científicista, se diferencia por su vocación etnográfica, para luego proceder con la síntesis etnológica y propiciar la reflexión antropológica, propuesta por Claude Levi-Strauss (1908-2009), figura líder en la primera mitad del siglo XX. Esta funda la escuela Estructuralista francesa en Antropología que sustentó la idea de que es la estructura de la mente y el pensamiento la que da unidad a toda sociedad, todas las sociedades son iguales en virtud de una dimensión estructural de orden mental (Mercier, 1974).

Le precedieron en cuanto al fundamento de las ciencias sociales francesas y la antropología Emile Durkheim (1858 – 1917) y Marcel Mauss (1872 – 1950), a quien el mismo Levi Strauss le rinde su debido respeto (Levi-Strauss, 1976). Ellos prefiguran las condiciones de científicidad de la etnología/antropología y representan al empirismo y al interpretativismo respectivamente. El

estructuralismo francés que elabora su crítica al funcionalismo lo hace también al enfoque *Etic* puesto en práctica. Junto a Pike (creador de tales categorías) la antropología francesa se empieza a preguntar si los Nuer, por ejemplo, piensan igual que los antropólogos respecto de sus instituciones sociales y culturales, y si es válido no considerar el punto de vista del nativo versus el del antropólogo(a).

Levi Strauss, por su parte, se sustenta en la lingüística estructural y las matemáticas para pensar sobre la mente y sus operaciones. Considera que estas disciplinas ofrecen las pistas metodológicas necesarias para la comprensión de la lógica de la existencia de las instituciones humanas. Estas se pueden comprender a partir de modelos que ayudan a dilucidar la lógica estructural que subyace por ejemplo, en las instituciones del parentesco y el matrimonio.

Mediante estos modelos, por los cuales pueden ser conscientes o inconscientes, es que se puede uno acercar a su conocimiento y explicación. De este modo, en la búsqueda de la comprensión de lo social, Levi Strauss, agrega Mercier (1974)

[...] se orienta hacia la consideración de los cambios, de las reciprocidades, de la <comunicación>> [...] por este camino es por donde resulta más eficaz el análisis de las <<reglas del juego social>>. La comunicación de las mujeres –parentesco y matrimonio-, la comunicación de los mensajes –lingüística- y finalmente, la que recae sobre los bienes y servicios –económica- proporcionan privilegiados puntos de ataque de la realidad social.  
(p.146)

La cultura para Levi Strauss, agrega, es un lenguaje en donde la PARTE solo se entiende con referencia al TODO y sus transformaciones; sin embargo, para alcanzar este conocimiento resulta necesario entender que la vida social tiene dimensiones que se comportan de acuerdo con un mismo tipo de leyes. Ejemplifica tal afirmación cuando señala el carácter isomórfico del pensamiento mítico y la lingüística estructural, y muestra cómo podemos estudiar el pensamiento mítico metodológicamente, según las mismas reglas de la lingüística y es por ello que podemos acceder a la comprensión del pensamiento mítico.

Esta idea la sostiene Levi Strauss cuando señala que la antropología se enfoca en “la vida de los signos en el seno de la vida social” (Levi-Strauss, 1976, p.17), es el espacio vacío que dejó la

Lingüística Estructural de Ferdinand de Saussure (1857 – 1913), disciplina de la cual se deriva el método estructural. La antropología es, entonces, la ciencia de los signos, “porque los hombres se comunican por medio de símbolos y de signos”.

La preferencia de Levi Strauss por el estudio de “pequeñas” sociedades primitivas o arcaicas, se fundamenta en el hecho de que “cada una constituye una experiencia completa en razón de su simplicidad relativa y del número restringido de las variables requeridas para explicar su funcionamiento” (1976, p. 23). Además, señala que el método parece funcionar mejor para las sociedades sin historia, las arcaicas, las cuales “están caracterizadas por la preocupación de evitar toda transformación, mediante una resistencia <<desesperada>>. Así, se oponen a las sociedades modernas, que están emplazadas en una historia <<cálida>>, de ritmo rápido, acumulativo, productora de culturas en constante renovación” (Mercier, 1974, p.149).

En este marco reflexivo, Mercier identifica algunos problemas conceptuales de esta antropología estructural, problemas básicamente referidos a la evitación de parte de Levi Strauss de referirse a los factores empíricos de las contingencias sociales, tales como: los factores ‘infraestructurales’. Y agregamos aquí, que en esta antropología queda determinada la práctica investigativa de fenómenos conceptuales que redujo su indagación a una fenomenología cultural que, mediante su *epoché*, no enfrentó el contexto político colonial ahora suspendido a nivel metodológico.

Entre 1950 – 1970, además de sobresalir el estructuralismo francés de la mano de Claude Levi-Strauss, se destaca el aporte de George Balandier (1920 - 2016) quien se enfoca en el análisis en los movimientos religiosos como reacción política al poder colonial. Le interesaron al respecto los movimientos religiosos y simbólicos y los modos del pensamiento africano. Ya con este autor, se empieza a notar la emergencia de lo africano desde una perspectiva anticolonial. La descolonización administrativa de los sesenta, de todos modos, había politizado la discusión.

En estas dos décadas se abre paso la antropología marxista, la cual fundamenta su crítica a las otras antropologías: la culturalista y la funcionalista e intenta discutir los factores estructurales que determinan la cultura, al tiempo que cuestiona el subjetivismo del culturalismo norteamericano, el historicismo particularista y el sincronismo funcionalista.

La antropología marxista de la mano de Maurice Godelier (1934) y Claude Meillassoux (1925 - 2005) y apoyado en el neoevolucionista de Marx, se enfocan en el análisis de los modos de

producción. Lo económico productivo se volvió con ellos el factor explicativo de la cultura. Así los conceptos centrales para la comprensión del desarrollo en África fueron los del modo de producción, excedentes, tecnología, ecología y “las conexiones internas entre política, economía y los modos de organización pues se empieza a considerar que las sociedades indígenas si tienen sistemas económicos” (Fernández Moreno, 2010, p.6).

Este conjunto de procesos reflexivos impulsados por la antropología marxista, derivan a partir de los años setentas en una sostenida crítica del carácter colonial de la disciplina, esta ya tenía precedentes entre pensadores africanos desde los años cincuenta e incluso antes. No obstante, se intenta salvarla cuando indica que esta no se había implicado con el poder colonial, ni con el análisis de los intereses económicos, sociales, políticos y tampoco con los culturales de los poderes coloniales. La disciplina es confrontada con la emergencia de los movimientos independentistas.

En esa dirección, Fernández-Moreno (2010) anota que con el declive del colonialismo el debate, en el ámbito académico, giraba en torno a la crisis de la disciplina a consecuencia de la desaparición al interior de la disciplina del objeto tradicional de estudio de la antropología: los pueblos indígenas. Evidentemente, esto no es lo que habría ocurrido, sino la desaparición del concepto heurístico pueblos indígenas. Pierde sentido en la escena el rol protagónico del antropólogo que visita la etnia pasiva que es su objeto. La politización de los pueblos indígenas deja sin referente a la antropología. También, este fenómeno coincide, sintomáticamente, con la ampliación -o ¿dispersión? culturalista- de la antropología. Periodo en el cual, la acalorada discusión se centra en la distancia de la disciplina de los *Cultural Studies*. Disciplina enfocada en la cultura o prácticas culturales sucedidos en la propia sociedad, espacio donde la antropología vuelca para salir del atolladero de la crítica del mundo descolonizado.

En los años 80, la contribución “posmodernista” en antropología “centra la atención en las relaciones de poder intrínsecas a los procesos etnográficos. Esto supuso una reflexión en torno al “carácter y a la naturaleza del “conocimiento” que produce la antropología” (Fernández-Moreno, 2010, p.8) y el efecto del ejercicio del poder colonial en la situación poscolonial de África, análisis propuesto por Talal Asad (1932) en 1973: “En definitiva, se trata de comprender de qué forma el colonialismo, ha penetrado en las sociedades que colonizó, ha modificado sus prácticas y ha impuesto una “modernidad” que hoy parece propia” (Asad en Fernández-Moreno, 2010, p.8).

La reflexión que propuso Asad en 1973, en torno a los efectos del colonialismo, ya bastantes años después de los procesos de descolonización de África y Asia, evidenciaba que la antropología no tuvo ese impulso reflexivo respecto del contexto político de la colonialidad; este provino de otras disciplinas, pero, sobre todo, de los mismos intelectuales africanos, tal como afirma Leclercq (1972), citado por Fernández-Moreno, señala:

La “situación colonial” de la antropología sólo ha aparecido con la descolonización del tercer mundo. No cabe duda, que este debate en torno a la vinculación entre la producción teórica y el proceso colonial ha favorecido el replanteamiento metodológico, teórico, y ha contribuido a perfilar mejor el quehacer antropológico. (p.8).

Esta cronología básica, a la cual, por supuesto le faltan detalles importantes, al menos nos permite observar, sin embargo, la relación de la antropología con el fenómeno colonial. No queremos señalar que la antropología y, en concreto, los y las antropólogos de carne y hueso, tanto los flemáticos líderes de la disciplina y los menos distinguidos “antropólogos de gobierno” se comprometieran personalmente con el genocidio ocurrido, sino que el haberse abstraído y suspendido su juicio respecto de la dimensión económica, política y cultural del colonialismo y el haber practicado una “ciencia neutral y natural” los puso de lleno en el lugar que es cuestionado, tal como lo hicieron los intelectuales africanos y asiáticos en el siglo XX y los filósofos y otros científicistas sociales en América Latina desde el siglo XIX.

La visión del desarrollo socio-cultural, primero como etapas evolutivas en los que se persigue el progreso y se busca encajar a las sociedades no occidentales en un destino manifiesto, el análisis histórico visto como una pura cronología culturalista, la visión estática de sociedades micro observadas en su funcionamiento y los modelos mentales transpuestos como realidades tocaron fondo como conceptos claves de los programas de investigación que le dieron sustento a la antropología durante tantos años.

Artificialmente, la antropología pretende superar el estancamiento mediante las nociones de aculturación, cambio cultural o contacto cultural que explican el colonialismo, este visto como un factor histórico más junto a todos los otros que explican la evolución, el progreso y la modernización. Occidente entonces se edifica como un fenómeno mundial gracias a la metafísica universalista que difundió y promovió el programa evolucionista que es con el cual la antropología

se hace disciplina (Blanco, 2010). Esta determinó todas las narrativas posteriores, también metafísicamente universalistas, que configuraron la antropología clásica.

Blanco (2010) apoyándose en W. Mignolo comparte la idea de que la antropología se fundó como disciplina sostenida por una visión monocultural de la modernidad que reprodujo "epistemológicamente la comprensión colonial de las alteridades. [...] y justificó "científicamente" los metarrelatos subalternizantes de aquella" (p. 6), ligados al discurso evolucionista unilineal y progresivo que instauró el capitalismo del siglo XIX y la subordinación de los otros, en especial de las sociedades indígenas.

### 3. Colonialismo, cambio cultural y aculturación

Los procesos de cambio se empezaron a introducir en el análisis en la antropología británica ante la imposibilidad de evadir la idea del cambio social y cultural que se producía, y no eran atribuibles a un *proceso de evolución*. Los procesos de cambio social y cultural identificados como procesos de evolución aluden al progreso, y ese es un concepto ideológico muy arraigado en la discusión antropológica.

Las sociedades experimentan el cambio. Este es un fenómeno empírico de transformación social y cultural que ha sido un tópico central de la práctica de la antropología, se elude el contexto colonial en el que la misma disciplina se fundó y desarrolló. Durante mucho tiempo, sostuvo la idea de que el cambio cultural era una tendencia evolutiva que dirigía a muchas sociedades hacia su extinción, porque habían experimentado diversas dificultades, principalmente adaptativas.

Malinowski escribe en esta dirección un libro compuesto por una serie de ensayos denominado *The dynamics of culture change*, en los que plantea, entre otros aspectos, en el primer ensayo "*The new tasks of modern anthropology*", al respecto lo siguiente:

*In the widest sense of the term, culture change is a permanent factor of human civilization; it goes on everywhere and at all times. It may be induced by factors and forces spontaneously arising within the community, or it may take place through the contact of different cultures. In the first instance it takes the form of independent evolution; in the second it constitutes that process which in anthropology is usually called diffusion*  
(Malinowski, 1945, p. 1)

Evolución o difusión, dos tópicos que se desarrolló tempranamente en antropología, son los procesos que explican el cambio cultural en ¡África Colonial!, Asia y América Latina. El cambio, según este autor, es ineludible e independiente de las fuerzas que lo impulsen. El colonialismo es de este modo percibido como un factor natural –y no histórico- de cambio. En cuanto fenómeno histórico no se conceptualiza sino hasta después de 1950, cuando los movimientos de liberación impulsados por intelectuales africanos debaten, entre otros tópicos, acerca de la complicidad o no de la antropología con el colonialismo y el imperialismo. Junto con la finalización de las administraciones coloniales se debatió la crisis de la disciplina como resultado de la crisis “del objeto tradicional de estudio de la antropología” (Fernández-Moreno, 2009, p.8). La cultura o la estructura social en aldeas y comunidades sujetas al poder colonial.

Es sintomático el hecho de que la antropología caiga en desgracia a partir de los sesentas, como una disciplina que producía grandes monografías culturales en relación con sociedades indígenas, cuando estas se hayan en procesos de liberación nacional. Y posteriormente, tenga que replantearse su labor en relación con los pueblos indígenas o bien desplazarse hacia otros colectivos que están dispuestos a ser reedificados como objetos de la disciplina. Se quiere evidenciar que hemos venido sosteniendo que desde su origen la pregunta antropológica se funda en el colonialismo. Primero, como una filosofía antropológica evolutiva; luego, como antropología científica, que abarca tanto al particularismo histórico, al funcionalismo y hasta el estructuralismo francés. Experiencias fundadas en un trabajo empírico –de campo y etnográfico- y en una aproximación con base en hipótesis y conclusiones teóricas respecto de los órdenes culturales objeto de examen por medio de la observación, sin considerar, racionalmente, la observación del contexto colonial.

#### *a. La racionalización del cambio y la elusión del fenómeno colonial*

El concepto de evolución es el que centralmente determina el nacimiento de la antropología –ciencia que imbrica a la etnología con la antropología física- y, a su vez, también relaciona las ciencias sociales emergentes con las ciencias naturales, en particular la biología (Hobsbawn, 1975). El encajar a las sociedades humanas en etapas y luego aceptar que los seres humanos son iguales –en cuanto unidad psíquica- fue la narrativa que fundamentó el inicio de las clasificaciones temporales, geográficas y culturales. Clasificaciones que deberían ser producidas mediante el método científico, el cual ya se consideraba infalible para producir conocimientos (Hobsbawn).

Las ciencias sociales y la antropología homologaron y validaron la epistemología y la metodología de las ciencias naturales.

De la mano de la antropología física de la época, y a pesar de los supuestos de la unidad psíquica, “el racismo jugó un papel central en otra ciencia social de rápido desarrollo, la antropología.” (Hobsbawn, 1975, p. 373), porque permitió, indica este autor, para quienes “deseaban probar la inferioridad racial de, por ejemplo, los negros con respecto a los blancos, o en realidad de cualquier raza respecto de la blanca” (p.374).

El método comparativo de raigambre biologicista, fue funcional a la etnología de la época; pues desde la biología se importaron categorías jerarquizadas que fueron aplicadas por la antropología cultural, “de la que el libro de E.B. Tylor **Primitive Culture** de 1871, fue el punto culminante” (p.375) para situar a las culturas en estadios primitivos, infantiles, desde el animismo primitivo a las religiones monoteístas superiores y al triunfo de la ciencia y la producción de leyes (Hobsbawn, 1975).

A los que se estudiaban, entonces, por parte del evolucionismo fueron a quienes se hallaban lejos en el espacio y se les consideraba, además, que estaban lejos en el tiempo y más aún si no eran blancos y peor sí eran negros. Así la antropología se funda en un discurso, ideológico, que legitima las razas. La siguiente cita que Hobsbawn reproduce de la revista *Anthropological Review* de 1866, refleja en parte esta discusión, en la época:

Así como el tipo negroide es fetal, el mongoloide es infantil. Y en estricto acuerdo con ello encontramos que su gobierno, literatura y arte también son infantiles. Son pequeños imberbes cuya vida es una tarea y cuya principal virtud consiste en una obediencia ciega. (p.375)

Ideología que justifica, manifiesta Bonte (197a) al imperialismo civilizador y colonial, y tuvo su anclaje en lo que se observaba,

Gracias a la concepción positivista del análisis de los hechos sociales introducidos por el evolucionismo, [...] apartándose de la historia, el análisis de las sociedades primitivas

concebidas como expresión específica de la relación entre naturaleza y cultura, y como unidades cerradas representantes de un universo científico propio. (p.14)

Este universo conceptual cerrado determina, como fenómeno ideológico, que la antropología clásica y sus distintos programas analíticos, desde el evolucionismo hasta el estructuralismo francés, se centraran en las entidades sociales -pueblos y sociedades indígenas- que construyeron/redujeron como su objeto. A modo de ejemplo, cabe señalar que la categoría de salvaje, primitivo, aborígen o pueblo indígena no coincide con ningún sujeto histórico social; sino solo con las reducciones y las abstracciones fenomenológicas operadas para hablar de la cultura no occidental.

Es decir, tomaron como base cierta idea de la “naturaleza humana” y “del ser humano abstracto” (Bonte, 1974, p.15) que constituía sociedad, independientemente de los factores que transformaban esas “naturalezas humanas” las destruyeron así como las sociedades que las contenían y de las que eran parte sustancial. La antropología “la mayoría de las veces [...] se limita a justificar estas transformaciones [...] a modo de progreso, si bien con ciertas reservas, o a denunciarlas como decadencia irremediable” (p.15). El punto de vista fundante estuvo anclado siempre en la superioridad de occidente, superioridad tecnológica, la cual determinaba la noción de progreso y superioridad científica y por la infalibilidad del método o discurso científico (Leclercq, 1972, p. 42), este basado en la producción de datos empíricos, cuya validez está a su vez definida desde la teoría del programa respectivo.

Claro está que es la idea misma de ciencia la que cuestionamos aquí. La antropología del siglo XIX y XX, que quiere postularse como ciencia natural siguió el modelo de la física y la biología, esta discusión la desarrolla ampliamente en el libro *Termodinámica y complejidad. Una introducción para las Ciencias Sociales y Humanas* de Carlos Eduardo Maldonado. (2011). Al mismo tiempo que se hizo “científica” se alejó de la historia, la cual paradójicamente era la disciplina que le brindaba los instrumentos clasificatorios. Le ofrecía a la etnología una heurística que la hacía consistente. La ruptura con la historia le dejó a la etnología o antropología una visión ideológica de la evolución (Bonte, 1972). A la antropología, en el momento de su nacimiento en el siglo XIX, como una función de las necesidades de la época (Wallerstein, 2006) se la visualiza nada más como una línea de tiempo:

La antropología clásica queda así doblemente situada en el fenómeno colonial. Por una parte, al suprimir la historia elimina el fenómeno de la dominación colonial; y por la otra, se desarrolla una relación específica con la realidad colonial a la que ha desposeído de su propia naturaleza. (Bonte, 1974, p.24)

En ese sentido, este autor señala que la formación de la etnología se concibió como “una ciencia política del colonialismo” (p.21), una ciencia que colonizó, también, el saber indígena (Leclercq, 1972) y lo sustituyó por el conocimiento producido y esa fue su tarea en y para la administración colonial: idear a las sociedades no occidentales para que puedan ser imaginaciones de la occidentalidad. Este proceso de desarrollo de la antropología y la etnología como ciencias de la cultura de las sociedades no occidentales, se materializó en saberes respecto de las sociedades que fueron imaginaciones de la ciencia social de la época. Nunca vieron a las sociedades que tenían enfrente, porque habrían visto sociedades devastadas social, económica y culturalmente, lo que vieron fue una suerte de fenomenología de los pueblos salvaje/primitivos.

El problema de la transformación de los sistemas sociales no es abordado por el funcionalismo que da por sentado, metodológicamente, que los sistemas son estáticos. Debe “en el campo diacrónico, apoyarse en otras hipótesis: difusión, contactos culturales, etc.” (pp.38, 39). El poder colonial no fue observado como un factor diferenciador de otros, sino que lo consideró como un caso de cambio cultural. En esta línea, nos indican los antropólogos americanos Herkovits, Linton y Redfield:

La aculturación es un fenómeno general, comprende “todos estos fenómenos que se derivan del hecho de que grupos de individuos que tienen culturas diferentes entran en contacto directo (*First hand contact*) y continuado con los subsiguientes cambios en los modelos culturales originales de cada uno de esos grupos” (Leclercq, 1972, p. 93: en *Memorandum for the study of acculturation*” en *American Anthropologist*, 1936).

Por su parte, estos evaden la discusión política que implica la reflexión en torno al cambio cultural, dado obviamente, el colonialismo interno que caracteriza la política indígena de los Estados Unidos, que obligó la fundación de la antropología aplicada. Por otro lado, en esta misma dirección elusiva, Malinowski indica:

El cambio cultural es el proceso por el cual el orden existente en una sociedad, es decir, su civilización social, espiritual y material se transforman de un tipo en otro [...] el cambio cultural es un factor permanente de la civilización humana, que prosigue en todas partes y en todas las épocas (Leclercq, 1972, p. 94).

La extinción socio-cultural se transforma por efecto del lenguaje en civilización, las culturas no desaparecen, sino que se modernizan. La gobernanza colonial inglesa implementó en los territorios coloniales la modernización occidental capitalista mediante los cambios entre la *Direct rule* y la *Indirect rule* (modos de gobernanza que implicaban directamente las jefaturas indígenas). Esta no fue solo un coloniaje extractor de recursos materiales y humanos, fue antes que nada un empuje para que el conjunto territorial africano se modernizara. Ello porque lo que se modernizaba era una ampliación del territorio de la Comunidad Británica (los otros países coloniales no actuaron de igual modo).

Ya cerca de los años 50, se discutía trascender la *Indirect Rule* –que venía a su vez de la *Direct Rule*- hacia la *Self Rule*; es decir, hacia los autogobiernos africanos, posteriores a la independencia que el imperio británico quiso mediatizar con la implementación de autogobiernos supervisados por la corona, eso era la *Self Rule*. Proceso acompañado de la modernización sociopolítica de las sociedades africanas (y de Asia seguramente también) en busca de “democracia”, “desarrollo”, “autonomía” y, también, “autodeterminación”. La descolonización iba a ser una realidad en cuanto la democracia occidental capitalista requiriera, como lo requirió de sociedades y sobre todo mercados “libres”, y eso se lo pregunta Leclercq al respecto: “¿no estaba así la ideología colonial dominante en retraso respecto de los hechos?” (p.139).

Es así como el proceso colonial se agotó en el momento en que se empezó a imponer la modernidad occidental, por medio de mecanismos de modernización social, política, económica capitalista; se consideraba que preservar sociedades tradicionales de la influencia del mundo moderno no era posible (p.140). La colonización modernizó a los países ocupados y sus estructuras tradicionales fueron combatidas en virtud de elementos más avanzados de la administración colonial. En este rumbo, las estructuras tradicionales de las sociedades ocupadas ya no serán necesarias (Leclercq, 1972), la *Indirect Rule* debía abrirle el paso a la *Self Rule*, y esta a la independencia. En los años cincuenta se percibió que la *Indirect Rule* obstaculizó el desarrollo nacional y se promovió, entre

los africanos, el deseo del cambio y, paradójicamente, esto impulsa el “desarrollo de la conciencia política del pueblo” (p.141).

Seguidamente, el Laborismo inglés promulga la norma de autogobierno “*Self Government*”, y con ella se impulsan varios procesos de independencia como en Costa de Oro, Kenya y Ghana en 1958, año en que esta última adquiere la independencia, a la cual siguen las otras (p.142). Señala Leclercq, ya en 1972, la antropología no tomó conciencia de su rol colonial sino hasta la emergencia de los procesos nacionalistas del Tercer Mundo, con los cuales surge una nueva agenda para la antropología, más especializada, en temas referidos al desarrollo.

En síntesis, durante el periodo de 100 años de historia de la antropología, entre los años de 1860 y 1960, cuando inician los procesos de descolonización, el colonialismo se observa como un fenómeno de cambio cultural, contacto o aculturación naturales. No se visualizó, contundentemente, el factor colonial como factor de cambio. No se trata de negar el cambio sino de negar el colonialismo.

Lo problemático es que la antropología, en cuanto su pretensión de ser una ciencia de los cambios sociales y culturales, no discutiera en torno a los procesos históricos vividos en los países colonizados. Realidades históricas y sociales a partir de las cuales derivó sendos programas de investigación que le han dado identidad, programas que han denominado a los fenómenos del colonialismo de manera tal que impidió ver lo que fueron. Colonización no es lo mismo que cambio cultural o contacto. El que una determinada práctica productora de conocimientos, -llámese ciencia, llámese antropología- se funde en mistificaciones de la historia, en función de intereses particulares, -antihumanos- es lo que se cuestiona. Cuando se habla de aztecas o incas, la historia positivista y la ciencia social ideológica de los primeros aspectos que busca testimoniar es la dominación imperial que implicó su desarrollo. Cuando se habla de Europa y los espacios coloniales se habla de cambio cultural, modernización, desarrollo. Eufemismos.

Entonces, no nos queda más que pensar que la antropología clásica es la ciencia de los eufemismos. Tal vez por eso no es ni siquiera ciencia, en sentido positivo sino mera ideología. Falsa conciencia. La siguiente cita, que muestra este ejercicio ideológico, es de Audry Richards, discípula de Malinowski, y la reproduce Leclercq:

Considerar la administración colonial como una fuerza que ataca la sociedad indígena ha llevado, quizá, a conceder demasiada atención al proceso de desintegración (*disruptive process*) y demasiado poca a la fuerza de integración que están igualmente actuando. (p.146)

Agrega más adelante, que esto les sucede igual a los campesinos que enfrentan la industrialización. Esta postura es, expresa Leclercq, monista y unilineal de la historia y, además, piensa que el único camino posible de cambio y mejoramiento de la vida humana, camino muy impuesto, es la occidentalización capitalista.

b. *La racialización como mecanismo de justificación de la acción colonizadora*

La dominación colonial, independientemente del territorio, sea este África, Asia o América Latina se fundó no solo en la idea de la fuerza del progreso de occidente, sino también se elaboró una teoría de la dominación, una teoría del porque los dominados debían ser dominados: ¿cuál es la conceptualización colonial de los pueblos indígenas que justificó su dominación? Evidentemente, desde las ciencias sociales en general y la antropología en particular, es donde se elabora la teoría de la cultura que situó a los espacios coloniales en el lugar del atraso cultural, llámese salvajismo, barbarie o primitivismo.

Los programas teóricos particulares, evolucionismo, particularismo histórico, funcionalismo o estructuralismo, contribuyeron a la subordinación multidimensional de estas sociedades, esto cosificó metodológicamente la cultura, la sociedad y a los seres humanos con que encontraron en sus exploraciones. Como ya se ha indicado extensivamente, estos programas se desarrollaron mediante un trabajo de campo apenas suficiente, yendo al lugar de los “otros”, creyendo que se ubicaban en el lugar de la “alteridad”, conceptos que ya anuncian la clase de filosofía social que predominará: los otros y nosotros no somos los mismos, no se trata del mismo sujeto. A partir de aquí comienza la construcción de la teoría de los otros mínimos, infantiles, submodernos y subdesarrollados. Se inicia la reducción fenomenológica de la realidad colonial.

De acuerdo con Gentili (2012) una serie de conceptos claves de la etnología y antropología como los de Etnia deberían “constituir, pues, el interrogante epistemológico fundamental de todo trabajo de investigación, de toda reflexión o análisis sobre el África” (p.24) y agrega:

En el contexto de la colonización, las sociedades preindustriales pasaron a ser objeto privilegiado de investigación etnológica, etnográfica y antropológica precisamente porque se las consideraba sociedades “sin historia”. Opuestamente, las sociedades occidentales, de las que emanaban la conquista y la dominación coloniales, eran consideradas el corazón y el motor de la historia. (p. 25)

La polaridad manifiesta entre No occidente – Occidente, entre sociedades sin historia y con historia fue el fundamento ontológico de la antropología, la ciencia para el conocimiento de los otros, de los que no tienen historia, historia en el sentido occidental cronológico por supuesto. Y como indica Gentili, de lo que debería dar cuenta historiográficamente, la antropología, en el ejercicio de una crítica de la dominación colonial, es del

[...] campo de estudio no era sólo el otro en cuanto distinto de Occidente; era sobre todo el otro en cuanto objeto de opresión y dominio, al que a partir del momento de su subordinación no se le permitía ya tener voz, relatarse a sí mismo, sino sólo ser descrito, catalogado y clasificado según códigos elaborados en el interior de la cultura de los dominadores. (p.25)

Entre otros, Gentili señala el código de raza, como el primero de estos al que le sigue el de tribu, el cual le permite a la antropología establecer el estadio tribal, que se sostenía “esencialmente en la homogeneidad y la solidaridad dentro de grupos de descendencia, linajes, clanes, fracciones de clanes o clases de edad”, (p.25) y, a partir de aquí, las sociedades se diferenciaron a nivel social. En el aspecto político estas “tribus” lo eran en cuanto estaban fundadas no en el contrato individual sino en “status adscritos heredados con la sangre inmutables.” (p.25). Luego, se agregó un tercer criterio clasificatorio de las sociedades africanas: el de la identidad étnica, estas identidades funcionaban como demarcadoras de territorios (p.26), y por lo tanto, de espacios de colonización.

A partir de estos criterios se construye la idea de África Salvaje, no civilizada, portadora de una identidad étnica “[...] *tradicionales* (cursivas propias), con el significado de “inmóviles en el tiempo”, fuera de la historia, diferentes no sólo desde el punto de vista de la raza sino también por su organización social y política” (p.26), sociedades que estaban esperando la civilización. Este

conjunto de categorías, manifiesta Gentile, sirvieron luego para los mismos efectos en los procesos de liberación de África: justificar posiciones modernizantes de los africanos. En el marco de la colonización sirvieron para *fronterizar* y *territorializar* el continente (Gentili, 2012). La misma conferencia de Berlín en el siglo XIX, fue la que lo hizo posible. Estas categorizaciones produjeron una reducción de África:

[...] no existían en África fronteras raciales, culturales, lingüísticas o de organización política que coincidieran para formar mónadas aisladas y autoexcluyentes. La naturaleza de las agrupaciones sociales y políticas era fluida, fluctuante; las dimensiones de las sociedades eran dispares, y también lo eran sus formas de organización. En suma, no existían tribus como entidades culturales y políticas estáticamente homogéneas, ni existían tampoco etnias bien definidas y fijas en el tiempo [...] Existían por el contrario Estados pre-modernos, con diversos niveles de centralización de poder y autoridad, y en otro extremo diversas sociedades no organizadas en estados, muy descentralizadas y distribuidas segmentadamente en el territorio. (pp.27, 28).

Realidad muy distinta a la fijada por la antropología, que favoreció la construcción de una África, Asia y América Latina imaginadas, aisladas y discretas. Se produjeron territorios con sociedades acotadas y manejables por parte de una administración colonial apoyada por la antropología. Esta llevó a la práctica el trabajo de campo mediante la etnografía y fue incapaz de comprender la totalidad cultural que visitaba y menos aún la sección -aldea- escogida para la etnografía del o la antropóloga. Así creyó ver la parte del todo, o ver la parte como el todo.

Había diversos tipos de sociedades humanas con sus propias historias, encuentros y desencuentros, dispersadas en un vasto territorio; sociedades que probablemente tuvieron también sus propios sistemas de producción de conocimiento y nombramiento del mundo propio y ajeno, con los cuales se tenían vínculos históricos, ¿qué hacía entonces un extraño sistema de lenguaje impuesto sobre ellas, Si no querer reducirlas para usurpar su propia historia? La antropología produjo ese lenguaje, ese sistema reductor, categorial, racional, instrumental y monista con el cual pretendió explorar y conocer su propia imaginación respecto de las sociedades africanas, asiáticas y americanas: “La nomenclatura y la clasificación étnica que hoy aplicamos son producto de la investigación

etnográfica, de las clasificaciones lingüísticas y de las divisiones administrativas coloniales” (Gentile, 2012, p. 28).

En cierto sentido, estas disciplinas inventaron su objeto y lo nombraron de un modo que se subentendiera su carácter salvaje, primitivo o atrasado; ello, independientemente de las conciencias críticas presentes en la misma antropología o mistificadoras, como la de Malinowski que *romantizó* al “buen salvaje”, como el espacio para huir de la civilización.

Tal como señala Gentile, los nombres que perduran no son lo que tuvieron algunos de estos pueblos o naciones, las cuales incluso fueron estados “No existía un pueblo bamileke antes de la llegada al Camerún de los alemanes”. Es la historia de las transformaciones identitarias y sub-sumisiones político culturales,

[...] es la historia de la nación Zulu, y de los baganda, los asante, los hausa-fulani, los luba y los lunda, y de otros innumerables casos en los que la identidad étnica se forjó en la común pertenencia a un Estado con una historia gloriosa (p.28).

Desde antes del periodo colonial se redujo, teóricamente, a todos estos pueblos y a muchos otros, con la noción de pueblos sin historia, como tales se les nombró y reconoció. También, como pueblos habitados por personas con las cuales se compartía una unidad psíquica, condición básica para su modernización, porque todo indicaba que podían entonces ser modernizados/civilizados. En esta dirección, Evans Pritchard, expone Gellner (1987) tuvo que “Poner de relieve el artificio de la razón en los Nuer y los Azande, como la aparente anarquía estaba intrínsecamente al servicio de un orden oculto y la magia tenía sus razones que la mente no conoce” (p.17). Evans Pritchard pone entonces al descubierto algo que ni los Azande sabían: ¡que eran seres racionales, sistémicos y ordenados! Civilizables.

Todas las escuelas o programas clásicos de investigación, primero catalogaron a las distintas realidades, procesos e instituciones sociales encontradas; luego las clasificaron y finalmente las interpretaron, para eso fueron útiles las codificaciones generadas. En ese sentido, bien señala Gentile fue mediante los conceptos de etnia o tribu con los que se cosificaba antropológicamente a estas sociedades y sirvieron para el objetivo interpretativo de “adaptarlas a las circunstancias y exigencias del gobierno colonial” (p.28), y subordinarlas a la lógica capitalista predominante.

Sociedades que habían sido, antes “[...] autónomas, dueñas de sus propios los territorios, y ejercían también el control de las rutas comerciales” (p.29), hasta mediados del siglo XIX.

El lenguaje científico jugó en este sentido un rol que determinó la realidad africana, asiática y americana y, aunque, a la vez, criticó el uso que la administración le dio a este conocimiento, no dejó de ser un lenguaje fenomenológicamente cosificador: “Los encargados de la administración colonial, con frecuencia cuestionados por los antropólogos, y acusados de usar la investigación en modo instrumental, seleccionan y jerarquizan las identidades étnicas según los intereses que prevalecen en un determinado momento histórico” (p. 30). La antropología de este modo ayuda a no ver lo que había que ver, pues a pesar de sus advertencias, contribuye al desarrollo de las jerarquizaciones que luego son usadas en la colonización. Esta ayuda a fijar y fortalecer la mirada colonizadora.

El problema a acotar es que al final la reducción eidética realizada (se trata de la reducción fenomenológica que busca poner entre paréntesis la realidad), alejó cada vez a la antropología de la realidad histórica de los pueblos indígenas, hoy autodenominados originarios. La disciplina más bien se acercó, centró y enfocó en la conciencia pura del o la antropólogo y la de la antropología clásica.

Los territorios coloniales eran un universo diverso social, político, económico, ritual, religioso y culturalmente. Contenían diversas sociedades de tamaños distintos, historias particulares y periodos de desarrollo y crisis: ¿era posible reducir eso a una sociedad sincrónica, sin historia? Evidentemente no, y se lo hizo por razones ideológicas y políticas en virtud del proceso colonial y de expansión europea y su mercado. Claro está, ya se ha mencionado, es el lenguaje científico social eurocéntrico el que inventó las tribus primitivas; luego de ello las estudió y sancionó positiva y empíricamente sus invenciones: las seccionó en campos de estudio particulares: parentesco, sistema económico, sistema político, mitología y religión.

El periodo fijó identidades étnicas que perduraron luego de los procesos de descolonización, se mantuvieron las etnias que se habían determinado en el periodo anterior y la política africana quedó atrapada en esas invenciones (Gentile, 2012). No es que no existieran antes denominaciones identitarias que delimitaron territorialidades socio-culturales, sino que como menciona la autora:

[...] la existencia de diferencias étnicas no es una “invención”, como tampoco lo es el “tribalismo”, es decir, el comportamiento que privilegia la adhesión a la identidad de grupo en todos o casi todos los comportamientos políticos y sociales; pero esa identidad debe ser decodificada en sus dinámicas de formación histórica (subrayado nuestro). (p.32).

Este proceso de decodificación bien podría haber sido un eje central de la antropología clásica, a modo de línea de base socio-cultural que permitiera calibrar analíticamente los cambios que resultaban del proceso colonial en la configuración histórica de las diversas sociedades africanas con la cuales se encontró el poder imperial europeo en África, Asia y América; encuentro que se produjo mucho antes del siglo XIX, por lo menos desde el siglo XV (Parry, 1998), aunque sin la ofensiva ocupacional.

#### **4. La antropología en América y la antropología clásica**

Los pueblos indígenas fueron y son todavía los objetos/sujetos centrales de investigación en antropología. La función emergente asignada, y la que le da su identidad, en el concierto positivista de la emergencia de las otras ciencias sociales, fue la del estudio de estos pueblos y sociedades. Tal como lo señala Wallerstein (2006) el interés primario de Occidente en el siglo XIX, fueron los pueblos indígenas que habitan territorios lejanos geográfica y, por ello, también, temporalmente.

##### *a. Emergencia temprana de los estudios indígenas en América Latina*

América Latina se apropia tempranamente de la antropología de la mano de muchos exploradores europeos y norteamericanos que visitaron esta región a partir del siglo XV y especialmente desde siglo XIX, quienes observaron a los pueblos indígenas desde las distintas disciplinas que profesaban. La apropiación de la cultura europea por parte de los criollos e intelectuales de América Latina se dio gracias a visitantes como Alexander von Humboldt (1769 – 1859), quien empezó su periplo por América a partir del 1802 y muchos otros que le siguieron, los cuales ejercieron una enorme influencia en los americanos, de raigambre europea, que se alimentaron de tales influencias para fundamentar la emancipación e independencia que sobrevendría entre el siglo XVIII y el XIX.

Los exploradores y aventureros, practicantes de diversas disciplinas, eran portadores de la mirada colonial occidental que se había fundado en Europa, así como de los principios de la ciencia

moderna. El rol que jugaron estos exploradores y científicos fue decisivo en la conformación de una mentalidad científica americana

[...] se trata, más bien de examinar cómo en ese enorme tránsito del siglo XVIII al XIX - una vez “la peluca y la casaca” habían logrado imponerse colonialmente sobre las culturas originales- se trajeron a América, a través de los llamados “viajeros científicos”, las grandes herramientas de la occidentalización de la mentalidad americana: la razón, la ciencia y la técnica. Y como el barón y científico alemán Alexander Von Humbolt (1769- 1859) contribuyó especialmente a través de su expedición “equinoccial” a esta occidentalización de América. Se fue formando entonces, desde antes de las Independencias, una mentalidad que privilegiaba el “eurocentrismo” y que buscaba expresarse de manera distinta a como había sido la expresión americana desde el siglo XVI a la primera mitad del siglo XVIII. (Dávila, 2014, p. 162)

De este modo, asentada la agenda independentista de base científica y europeizada, la élite criolla enarboló los valores de occidente a despecho de las poblaciones originarias, parcialmente invisibilizadas e ignoradas, que fueron rescatados por una élite de intelectuales interesados en los pueblos indígenas (Arizpe, 1993). A la llegada de exploradores y científicos diversos durante todo el siglo XIX, se le agregaron luego los que venían huyendo de la primera y segunda guerra mundial y, particularmente, de la Alemania Nazi. Muchas diásporas científicas aterrizaron – y aterrizan todavía- en América.

Dentro del grupo de exploradores, científicos y aventureros que arribaron a América Latina en el siglo XIX, compuesta por profesionales de diversas disciplinas como abogados, médicos, entre otros, hubo también algunos aficionados a los pueblos indígenas; estos produjeron información relativa a estos pueblos que ha servido de base para la antropología, a partir de la cual generó como era de esperarse ciertas clasificaciones y jerarquizaciones como los muestran para Costa Rica y Centroamérica los trabajos de Menjívar Ochoa y Alvarenga Venutolo (2018). Estos portaban una agenda clara y definida, de naturaleza civilizatoria, determinada e influenciada por lo que fue el proceso de colonización en África y Asia y la emergencia del programa evolucionista unilineal.

El artículo de Alvarenga Venutolo (2018) referido a los viajeros y visitantes que circularon por Centroamérica, hace un interesante reconocimiento de estos cuando muestra el punto de vista colonial que portaban y desde el cual miraron la región. Todos pusieron en práctica, interactiva y vivencialmente, visiones racistas, jerarquizadoras y clasificatorias respecto de la propia experiencia y de lo que vieron. Fenómeno semejante les ocurrió a los pueblos indígenas de Costa Rica, como lo explica para el caso de los bribbris de Costa Rica, Mauricio Menjívar Ochoa (2018).

En el recorrido que realiza Alvarenga Venutolo (2018) por el discurso de, por ejemplo, J.L Stevens, Wilhem Marr y Richard Hardin, exploradores que por diversas razones están en el siglo XIX en la región, señala que producen y difunden un discurso racista y racializado de las gentes de Centro América; discurso que, tal como lo muestra la autora, opera con mecanismos discursivos y dicotómicos que sirven para salvajizar al centroamericano, del mismo modo como William Gabb, Henry Pittier (1891) y Karl Bovallius (Bovallius, 1977) lo hacen con los bribbris como lo muestra también el trabajo de Menjívar-Ochoa (2018), mecanismos que como ya se ha señalado les permiten a todos estos personajes elaborar al OTRO, con el que se encontraron en sus respectivos periplos. Minimizar a las sociedades no occidentales y reducirlas a categorías antropológicas evolutivas, procedimientos que simbólicamente les permitió colonizar y dominar, les permitió no ver el genocidio. Es en este contexto social y cultural que la antropología es introducida a América Latina.

Participó en ello ese viajero particular, ese científico interesado en la cultura latinoamericana. Tal es el caso, por ejemplo, de los antropólogos profesionales Carl Wilhelm Hartman (1862 - 1941) de Suecia, Walter Lehman (1878 – 1939) y Leonhard Schultze Jena (1872 – 1955) de Alemania que arribaron a El Salvador, país que los considera fundadores de la antropología, o el francés Paul Rivet (1876- 1958), discípulo del particularismo histórico y Gerardo Reichel Dolmatoff (1912 - 1994) que visitaron y se quedaron en Colombia, o la llegada de Paul Kirchhoff (1900 - 1972) a México (Palerm, 1989). En el caso de Ecuador tenemos la fuerte influencia que jugó la llegada de los Jesuitas, a través de la Universidad Católica, entre muchos otros. Todos operaron con una mecánica conceptual colonial y auto referida.

El paso primero, antes de la subalternización, fue el de la construcción/producción -no reconocimiento- del otro; se trató, sin más, de la producción imaginaria de un OTRO impuesto al OTRO real: mecanismo que funcionó idóneamente en el discurso de la civilización: "Esta

invención no fue neutral, y mucho menos objetiva, sino determinada por los metarrelatos hegemónicos, principios últimos de comprensión de la realidad, prevalecientes en la modernidad." (Blanco, 2010, p. 7).

No hay país de América Latina que no pueda reportar la llegada de exploradores, científicos y etnólogos, de todo el mundo, entre el siglo XIX y principios del siglo XX, interesados tal como Humboldt en la naturaleza y los pueblos indígenas. Estos portaban en su conciencia el espíritu evolucionista y fueron quienes le dieron un impulso importante y difundieron las ciencias sociales y la antropología en la región (Krotz, 1993(a), 1996). Antropología clásica. Proceso que no se ha detenido en la actualidad, intensificándose los vínculos que tienen organizaciones y científicos de los países centrales, de diversas escuelas e ideologías, con las de América Latina.

*b. La aparición de la antropología y el Instituto Indigenista Americano*

Durante el siglo XX, además de las influencias europeas y norteamericanas, ya en franca expansión por todo el mundo, México irrumpe en América Latina y difunde la antropología aplicada (de base norteamericana) por medio de la promoción del Instituto Indigenista Americano. Con él circulan masivamente los programas evolucionistas, particularistas y de antropología aplicada, en la región. En Costa Rica de la mano de Jorge Lines, ya por los años treinta, se reconocía la presencia del particularismo histórico.

La importancia del Instituto Indigenista Americano radica en que a partir de los años cuarenta y con base en los presupuestos de la antropología académica, como los del particularismo histórico aplicado y los del funcionalismo de raigambre británica, se institucionaliza la problemática indígena. Esta se volvería entonces, una preocupación del Estado que busca dar respuesta mediante políticas de integración cultural para afrontar la resistencia al cambio cultural y modernizarse por parte de los pueblos indígenas. Las antropologías nacionales rompieron, a partir de los años sesenta, con las formulaciones y las políticas públicas sobre los pueblos indígenas que se impusieron.

El inicio de la configuración de una antropología liderada por nacionales de América Latina empezaría con una segunda generación de intelectuales que entre los años 30 y 50 se forman en los Estados Unidos, principalmente. Estos fundan en los años sesenta escuelas y departamentos universitarios de antropología que, con el impacto de la descolonización administrativa de África, Asia y otros territorios, fomentan el desarrollo de una antropología propia que, a escala mundial,

se articula con las luchas nacionales de los pueblos indígenas. En América Latina son determinantes los procesos que enumera Garbulsky (2001), que influyen esta pretensión:

- a) Los cambios en las sociedades latinoamericanas a partir del proceso iniciado por la Revolución Cubana, hasta los golpes de estado y la instauración de dictaduras en el Cono Sur en los años 70 (Bolivia, 72; Uruguay y Chile, 73; Argentina, 76),
- b) El desarrollo de la reflexión filosófica y política, en sus diversas vertientes (el pensamiento latinoamericano),
- y c) Los cambios en los marcos teóricos y actitudes en las ciencias sociales y la antropología en particular en ese período. (p. 1030).

El interés por una antropología latinoamericana se empieza a esbozar en varias reuniones en las que se debatió en torno a los enfoques desarrollistas y de aculturación, así como de la crítica necesaria de estos a partir de la emergencia de la pobreza y el mundo popular -como "objeto" de investigación. Preocupaciones que emergieron como movimientos sociales y políticos revolucionarios que son el motivo contra el cual se dan los golpes de estado en los años 70 en el cono sur. (Garbulsky, 2001).

En XXXVII Congreso de Americanistas -1966- se empiezan a formular las críticas a las antropologías en boga, polemizaban José María Arguedas (1911 – 1969) y Miguel Acosta Seignes (1908 - 1989) con Richard Adams (1924 - 2018) quien defendía la teoría de la aculturación. Luego, en la reunión desarrollada en Austria, entre el 28 de julio y el 2 de agosto de 1967 "Primera Reunión Técnica de Antropólogos y Arqueólogos de América Latina y el Caribe", y la efectuada en Cocoyoc, Morelos, México, en 1979, se empieza a hablar de antropologías periféricas, concepto retomado luego por Roberto Cardoso de Oliveira En la última de las reuniones, el doctor Bernardo Berdichewsky, representante de Chile, indicó que "en las décadas del 50 y 60, se impone la ideología desarrollista en economía y sociología, pero también, en Antropología, a la que se unen los enfoques de la teoría de la aculturación [...]" (Garbulsky, 2001, pp.1030, 1031).

La idea de la integración nacional, que sostenía el programa sustitutivo de importaciones y la propuesta del desarrollo de un Estado de Bienestar, de corte reformista, rompía al mismo tiempo con la idea de integración cultural. Se empezaban a reconocer las diferencias étnicas y de pueblos indígenas al interior del estado, quienes empiezan a ser visibilizados y reconocidos de cara a su

integración. El integracionismo aculturacionista fue la política estatal que se desarrolló y fue combatida por la antropología de la época, así como por el conjunto de las ciencias sociales.

No solo entre los científicos sociales de América Latina se daba este espíritu crítico, también entre antropólogos europeos, incluido el mismo Claude Levi-Strauss (1908 – 2009), así como Herbert Marcuse (1898 – 1979), Erick Hobsbawn (1917 – 2012) y George Balandier (1920 – 2016), Franz Fanon (1925 – 1961) originario de Martinica, entre otros (Garbulsky, 2001). Todo ello acompañado de la influencia del marxismo y cierto desarrollo de la teoría crítica latinoamericana con autores como Alejandro Lipschütz (1883 - 1980) en Chile, Luis Eduardo Valcárcel Vizcarra (1891 - 1987) en Perú, la tradición de los republicanos españoles como Juan Comas (1900-1979), entre otros, en México, y desde mucho antes con personajes como José María Arguedas (1911 - 1969) y Juan Carlos Mariategui (1824 -1930).

En los años setentas y hasta los ochentas la antropología se nutre de sus propios intelectuales y da sus frutos en los años noventa, cuando emerge una antropología que se dice crítica y preocupada por la situación de los pobres y otros sectores carenciados, incluidos los pueblos indígenas.

### *c. Los cursos de la antropología en América Latina*

A finales del milenio, luego de las transformaciones disciplinares y su diversificación temática, la antropología se plantea acciones de investigación enfocadas al medio ambiente, la globalización y las revoluciones tecnológicas (Arizpe, 1993). Este nuevo cambio obliga a repensar muchas formas opcionales de hacer investigación y se pone de moda, por ejemplo, la etnografía virtual.

Al inicio del segundo milenio, la antropología se encuentra bifurcada entonces entre una antropología de, sobre y para los pueblos indígenas -no indigenista-, más orientada al desarrollo de una ciencia al servicio de los pueblos indígenas y una antropología amplia y diversa; determinada y articulada por el concepto de diferencia más que el de otredad/alteridad. En ella caben entonces prácticas de investigación diversas, temática y metodológicamente, de orden inter y multicultural. Estos dos caminos de la antropología social/cultural muestran el desarrollo de la antropología latinoamericana, que se dice propia y crítica, la cual ha crecido a partir de los años sesenta con relativa autonomía de la antropología clásica.

En la relación con los pueblos indígenas, la ruptura funda una antropología política que tendrá como objeto la política indígena. La ruptura teórica abre, por su parte, la disciplina a temas y sujetos diversos e integra en su agenda de investigación a muchos otros sujetos no indígenas: campesinos, mujeres, pobres y marginales. Afirmándose, el método etnográfico como herencia identitaria y seña de identidad. Además de los hitos que enumera Garbulsky, podemos agregar al menos cinco más que han sido centrales. Primero, la aparición de científicos sociales producidos en la región, quienes entienden la descolonización de África y Asia como procesos que revitalizaron la discusión en torno a la vigencia de los pueblos indígenas; segundo, la fundamentación de la crítica de la antropología clásica y su visión de los pueblos indígenas como objetos de estudio, visión que se engarza dialécticamente con, tercero, la emergencia del liderazgo indígena, irrumpiendo este con su propia voz a partir de la reunión de Barbados de 1977, en la cual confrontan a la antropología. Cuarto, este podría estar constituido en los años setenta por las luchas de liberación nacional en América Latina y el auge de la izquierda con sus discursos clasistas y campesinistas que definieron a los pueblos indígenas como objetos de estudio campesinizados (Stavenhagen, 1992). Quinto, la emergencia del Zapatismo en el año de 1994, en que se transparenta un ciclo poco visible, a nivel transnacional, de luchas indígenas en todo el continente que le anteceden.

A partir de estos emblemáticos momentos y las luchas de los pueblos indígenas, la antropología se ha visto en la obligación científica y moral de situarse históricamente respecto de estas y redefinirse no solo desde la crítica a la antropología clásica, sino también a partir de la crítica al ejercicio de una antropología científicista. Antes del impulso que les diera el Instituto Indigenista Interamericano a la antropología en América Latina, ya desde el siglo XIX a todos los países de la región habían llegado intelectuales y científicos sociales europeos y norteamericanos interesados tanto en la naturaleza como en las sociedades y pueblos indígenas. Estos trajeron los enfoques y las miradas eurocéntricas que acompañaron incluso a las fuerzas independentistas primero y el desarrollo de las repúblicas y estados independientes después hasta nuestros días. Y también fueron fundantes de las ciencias sociales y la antropología.

Los programas clásicos ofrecían un arsenal metodológico completo para conocer al OTRO, el otro respecto de occidente; las categorías de Otredad/Alteridad fueron los conceptos centrales que determinaron el pensamiento antropológico hasta los años sesenta. En América Latina el paisaje rural y silvestre estaba poblado de muchos de estos OTROS, cuyo estudio serviría para

“conocernos” mejor y ubicarnos en el desarrollo evolutivo respecto de occidente y procurar, por muchas vías, la integración nacional. Toda la diversidad y la pluralidad existente había que homogenizarla, el lenguaje fue un aliado para ello. Todos estos otros eran indígenas; por lo tanto, “no es coherente proponer una antropología de la pluralidad unificando a sus protagonistas” (Bartolomé, 2006, p.36).

La antropología latinoamericana, por el contrario, a partir de los sesentas ha buscado recoger las problemáticas relevantes para captar las diferencias de estos pueblos y sociedades entre sí y sus relaciones con el Estado. En esta dirección, Jimeno (2005) revisa la relación de la antropología mexicana y la brasilera respecto de su compromiso con los pueblos indígenas, la cual se funda en la cercanía de antropólogos y pueblos indígenas en virtud de la producción de conceptos propios para captar la situacionalidad (su posicionamiento respecto de las políticas públicas y el estado) de los pueblos indígenas.

El concepto de fricción inter étnica (Cardoso de Oliveira), el de indigenismo (Bonfil Batalla), el de transculturación (Stavenhagen) (Jimeno, 2005), conceptos desarrollados tomando distancia del influjo de los programas clásicos, buscaron dar cuenta de la discusión política en torno las demandas indígenas respecto del estado. Estos conceptos perfilan la capacidad crítica de la antropología latinoamericana y la oportunidad de aportar en la defensa de los pueblos indígenas, constituidos lamentablemente como colectividades débiles a nivel político y vulnerables a nivel social, pero que trabajan en la recuperación apropiada de la "tradición", la "comunidad" y las "luchas culturales", entre otros aspectos. (Jimeno, 2005, p.48).

Luchas como las de los Sikhjs, que discute Veena Das (1945), antropóloga que trabaja en India, por la democracia, “por la memoria colectiva y por la constitución de una memoria militante en torno al martirio, la vida heroica y al empleo de la violencia [...] (Que) son formas de reclamar un espacio político en el conjunto de la sociedad.” (Veena Das en Jimeno, 2005, p.48).

Resulta probable que el ejercicio reflexivo que se abre en los sesentas en antropología, en el marco de la descolonización y la “muerte” del sujeto indígena cosificado haya sido el insumo crítico necesario para la refundación de una antropología indianista, en el sentido de una práctica científica que acompaña horizontalmente a los pueblos indígenas, indianismo en el sentido propuesto por Fernando Mires (1991). Proceso al cual también ha contribuido la interpelación planteada en Barbados I y II. Esta “nueva” antropología enfrenta la cuestión no desde el saber del experto sino

de uno comprometido, que trasciende la idea de investigar por y para los indígenas, por una práctica de trabajo con los indígenas en el marco de procesos de control cultural y autonomía (Bonfil-Batalla, 1982).

La antropología sobre los pueblos indígena de los años 80 para acá, ha estado signada por el auge de los movimientos indígenas y su levantamiento, procesos que catapultan su salida del lugar cosificado en el cual una ciencia plana los había puesto. Estos movimientos ayudan también a refundar a la antropología. En este importante giro se ha desterrado el etnocentrismo científico respecto de los pueblos indígenas, los cuales fueron durante tanto tiempo motivo de ingentes monografías de intelectuales europeos y norteamericanos en las que felices antropólogos y antropólogas locales fungían como informantes nativos, creyendo que aportaban y mostrándose agradecidos por ser tomados en cuenta.

Claro está que la crítica del etnocentrismo ha sido un puntal importante de la antropología latinoamericana y un punto de partida necesario para fundamentar su transformación o refundación en virtud de una antropología política, no una antropología de los sistemas políticos, sino una que reconoce los contextos de la diferencia, reconocimiento que se da a partir de la deconstrucción del etnocentrismo universalista, deconstrucción que

[...] condensa una serie de imposibilidades de descentramiento, una incapacidad para abordar seriamente la perspectiva del otro. Para los antropólogos lo "etno" de "etnocentrismo" no significa, excluyentemente, más bien, lo "etno" aparece como metáfora de todas las diferencias culturales, de todos los contrastes entre mundos simbólicos, incluyendo por supuesto las discrepancias múltiples que conviven en las sociedades contemporáneas estratificadas. Sus variantes, que van incrementando su complejidad relativa, son el sociocentrismo, el cronocentrismo, el naciocentrismo". (Grimson, Merenson y Noel, 2011, p. 13)

De este modo, una antropología descentrada -no solo etnográfica sino ideológicamente- puede acompañar en forma crítica a los pueblos indígenas, hoy autodenominados pueblos originarios, en sus luchas por el reconocimiento, el territorio y la autonomía. Esta agenda es el motivo para una antropología sobre los pueblos indígenas persistente y consistente, la misma que en la actualidad

gira en direcciones distintas al calor de la categoría de la diferencia y la otredad. Los pueblos indígenas/originarios son ahora un actor político en y de su proceso de lucha a partir de una agenda amplia, la cual varía según las relaciones de estas respecto de sus estados nacionales, pero que sintéticamente está determinada por la búsqueda de autonomía. Esta ya no puede mirar a ningún sujeto social desde una postura epistemológicamente cosificadora, la politización étnica le señala a la antropología el cambio hacia una práctica para la transformación social.

Este es el sentido de la crítica a la antropología interpretativa de Clifford Geertz (1923 – 2006), que formula Bartolomé, quien sostiene que cualquier análisis de la interculturalidad, referida, claro está, a las relaciones entre una amplia diversidad de pueblos indígenas, debe no solo integrar el análisis de los sistemas simbólicos, cambiantes en el tiempo como resultado de los procesos de adaptación cultural, sino principalmente “la dinámica de los contextos y asimétricos conflictos de poder” (Bartolomé, 2006, p.89). Dimensión que, agrega, “es la que permite entender lo que a la gente le pasa, y no solo como vive lo que le pasa. La interpretación de la realidad indígena es insuficiente sin poder dar cuenta de los procesos materiales y objetivos de construcción identitaria en las dinámicas sociales indígenas” (Balandier citado por Bartolomé, p.104).

Las dinámicas mencionadas en el párrafo anterior han permitido que los pueblos indígenas hayan sobrevivido aun cambiando, no como “resultado de una inerte “resistencia al cambio”, sino como expresión de una constante adaptabilidad estratégica a esos cambios” (Bartolomé, 2006, p. 105). De seguido Bartolomé amplía acertadamente: los pueblos originarios “No son remanentes del pasado, sino configuraciones dinámicas partícipes y creadoras del presente. Al igual que los individuos que las integran, las colectividades étnicas han cambiado para poder seguir siendo ellas mismas” (p.105).

Hoy el panorama indígena de América Latina y del mundo está poblado de pueblos indígenas sobrevivientes, los cuales nos muestran el poder de SER. El proceso de cambio vivido, pensado ideológica y políticamente, como lo muestran los movimientos sociales indígenas contemporáneos dan cuenta de su capacidad de consistencia étnica (Stavenhagen, 1992). El giro indigenista –más bien indianista- de la antropología es lo que le da consistencia epistémica. En esta dirección, apunta Jimeno (2005) quien no deja de señalar que las sociedades indígenas jugaron y juegan todavía un rol fundamental en la historia de la antropología, y con ese planteamiento estamos totalmente de acuerdo, en cuanto

[...] el pensamiento sobre las sociedades indígenas fue central para la antropología latinoamericana porque el indigenismo, entendido de manera amplia, como lo propone Alcida Ramos, es en verdad un “campo político de relaciones” entre los indios y los estados nacionales latinoamericanos. (p.61).

Al giro de la antropología -su politización y desplazamiento del científicismo- está signado por el compromiso de la antropología con las sociedades estudiadas (Jimeno, 2005). A los pueblos indígenas no se les considera hoy, entonces, como “mundos exóticos, aislados, lejanos, fríos, sino como copartícipes en la construcción de la nación y democracia en estos países” (p.46). Conceptos como indigenismo, fricción interétnica o transculturación son los ejes de las preocupaciones por comprender a estos pueblos en los procesos de construcción de ciudadanía (p. 47) y son -junto con los de autonomía y colonialismo interno- los conceptos a partir de los cuales se empieza a pensar críticamente la antropología. Y podría esta ser revolucionada a nivel paradigmático a partir de un sistema de creencias centrada alrededor de la idea de desarrollo político indígena.

El o la antropóloga hace antropología porque contribuye en la transformación de las condiciones de existencia del Otro, siendo el Otro no cualquier grupo o colectivo social, sino el otro culturalmente diferenciado por idioma, cosmovisión, forma de hacer política, sistemas de parentesco como se señalaba con Bartolomé más arriba. Se trata de un otro cultural contemporáneo, no lejano en el tiempo o el espacio y portador de una historia, mucho más densa que la cronología de eventos significativos que son transmitidos por generaciones.

La crisis de la antropología ha estado determinada por el surgimiento de la acción política de los pueblos originarios en función de sus intereses, cuando estos pueblos alcanzan conciencia de sí y para sí (George Lukacs) respecto de su vida -o del buen vivir-. Es lo sucedido en África y Asia en los años sesenta. Una perspectiva idónea de reconstrucción de la antropología como práctica productora de conocimientos, la ofrecen en la actualidad la agenda de los mismos pueblos indígenas/originarios que la obligan a dejar a un lado la asepsia política y los presupuestos de neutralidad, tal como lo hizo desde su nacimiento.

Las conferencias de Barbados I y II, las luchas zapatistas y sus demandas de autonomía política y territorial, agenda compartida por los mapuches de Chile y Argentina en la actualidad y la defensa de territorio (de los 24 territorios en cuanto su integridad física) en Costa Rica son una buena

oportunidad de replantear su “naturaleza”. Este cambio paradigmático en la antropología implica, por otro lado, una discusión acerca de la forma como está organizada la división de las ciencias, especialmente las sociales. Reconocer todavía la existencia de una ciencia social llamada antropología no deja de comportar, desde la crítica al positivismo, un cierto problema de orden teórico. Si la realidad histórica es sintética y se expresa en regímenes de historicidad, en donde la realidad se produce cada día a partir de la acción política, cómo podemos aislarla para entregarla a la suerte de una disciplina académica inventada, en forma artificial, para dar cuenta de una coyuntura social, cultural y política que estuvo determinada por el colonialismo europeo.

Esta preocupación expresada en el párrafo anterior es la que encarna el giro decolonial, no solo respecto de la antropología; sino respecto de las mismas ciencias sociales y los saberes eurocéntricos desde los cuales se ha construido la realidad que ha sido objeto de estudio. Claro que se puede renombrar a la antropología practicada en los países pobres y dependientes y tratar de que, mediante este renombramiento, se sustente la validez de las antropologías del Sur, las periféricas, las del Mundo y la antropología Segunda si esta práctica productora de conocimiento, que es radicalmente distinta de la antropología clásica, se desarrolla con, desde, para y por los otros, como alguna vez lo sugirió Guillermo Bonfil (1982), en relación con los pueblos indígenas pero que puede alcanzar la comprensión de otras colectividades, de acuerdo con su horizonte de significación.

Hasta mediados de los años sesenta, los ejercicios antropológicos realizados en América Latina, como se puede ver en la antropología practicada en cada país, produjeron constructos teóricos pseudocientíficos respecto de las sociedades indígenas como los provistos por el evolucionismo que fueron la base de la acción social y política de las estrategias de aculturación, desarrollo y modernización de las sociedades indígenas.

Ni la antropología aplicada desarrollada en los Estados Unidos, para atender la cuestión indígena mediante programas de desarrollo aculturacionistas y modernizantes (Thadeus Blanchette ,2010, Nahmad, 2010), ni su aplicación en algunos países de América Latina, de la mano del Instituto Indigenista Americano y de muchos antropólogos norteamericanos clásicos de la época, como John Collier, Melville Hertskovitz, Ralph Linton, Margaret Mead, Alfred Kroeber, Oscar Lewis, Fred Eggan, Edward Sapir, Laura Thompson, Clyde Kluckhohn, Vine Deloria, George Foster, Ralph Beals, Alden Mason, Robert Redfield, Sol Tax, entre otros de las universidades de Columbia,

Chicago, Harvard, Tulane y California, quienes formularon las bases teóricas de la antropología aplicada (Nahmad, 2010), dieron los resultados esperados: integrar y aculturar. La vitalidad cultural de los pueblos indígenas se ha sobrepuesto a estos mecanismos integracionistas.

En América Latina la crítica de la antropología clásica se traduciría en una antropología indigenista y una antropología sobre los pueblos indígenas. La primera aplicada y articulada alrededor de los procesos de aculturación (Blanchette, 2010); la segunda, más teórica y reflexiva, centrada en el análisis en la dominación colonial.

#### *d. Las declaraciones de Barbados y su efecto en la disciplina*

Luego de la Declaración de Barbados de 1971 y la de 1977, se abre una tercera línea impulsada desde y por el mundo indígena. La terrible realidad que han experimentado los pueblos indígenas del continente, motiva a un conjunto importante de antropólogos y antropólogas, que venían trabajando estas situaciones y denunciando esta realidad, desde mucho tiempo antes, a manifestarse públicamente al respecto liderados por Guillermo Bonfil Batalla. Esto sucede en Barbados en 1971. Se trata de una antropología política de corte crítico al ejercicio de la antropología cuyos intelectuales declaran:

Los antropólogos participantes en el Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur, reunidos en Barbados los días 25 al 30 de enero de 1971, después de analizar los informes presentados acerca de la situación de las poblaciones indígenas tribales de varios países del área, acordaron elaborar este documento y presentarlo a la opinión pública con la esperanza de que contribuya al esclarecimiento de este grave problema continental y a la lucha de liberación de los indígenas. (Bartolomé, 1971)

En ambas declaraciones se señalan las responsabilidades de la antropología como una ciencia que tiene que romper su **filiación colonial** (énfasis del autor) y “dejar de ser un instrumento de colonización, requiriéndose una antropología que reconozca en los pueblos indígenas sujetos y se comprometa con sus luchas de liberación” (Bartolomé, 1971, p.4).

Entre el reconocimiento institucional de la situación que enfrentan los pueblos indígenas y la primera declaración de Barbados -entre 1940 y 1971- la problemática que enfrenta el mundo

indígena es visibilizada y denunciada. Se reconocía el derecho de estos pueblos a su autonomía, territorialidad, idioma, valores y cultura y se demandaba el reconocimiento del Estado de su deuda histórica para con estos.

### **5. Breve apunte sobre la mirada de la antropología desde África**

La antropología social o cultural no fue bien evaluada luego de los procesos de independencia en África y, probablemente, tampoco en Asia. En palabras de J. A. Kamchitete-Kandawire (1985), antropólogo africano

[...] los antropólogos no eran tan bien recibidos como los economistas, sociólogos y otros científicos sociales, ello es resultado porque en el discurso de la antropología, que es occidental predominan “en su marco conceptual” palabras inaceptables, términos “como “salvaje”, “nativo”, “primitivo”, “tribu”, “Bárbaro” y otros más abundan en la literatura antropológica, y quienes emplean estos términos, intentan siempre racionalizar su uso en términos de la ciencia. (p.368)

En Malawi, agrega J. A. Kamchitete-Kandawire, criticaron la interpretación del parentesco y en particular “la posición de las mujeres en relación con los sistemas de herencia que existían en el país”, dos críticas se suscitaron: el fracaso de los antropólogos para comprender a las sociedades patrilineales y matrilineales respecto del derecho de los hombres a las herencias a expensas de las mujeres, y la “tendencia de los antropólogos a creer que lo saben todo sobre la cultura africana, cuando en la práctica lo que conocen es una mera secuencia de hechos atomizados de la vida africana” (p.369).

La atomización proviene de las premisas particularistas y del sincronicismo propio de la segmentación de las sociedades africanas por parte del Particularismo Histórico primero y el Funcionalismo después y, desde luego, cuestionan de la práctica antropológica que se concentraron en un emplazamiento socio-cultural particular, determinado a nivel territorial, al que llamaron la cultura, aldea, etnia, etc., en cuestión y a la cual tenían acceso para desarrollar la apetecida etnografía monográfica, mediante la cual se determina (se comprenden sus articulaciones) la realidad socio-cultural de la comunidad estudiada. Esto le costó caro a la antropología en África; pues luego de los procesos de descolonización, a esta, dice Kamchitete-Kandawire (1985) la

retiraron de las universidades y en cambio desarrollaron la sociología. Los antropólogos siguieron trabajando en África, como sociólogos.

De acuerdo con Okot p´Bilek (1931 – 1982), antropólogo africano, señala que hubo una actividad muy fuerte en contra de los Departamentos de Antropología porque se consideraba que reunían a antropólogos sociales occidentales y no “podían permitir la perpetuación del mito del primitivo” (en Kamchitete-Kandawire, p. 370).

Okot p’ Bilek, indica nuevamente, Kanchitete-Kandawire orientó su trabajo a “descalificar las ideas falsas de la antropología respecto de África y mostrar a las instituciones africanas como son [...] Lo hizo desde la literatura y las humanidades [...] (p. 371). También combatió a los nacionalistas africanos porque para demostrar que eran iguales a los occidentales igualaron “la religiosidad africana con la occidental” (p. 371). El trabajo monográfico, dice Okot p´Bilek fue “para mostrar la diferencia con occidente [...] y sobre todo con los católicos que querían ver a Dios con otros nombres como Lubaga de los Luo, cuando estos no pensaban así de ningún modo” (p. 372).

La crítica de estos hacia la antropología occidental no se refirió tanto a la validez de esta, sino para quién era útil (Kamchitete-Kandawire), reflexión perspicaz que denota el interés de que África produjera su propio conocimiento respecto de sí; pues el producido por la antropología era útil como ejercicio abstracto que orientaba la actividad colonial. Esto, indica el autor que seguimos, ya lo habían observado mucho antes otros intelectuales africanos como Omafune Onoge (1938-2009) y Bernard Magubane (1930-2013) quienes señalaron, en su momento, lo que ya al menos desde 1908 se advertía, que “los antropólogos se incorporan a los servicios del colonialismo como antropólogos de gobierno” (p. 376) para apoyar en la implementación de diversas normas de gobernanza, entre las cuales se destacaba la *Indirect Rule*, implementada por Frederik Lugard.

Frederick Lugard (1858-1945): Administrador colonial británico en África. Luego de una corta carrera militar, en 1889 entró al servicio de la Compañía Británica de África Oriental, lo enviaron a Uganda en 1890. Después de asegurar el predominio británico en esa zona volvió a Londres en 1892. Nombrado como comisionado para el norte de Nigeria, creó en 1897 la Fuerza Fronteriza de África Occidental y en 1903 logró el dominio total de ese territorio. Lugard fue gobernador de Nigeria entre 1912 y 1919, logrando administrar las

diversas regiones de ese país bajo una sola unidad. Su principal aporte fue la creación de la llamada doctrina de "administración indirecta" que el Reino Unido empleó en la mayoría de sus colonias africanas. De acuerdo con su particular punto de vista, Lugard planteaba que la administración colonial debía ejercer su control por medio de las instituciones nativas. Uno de sus principales trabajos fue el de *The Dual Mandate in British Tropical África* en 1922. Donde se puede leer parte de su ideología en relación al colonialismo. (Wikipedia)

Onoge “Vincula la estrategia administrativa de Lugard con la rama de la antropología propagada por B. Malinowski y sus primeras estudiantes Mónica Hunter (luego Mónica Wilson), Audrey Richards y Lucy Mair, quienes institucionalizaron las ideas represivas de Lugard” (en Kamchitete-Kandawire, p.376). Aquí, además se ubica el nacimiento de la antropología aplicada si no es que la antropología siempre lo fue, dada su participación con los gobiernos.

Por otro lado, B. Magubane (también en Kamchitete-Kandawire) por su parte, fue un fuerte crítico del *Rhodes Institute Livingston* y de los trabajos de Daryll Forde y Max Glukman por ser unilaterales y el no haber señalado la responsabilidad de la antropología y Bernard Magubane publica varios artículos en 1971 en relación con el problema colonial. Publica por ejemplo: *A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Colonial Africa* (*Current Anthropology: 12(4/5)*) y también *Pluralism and conflict situations in Africa: a new look* (*African Social Research. (7). June. pp.529-554*).

[...] de los muchos actores institucionales en la destrucción de las sociedades africanas [...] como los gerentes y misioneros y les cuestiona que no mencionan los estudios que habían sido hechos en áreas muy importantes como la naturaleza del colonialismo, la dislocación cultural, la alienación y la explotación colonial [...] y por elogiar los efectos del gobierno colonial como si este no hubiera conducido a todas las dificultades experimentadas por los africanos. (p. 380)

Estos antropólogos africanos postulan la emergencia de una antropología de la liberación, que diera cuenta de los procesos tanto de colonización como de la descolonización de África, procesos que

ineludiblemente debieron ser tópicos de la antropología clásica, si esta se hubiera propuesto la comprensión de la dominación. En estas regiones finalmente emergieron miradas realistas de los procesos de colonización y descolonización vividos, los cuales han ayudado a reinterpretar en forma reflexiva la historia de la colonialidad y de manera paralela la de la antropología.

Cerramos esta sección en torno a las preguntas que dieron origen a la antropología, pero dejamos abierta la discusión en torno a la emergencia que se da en África, Asia y América de intelectuales que “se esforzaron en una tarea de recuperación de la historia y la cultura propias, una tarea de recuperación total de su ser histórico. Este es especialmente el caso de los africanistas africanos” (Devalle, 1983, p. 337). Y diríamos también de los intelectuales de Asia y Oriente, y que decir de América Latina

De este modo,

Salvo raras excepciones, nos dice Edward Said el orientalismo no ha contribuido al entendimiento y progreso de los pueblos árabes, islámicos, hindúes, etcétera, objeto de su observación: los ha clasificado en unas categorías intelectuales y «esencias» inmutables destinadas a facilitar su sujeción al «civilizador europeo». Fundándose en premisas vagas e inciertas, forjó una avasalladora masa de documentos que, copiándose unos a otros, apoyándose unos en otros, adquirieron con el tiempo un indiscutido -pero discutible valor científico. Una cáfila de clisés etnocentristas, acumulados durante los siglos de lucha de la cristiandad contra el islam, orientaron así la labor escrita de viajeros, letrados, comerciantes y diplomáticos: su visión subjetiva, embebida de prejuicios, teñía sus observaciones de tal modo que, enfrentados a una realidad compleja e indomesticable, preferían soslayarla a favor de la «verdad» abrumadora del «testimonio: ya escrito. (Goytisoló, 2008, p.11)

Tales esfuerzos han estado destinados a dos tareas esenciales, diríamos nosotros: a desmentir las narrativas coloniales, por un lado, y a revalorar la historia propia por otro. En el caso de la primera tarea, valga la pena la cita anterior que, en palabras de Juan de Goytisoló descritas en el prefacio de la obra de Edward Said, *Orientalismo*, valen para todos los esfuerzos decoloniales.

## **6. La persistencia de la problemática indígena y la antropología**

En los Estados Unidos y América Latina la afirmación modernizante “problema indígena” reflejó la idea de que el problema de los pueblos indígenas era su “atraso” respecto de la modernidad y la modernización que el estado impulsaba para el conjunto de la nación. La problemática no se conceptualizaba como una que le correspondiera discutir al estado: la “cuestión indígena” era un problema para el estado, no del estado como nación. Tal enfoque hubiera implicado comprender e integrar a estos pueblos, reconociéndolos. En este complejo modo de la acción política y social se hacía participar a los pueblos indígenas, como actores pasivos de su integración, a dilucidar su identidad étnica, mas no de su condición de campesinos pobres o trabajadores del campo. La antropología también aquí, como en África o Asia jugó un rol bastante difuso.

Los pueblos indígenas estuvieron sometidos y todavía siguen estándolo, al rigor anti- indígena de los estados nacionales que no vislumbraron una mejor política, en los años treinta y cuarenta, que la de la aculturación y modernización con el apoyo e impulso del Instituto Indigenista Americano.

El poblador nativo fue primero construido ideológicamente en cuanto Otro salvaje, primitivo, etc., para luego ser colonizado, coaccionado, dominado, desterritorializado y brutalizado por los estados nacionales. La construida categoría de indio, es decir como “negatividad de lo europeo” (Mires, 1991), de lo civilizado y moderno.

Desde el lugar de Occidente no se puede buscar resignificar a la antropología, ni siquiera desde el cuestionamiento de los programas de investigación que la conformaron fundacionalmente y la conforman todavía. La reconstrucción de la disciplina requiere de los pasos antes señalados, pero además debe integrar también, en su agenda heurística, con un factor identitario, un posicionamiento que tenga como base la comprensión y compromiso con los procesos sociopolíticos que conducen los pueblos indígenas en la actualidad, a su liberación y autonomía, lo que se desarrolla al calor de las luchas de independencia. Tal ha sido el caso de la agenda de negociación del Zapatismo con el Estado Mexicano en 1994, lo cual ha sido bien documentado por Héctor Díaz Polanco (1999).

En los años setentas, las dos conferencias en Barbados -1971 y 1977- increparon a la antropología latinoamericana su rol colonial. En la primera lo hicieron los antropólogos participantes; en la segunda, se manifestaron las delegaciones de indígenas. En ambas conferencias se ordenó un giro

teórico y político a la antropología, un giro descolonizador y a la forma de hacer ciencia, la cual ha requerido que los científicos sociales y antropólogos visualizaran un rol distinto para la disciplina en relación con los pueblos indígenas y sus saberes.

Las luchas de los pueblos indígenas la han obligado a romper teórica y epistemológicamente con la antropología clásica y sus programas identitarios, y actualizarse respecto de la mirada de los pueblos indígenas y repensarse y rehacer sus prácticas de investigación desde el Sur. En esta dirección, apunta Jimeno (2005), parafraseando a Alcida Ramos, antropóloga brasilera, que las sociedades indígenas jugaron y juegan todavía un rol fundamental en la historia de la antropología: “[...] el indigenismo, entendido de manera amplia, como lo propone esta autora, es en verdad un “campo político de relaciones” entre los indios y los estados nacionales latinoamericanos” (p.61).

El “problema indígena” dejó de ser un problema teórico o científico de la antropología para volverse político y, por lo tanto, de los pueblos indígenas. Este contexto histórico le ha dado derecho a la rebelión, la descolonización y al respeto; y esto es un asunto político. La antropología, gracias a la politización de los pueblos indígenas, ha sufrido distintos replanteamientos. En los años sesenta gracias al proceso de descolonización de África y Asia. En los setentas debido a la emergencia de la interlocución de los liderazgos indígenas. En los noventas como resultado de la “revuelta zapatista” de 1994, entre otros procesos posteriores. Estos giros la han obligado a replantear sus tareas científicas y políticas y si quiere aportar en la comprensión de los movimientos indígenas en América debe cambiar. Ello por cuanto desde Canadá hasta el Sur del Continente los pueblos indígenas se han manifestado en contra del dominio colonial (Camino, 1993) y demandan, entre otros puntos, que se dé el reconocimiento de su agenda de desarrollo que se concreta en:

- 1) Criterios de adscripción individual y corporativa, criterios de los propios grupos interesados en la previsión de la filiación étnica [...]
- 2) Situación legal de las minorías étnicas de los pueblos en el contexto de los estados nacionales [...]
- 3) Acceso a los recursos naturales y bienes económicos. Propiedad y derecho de usufructo de los mismos [...]
- 4) Sistema jurídico y administración de justicia. Reconocimiento del derecho consuetudinario. Régimen particular de las minorías étnicas [...]
- 5) Educación en la propia lengua y con contenidos culturales propios [...]
- 6) Derechos culturales particulares. Derecho a la religión, lugares y plantas sagradas (en muchos casos psicotrópicas controladas por la Convención

de Ginebra de 1952) [...] 7) Derechos colectivos en reconocimiento de la realidad corporativa de los pueblos y minorías indígenas [...] (Camino, 1993, pp.520, 521).

El desarrollo de esta agenda estuvo liderado en los años noventa por personas, organizaciones y movimientos indígenas de Canadá, Brasil, Panamá, Colombia, Ecuador, Costa Rica, Perú, Venezuela y Bolivia y, a finales de los ochentas, por los movimientos en Argentina, Las Guayanas y Centro América (Camino, 1993). La agenda contiene un conjunto de demandas para remover los obstáculos que impiden el desarrollo de una existencia digna que no deberían ser soslayadas por la investigación antropológica, porque esta agenda determina la realidad socio-cultural de los pueblos indígenas y es la base objetiva de sus luchas, que se dan al interior del estado nacional.

Tal como lo sostuvo en su oportunidad, Rodolfo Stavenhagen, ningún pueblo indígena hoy está fuera de la jurisdicción de un Estado y es en el marco de estos que deben ser comprendidas y analizadas sus luchas, tanto la interétnicas como las que se dirigen al estado: "quiere decir que las relaciones entre distintas etnias, así como su definición y caracterización en la época contemporánea no puede hacerse más que en referencia directa o indirecta a las estructuras estatales" (Stavenhagen, 1992, p.53) y no fuera del marco histórico del Estado Nacional al que están adscritas (Díaz-Polanco, 1991). Ligamen que se estructura primero a partir del orden colonial y, luego, con los Estados-Nación a partir del siglo XIX (Bartolomé, 2006). El Estado-Nación arrastró al momento de su fundación, en casi toda América Latina, la política de subordinación, invisibilización, explotación y desaparición de los pueblos indígenas. Estos procesos son constituyentes de la etnicidad que transformó a estos pueblos. Se constatan procesos no solo de desaparición, sino también de adaptación etnogenética que les han dado contenido histórico social a los sistemas de articulación interétnicos, tal como precisa Bartolomé:

Dichos sistemas construyen contextos sociales heterogéneos, en los cuales las normas culturales que orientan las conductas se ven comprometidas por las fuerzas dominantes, hasta el punto de generarse nuevas configuraciones étnicas, así como diferentes textualidades normativas y complejas narrativas culturales emergentes. (2006, p.30)

Los pueblos indígenas de América Latina son un producto inevitable de la colonización y las luchas que han tenido que dar para perdurar consistentemente, como diría Stavenhagen, no sin haber

experimentado cambios profundos. No todos son hoy todo lo auténtico que se desearía, incluso turísticamente hablando, ello debido a presiones que ha ejercido el Estado y, también, debido a los procesos etnogenéticos que se iniciaron desde el poblamiento continental hace más de doce mil años y continúan hasta nuestros días con pueblos que desaparecen y otros que se transforman (Bartolomé, 2006).

A los pueblos indígenas, por el contrario, no se les ha reconocido el rol que han tenido en la construcción del Estado nacional: proveyendo contenido y sustancia ancestral para las narrativas nacionales de configuración histórica. En la mayoría de las sociedades ha prevalecido la idea de que los pueblos indígenas están o han desaparecido como realidad política, pero permanecen en el ideario nacional como un origen ancestral, precolombino, el cual se celebra como memoria, mas no como presente. El derecho indiano -el desarrollado en la América dominada por España-, dice Camino (1993), se promovió una imagen racista y etnocéntrica de los "naturales", lo cual contribuyó con su "situación disminuida" (p.519). Esto fue confrontado por la

[...] ideología liberal independentista; la cual, a través del modelo del Estado Democrático Republicano proclamaba los principios de igualdad y unidad jurídica. El pensamiento liberal proclamaba así una propuesta de unidad e identidad, donde la integración, a través de la asimilación, hacían "tabula rasa" con una realidad culturalmente heterogénea y hasta compleja. (p. 519).

En ese entonces se inicia el centenario proceso de integración nacional de los pueblos indígenas a las nacionalistas repúblicas americanas, ello de la mano con la ideología evolucionista y en torno a la idea de progreso como horizonte cultural respecto de los pueblos indígenas durante todo el siglo XIX y XX, y hasta los años sesenta:

[...] amparados en el avance tecnológico, inmersos en un etnocentrismo y racismo propios de un imperio de la conquista, el pensamiento liberal de aquel entonces devino en una propuesta integracionista en la que la igualdad sería una meta a la que el "indio accedería a través de su asimilación [...] Se enarbola la "bandera de la identidad latinoamericana." (p. 519).

El cuestionamiento central de los procesos asimilacionistas e integracionistas, planteado por las dirigencias indígenas, como se entendió bien en la declaración Barbados II es, también, el que modificó, en unas sociedades más que en otras, el rol político de los pueblos indígenas. La lucha que brindan en la actualidad, está muy ligada a la idea de autonomía territorial en la cual obtengan garantías de dominio jurídico de territorios en donde viven y les pertenecen por ancestralidad y cultura propia. El territorio contiene su cultura ancestral, su historia.

La demanda de autonomía, por su parte, es la más dura de los movimientos indígenas y se da paradójicamente en Estados que se han proclamado multiétnicos, aunque operan y se organizan como estados monoculturales. Esta demanda está sostenida en y por la demanda territorial, ambas se complementan en la agenda por la autodeterminación (Díaz-Polanco, 1997). Por otro lado, los movimientos indígenas se debaten entre dos caminos opuestos: por un lado, los movimientos que vienen gestionando un proyecto autónomo, en el cual se contempla positivamente cierta integración al Estado; y, por otro, los que conciben la lucha indígena como el camino de la autonomía total, de una cierta autarquía (Díaz-Polanco, 1997). Esta posición es tal vez la que tensa más las relaciones con el Estado, el cual no está dispuesto a ceder jurisdicción sobre una parte del territorio nacional.

Ambas posturas descritas en el párrafo anterior, sin embargo, son funcionales en la lucha política de los pueblos indígenas. Estos entienden que han servido como medio de presión para generar demandas que tienen “el efecto de empujar hacia reclamos con aristas políticas cada vez más acusadas” (p. 18) y también como factor de cohesión política y cultural.

El Estado nacional latinoamericano ha cambiado ante este auge político indígena. Las tácticas asimilacionistas y genocidas de integración han transmutado en mecanismos de absorción de las comunidades, mecanismos que Díaz-Polanco denominó etnofágicos. Es la comunidad la que es absorbida por la acción de Estado, el que paradójicamente, en múltiples declaraciones, se proclama multicultural y pluriétnico (como se acaba de establecer en la Constitución Nacional de Costa Rica). Estos procesos de debilitamiento de la comunidad y sus bases territoriales son los procesos que en forma complementaria colocan a los pueblos indígenas en distintas etapas de aculturación o, como dice Stavenhagen (1992), de des-etnización. Aquí entra en juego entonces la categoría de etnia, una categoría antropológica que no tiene ninguna utilidad política para los pueblos indígenas; no obstante, permite observar, tal como lo hace este autor, procesos en los cuales los grupos indígenas van dejando de ser. Hay criterios definitorios de lo que es una etnia respecto de la

categoría de pueblo indígena. Ambos conceptos están engarzados con el concepto de cultura, porque siguiendo al autor:

La cultura define los "modos de vida" que caracterizan y distinguen entre sí a los grupos étnicos. No puede concebirse un grupo étnico sin cultura propia. En la medida en que la cultura es factor dinámico y sujeto a cambios por múltiples razones, los cambios culturales condicionan también la identidad y viabilidad de los grupos étnicos. [...] (Stavenhagen, 1992, p.61)

La cultura de un grupo se establece si presenta algunas características básicas como lengua vernácula, religión, territorio propio o reclamado políticamente, como agenda de lucha, organización social. Así la cultura es un elemento que diferencia a un pueblo de otro, esto se constituye en la base de su agenda. Stavenhagen (1992) sostiene que uno de los elementos que defina a un pueblo es lo importante que esta sea y que "...tenga significado para los miembros del grupo y que sea a su vez reconocido por el resto de la sociedad o por otros grupos como determinante en la identificación de la etnia" (p.61). Aunque descriptiva y algo rígida esta terminología clasificatoria sirve, en principio, para discutir la "cuestión étnica". Sí faltó incluir en esta construcción, sin embargo, la agenciación de la lucha como criterio dinámico e identificador y productor de historicidad (Zemelman, 2005); lucha étnica que puede también ser un factor de identidad cultural e histórica.

La comunidad, con su territorialidad -en cuanto espacios de reproducción física y cultural- es el objeto del proceso etnofágico de desaparición cultural. Proceso que ya venía en desarrollo desde mucho antes, debido a las políticas de integración, asimilación y modernización, a partir de las cuales se anunciaban, convenientemente, que los pueblos indígenas tenían, como tales, los días contados. La modernización los transformaría en campesinos. Este presupuesto modernizador no contó, sin embargo, con la capacidad de persistencia que han demostrado estos pueblos. Aunque sobre ellos se cierne regularmente la amenaza de la modernización/desaparición dadas las riquezas naturales existentes en los territorios que habitan, tal como se puede observar por ejemplo en la Amazonía peruana (Surrallés, 2009) así como en muchos territorios.

Ahora bien, Stavenhagen introduce en el análisis lo que podríamos llamar la categoría de consistencia étnica, concepto que busca identificar en qué momento "evolutivo" se encuentra un

determinado grupo o pueblo indígena, ya sea en un proceso de "etnización" o bien de "des-etnización" (1992, p. 62). La antropología habría dicho "aculturación".

La consistencia étnica es una variable que se estima a partir de la identificación de los factores externos o internos, y objetivos y subjetivos que constituyen la dinámica cultural étnica. Es un juego dialéctico entre estos factores los que definen el más o el menos de la denominada consistencia. La lucha política determinaría el Más, y la ausencia de gestión política determinaría el Menos, hasta la extinción cultural. En esa agenda, la antropología podría jugar un rol sumamente determinante en cuanto una antropología del conflicto étnico, tal como lo visualizó Roberto Cardoso de Oliveira para el caso de Brasil y en México Guillermo Bonfil Batalla y Arturo Warman, entre otros en toda América Latina, como lo vimos en el recorrido hecho antes.

La consistencia étnica es el resultado de la persistencia comunitaria que es, también, un fenómeno que se da mediante la reproducción de la identidad cultural en espacios territoriales propios de las comunidades. Fenómeno que los culturalistas lo habrían atribuido a la transmisión de la solidaridad étnica, por medio de la transmisión de normas y costumbres a través del tiempo y los estructuralistas atribuyeron a "las respuestas culturales a los desafíos presentados por determinadas relaciones sociales y económicas entre los pueblos y los grupos [...] y que esta interacción genera respuestas culturales específicas en cada pueblo." (Stavehagen, 1992, p.65). Ambas respuestas presuponen esencialmente que la reproducción cultural obedece a procesos que se dan en el tiempo cronológico de existencia de una etnia, en un determinado territorio y condiciones autónomas. En el análisis histórico no integran preguntas acerca de cuáles factores precipitan la des-etnización de los pueblos indígenas o su re-etnización y si las variables culturales, tales como solidaridad o respuesta adaptativa en términos de investigación, se mantienen constantes o no, y si cambian como resultado de la acción política.

No hay garantía de continuidad si no hay elementos afirmadores de la identidad étnica, elementos que se articulen con las luchas de persistencia en contextos hostiles. Por ejemplo: el colonialismo externo e interno que promueve procesos que operan como fuerzas opuestas a las de la solidaridad y la adaptabilidad, las cuales favorecen la discriminación y el racismo e impulsan a los pueblos indígenas al No SER del que hablaba Franz Fanón (1925 -1961) y Aime Cesaire (1913 – 2008).

Los análisis marxistas, en los sesenta y setentas, por otro lado, fueron también insuficientes, expresa Stavenhagen, al no identificar la agenda étnica como tal sino como una agenda campesina

o proletaria. No se vio el factor étnico cultural sino uno de clase social. Estos enfoques dicotómicos y abstractos, manifiesta el autor, han sido "matizados" por enfoques más recientes como el enfoque de poder político en el seno del Estado. La discusión gira alrededor de las luchas étnicas que no son de clase social ni se trata de campesinos. Son los indígenas que se asumen como sujetos históricos alrededor de una agenda articulada por la comunidad ancestral, la cual es una condensación de territorialidad y autonomía, agenda dura, dijimos antes, que determina el comportamiento de los pueblos indígenas de cara a la confrontación permanente con el Estado-nación, o con autoridades locales y colonos mestizos que usurpan el territorio. También confrontan las acciones que se impulsan desde el Estado para mediatizar sus luchas, atender demandas puntuales, dilatar decisiones trascendentales, desaplicar la ley y la enmarcada en el Convenio 169. Aunque el Estado en Costa Rica reconoce los distintos instrumentos legales de defensa y protección de los pueblos indígenas, en el terreno práctico las violaciones de los derechos de estos pueblos son constantes, como lo hemos acabado de ver con la problemática de los bribri del territorio de Salitre, al sur del país.

En resumen, a partir del 1492 y en el marco de los procesos de encubrimiento del otro, al decir de Enrique Dussel, los pueblos indígenas no han dejado de luchar para hacerse visibles y alcanzar condiciones de vida dignas desde su cultura y la dinámica de sus transformaciones étnicas.

El caso más extremo en la actualidad como contrapunto, es la voluntad de aislamiento de muchos de estos pueblos, en la Amazonía: prefieren quedarse lejos de la modernidad occidental. Para los pueblos contactados, por el contrario, la historia no ha sido fácil y ha implicado auto transformarse para persistir. Estas transformaciones han sido resultado de lo que Roberto Cardoso de Oliveira denominó en su oportunidad, para el caso de Brasil, procesos de fricción interétnicas, Rodolfo Stavenhagen como conflictos interétnicos y Guillermo Bonfil Batalla indigenismo.

Desde sus inicios, la agenda ha estado determinada por la búsqueda de la autonomía y la autodeterminación en el contexto de Estados-nación que ponen límites jurídico político a estas demandas. Luego de ellos fagocitan a las comunidades por medio de procesos invasivos de sus territorios y por el uso de tácticas dilatorias para atender las demandas indígenas. Sucede esto al mismo tiempo que se declaran emblemáticamente como estados pluriétnicos y pluriculturales. Este es un campo fértil para la antropología y el desarrollo de una práctica científico política comprometida con los pueblos indígenas como sujetos políticos, sujetos capaces de hablar por sí

mismos. Esta podría asumir la discusión en torno a los pueblos indígenas reconociéndolos como sujetos históricos, y no simplemente como objetos de estudio de la disciplina, objetos de aculturación y modernización.

El giro político que dio la antropología a partir de los setentas, la confrontó con el hecho de que ahora los pueblos indígenas -la otredad y la alteridad socio cultural- no configuran únicamente su identidad disciplinar. Ahora la identidad disciplinar la encuentra, o cree encontrarla, mirando dentro de la propia sociedad de los y las antropólogas.

Miriam Jimeno (2005) enfáticamente, señala que para la antropología latinoamericana y todas las antropologías que no se desarrollan al interior de Europa y los Estados Unidos, el Otro no es el sujeto que habita en espacios “exóticos, aislados, lejanos o fríos, sino [...] copartícipes en la construcción de nación y democracia” (Jimeno, 2005, p. 46). El Otro cultural –los pueblos indígenas- cohabitan la sociedad nacional en la que viven los y las antropólogas, aunque se visualizan como entidades nacionales DIFERENTES. Las sociedades pluriétnicas y la diversidad producen órdenes sociopolíticos -democráticos o no- que deben o debieran reconocer la variedad de sujetos históricos. Ello configura un horizonte multicultural conflictivo que determina el carácter intercultural de la construcción democrática. La agenda política indígena no puede ser la misma que la de los migrantes, los mestizos, los afrodescendientes (Díaz-Polanco, 1999). No es la misma porque la vida social indígena sucede territorialmente y se enclava en un espacio físico determinado a nivel cultural, es ancestral. Por ello, la autonomía y la autodeterminación en los espacios locales son su agenda principal.

La agenda autonomista no es resultado de un capricho político. Esta la define una historia de resistencia y lucha de pueblos que reclaman el ser DIFERENTES, no pueblos que defienden la ALTERIDAD u OTREDAD. La primera es una categoría política de lucha; la segunda una categoría pseudocientífica accidental-céntrica propia de la antropología colonial. La primera se inscribe, indicamos aquí, en el reconocimiento de la diversidad y pluralidad; la segunda en un marco dicotómico y dualista, en donde el otro fue tratado como salvaje, primitivo, indígena en contraposición al nosotros, claro el nosotros occidental y europeo. Se trata de categorías que la reducen a un estereotipo: el modo de vida de los pueblos indígenas.

Lo anterior descrito lo habíamos comentado, cuando señalamos que estas categorías falsamente alterizaban sociedades enteras, pueblos y culturas ricas en existencialidad e historia. ¿Cómo es

posible que la categoría de indígena, así abstracta e indeterminada, pueda ser de utilidad? Indica Bartolomé para abordar “la existencia de más de 50 millones de personas” (2006, p. 36).

Hasta 1993 la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y las Naciones Unidas (NU) reconocen los derechos de los pueblos indígenas del mundo. La más reciente de estas declaraciones, la de 2007, conocida como *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígena* ([http://www.un.org/es/events/indigenousday/pdf/indigenousdeclaration\\_faqs.pdf](http://www.un.org/es/events/indigenousday/pdf/indigenousdeclaration_faqs.pdf)), fue preparada y debatida por más de veinte años, para ser aprobada finalmente por la Asamblea General el 13 de setiembre de 2007 señala cuáles son los derechos de los pueblos indígenas

[...] a vivir con dignidad, a mantener y fortalecer sus propias instituciones, culturas y tradiciones y a buscar su propio desarrollo, determinado libremente de conformidad con sus propias necesidades e intereses. Otros órganos de las Naciones Unidas se ocupan de los derechos de los pueblos indígenas por medio de convenios como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el Convenio sobre la Diversidad Biológica. (Naciones-Unidas, 2007, Artículo 8)

Es innegable que la pretensión abiertamente expresada por el indigenismo oficial de transformar al indígena en consumidor es la manifestación subjetiva de la necesidad de un mercado interno para la industria y el comercio capitalista: “es igualmente innegable que toda esa acción tiene como metas reales únicamente las señaladas: transformación del indígena en consumidor y, más importante aún, ubicación del indígena en el sistema moderno de explotación” (Cazés, 2014, p.11).

La lucha indígena y sobre todo la resistencia a la dominación colonial han estado presentes de forma larvada en la realidad del continente, dadas las condiciones de sometimiento, reservación y enclavamiento en territorios limitados. El dominio colonial “[...] generó conflictos y luchas irresueltas tanto con los aparatos gubernamentales del periodo colonial como con los correspondientes de los Estados nacionales independientes” (Nahmad, 2010, p. 86), luchas irresueltas hasta hoy. Hizo falta otra antropología, tal vez la que emergería después de los años sesenta en el mundo y los setenta en América Latina para discutir los procesos de genocidio y etnogénesis y la persistencia de los pueblos indígenas y los procesos de lucha étnica y política.

## **7. A modo de síntesis: el colonialismo es la seña de identidad**

En este capítulo hemos abordado el desarrollo histórico de la antropología, desarrollo teórico e ideológico que se sustenta en el colonialismo que se considera antes que un proyecto de devastación social y cultural, uno de aceleración de la historia de las sociedades no occidentales. A este proceso de colonial entonces se le otorga el nombre de cambio cultural en dirección del progreso.

Con variaciones teóricas y metodológicas importantes y aun con la aparición del trabajo etnográfico particularista, el cual hizo cambiar a la antropología, los distintos programas de investigación que se agrupan bajo la denominación de antropología clásica no dejaron de ser evolucionistas y subalternizar a las sociedades no occidentales colonizadas mediante conceptos teóricos producidos al calor del colonialismo. Por otro lado, los intelectuales que fundaron la disciplina no decodificaron adecuadamente el colonialismo y con ello se le impide a la disciplina erigirse en una antropología no de los pueblos primitivos sino de la colonización. Disciplina en los años setentas, y posterior a los procesos de descolonización de África y Asia, se le reclama en América Latina su rol colonial. Los encuentros de Barbados fueron ese llamado de conciencia a los y las antropólogos para disciplinar políticamente a la antropología.

Las preguntas acerca del otro, que dieron origen a la disciplina, son ahora desde América Latina replanteadas y se considera que el otro ahora no está más allá del mar; sino en el interior de las sociedades latinoamericanas y forman parte del universo multicultural. Pueblos que no han dejado de luchar por su existencia, y resistir a los distintos procesos de devastación y genocidio social y cultural que encarnaron las políticas desarrollistas y modernizantes. Hizo falta, como se dice antes, una antropología política que tuviera como objeto las luchas indígenas y no a los sistemas políticos.

### **Capítulo III. Metodología de la investigación**

El proceso de esta tesis se realizó mediante una aproximación histórica y crítica del desarrollo de la antropología, con base en el análisis de fuentes bibliográficas, por medio de este se ha pretendido poner en perspectiva histórica y teórica el desarrollo nacional de la antropología sobre los pueblos indígenas locales.

No ha sido, en este caso, el interés el de recuperar los conocimientos que la antropología nacional ha producidos sobre la historia y situación socio-cultural de los pueblos indígenas, ni tampoco las valoraciones que estos pueblos tienen acerca de sí mismos (tarea pendiente y muy interesante y necesaria como factor de reivindicación política).

El foco ha sido identificar críticamente los discursos teóricos desde los cuales se ha buscado conocer a los pueblos indígenas y la relación de estos discursos con los presupuestos de la antropología clásica. Resulta claro que el estudio desarrollado permite efectuar una crítica a la dependencia programática de la antropología nacional con la antropología clásica, dependencia persistente hasta nuestros días.

#### **1. Enfoque teórico**

En cuanto a la estrategia metodológica seguida aquí, se ha considerado el hecho de que la antropología costarricense es una entidad que, si bien aparece en su forma científica en los años cuarenta, es instituida académicamente a finales de los sesenta; este proceso es el resultado de la necesidad nacional de producir conocimientos científicos acerca de sus “propios indígenas”, de sus propios otros/diferentes en el contexto económico y social del proyecto desarrollista vigente a partir de la guerra civil de 1948.

La antropología se concreta en el país como una antropología **SOBRE** los pueblos indígenas, así aparece en diversos documentos, tanto administrativos como académicos, como meros objetos de investigación. No ha habido en el país una antropología **DE** y **CON** los pueblos indígenas, a los más tal vez una **PARA** estos, invocando cierto interés indigenista Cabe hacer aquí cierto comentario. La antropología se constituyó mundialmente como una práctica de conocimiento de los otros llamados de distintos modos: primitivos, tribus, salvajes, etnias, etc.; por lo tanto, al decir antropología indigenista se comete cierta redundancia. Sin embargo, esta antropología indigenista,

como ya se ha visto en los antecedentes tiene sustancia propia en cuanto se le definió una función específica de aculturación en el marco de procesos desarrollistas. Por lo tanto, el propósito de estas era producir un conocimiento para configurar programas y proyectos de aculturación contruidos en forma intencional para su modernización e integración social y cultural, pero principalmente económica.

## **2. Estrategia de investigación**

La dinámica de desarrollo de la antropología ha comportado una dialéctica que ha estado determinada por el efecto de y sobre la sociedad y la cultura nacional. En este proceso la disciplina ha tenido como foco de atención no solo a los pueblos indígenas sino también, luego de los años setenta en Costa Rica, a otros colectivos sociales. No obstante, la disciplina se funda, como ha quedado claro antes, a partir del estudio de los pueblos indígenas. Usaremos aquí indistintamente pueblos originarios o indígenas, sabiendo que el concepto correcto éticamente es el primero, aunque también se le cuestiona un carácter esencialista. Lo hacemos en este documento de trabajo para simplificar la redacción y no repetir, en tanto “objetos” de investigación.

El recorrido histórico que ha sido necesario realizar se ha enriquecido con la modelación de la trayectoria del pensamiento teórico de la antropología respecto de los pueblos indígenas; de tal forma se pueden identificar las inflexiones conceptuales respecto de estos y determinar y situar estas ‘curvaturas del pensamiento’ en el contexto de su historia, tanto internacional como a escala local.

Por otra parte, el desarrollo de la antropología clásica comporta distintos programas de investigación que se traslapan parcialmente en el tiempo, los últimos contienen una crítica del anterior a partir de la cual se funda el nuevo programa teórico y metodológico. De este modo, la historia de la disciplina no es lineal ni en el tiempo ni en el espacio; pues los desarrollos de la antropología inglesa, francesa y norteamericana se dan con relativa autonomía y carácter nacional.

Los constructos teóricos propios de los programas que definen a la antropología clásica (los desarrollados en estos países), a su vez, han configurado y determinado a las diversas antropologías nacionales. Ello significa que podemos reconocer y trazar estos en los planteamientos de los y las antropólogas nacionales en sus producciones textuales, debido a que todos hemos sido formados

en universidades que reproducen y forman en antropología y esta es, básicamente, la que hemos llamado antropología clásica.

El conjunto de los aspectos que constituyen el corpus teórico metodológico de la disciplina, se concreta en la práctica científica de sus actores por medio de varias vías: la producción teórica de los y las antropólogas por medio de los trabajos de licenciatura y maestría. En este momento, al 2013 se han contabilizado alrededor de 250 trabajos de antropología en total y una veintena referidos a la cuestión indígena. Por medio de la producción de artículos científicos, los cuales circulan en revistas especializadas, en algunos casos, en periódicos y semanarios periodísticos, a través de libros, mediante los cuales los y las académicas universitarias así como los y las que se desempeñan fuera del claustro presentan sus valoraciones.

De este modo, se realizó una cronología de la disciplina, en forma específica referida al estudio de los pueblos indígenas que encuentra su centro, naturalmente, en el discurso que la antropología ha elaborado en torno de los pueblos indígenas; cuando identifica en cada una de las etapas, los enfoques teóricos, los temas principales, las metodologías de investigación utilizadas, los autores citados y los principales planteamientos elaborados a escala nacional. Los períodos del desarrollo de la antropología nacional que hemos delimitado han sido de utilidad para ordenar a nivel cronológico la producción teórica generada.

Esta reconstrucción cronológica muestra a la vez tanto el desarrollo teórico que ha tenido la antropología nacional, al vincularla con el devenir de la antropología clásica respecto de la pregunta fundadora o la que origina a la antropología (Krotz, 2002), pregunta referida al conocimiento de los otros, de la otredad. También, se reconocen las “voces” críticas de la antropología como práctica científica provenientes del Tercer Mundo -África, Asia y América Latina- que han intentado replantear, desde estas regiones, a la disciplina. En este sentido, ha sido de especial interés mostrar las dificultades o las imposibilidades de la antropología de dar cuenta del Orden Colonial.

Es de particular importancia mostrar como los cambios que, simultáneamente, se han venido operando en las luchas del movimiento indígena mundial y nacional, en su proceso de constitución como sujetos históricos, han hecho cambiar a la antropología, tanto en sus fundamentos científicos como políticos. Uno de esos cambios, que revisaremos oportunamente, es el giro que la disciplina experimentó en los años sesenta y setenta en todo el mundo hacia otros temas y sujetos sociales,

sin dejar de lado a los pueblos indígenas que ya no son el “único objeto” de estudio de la antropología.

Las preguntas de investigación formuladas anteriormente, reducidas a objetivos, para la comprensión investigativa de la problemática nacional costarricense, son las que guiaron este estudio y la elaboración de la cronología del desarrollo de la antropología nacional, con base en la sistematización de la producción textual antes detallada. La información relevante obtenida se ordenó por autor, subdisciplina, fecha y palabra clave, de acuerdo con el estándar de corte cualitativo, para responder las preguntas y cumplir con los objetivos planteados respecto de la antropología indígena nacional.

Entendida la antropología nacional sobre pueblos indígenas como el caso en estudio con base en el material textual producido entre 1940 y 2013, fecha de corte, se identifica para cada período el discurso producido y su relación con las escuelas o programas de la antropología clásica de donde procede, recurso clave de la técnica de análisis del discurso. Se hace ahora la diferencia, que en la realización de la investigación se profundizará, entre análisis de contenido y de discurso, entendido este como un tipo de análisis que engloba en cierto modo al análisis de contenido, instrumentando este último como herramienta del primero. Al respecto se puede revisar el artículo de Sayago, Sebastián. (2014). El análisis del discurso como técnica de investigación cualitativa y cuantitativa en las ciencias sociales. (*Revista Cinta de Moebio*, 49:1-10. [www.moebio.uchile.cl/49/sayago.html](http://www.moebio.uchile.cl/49/sayago.html)), el cual se define como sigue:

[...] conjunto de procedimientos interpretativos de *productos comunicativos* (mensajes, textos o discursos) que proceden de procesos singulares de comunicación previamente registrados, y que, basados en técnicas de medida, a veces *cuantitativas* (estadísticas basadas en el recuento de unidades), a veces *cualitativas* (lógicas basadas en la combinación de categorías) tienen por objeto elaborar y procesar datos relevantes sobre las condiciones mismas en que se han producido aquellos textos, o sobre las condiciones que puedan darse para su empleo posterior. (Piñuel Raigada, 2002, p. 2)

Centra su atención, el autor, en los discursos producidos por parte del o los agentes/sujetos propios del campo disciplinar respecto del fenómeno en estudio. El análisis implica una serie de acciones interpretativas respecto del campo de producción (Navarro y Díaz, 1999, pp.177, 178).

### **3. Sujetos de la investigación**

En cuanto agentes/sujetos se sobreentiende que no se trata de una subjetividad personal la que actúa, sino una de orden más institucional, cuyas acciones se refieren a expresiones objeto; es decir expresiones que son manipulables (recopilables, comparables, clasificables) (Navarro y Díaz, 1999, p.178), como lo son, en nuestro caso, los discursos contenidos en la producción textual existente (tesis, artículos científicos, informes de investigación).

En este sentido, también se consideran relevantes los textos surgidos de entrevistas con agentes/sujetos del campo porque en su discursividad modelan y enmarcan sus expresiones teóricamente, es decir están hablando (p.179) respecto del fenómeno en estudio, en cuanto objeto teórico. Por ello, estos productos textuales son susceptibles de un análisis de discurso. Análisis que privilegia poner en diálogo las expresiones y los textos con el contexto, este diálogo contiene la articulación que le da sentido al discurso (p.179).

Este dentro/fuera no es sino el campo de producción teórico particular. Campo teórico en cuyo interior se vislumbran interpretaciones respecto del fenómeno en estudio; a la vez, tales interpretaciones obstaculizan otras. De este modo, la tarea analítica es la de producir transparencia y esto “se convierte en una empresa de des-ocultación o revelación de la *expresión*, donde ante todo interesa indagar sobre lo escondido, lo latente, lo no aparente, lo potencial, lo inédito (lo no dicho) de todo mensaje” (Piñuel Raigada, 2002, p.4).

El tipo de análisis de discurso que se ha privilegiado aquí es el que está relacionado con los marcos teóricos fuertes desde los cuales, dicen Navarro y Díaz (1999), se descubre el texto: “Más que *analizar* los textos, las metodologías aludidas los *descubren* –revelan su sentido subyacente- a la luz de sus marcos teóricos de referencia” (p. 180). No consiste la tarea en un trabajo de criptografía, sino de análisis epistemológico y, a la vez, político.

Los programas de investigación desde los cuales interrogamos a la antropología clásica por un lado y su representación nacional por otro, en este estudio, son los de la antropología crítica

latinoamericana y el del *giro decolonial* y anticolonial latinoamericano. Miradas estas que refuerzan el punto de vista que denota el carácter profundamente colonial de la antropología clásica (ya establecido en la introducción de este trabajo en los acápites 3 en adelante) y de la versión local de esta, al menos hasta los años setenta del siglo pasado, lo cual se espera mostrar a lo largo del trabajo (Capítulos IV y V), además de su insuficiencia para dar cuenta de la agenda política de los pueblos indígenas.

Al respecto, sin embargo, se adopta en este estudio la posición que comprende el campo teórico e institucional como un espacio homogéneo y objetivo de producción teórica, el cual determina la producción conceptual del agente/sujeto. No se entiende la producción del sujeto como resultado de su individualidad, sino como resultado de ser un agente de la antropología como una disciplina que produce discursos que determinan el tipo de producción que se espera y las categorías interpretativas que se derivan:

Cuando un investigador social se propone inquirir el contenido semántico de un corpus de texto, rara vez puede mantener una concepción puramente objetivista del significado. Debe concebir éste como algo que se genera, bien en un ámbito intersubjetivo –determinado medio sociocultural-, bien en la esfera del sujeto individual. (Navarro y Díaz, 1999, p. 185)

Entonces, lo individual no aparece como un acto de voluntad; sino como reflejo, aunque parece autónomo, es reflejo de un punto de vista teórico que, en definitiva, depende del contexto social. Los autores de marras establecen dos dimensiones o perspectivas en el proceso de producción discursiva: por un lado, una objetivista que plantea que lo social objetivo se transparenta de todos modos y una subjetiva que sostiene, por el contrario, que en lo subjetivo se materializa la realidad (Navarro y Díaz, 1999). Ambas posturas tienen como resultado un efecto metodológico, la primera postura exige estudiar corpus textuales; la segunda identificar las diferencias de sentido que son correlativas de la perspectiva individual.

Claro está que en este estudio estamos considerando la tarea desde la perspectiva de la homogeneidad semántica en dos sentidos: el primero, en cuanto la antropología clásica ha establecido sus categorías de análisis de la realidad socio-cultural (integrados los cambios de orden programáticos), a partir de las cuales se interpreta a los pueblos indígenas.

De este modo, el estudio de pueblos indígenas desde la antropología clásica es un campo teórico homogenizado en forma de categorías. Y, en segundo lugar, en cuanto este campo teórico homogenizado, referido a la problemática de los pueblos indígenas respecto de las condiciones de existencia social, determina los roles que sus actores centrales -los indígenas- juegan en él.

Es decir, el corpus teórico de los distintos programas de investigación opera como marco de contrastación del conocimiento etnográfico derivado del trabajo de campo. No hay espacio para las sorpresas. Claro, se trata de un medio socio-culturalmente intersubjetivo, pero esta característica se refiere en cierto modo al agente/sujeto investigador.

La acción interpretativa de la productividad textual, de acuerdo con esta operacionalidad del análisis de discurso, conlleva ciertas tareas ordinarias de y para la prosecución del análisis. Primero, supone establecer algunos criterios categoriales básicos de organización del texto, en nuestro caso fueron el año de la producción, la etnia a la que se refería, el autor y las palabras clave que evidencian al enfoque o programa teórico del que proceden, propios de la antropología clásica.

En segundo lugar, la tarea analítica de los distintos tipos de expresiones-objeto (tesis, artículos, informes, entrevistas, entre otros) implica un procedimiento relativamente estándar que es el de codificar y categorizar (Flick, 2007), procedimientos que dependen de las hipótesis, marco metodológico y objetivos que determinan el rumbo del proceso de codificación.

En este estudio se ha optado por determinar las actividades investigativas de acuerdo con los objetivos específicos. De tal modo, que al alcanzar el cumplimiento de los objetivos podríamos alcanzar el propósito general que nos hemos trazado. Los objetivos específicos los vemos aquí no solo como “peldaños” de una escalera que nos llevará a la comprensión del discurso antropológico respecto de los pueblos indígenas, sino también, nos permitirá sintetizar modélicamente tal discurso; es decir, debería ser posible “dibujar, bosquejar” tal discurso y señalar sus enfoques, temas, preocupaciones y concepciones de los pueblos indígenas. Luego podemos establecer, entonces, la existencia de un programa de investigación específico o campo de estudio y la visión ética que tiene la antropología local de estos pueblos indígenas.

Los datos científicos consisten en constructos hechos a la medida de la investigación. Es decir, estos se producen (no se recolectan) mediante las técnicas clásicas de la investigación social. En

este sentido, destaca, por su importancia, el proceso de ordenamiento y sistematización de datos en matrices. Instrumento obligado en la ciencia, dadas las características del dato científico, para ordenar una masa de información. El dato mismo es también una matriz.

La traducción de una experiencia espontánea a una descripción científica produce ese material básico de la experiencia científica que se llama *dato*. Ahora bien, un dato es una construcción compleja que, por consecuencia, posee una estructura interna que es su *contenido formal* invariable (es decir está presente en todo dato), tal como señala que Juan Samaja, epistemólogo argentino. El dato científico tiene cuatro componentes, a saber: 1. Unidad de análisis (UA), 2. Variables (V), 3. Valores (R) y 4. Indicadores (I). (Samaja, 1999, pp.160-161).

El dato que nos interesa es el referido a valoraciones, afirmaciones y connotaciones que la antropología nacional ha producido sobre los pueblos indígenas y cuál es la dependencia de estas valoraciones con los programas de investigación clásicos en la historia de la antropología. En esta vía, esta investigación tiene un fuerte carácter histórico crítico, que tiene por objeto de indagación el pensamiento antropológico respecto de los pueblos indígenas locales.

Los pueblos indígenas se definen en cuanto son portadores de una lengua, tradiciones históricas, prácticas productivas, religiosas, simbólicas y culturales propias y distintas y porque, además, articulan acciones de resistencia que los identifica y reafirma como pueblos diferentes que viven en el mismo territorio y espacio nacional estatal. Estos pueblos representan a la diversidad y son el campo de investigación de los otros propios, antropólogos y antropólogas que se posicionan ante estos desde su bagaje personal y desde su subjetividad epistémica de agente/sujeto, pero sobre todo, desde el campo teórico de la antropología clásica o latinoamericana; la segunda, finalmente tiene lazos de dependencia con la primera, se reconocen de forma mutua.

En la medida de que los pueblos indígenas son distintos y tienen formas de vida propias y gestionan una agenda de desarrollo es que interesa elaborar una reflexión comprensiva del pensamiento antropológico nacional al respecto. Este estudio no se enfoca etnográficamente en la vida de estos pueblos, sino más bien, en el punto de vista teórico y práctico de la antropología respecto de estos, como ya quedó establecido en los propósitos de este trabajo.

En ese sentido, se trata de una aproximación casi etnográfica, de orden crítico, en la que se espera producir una reflexión cualitativa de la antropología, la cual permita profundizar en la teoría antropológica, en cuanto disciplina teórica, para oponerla al pensamiento de la antropología crítica latinoamericana, al giro decolonial y anticolonial que han producido una crítica fuerte a las ciencias paradigmáticamente occidental-céntricas.

#### **4. La estrategia de análisis**

Además de los componentes procedimentales prácticos de la metodología, tales como: la estrategia misma a seguir, las técnicas de producción de datos a poner en práctica y las técnicas de análisis de los datos producidos por medio del análisis de discurso que conforman la dimensión productiva de la investigación, se presenta de seguido la estrategia para comprender la información producida.

Según lo anterior, se presupone que al ordenar en forma teórica la información producida, al final se puede obtener un conocimiento respecto de la antropología sobre los pueblos indígenas que no se había producido con anterioridad. Se trata del conocimiento respecto de las relaciones entre la antropología nacional y la que se identifica como la antropología clásica o usa-eurocéntrica. Tres momentos definen la estrategia heurística, que ahora describimos.

##### *Punto de partida: del ocultamiento a la luz*

La implementación del modelo de programas de investigación de Imre Lakatos para evaluar las Teorías de Desarrollo y la Dependencia por parte de Elguea (1989), se constituye en un buen ejemplo del uso de la propuesta lakatosiana. Consideramos aquí que esta programática es útil para evaluar el desarrollo de la antropología sobre pueblos indígenas de Costa Rica.

No obstante, el campo teórico de los estudios en torno de los pueblos indígenas no ha sido sistematizado ni tampoco hay evidencia de que esté debidamente constituido como para proceder con una evaluación científica, el ordenamiento preliminar de este por medio de implementar un análisis crítico de la producción antropológica con ayuda del modelo de sistematización de los programas de investigación de Lakatos, será de utilidad para establecer un primer nivel de orden en la antropología sobre los pueblos indígenas.

En cierto sentido, el balance de los estudios indígenas realizado para América Latina y el balance histórico de desarrollo de la antropología de Costa Rica pueden ser considerados como los peldaños

de este proceso de historización y sistematización del programa de investigación en torno a los pueblos indígenas.

Consideramos que la disciplina antropológica relativa al conocimiento de los pueblos indígenas a escala nacional se encuentra disperso a nivel temático, no acumulado como bagaje, ni racionalizado como campo teórico y menos debatido. Por el contrario, este campo requiere de condensación, porque sí se haya diseminado y disperso en diversos tipos de documentos (artículos, informes de investigación) producidos discretamente y con diferentes propósitos (para alcanzar grados académicos, desarrollar la carrera profesional, elaborar informes de consultoría, aportar en las luchas de los pueblos indígena). Entonces diremos que este campo se haya en estado bruto, crudo y este esfuerzo crítico, contribuye a iniciar su formalización teórica y programática.

En este sentido y dado el hecho de que hemos venido hablando de campo académico, científico, vale la pena un alcance a la noción *de campo discursivo*. La noción foucaultiana de campo es distinta a la noción de campo de Bourdieu (Bourdieu, Chamboredon, & Passeron, 1985) y en cuanto este último autor lo usa como recurso metodológico para identificar un espacio relacional de agentes e instituciones. Mientras que Foucault lo conceptualiza como un orden ideográfico interpretativo. Podríamos pensar, claro está, el campo antropológico como campos de relaciones de fuerza entre agentes/sujetos interpretantes; ello con ayuda de Michel Foucault (1983). Este puede sernos útil para penetrar al discurso de la antropología sobre los pueblos indígenas de Costa Rica, el que ya dijimos que está disperso, contenido en muchos textos y productos de antropólogos y antropólogas nacionales que tienen de común denominador el hecho de estudiar lo indígena.

No obstante, tal como señala el autor mencionado aquí, y de acuerdo con la producción del discurso sobre los pueblos indígenas, “no interesa conocer a los *santos fundadores*, sino poner al día la regularidad de una práctica discursiva.” (Foucault, 1983, p.243). Regularidad que probablemente, como hemos anotado, la encontramos dispersa, discontinua y a la vez con grados de coherencia discursiva bajos entre sí.

La presunción que tenemos es que nos encontraremos con un objeto discursivo que no se haya coherentemente articulado, como quisiéramos que estuviera, en reflexiones críticas, en análisis de programas y autores y en el debate de enfoques, en los cuales se recuperen los temas importantes y las hipótesis relevantes.

Dar una estructuración inicial al programa de investigación de la antropología sobre los pueblos indígenas ha sido la meta y el desafío de este trabajo. Producir el campo y la programática de esta ha implicado la inmersión (“arqueología” la llama M. Foucault) en él. Tal vez nos encontramos con una cierta regularidad escondida en la apariencia de desorden. De este modo:

La arqueología puede así – y éste es uno de sus temas principales constituir el árbol de derivación de un discurso [...]. Encontrará en el extremo de las ramas, o al menos en el recorrido de todo un breñal, “descubrimientos” (como el de las series fósiles), transformaciones conceptuales (como la nueva definición de género), emergencias de nociones inéditas (como la de mamíferos o de organismos), fundamentación de técnicas (principios organizadores de las colecciones, métodos de clasificación y de nomenclatura)” (Foucault, 1983, p.247)

Encontramos un campo de contenidos y discurso solo esbozado, inmaduro y disperso, en proceso de constitución, a la vez que, simultáneamente, la cuestión indígena, como parece ser, sigue su curso político de mano de sus líderes. Seguimiento y monitoreo que la disciplina no ha sabido acompañar. Así parece que la antropología estuvo detenida en el tiempo y no consideró que la práctica investigativa de la ciencia social es producto de la sistematicidad, la capacidad de introducir orden en el caos, y comprender los procesos que se dan, porque como bien señala, el autor:

[...] esa misma coherencia es también el resultado de la investigación: define las unidades terminales que consuman el análisis; descubre la organización interna de un texto, la forma de desarrollo de una obra individual o el lugar de encuentro entre discursos diferentes. Se está obligado a suponerla para reconstituirla, no se estará seguro de haberla encontrado más que en el caso de que se la haya perseguido hasta muy lejos y durante largo tiempo. (Foucault, 1983, p. 251)

Partir de la idea de que este campo contiene un programa de investigación que hay que construir es una tarea que hemos considerado se puede abordar por medio de algunas categorías lakatosianas;

se trata, evidentemente, de un supuesto heurístico que ayudará a “leer” la información producida respecto de los estudios sobre pueblos indígenas, tal como Elguea (1989) lo hizo con lo que definió como el programa de investigación de la teoría de desarrollo y la teoría de la dependencia, sistematización programática que realizó identificando “las hipótesis y teorías que se ajustan, se reajustan, se reemplazan, se modifican y se amplían de manera sistemática con el propósito de expandir el programa y proteger el núcleo fijo” (Elguea, 1989, p.45).

La categoría de programa de investigación es una estrategia de sistematización que, para el caso que nos ocupa, es útil; pues supone elaborar en primer lugar la creencia de que la antropología sobre los pueblos indígenas, aun cuando dispersa, tiene un núcleo firme de suposiciones provenientes de la antropología clásica. Estas deberían haber estado en la base teórica de problemas de investigación apropiados a partir del discurso de antropología (no de hechos empíricos nuevos), que la teoría podría haber prefigurado, identificado al menos, y “haber anticipado”, en lenguaje de Lakatos (2010), “sin que esto suponga acomodar los hechos a la teoría”.

Por otro lado, la idea de poder reconstruir este campo de investigación descansa en el supuesto de Lakatos de que no se puede leer la realidad sin la actividad mental que depende de la teoría y las expectativas que tengamos (2010). Tal como el análisis de contenido propone respecto tanto del contexto como de la teoría de interpretación. De este modo, siempre en el terreno racionalista, al igual que Foucault, el campo de investigación y su programa no es algo dado, sino una reconstrucción racional. Esta afirmación de Lakatos es muy pertinente respecto de la investigación en las ciencias sociales. Los hechos sociales como el campo de acción de las ciencias sociales son producciones propias de la progresividad de la realidad, la cual se va produciendo en el movimiento de los movimientos sociales. Los procesos históricos, los cuales se producen en el movimiento social, deben ser comprendidos en su propia legalidad epistemológica. El desarrollo de los colectivos sociales es cuando se produce la historia.

Hay contenidos concretos respecto de la teoría local sobre pueblos indígenas en distintos problemas de investigación teóricos: ahí se haya su núcleo fijo, las proposiciones estándares respecto de estos pueblos, las principales preguntas de investigación y los problemas científicos que se ha buscado dilucidar. Estos son los componentes teóricos que se busca extraer, sacar a la luz de esta historia oculta, que podemos modelar bajo la forma de un programa o campo teórico de investigación que

se caracteriza no solo por el hecho de contar con un núcleo fijo, una heurística positiva y negativa, sino también con las respectivas hipótesis *ad hoc*.

Por otro lado, los rasgos identitarios de un programa corresponden al problema inicial, sus hipótesis y los problemas que se tratan de resolver en el curso de su historia, el punto de regresión o saturación y el programa que sustituyó el que hizo crisis, porque no pudo determinar o predecir nuevos hechos (Lakatos, 2010). Si se da el necesario rodeo respecto de la realidad, un programa de investigación no se haya empíricamente reconocible. Alcanzar su conocimiento, requiere de procedimientos epistemológicos precisos. De este modo, con apoyo de Karel Kosik señalamos en este sentido que:

El punto de partida de la investigación debe ser, formalmente, idéntico al resultado. Este punto de partida debe mantener su identidad en todo el curso del razonamiento, ya que sólo así se garantiza que el pensamiento no se pierda en su camino. Pero el sentido de la indagación estriba en que, en su movimiento en espiral, llega a un resultado que no era conocido en el punto de partida, y que, por tanto, dada la identidad formal de este último y del resultado, el pensamiento llega, al final de su movimiento, a algo distinto, por su contenido, de aquello de que había partido (Kosik, 1967, p. 48)

Alcanzar este nuevo conocimiento, un conocimiento formalizado en torno el objeto, que aparece indeterminado al principio, es el propósito:

De la representación viva, caótica e inmediata del todo, el pensamiento llega al concepto, a la determinación conceptual abstracta, mediante cuya formación se opera el retorno al punto de partida, pero ya no al todo vivo e incomprensido de la percepción inmediata, sino al concepto del todo ricamente articulado y comprendido. (p. 48)

Este proceso de construcción y reconstrucción de este campo programático inicia desde la historia y los sucesos teóricos que conforman el pensamiento antropológico sobre pueblos indígenas, todo lo cual se haya en la producción antropológica, entre otras, que se debe sistematizar.

*Punto intermedio: la elaboración de una síntesis en la que se reconstruye la realidad del fenómeno*

El proceso metodológico de reconstrucción teórica en el cual se pone en juego un conjunto de técnicas de producción de datos y se procede con la revisión y el análisis de documentos, todo ello en articulación con las técnicas de análisis de los datos producidos, siempre presididas por los objetivos y las preguntas de investigación, favorecieron un primer producto: una primera elaboración del pensamiento antropológico clásico, el cual configura un campo programático de discurso y teoría antropológica respecto de los pueblos indígenas.

En el capítulo I se presenta una síntesis crítica de los programas de investigación que configuran lo que hemos llamado aquí antropología clásica y son el fundamento de la antropología general y local, y la que se busca determinar. Todos estos son parcialmente abandonados en los años 60 como resultado de los procesos ya discutidos. La reflexión crítica en torno a la antropología clásica se hizo necesaria, para entender las propuestas reactivas que emergen y han emergido, con el fin de mostrar la impertinencia de la antropología como disciplina colonial.

Uno de los momentos importantes de este acercamiento a la antropología sobre los pueblos indígenas en Costa Rica, entre otros, es en el cual los pueblos indígenas “levantan la voz”, como por ejemplo: la lucha por la cedulación en los ochentas, el 500 aniversario en el año 1992, las luchas en torno a la exploración petrolera en los noventas y en contra la represa hidroeléctrica, entre otros momentos en los cuales el foco de atención no fue, concretamente, las luchas indígenas sino los posicionamientos teórico políticos de la antropología. Es importante por cuanto, la antropología no ha integrado debidamente en sus análisis estos fenómenos que se escapan de la lógica científica de reflexión, en cuanto son fenómenos políticos.

*Punto de llegada: un conocimiento producido distinto al del punto de partida. Se puso orden al caos*

El proceso de sistematización de información, el cual había iniciado en la etapa intermedia, ha devuelto el pensamiento antropológico respecto de los pueblos indígenas en forma ordenada. En este balance, se identificó las proposiciones epistemológicas que sostienen, a lo largo del tiempo el discurso antropológico, aquellas que como dice Lakatos (2010) ha servido de “cinturón protector” de la o las afirmaciones que, en crudo, viven al interior de la antropología. Es decir, se establecieron formulaciones, convicciones y vacíos respecto de la problemática de los pueblos

indígenas como objetos de investigación y estudio, existente en la historia de la antropología nacional. Se reconoció la dependencia de la antropología local con la clásica y se formuló la crítica planteada por la antropología latinoamericana la del *giro decolonial*.

Las matrices analíticas de orden metodológico han servido para ordenar los textos relevantes, de modo tal que podamos reconocer sus diferencias y semejanzas, sus regularidades, sus vacíos, inconsistencias, y podamos entonces poner de manifiesto el hecho de que, en términos crudos, sí se ha venido construyendo y reconstruyendo una antropología sobre los pueblos indígenas, dado el hecho de que esta fue la primera antropología universal y local.

La crítica de la antropología clásica a partir de su reconstrucción teórica en cuanto programa o programas de investigación producidos al calor del colonialismo, es el telón de fondo de cualquier antropología nacional cuando procedemos a realizar su respectivo balance, como se puede observar en los que a continuación se discuten.

Un común denominador de estos recorridos cruciales realizados por las antropologías nacionales, es que muestran críticamente la insuficiencia de la antropología clásica, que se desarrolló en el contexto colonial, para comprender la realidad también colonial de los pueblos indígenas del continente. De eso básicamente dan cuenta los balances que presentamos.

## **5. A modo de síntesis**

El ejercicio metodológico realizado en esta investigación se concretó en la identificación y la lectura crítica de un conjunto de documentos -de diversa naturaleza conceptual- en donde se consideró se podía encontrar la historia conceptual y política del desarrollo de la disciplina a escala local, de la disciplina identificada con los pueblos indígenas como su objeto de investigación. Además del ejercicio de lectura crítica realizada y sistematizar la información para construir y develar la historia de la disciplina a escala local, se realiza también un análisis de la programática de la antropología de los pueblos indígenas, comparando esta con el desarrollo, que simultáneamente, se daba de la antropología a nivel mundial que se concretó en los programas que se han agrupado bajo la denominación de antropología clásica y son su seña de identidad.

La antropología local es antropología porque se define desde los programas clásicos y reproduce o intenta reproducir su metodología de trabajo de campo o mejor dicho la etnografía. La metodología de investigación ha puesto de relieve la matriz de dependencia que tiene la antropología local con

la disciplina a escala mundial y, también, la invisibilidad parcial de las condiciones histórico sociales de los pueblos indígenas como factores determinantes de la vida social y cultural de estas sociedades.

## Capítulo IV. La crítica diversa de la antropología como marco teórico

La antropología como ciencia social se desarrolló en el siglo XIX a partir de su interés por las sociedades no occidentales, con base en el pensamiento evolucionista que, como señalamos anteriormente, se desarrollaba desde mucho antes, y a partir del cual se concibió a las sociedades no occidentales que ocuparon un lugar inferior en una escala evolutiva, cuya meta era alcanzar la modernidad europea:

[...] el momento y el nivel más avanzados en el camino lineal, unidireccional y continuo de la especie. Se consolidó así, junto con esa idea, otro de los núcleos principales de la colonialidad/modernidad eurocéntrica: una concepción de humanidad según la cual la población del mundo se diferenciaba en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos. (Quijano, p. 344)

Este imaginario eurocéntrico respecto de sociedades que en nada se parecían a Europa, pero Occidente colonizó, es el que funda el carácter colonial de la antropología, a la vez que se legitimaba como ciencia.

En este capítulo revisaremos en forma parcial la discusión en torno a la antropología como ciencia, y, a partir de allí, exploraremos la crítica que teóricamente se ha creado dentro de la misma antropología en lo que fue su desarrollo entre las sociedades no europeas y fueron enclaves coloniales. Luego de ello, revisaremos las posturas críticas que en la teoría se han evidenciado tanto en otras regiones del planeta como en América Latina, identificadas como decolonial o anticolonial.

Luego de estas aproximaciones, es de interés mostrar el contexto colonial y los mecanismos surgidos desde ahí para producir desde occidente una imagen ideológica de los pueblos indígenas, los otros culturales, los no occidentales. Mecanismos como los de producción de las razas, las jerarquías y la inferiorización cultural se analizan para mostrar la forma como se elaboraron y favorecieron moralmente al colonialismo. De este modo, se revisa al final del capítulo como se normalizó el colonialismo mediante conceptos creados por la antropología para comprender el cambio cultural.

Este capítulo es la base teórica para la discusión posterior acerca del desarrollo de la antropología costarricense, dependiente estructural de la antropología clásica y los conceptos producidos para la comprensión de los pueblos indígenas.

### **1. La antropología como ciencia: una discusión inacabada**

Una suposición epistemológica necesaria, no sin advertir lo problemático de esta, es que la antropología es una ciencia social, cuyo objeto de investigación fundacional son la cultura de los otros, llámense pueblos primitivos, salvajes o indígenas. El método etnográfico (entrevistas, observaciones, estadías en terreno, conversaciones en pequeñas comunidades) es el método que legitima tal aserto y una de las principales señas de identidad de la disciplina. Este es el que sostiene el discurso científico de la antropología, al menos en cuanto a los enfoques ideográficos y, además, legitima la idea de que el conocimiento producido es pertinente respecto de la realidad de estos otros culturales asegurando su objetividad. Suposiciones y discusiones teóricas que no serán abordadas en este trabajo, se centran alrededor de la idea de que la emergencia de la crítica de lo cuantitativo como lo único científico, se dio con la aparición de las corrientes fenomenológicas, entre otras, que afirmaron también, la científicidad de lo no estadístico, lo no cuantitativo, si el conocimiento se producía siguiendo ciertas reglas que garantizan su validez como son los distintos tipos de triangulación, entre otros. Por otro lado, la crítica cualitativa también trae aparejada la idea que no es solo científico lo que se produce mediante el método de investigación propio de las ciencias naturales transpuesto en las ciencias sociales, y estas deben adaptar el método a la realidad cambiante de los fenómenos sociales. Por otro lado, la crítica de lo cualitativo, radica en lo volátil; no obstante, de la triangulación metodológica, los testimonios de los informantes.

El carácter problemático radica en la noción de ciencia que se aplica a las distintas disciplinas, las cuales se abocan al estudio de la realidad social, llámense estas aplicaciones sociología, ciencias políticas o antropología. La noción de ciencia tiene una fuerte connotación naturalista (Wallerstein, 2006) al considerarse científicas porque reproducen, parcialmente, al menos en cuanto algunos principios metodológicos, el método de producción de conocimientos de las ciencias naturales; en especial de la física, acota al respecto Carlos Maldonado, filósofo colombiano (2011). Tal aspecto es crítico, porque la comprensión de los procesos socio-culturales que estudian las ciencias sociales y la antropología son diversos, inconmensurables e irreductibles entre sí, no solo en términos temporales sino también sociales, políticos y geográficos. No hay, ni habrá solo una estrategia y

método de investigación social. La heurística de las ciencias sociales depende, además, del posicionamiento ideológico político del científico respecto de las particularidades histórico sociales de las realidades nacionales.

Con el fin de ampliar esta argumentación cabe señalar que tampoco son conmensurables entre sí los objetos propios de las ciencias naturales, porque priman aquí sistemas de creencias respecto de la validez del conocimiento rigurosamente producido con exactitud en el sentido en que lo señala Kuhn, 1971. Los que pueden cambiar en forma paradigmática. De este modo, la antropología no puede hablar de científicidad porque esta noción supone, relativamente, cierta estabilidad heurística de los fenómenos objeto de investigación, aspecto que no se cumple para los fenómenos históricos y sociales que estudia la antropología. Ni siquiera las aproximaciones a los conocimientos producidos por medio de la puesta en práctica del método científico -nomotético, hipotético y deductivo- ni menos los acercamientos propios de las prácticas etnográficas –ideográficas- pueden, en este sentido, considerarse científicas.

Lo que hemos dicho antes nos ofrece una base para aclarar un aspecto más del libro: mis observaciones sobre la inconmensurabilidad y sus consecuencias para los científicos que han debatido la opción entre teorías sucesivas [...] En las Secciones X y XII yo he afirmado que, en tales debates, uno y otro bando inevitablemente ven de manera diferente algunas de las situaciones experimentales u observacionales a las que tienen acceso. Sin embargo, como los vocabularios en que discuten de tales situaciones constan predominantemente de los mismos términos, tienen que estar remitiendo algunos de tales términos a la naturaleza de una manera distinta, y su comunicación, inevitablemente, resulta sólo parcial. Como resultado, la superioridad de una teoría sobre otra es algo que no puede demostrarse en el debate. (Kuhn, 1971, pp.302-303)

La estadística y la etnografía quedan así reducidas a la simple condición de técnica de producción de datos cuya implementación debe considerar, como debió haberlo hecho antes; además de la no estabilidad de los fenómenos sociales, las condiciones coloniales en que vivían las sociedades no occidentales invadidas. Ello coloca a la antropología y la etnografía en un lugar no científico, o al menos no científico desde la realidad de las ciencias naturales.

De esta suerte, la crítica de M. Harris (1979) a los programas de investigación ideográficos como lo fueron el Particularismo Histórico y sus desprendimientos, el funcionalismo británico y el estructuralismo francés cae en cierto vacío porque lo que él defiende -una antropología nomotética y deductiva- tampoco se puede considerar científica. Justamente, dadas las condiciones de diversidad histórica, social y cultural, así como la inconmensurabilidad de las realidades sociales es que la suposición de que los fenómenos sociales los podemos considerar como si fueran naturales está errada.

El método científico, que se apropia de una realidad social como si fuera natural resulta insuficiente; pues los fenómenos sociales no son naturales, aunque si objetivos. Su comprensión social debe además considerar también, los discursos y las narrativas personales, de grupos, sectores y clases sociales. Las prácticas sociales son resultado de y no la causa inmediata de la realidad, la cual aquí se entiende como un proceso de producción de historia e historicidad (Zemelman, 2005), de producción de futuro. Dicho de otro modo, la validez del conocimiento producido respecto de la realidad social se verifica en la producción de condiciones de vida fértiles para las personas. En este punto, se aclara que el uso de técnicas de producción cuantitativas o cualitativas son necesarias para captar la totalidad de la realidad, pero estas no son las que definen la consistencia teórica del conocimiento producido.

De tal manera, mediante la imposición de un método científico naturalista, el cual elimina diferencias y contextos, la realidad social de América Latina queda reducida a un fenómeno empírico aparential que opaca la posibilidad de profundizar en lo que no se puede ver a “simple vista”. El conocimiento entonces, se da por medio de un dispositivo teórico que permite traspasar las imágenes del orden social que se presentan abstractas e indeterminadas, es decir pseudo-concretas (Kosik, 1967). Traspasar el orden de la prenociones, nos diría Bourdieu (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1985), es la tarea de las ciencias sociales.

La crítica se ha dirigido aquí hacia el racionalismo cartesiano desde el cual se ha fundamentado una visión de la ciencia que explora solo las apariencias de los fenómenos y su dimensión empírica. Racionalidad occidental que puso en juego su *ego conquiro*, el acto de la conquista resultó el factor desde donde se fundamenta, ideológicamente, no solo el método científico (Maldonado-Torres, 2007); sino la idea misma de la diferencia, la cual da por sentado a la Otredad/alteridad que se concretó a su vez en la noción de los otros como *pueblos salvajes, primitivos, indígenas*, y no son

otra cosa que categorías de homogenización, racialización y jerarquización así como la base conceptual para erradicar al otro no occidental mediante mecanismos suaves-aculturación- o duros como el genocidio.

Así pues, antes que el escepticismo metódico cartesiano (el procedimiento que introdujo la figura del genio maligno) se hiciera central para las concepciones modernas del yo y del mundo, había otro tipo de escepticismo en la modernidad que ya le era constitutivo al sujeto moderno. En vez de la actitud metódica que lleva al *ego cogito*, esta forma de escepticismo define la actitud que sostiene al *ego conquiro* u *hombre imperial*. Siguiendo la interpretación fanoniana del colonialismo como una realidad maniquea, la relación fundamental de tal maniqueísmo con la misantropía, como indica Lewis Gordon, caracterizaría esta actitud como un maniqueísmo misantrópico racista/imperial, el cual también puede entenderse de forma más simple como *actitud imperial*. (Maldonado-Torres, 2007, p.134)

Desde el ángulo de las especialidades positivistas, aparecidas en el siglo XIX (Wallerstein, 2006) la antropología, como una subdivisión etérea de estas ha realizado su valor mediante el estudio de los pueblos indígenas del mundo de modo exclusivo hasta los años sesenta, años en los cuales esta pierde su “objeto” como resultado de la descolonización de África y Asia. Los programas de investigación vigentes hasta esa fecha pierden parcialmente su función y su sentido y muchas discusiones respecto de la neutralidad valorativa se disipan totalmente. La objetividad científica se reconoce como un factor colonial.

No obstante, para reconocer ese carácter anticolonial de la antropología, resulta necesario proceder mediante la crítica que se ha elaborado al interior mismo de la antropología -antropología crítica- y luego por la efectuada desde el giro decolonial y el pensamiento anticolonial de las ciencias sociales. Tal revisión nos aporta los elementos de cuestionamiento de la antropología clásica y le da sustento a la antropología crítica latinoamericana que pasamos ahora a revisar. Por otro lado, una deriva filosófica como la de las Ciencias de la Complejidad cuestiona centralmente también, al carácter empirista, positivista y mecanicista de la ciencia occidental newtoniana, que se afirmó como el único modo de conocer objetivamente el mundo, y desde el cual se ha fundado la práctica

científica de las ciencias naturales y las ciencias sociales, solidificándose como el paradigma central de la producción social del conocimiento.

## **2. Antropología crítica y la propuesta latinoamericana de reconstrucción**

A partir de la década de los sesenta la antropología como disciplina se encuentra sometida a una fase de transformación de grandes proporciones. Está en cuestionamiento tanto la idea de su universalidad como su relación epistemológica con la temática real que la fundó: la existencia de pueblos indígenas alrededor del mundo. Está en cuestionamiento su hegemonía colonialidad.

Luego de los cien años de desarrollo, en los cuales esta se esparce por el mundo poblando el pensamiento socio-cultural, sobreviene una crisis de orden epistemológico y político propiciada centralmente por los procesos de descolonización que se viven en África y Asia, entre otras regiones. Esta sufre un quiebre importante ligado al cuestionamiento que recae sobre su rol durante el periodo colonial. Al mismo tiempo, se expande la idea de que, en todo el planeta, los pueblos indígenas están prontos a desaparecer. En este mismo movimiento y coyuntura, los pueblos indígenas salen del foco de atención de la antropología.

En este contexto, la antropología clásica entra en una crisis de legitimidad y se transparenta su insuficiencia interpretativa para captar la realidad de los pueblos indígenas del mundo y de América Latina en particular. Grimson, Merenson y Noel (2011) amparados en el pensamiento anticolonial de Dipesh Chakrabati (1948) antropólogo señalan al respecto que

El proyecto de “provincializar Europa”, [...] de evidenciar que el pensamiento y la experiencia del autodenominado Viejo Continente son a la vez fundamentales e inadecuados para pensar espacios e historias que escapan a sus límites (territoriales, políticos, culturales y simbólicos), resulta central. (en Grimson, Merenson y Noel, 2011, p. 20)

Esta crisis que se viene fermentando desde los años sesenta del siglo XX es la que fundamenta la aparición de antropologías enfocadas en otros temas y sujetos; ahora, se considera pertinente hablar de antropologías, en donde las experiencias mundiales, tan desconocidas entre sí, se vuelven noticia para unos y otros (Escobar y Lins-Ribeiro, 2009).

Se comprende, entonces, que cuando se abrió la puerta de la monolítica antropología esta se dispersó a nivel geopolítico, pero afirmó a la etnografía como su fortaleza metodológica y heurística. Este aspecto ha sido uno de los soportes para llamar a todas las nuevas antropologías simplemente antropología. La que, por otro lado, no podría estar amenazada porque, como nos dice Cardoso de Oliveira (1996), siguiendo a Levi Strauss, la otredad como fenómeno social nunca desaparecería. Este aserto levistraussiano se señaló en los años sesenta, años en los cuales las sociedades indígenas “desaparecen de manera coincidente, como objetos únicos de la antropología.

Los pueblos indígenas ahora no solo intentan estudiarse a sí mismos sino romper con el colonialismo y hacerse cargo de su propia liberación, fenómeno político para la cual la antropología no pudo, por su vínculo con el colonialismo, idear una explicación. Ninguno de los programas clásicos ni tampoco el estructuralismo discutió políticamente el fenómeno colonial. La liberación socio-cultural de los pueblos indígenas nunca fue un objeto de interés. De este modo, la afirmación de que "Mientras las maneras de ser y de actuar de ciertos hombres sean problemas para otros hombres, habrá un lugar para una reflexión de esas diferencias [...]" (Cardoso-de-Oliveira, 1996, p. 10), da lugar no a una, sino muchas y diversas antropologías: nacionales, temáticas, geográficas y sociales.

Cabe la necesidad de indicar al respecto que el trabajo de Linda Tuhiwai Smith, intelectual maorí, denominado *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Editorial Lom, Santiago de Chile, 2016 se ha dirigido a fundamentar un pensamiento indígena propio que tiene el propósito de descolonizar las ciencias sociales.

El desplazamiento de la antropología hacia el estudio de problemáticas referidas a otros sujetos sociales, a los modos de ser y actuar de otros seres humanos se operó haciendo calzar, metodológicamente, la idea de que se trata de los **nuevos otros** de la disciplina a ser investigados por medio de la técnica de investigación etnográfica, la cual fue validada en esta nueva etapa de la disciplina como la seña de identidad de la disciplina. Cualquier investigación realizada por medio de la etnografía dice Eduardo Restrepo (2012) es antropología.

En este proceso de expansión de la antropología hacia otros sujetos de interés, dado después de los años sesenta, la disciplina se interseca con otras disciplinas, cuyos objetos/sujetos se prestan para el abordaje etnográfico que, como señala Cardoso de Oliveira, son “empíricamente observables” (Cardoso-de-Oliveira, 1996, p.10). La antropología se vuelve de este modo sobre la propia

sociedad; esta es, ahora, comprendida como un espacio que alberga otredad y diferencia. Estos conceptos duros de la disciplina volcados hacia la propia sociedad fundamentaron su desplazamiento.

En esta trayectoria encontramos una serie de propuestas de resignificación heurística de la antropología. Se halla la propuesta de Esteban Krotz (2015) de pensar en una antropología que se desarrolla no solo en el Sur, sino que es del Sur, se trata de una **Antropología Segunda** en el sentido de ser propia de América Latina, pero recoge el núcleo duro de significación de la antropología

Asimismo, contamos con la propuesta de Roberto Cardozo de Oliveira que nos habla de una **Antropología Periférica**, la cual supone la producción desde la alteridad del Tercer Mundo. Gustavo Linz Ribeiro junto con Arturo Escobar hablan de **Antropologías del Mundo**, con ello buscan conectar el pensamiento antropológico desde las experiencias nacionales. Todas estas propuestas de re-construcción de la antropología han implicado una ruptura con la antropología clásica, mas no con la etnografía.

Todas estas antropologías son una obligación de conciencia en un contexto en donde el planeta se encuentra en un proceso de totalización del capitalismo y la búsqueda de mercados (tal como ocurrió en el siglo XIX), procesos que han conllevado la hegemonización de una única manera de conocer formalmente el mundo social (Krotz 1993 (b), 1996). La diversidad de antropologías es un fenómeno, en este sentido, necesario por cuanto estas se autoproducen desde la especificidad nacional, regional y mundial a partir de la propia mirada y punto de vista *emic*, diríase en la antropología culturalista.

Estos proyectos de reconstitución de la antropología que buscan determinarle un sentido propio respecto de la realidad de América Latina, desde la diversidad de sujetos históricos sociales, incluidos por supuesto los pueblos indígenas, son ejercicios que buscan validarla afanosamente. Ahora buscan su descentramiento de la colonialidad para adaptarla a la realidad local y nacional de América Latina. Validación que se piensa desde lugares bastante peculiares y no solo desde la relación con los pueblos indígenas.

En fin, tantos esfuerzos hacen estos autores y muchos otros por encontrar en la antropología -segunda, del sur, periférica, del mundo- un sentido de oportunidad para la interpretación de la

realidad latinoamericana que, en cierto modo, se pierde de vista el origen colonial sin un mayor cuestionamiento. Permítanme un ejemplo metafórico del mismo problema: cuando hablamos de la declaración universal de los derechos del hombre, invocamos eso que se demanda, pero estos derechos hoy no incluían a las mujeres. El problema es que desde el momento en que se produjo/creó una disciplina para estudiar sociedades no occidentales, comprendidas como diferentes, sin contextualizar e historizar las condiciones de producción de tales conocimientos, la imagen que la disciplina se fue formando de estas sociedades las subordinó respecto de una escala de valoración colonial. De este modo, el giro teórico y metodológico que ha salvado a la disciplina y le ha permitido seguir vigente se ha anclado al concepto de cultura y en los ejes de significación otredad y diferencia, ahora referidos a vastos sectores sociales, y no solo a los pueblos indígenas.

Simultáneamente, la recuperación de la antropología sobre los pueblos indígenas en América Latina se engarza también con el concepto de cultura, identidad inicial de la disciplina, con el fin de buscar la comprensión de estos desde una perspectiva política, fundada en crítica de las prácticas de subalternización de estos por parte de las ciencias sociales y la antropología clásica o hegemónicas. La antropología crítica se alinea hoy a las luchas de los pueblos indígenas.

No obstante, la ruptura con el pensamiento hegemónico no es total. Las diversas prácticas antropológicas que se dan en espacios nacionales se anclan todavía en la idea de que detrás de o en la base de la diversidad existe una que opera como matriz teórico práctica que dice Krotz (2015) es la matriz metropolitana de las otras. Las otras antropologías, las no amparadas por la antropología metropolitana, han sido invisibilizadas y obstaculizadas por el sistema universitario (Krotz, 2015) nacional e internacional.

La categoría de la Antropología de Sur de Esteban Krotz remite a la idea de que no se trata solo de antropologías que se desarrollan en los países de sur, sino en y para el sur de los países, situación que hace coexistir en una misma sociedad distintas antropologías, las cuales se soportan en una matriz central y las que están pensadas desde la periferia (Restrepo, 2012). Estas últimas están subordinadas en el sistema científico social tercermundista. Mientras que, paradójicamente, “los practicantes de la antropología formados en y provenientes de las culturas del Norte se encuentran en sus lugares de estudio no solo con informantes, sino con estudiantes y colegas nativos” (Krotz, 1993, p.6), quienes se colocan también en forma subordinada al servicio de los primeros, considerados en la mayoría de los casos menos que colegas, más bien, informantes nativos en un

trabajo de campo que se realiza fuera de sus fronteras (Krotz, 1993 (b)). Ello sucede con la visión eurocéntrica de la antropología que considera que la latinoamericana es la misma que la de los países centrales. Esta idea del sur en el norte y viceversa que operacionaliza Krotz (1993 (b)) -que tiene cierta intertextualidad con la idea que al respecto plantea Boaventura de Sousa Santos- la recupera Restrepo (2012) en el análisis complejo que realiza de la problemática de la coexistencia de distintas y opuestas antropologías.

La ruptura epistemológica y política de las antropologías del Sur, con la matriz usa-eurocéntrica por un lado y su continuación al frente del conocimiento de los pueblos indígenas por otro -ahora sujetos políticos-, fue necesaria para reconstruir esta disciplina a partir del reconocimiento no solo de la idea de diferencia sino de la categoría de pueblo indígena político, el cual plantea desafíos científicos claves para la reconstrucción de la antropología en el marco de un sistema de creencias más políticas que culturales. Tales preocupaciones emergen de la determinación de una geopolítica del conocimiento que ha validado lo producido y pensado en los Estados Unidos y Europa, que se funda en la idea de la universalidad del conocimiento y, concomitantemente, de la antropología.

Ahora bien, la des-universalización de la disciplina y geolocalización ha sido posible mediante la crítica de su programática colonial y la redefinición y ampliación a partir de las especificidades locales, nacionales y regionales, de otras temáticas y sujetos sociales y políticos. La transformación de la antropología local consiste en subvertir y trascender los programas clásicos que sustentan, de este modo, las antropologías emergentes y críticas (antropologías del Sur, las periféricas, la del Mundo o antropología Segunda). Esta práctica productora de conocimiento que es radicalmente distinta de la antropología clásica se desarrolla con, desde, para y por los pueblos indígenas y otros sujetos sociales, como alguna vez lo sugirió Guillermo Bonfil (1982). La antropología tiene la oportunidad de constituir un nuevo sistema de creencias y un nuevo marco paradigmático y horizonte de significación comprensivo.

La realidad del desarrollo de la disciplina fuera de los centros hegemónicos, ha mostrado que el enfoque centrado alrededor de la noción de cultura ha potenciado su diversificación y ampliación hacia otros sujetos distintos de los pueblos indígenas. En ese intento de salvar la disciplina, se fetichiza el concepto de cultura y se les abstrae de la realidad social de la cual forma parte.

Los indígenas fueron fácilmente fetichizados en ese sentido y hemos podido creer hasta hoy que podemos comprender a los pueblos indígenas solo desde una óptica cultural, la cual era asignada

por el o la antropóloga. Resulta posible entonces, comprender la afirmación de Eduardo Restrepo y el antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1949-2012), quienes han sostenido que “La antropología es [...] lo que se hace en nombre de la antropología y por quienes aparecen como antropólogos [...]” (Restrepo, 2012, p. 61). Claro está que, vista la cuestión de esta manera, resulta evidente que ha sido la antropología la que ha fundado sus objetos.

Los programas clásicos, objeto de esta reflexión, han discutido la alteridad creando alteridades, mecanismo que se fundamenta en una visión metafísica -verdad absoluta- atemporal y atópica de la realidad (Blanco, 2010). Esta metafísica que determina, a su vez, una inflexible epistemología colonial requiere de una antropología débil, en el sentido de que sea capaz de deconstruirse contextual y teóricamente, sobre todo de deconstruir su metarrelato evolutivo lineal historicista (Blanco, 2010).

En esta dirección, se pierde de vista el proceso político mediante el cual se produce la historia social (Zemelman, 2005). Esta es resultado de las luchas sociopolíticas que desarrollan tanto los pueblos indígenas como de los otros colectivos sociales populares en busca de su liberación. De paso también, este proceso político produce a la antropología y determina el rol que podría tener. La sentencia de Restrepo transforma a la disciplina en una disciplina epistemológicamente positivista y voluntarista.

La antropología no puede ser “rescatada” de la crisis de los años sesenta, que tuvo su fundamento en el cambio del rol de los pueblos indígenas -de objetos de investigación a sujetos políticos-. Este cambio por su parte invisibilizó a los pueblos indígenas y se produjo el discurso permanente de su inminente extinción. Este discurso proveyó de fundamento el cambio y la diversificación en la disciplina hacia otros sujetos y temas de interés que se visualizaron como los “nuevos” otros que se pueden estudiar desde la etnografía. Este proceso de *desindiologización*, tal como lo llama Restrepo, determina a esta nueva antropología. De este modo, la antropología no dejará de ser lo que fue, es y será una disciplina que estudia a los pueblos indígenas, el gran cambio “evolutivo” es su aproximación política y de compromiso con estos pueblos. Además de cambiar de sujetos, debe mejor afrontar el cambio en el sujeto.

La antropología cambia porque los indígenas cambiaron; es decir aquellos que portan lógicas culturales que no son reductibles “a una supuesta lógica universal” (Restrepo, 2012, p. 75). Salvar a esta disciplina de su dilución pasa porque se reconozca todavía la presencia de los pueblos

indígenas en las sociedades multiétnicas, como una identidad distinta de la nacional: no es lo mismo la identidad costarricense que la de los bribri, cabécares, borucas, chorotegas, ngäbes, guatusos, térrabas, güetares. No se trata tampoco de la identidad “cultural” de grupos nacionales contra o anti sistémicos, o marginales como las de sexualidad o de migrantes, entre otros. Cada uno de estos colectivos muestra alguna especificidad antropológica, pero su agenda no es la territorial ancestral, sino el espacio simbólico en la sociedad nacional.

En este contexto de diversificación de la antropología, su cambio hacia otros sujetos “alterizados” y, a la vez, la permanencia de la antropología sobre pueblos indígenas de corte indigenista son factores que determinaron su transformación. Pero, ¿en qué sentido, lo indígena sigue teniendo validez como el campo más importante de identidad de la antropología? Campo de investigación que requiere de cambios programáticos importantes que superen a la colonial práctica de la antropología clásica.

### **3. La pluralización de la antropología latinoamericana**

La base para la refundación de una nueva antropología y de una nueva pregunta antropológica, sería entonces el presupuesto de que la antropología es la ciencia, en sentido utópico, no solo de comprensión de la otredad (Krotz, 2002) sino, también, de la diferencia y la desigualdad. Nueva pregunta que se tiene que edificar primero actualizando y reconstruyendo su paradigma científico y su episteme a partir de la lectura crítica de, al menos, los tres siguientes principios de la antropología, a los cuales apunta Sebastián Garbe (2012):

- 1) La investigación sobre las semejanzas y las desigualdades humanas a partir de un concepto de alteridad (la pregunta antropológica), como también la metodología distintiva, el trabajo de campo.
- 2) Un desarrollo histórico inteligible *a posteriori* a partir de la pregunta antropológica en la conquista de América y el desarrollo como disciplina científica desde el siglo XIX.
- 3) Un corpus teórico heterogéneo, pero establecido y una tradición euro-americana de institucionalización académica en constitución mutua con el colonialismo europeo. (p. 117)

Todos estos presupuestos deben ser replanteados desde la experiencia histórica de distintos pueblos y culturas y en relación con una única modernidad occidental, ante esta se enfrentan una diversidad de modernidades no occidentales (Krotz, 2002). Esta situación abre las puertas de la antropología

a temas de interés y realidades históricas y sociales de sujetos cuya problemática, también se la visualiza como vividas por un OTRO diferente, no occidental. En esta situación de alteridad son colocados los pobres, las mujeres, los campesinos y los diversos tipos de marginales.

Mientras la antropología otrerizó (permítanme la licencia) a los pueblos indígenas, a los pobres y marginales de distinta edad, género y condición social y cultural -no indígenas- los diferenció. Estos ya no son vistos desde la óptica de construcción de lo nacional; sino desde los espacios de la marginalidad. Entonces, la antropología ya no será solo el estudio de los pueblos indígenas; sino una disciplina que busca la comprensión de los diferentes, de la amplia gama de los sujetos que habitan la misma sociedad del o la antropóloga, quien ya no se tiene que desplazar hacia el interior de sus respectivos países. El campo del indigenismo no sale incólume de la crisis que acontece a la antropología y, aunque seguirá siendo una de sus preocupaciones esenciales, ya no será la única. Este desplazamiento puede que tenga varias causas: un agotamiento paradigmático de la disciplina (de una ciencia poliparadigmática), o debido a la superación de teorías inadecuadas para la comprensión de la realidad latinoamericana (Cardoso de Oliveira, 1996) con virtud de los procesos de descolonización y la crítica de la antropología que se produjo y, también, la emergencia política de los pueblos indígenas, que se retiran del lugar de los salvajes, primitivos, indígenas, categorías que los habían cosificado heurísticamente.

Estos pueblos, mencionados en el párrafo anterior, se reposicionan en cuanto sujetos políticos con posiciones identitarias propias y relativamente conscientes de sus tareas, como lo señala Marx en el Manifiesto Comunista cuando se refiere a la necesidad de que el proletariado se transforme en una clase para sí, discusión retomada por Georg Lukács en el libro *Historia y consciencia de clase*. Proceso de desarrollo político de larga duración, en el cual las luchas indígenas, que no se da en todos los Estados por igual, favorecen la conciencia política o, parafraseando nuevamente al filósofo húngaro, la conciencia para sí y el desarrollo propio, tal como lo propuso en su momento Guillermo Bonfil Batalla (1935 – 1991). Ello pudo haber precipitado la ruptura de la antropología con los pueblos indígenas orientándose hacia otros sujetos sociales que se pudieran estudiar etnográficamente, porque se les puso en el lugar de los otros.

Se inaugura entonces la reflexión en torno a la diversidad de la antropología. Se reconocen a las antropologías del mundo al decir de Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, las antropologías de Sur de Esteban Krotz (1993(b)), o las periféricas como lo señaló Cardoso de Oliveira (1998)

(García, 2011, págs. 61, 62). Cada país debe discutir su antropología y en cada sociedad podrá haber más de una.

En los años sesenta esta supera en América Latina el cerco mediante la diversificación de la disciplina (Krotz, 1993 (a), 1996 y Zarate, 2000) en cuanto a temas y objetos de interés que convocaron al análisis alrededor del eje diversidad/otredad. Diversificación que en el contexto latinoamericano y tercermundista le abrió el camino del análisis de la pobreza, en cuanto la pobreza funda otredades. Tantas sociedades tan relativamente diversas han implicado la emergencia de antropologías distintas, de las antropologías del mundo tal como lo presentaron en los años noventa Arturo Escobar y Gustavo Lins Ribeiro.

Desde los sesenta, la antropología empieza a pensar en los contextos de las luchas y los movimientos sociales de construcción de ciudadanías críticas, democracias participativas y sistemas políticos interculturales. Este giro ciudadano de la antropología ha sido una de las salidas a la crisis que experimentó la disciplina. La presencia y la acción social de una variedad de actores sociales como indígenas, campesinos, comunidades negras y mujeres pobres, entre otros, dentro de los estados nacionales buscan modificar las leyes nacionales y el contenido de la propia memoria histórica nacional. Se vuelve necesario replantear “conceptos como los de comunidad, etnia o identidad” (Jimeno, 2005, p.50).

Por su parte, científicos y científicas sociales de antropología y de otras disciplinas sociales volcaron sus análisis para comprender y empujar la participación política de las disciplinas en la construcción de estados nacionales diversos culturalmente, como lo señala Jimeno (2005). En este marco histórico de políticas de inclusión emerge una conflictividad social que se expresa en la emergencia de movimientos sociales populares y gobiernos progresistas que contribuyeron al mejoramiento de las condiciones de vida mediante el desarrollo de los estados de bienestar. También este tuvo un efecto importante en la capacidad crítica de los sectores populares a ejercer presión para “redefinir y ampliar el contenido de la democracia y de la diversidad cultural en el Estado nacional”, reitera Jimeno (p.50). De este modo, la antropología asume la diversidad socio-cultural como un derrotero.

Algunos antropólogos no han visto en esto una caída vertical de la disciplina, en cuanto es una ciencia, sino la oportunidad de trascender a los pueblos indígenas como los únicos objetos de

estudio. Atender una realidad diversificada o fragmentada en términos sociales fue la forma de adecuar sus intereses y objetos para persistir como disciplina y enfrentar “a las nuevas circunstancias que le presenta la contemporaneidad, no así sus métodos” (Zárate-Hernández, 2000, p. 102).

El abandono parcial de la problemática de los pueblos indígenas ha sido denominado de des-indiologización (Restrepo, 2007) que significa la salida de la antropología del estudio de las “alteridades culturales encarnadas paradigmáticamente por exóticas y distantes, "sociedades primitivas" "[...] "alteridades" que, además, habitaban, en el caso de los antropólogos latinoamericanos, en sus mismos espacios nacionales." (p.1). Este proceso de des-indiologización y posterior fragmentación de la disciplina (Krotz 1993 (b), 1996), hacia otros temas y sujetos de interés, se considera ha sido un giro inevitable de la disciplina. Este le ha valido su sobrevivencia disciplinar, amparada en la fortaleza de la comprensión de la experiencia humana (Levi-Strauss, 1976), como su objeto de investigación esencial, que no se concreta solo con los estudios sobre pueblos indígenas.

A estos practicantes de la disciplina, ya no interesará la otredad/alteridad cultural, categorías a partir de la cual se había definido a la antropología clásica, sino que más bien se centrará en la problemática de la diferencia cultural, propia de la configuración social de la misma sociedad del antropólogo. La idea de que es el aspecto directamente humano de los modos de vida sociales condensa el giro heurístico concretado. Empieza aquí a perderse de vista lo indígena como factor único de investigación del campo de la antropología.

Este giro permitió acercarse a cualquier circunstancia de interés humano y determinarla como antropológica porque implicaba sujetos que ahora se visualizan desde la diferencia; estos y su circunstancia debían, entonces, ser captados *in situ*; es decir, etnográficamente. De tal modo, que ahora lo antropológico es lo que se podía estudiar por medio de la etnografía, como sugiere Zárate Hernández (2000)

[...] esta urdimbre de relaciones sociales con representaciones simbólicas sólo puede entenderse directamente trabajando directamente con sus artífices o constructores, es decir

con los actores que la viven y que la reproducen cotidianamente, de ahí pues el valor de la práctica etnográfica como quizá el único elemento que unifica a los antropólogos. (p.104)

Evidentemente, lo que unificó, unifica y unificaría a la disciplina, si la unidad de la antropología hoy fuera posible, es la comprensión y la explicación de la diferencia: la cultural. Estas tareas —la de la comprensión y la explicación— de un objeto como la diferencia cultural concretada en la diversidad cultural, fueron la realidad que enfrentó la antropología en las sociedades no occidentales, realidad que permitió a Occidente construir a los Otros. Otros especulares, como parámetro de sí misma y medida de su desarrollo científico. En este sentido, el proceso de indilogización, al que alude Restrepo (2007) y ahora se rompía, se basaba metafísicamente en la categoría de Cultura:

[...] era entendido este principio de ordenamiento e inteligibilidad que, develado a la conciencia del etnógrafo por la estrecha y prolongada convivencia con ese otro —entendida esta última ya fuese como observación participante o como participación militante—, era susceptible de ser descrito tal cual es [...] (p. 6).

En el siglo XIX, la indilogización de la antropología fue el proceso fundante y la evidencia de la existencia de muchas sociedades y pueblos fuera de Europa, lo cual marcó la idea de que la diferencia era de orden cultural. De este modo, la antropología construía al otro cultural -lo salvaje, primitivo, o lo indígena- de acuerdo con las categorías propias de su bagaje, de manera principal las de los programas clásicos. En los cien años de antropología clásica previa a los sesenta, lo cual unificó la discusión teórica en torno al evolucionismo, ya sea para releerlo, así como para cuestionarlo, y es partir de estas diversas lecturas programáticas que se produjo conceptualmente a los pueblos indígenas. La antropología no estudiaba pueblos diferenciados a nivel cultural, sino lo que entendía por ellos, como se los imaginaba.

La discusión en torno al método no era relevante por completo; porque era evidentemente parsimonioso respecto de lo que producía: información respecto de los otros. Este proceso constructivo, lo llama Restrepo de indianización; es decir, creador de alteridad. Ello le permitió a la antropología a "lanzarse a "indianizar" a otras poblaciones [...] poblaciones rurales como campesinos, negros fueron colonizados por la mirada antropológica "indianizada"" (p.7).

En esta línea, las construcciones de las tribus juveniles, la mujer como categorías de alteridad y la niñez, se vuelven, entonces, sujetos de interés de la antropología. Esta se concreta ya no en la fragmentación a la que aludía Krotz sino en su diversificación, ello en tono positivo. Proceso que surge, no sin algo de vulgarización del concepto de cultura (Bartolomé, 2006), en el sentido de que se habla de la cultura de cualquier grupo social corporativo. La dispersión de objetos y la generalización de la etnografía como método de producción de datos, dejan sin piso de tierra a una antropología monóticamente articulada desde el indigenismo; en cierto modo, esta también se des-antropologiza. Es decir, ya no estudia solo a los pueblos indígenas, sino a muchos otros colectivos presentes en la sociedad que tienen, también, rasgos construido de diferencia y alteridad.

Si este proceso de ir más allá de los pueblos indígenas, dirían quienes defienden la diversificación de la disciplina, no ocurrió antes de los años sesenta fue porque la noción de etnocentricidad obliteró la posibilidad de descentramiento, teórico y metodológico, como indican Grimson, Merenson y Noel (2011). Es decir, cuando la antropología se nutría de los grupos étnicos como su objeto.

El largo tiempo pasado, en que el Estado Nacional se construía desde una visión de integración nacional y a los indígenas se les modernizaba e integraba mediante los procesos de aculturación, la posibilidad de entender las sociedades latinoamericanas como espacios diversos estaba absolutamente impedida. Tal visión monolítica fue cambiando y resquebrajándose en forma inevitable, junto a los procesos de modernización económica desarrollistas. Las sociedades latinoamericanas, desde mucho antes, se venían transformando en estados benefactores y ello se agudizó con los cambios políticos progresistas y revoluciones como la cubana y el ascenso de gobiernos socialdemócratas y de izquierda que visibilizaron a los distintos pobres del campo y la ciudad. La antropología se encontró de pronto con muchas identidades socio-culturales y una emergente discusión científico-política propuesta por científicos sociales marxistas.

Estos procesos de dispersión ontológica que algunos observan de manera positiva, no han cerrado todavía el campo a la antropología indilogizada o indigenista, como tampoco a las otras. Por el contrario, el campo de actuación está abierto para una antropología más bien indianista, la cual participa junto con diversos sujetos, en tareas relativas a la producción de condiciones de existencias social. En esta dirección, entonces, cabe preguntarse: ¿cómo, a partir del

cuestionamiento de los programas clásicos de la antropología por un lado y los hitos antes mencionados por otro, esta disciplina justifica su existencia y visualiza su futuro?

#### **4. La crítica decolonial y anticolonial a la antropología sobre los pueblos indígenas**

Al menos desde los años sesenta y setenta del siglo pasado se levantaron voces críticas de la disciplina que la acusaron de favorecer el colonialismo. En América Latina estas voces fueron emitidas en el contexto del desarrollo de la antropología crítica, del pensamiento académico decolonial y anticolonial. También, de manera contundente, han irrumpido en la escena desde muchos vértices la acción y pensamiento anticolonial de los pueblos propiamente indígenas, los cuales han elaborado un punto de vista “nativo” acerca de la colonialidad. Este lo producen intelectuales, políticos e indígenas. Todas estas manifestaciones intelectuales y políticas anti y poscoloniales, fundamentan una profunda y amplia crítica a las ciencias sociales de matriz eurocéntrica.

Estos diversos giros anticoloniales son tanto el resultado de la sensibilidad académica crítica de intelectuales latinoamericanos que trabajan en algunas universidades norteamericanas, como desde la práctica política de intelectuales ligados a los movimientos sociales indígenas. Desde estos tres *locus* –antropología crítica, decolonialismo y anticolonialismo- se cuestiona a las ciencias sociales su matriz geopolíticamente eurocéntrica que son rasgos claros e identitarios de la antropología y su naturaleza colonial.

El ejercicio de crítica de la antropología sobre los pueblos indígenas que sustentamos aquí, se sostiene en la idea de que la antropología nacional es dependiente teórica y metodológicamente de la antropología clásica y ello lo hemos podido observar en una práctica científica que mira la realidad desde el prisma de uno u otro de los programas que la constituyen, como se analizará más adelante. De este modo, observamos la influencia del evolucionismo, el particularismo histórico cultural, el funcionalismo y el estructuralismo, pero sobre todo del colonialismo. La realidad indígena de América Latina es atrapada, entonces, primero por las lógicas de la acumulación de capital y el mercado y luego por las miradas coloniales y diferenciadoras que la antropología clásica alimentó.

El programa científico de las ciencias sociales -de orden eurocéntrico- ha sido profundamente cuestionado en América Latina, crítica teórica y política que se inicia mediante la deconstrucción

de la generalidad misma de ciencia que ha favorecido un discurso que fija la idea tanto de un orden histórico social como un orden natural y, luego, el orden occidental moderno como el orden a partir del cual se considera a los otros órdenes culturales diferentes y diferenciados: de otro tiempo y otro espacio (Lander, 2000). Aun cuando son y están en la contemporaneidad, los pueblos indígenas son vistos tanto como sobrevivencia del pasado o como marginales de un orden social central, de ningún modo como sujetos portadores de una contemporaneidad y modernidad propia ligada a su desarrollo histórico que ha transcurrido en el colonialismo.

Los procesos históricos de las luchas indígenas han puesto de manifiesto su contemporaneidad y coetaneidad (Rivera-Cusicanqui, 2010, p.54), y ello rompe con las categorías de salvajismo y primitivismo con las cuales se identificaba a estos pueblos y también se supera la mirada lineal del evolucionismo rígido y las categorizaciones que visualizan la historia de manera también unidireccional. Al respecto indica “no hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto” (Rivera-Cusicanqui, 2010, p.54). De este modo los pueblos indígenas son coetáneos desde su historicidad, que vivan en condiciones de explotación y subordinación no los vuelve pueblos sin historia, sino todo lo contrario. La negación de la historicidad ha sido la condición para el desarrollo de la antropología como una disciplina “indilogizada”, de acuerdo con Restrepo (2007). Es decir, una disciplina que inventó y produjo al y lo indígena y creó, primero, la categoría de otro cultural y, luego, la idea de que se trata de sujetos que viven fuera de la modernidad: lejos del centro y lejos en el tiempo, sin que se le reconozca palmariamente como sujetos portadores de una cultura propia, fetichizada y abstraída por el colonialismo.

Esta ontología descrita supra favorece, entonces, una etnografía que parte del supuesto de que estas sociedades -etnias- se pueden comprender en sí mismas; pues se trata de “de unidades explicativas auto contenidas y atomizadas, que son naturalizadas en narrativas del tipo ‘cultura embera’ o ‘cultura yukuna’ [...] La imagen que este modelo evoca es la de *cultura como isla*.” (Restrepo, 2007, p.298). Y, por ello, el antropólogo o etnólogo podía, desde esta heurística, visitar una pequeña aldea, porque ella contenía toda la cultura y derivar explicaciones holísticas al respecto sin siquiera preguntarse en torno a la representatividad de la fracción que había visitado. El supuesto de base es el de la sincronía a-histórica de la aldea. Al funcionalismo le sirvió esta máxima, porque desconoció la historia del colonialismo.

En estas imaginaciones etnográficas, estas sociedades se encuentran desarticuladas del conjunto social mayor -la totalidad de su sociedad- así como del Estado-Nación, al interior del cual han vivido. No se ve, o no se quiere ver, que han vivido y coexistido tensionadas tanto por las dinámicas propias como a su vez determinadas por la dinámica de sus relaciones con el estado. Este, por su parte, ha contribuido en la producción de imágenes estereotipadas, homogenizadas y englobadas para su comprensión, en la categoría de indígena, tal reducción impide comprender en forma integral a estos pueblos y los diversos factores que determinan su existencia. En particular, la importancia que tiene el factor demográfico que tal como lo señalaron Stavenhagen (1992) y Díaz-Polanco (1997) ha sido invisibilizado. La etnografía colonial propuesta, de este modo, plantea

[...] en tomar un 'grupo étnico' o 'pueblo' y operativizarlo mediante el trabajo de campo en localidades específicas (mientras más 'auténticas', aisladas y tradicionales, mucho mejor), desde las cuales se generalizan las descripciones e interpretaciones al 'grupo étnico' o 'pueblo' en su conjunto (cuando no a todos los 'grupos étnicos' o 'pueblos' indígenas en general). (Restrepo, 2007, p. 298)

Todo el edificio colonial de la antropología se sostiene en las conductas temporizadoras y espacializadoras y, también, racializadoras. Los otros están fuera de los márgenes de la modernidad y se los separa mediante la idea de cultura, como portadores de su cultura. Entonces se genera la diferencia y su alteridad. Este mecanismo naturaliza las diferencias y se produce la "[...] homogenización de identidades aparentemente coherentes e invariables" (Abu-Lughod, 1991, citada por Garbe, 2012, p. 121). (Lila Abu-Lughod (nacida en 1952) es una profesora estadounidense de Antropología y Estudios de Género en la Universidad de Columbia en la Ciudad de Nueva York. Especialista en el mundo árabe). En este contexto, los pueblos indígenas con solo existir se diferencian de los otros en el espacio socio-temporal de la modernidad, la cual intenta incluirlos mediante políticas de aculturación y modernización. Por ello, desconectar el análisis de los procesos étnicos del contexto colonial es un procedimiento antihistórico y fetichizador de lo indígena diferenciado de lo no indígena; separación luego dicotomizada como lo no occidental -salvaje primitivo-, como lo anterior versus lo moderno occidental, lo posterior: el lugar hacia donde se evoluciona, lo eurocéntrico.

Este presupuesto, el cual no es sino el fundamento de la antropología evolucionista del siglo XIX, y desde donde se fundan paradigmáticamente, todos los otros programas de investigación de la antropología (particularismo histórico, neoevolucionismo, funcionalismo y estructuralismo y todos los subcampos especializados) se sostiene, concretamente, en la idea del otro cultural, lo distinto, lo diferenciado, al cual se le impone el canon de la antropología y la etnografía (Restrepo, 2007). Todo ello respecto de la modernidad como proyecto histórico real de Occidente.

Desde la perspectiva intelectual y académica *decolonial* se señala, entonces, que ese modo de proceder científico social -fetichista- es el que legitima unas ciencias sociales compartimentadas en campos y objetos de investigación ideológicos. Procedimiento que, tal como lo muestra Wallerstein (2006), en relación con el origen de estas disciplinas, es resultado de una serie de separaciones ontológicas que diferencian cuerpo/mente, cultura/naturaleza, entre otras dicotomías (Lander, 2000). Ontología que sobredimensiona unos aspectos humanos sobre otros y, finalmente, sirven para *inferiorizar y racializar* a los otros sujetos (Maldonado-Torres, 2007), dominarlos o desarrollarlos, incluso, con el uso de la violencia si es necesario o por medio de programas de desarrollo, porque para el moderno el bárbaro tiene la culpa (Dussel, 2000), de su condición.

En este proceso descrito en el párrafo anterior, entonces se configura lo que Lander (2000) denomina una autoconciencia europea de la modernidad, en la cual estas separaciones sirven de contraste en “la conformación colonial del mundo entre occidental o europeo (concebido como lo *moderno*, lo *avanzado*) y los “Otros”, el resto de los pueblos y culturas del planeta” (p.16). Ello además sancionado desde la conquista de América por un Derecho Universal Occidental que impide comprender a los indígenas como ciudadanos, dado el hecho de que están ontológicamente en estadios anteriores de evolución, lejos de la idea de ciudadanía moderna:

El universalismo de la filosofía de la historia de Hegel reproduce este mismo proceso sistemático de exclusiones. La historia es universal en cuanto a la *realización del espíritu universal* (Hegel). Pero de este espíritu universal no participan igualmente todos los pueblos (Lander, 2000, p.19).

La emergencia del territorio llamado América y la conquista configuran para Enrique Dussel (2000) la modernidad en sentido universal y no como un fenómeno intraeuropeo; este

“descubrimiento” determina entonces la aparición de una historia universal y con ella, también, una ciencia y un método: el de la física (Maldonado, 2011), importado por las ciencias sociales y, de este modo, naturalizadas las sociedades humanas. Señala Dussel, al respecto que:

España, como primera nación “moderna” (con un Estado que unifica la península, con la Inquisición que crea de arriba-abajo el consenso nacional, con un poder militar nacional al conquistar Granada, con la edición de la *Gramática* castellana de Nebrija en 1492, con la Iglesia dominada por el Estado gracias al cardenal Cisneros, etc.) abre la primera etapa “Moderna”: el mercantilismo mundial. Las minas de plata de Potosí y Zacatecas (descubiertas en 1545-1546) permiten acumular riqueza monetaria suficiente para vencer a los turcos en Lepanto veinticinco años después de dicho hallazgo (1571). El Atlántico suplanta al Mediterráneo. Para nosotros, la “centralidad” de la Europa latina en la Historia Mundial es la *determinación fundamental de la Modernidad*. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.). El siglo XVII (p.e. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de “Modernidad”: son efecto y no punto de partida. (Dussel, 2000, p. 46)

Tal como agrega Vessuri (1996) estos pueblos y sociedades fueron «sujetas a ser descubiertas, conquistadas y colonizadas» [...]” (p.59) porque, agrega, no habían alcanzado el estatus de estados nacionales ni sus habitantes la condición de ciudadanía: ello ocurre por la combinación del “descubrimiento” de América y la constitución de los Estados nacionales, en el siglo XVII, 200 años después en que se universaliza occidente.

El pretendido carácter universal del proyecto de la modernidad europea es el que, desde la perspectiva decolonial se debe geolocalizar; este debe ubicarse en los límites de su universalidad; es decir, en la frontera cultural y territorial donde habitan los otros, quienes también viven en su propia modernidad construida en sus luchas políticas.

¿Cómo descolonizar una ciencia como la antropología ¡tan usa-eurocéntrica!?: mediante la implementación de una antropología que discuta la modernidad en relación con las modernidades

indígenas, una es universal y colonial y las otras, las indígenas y diversas. Se trata de fenómenos históricos específicos (Garbe, 2012).

Un camino de descolonización es mediante el estudio, manifiesta Vessuri, de las formas nacionales de realizar antropología, en cuanto se trata de una disciplina histórica, que es poli-paradigmática, tal como lo plantea Cardoso de Oliveira (1988): “en antropología es posible distinguir una matriz disciplinaria, que articula sistemáticamente un conjunto de paradigmas coexistentes en el tiempo, activos y relativamente eficientes” (Cardoso de Oliveira 1988 en Vessuri, 1996, p.62); sin embargo, insuficientes si en ese ejercicio nacional, no se reconoce a los pueblos indígenas y a la vez se enriquece el carácter poli-paradigmático de la disciplina mediante la crítica de la antropología clásica y la valorización de los procesos propios de auto-conocimiento de los pueblos indígenas. Ello debería conducir, luego de entender el carácter acotado de la modernidad, al señalamiento de las muchas modernidades que han existido y existen como modos de desarrollo histórico social que se enfrentan al desarrollo unilineal, particular y universalmente arrogante, de occidente.

Se trata como Dipesh Chakrabarty (1948), antropólogo de la India, de "provincializar Europa", algo que está sucediendo mediante la invasión “bárbara que acontece”. Esto es, finalmente, también, lo que sostienen tanto el proyecto de las diversas antropologías del mundo (Escobar y Lins-Ribeiro, 2009), las periféricas y las de Sur, así como la reflexión implicada en el *Giro Decolonial*.

Desde un punto de vista europeo u occidental, podría decirse que Dipesh Chakrabarty desarrolló una reinterpretación de la historia desde los márgenes de la historia. Pero ocurre que el legado poscolonial de ese eurocentrismo que este académico indio juzga a la vez necesario e insuficiente para explicar los procesos históricos del mundo en desarrollo -y de la India en particular- es justamente lo que él mismo convirtió en su objeto de estudio. La suya es una historia desde y para la periferia, el ejercicio de contextualizar y repensar términos tan universales como democracia, capitalismo, igualdad, derechos humanos y globalización, que, llevados de un país a otro -afirma-, “arrastran consigo la historia del uso que se hizo de ellos”.

(Blog de Richard Ángelo Leonardo Loayza, recuperado de: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/latravesiadelfantasma/2009/01/26/provincializar-europa-entrevista-a-dipesh-chakrabarty/> ).

El giro de 180 grados –no todavía los 360 que deberían darse–, dado por la antropología, implica reducir y deconstruir Europa, des-idealizarla y des-universalizarla. Ello no es retórico, porque la dominancia científica Europa/Usa es material, cultural, política y económica y su forma de fijarse como abstracción universalista, es mediante el ejercicio de la colonialidad (Restrepo, 2007). Los programas de investigación clásicos no son ni universales ni válidos para todo el mundo. Esta es la táctica de provincializar Europa que propone Chakrabarty y retomamos Escobar y Lins-Ribeiro:

En su postura dialógica, Chakrabarty elude una posición romántica dualista porque reconoce que, sin los universales de la Ilustración, “no podrá existir ninguna ciencia social que trate temas de justicia social moderna” (Chakrabarty 2000, p.5).

[...]

No obstante, también subraya el hecho de que, en un mundo de academia globalizada, la traducción de una multiplicidad de formas de entender la vida a las categorías universalistas europeas es problemática (Chakrabarty 2000, citado los Escobar y Lins-Ribeiro, 2009, p.29).

La crítica a la antropología clásica que hemos venido acometiendo en este trabajo, de la mano de muchos intelectuales promotores de una antropología propia, dilucida sus categorías comprensivas y explicativas para comprender a los pueblos indígenas. Estas son impertinentes; pues no integraron el fenómeno colonial destructivo de sociedades y sus modos de vida entre sus factores explicativos. Son los dispositivos occidentales eurocéntricos y epistemológicamente violentos los que obstaculizan e impiden la realización del imaginario indígena, imaginario que concreta la capacidad de definirse a sí mismos (Mignolo, 2000) y fundamentarían modos de vida dignos y puntos de partida de una antropología propia y específica de cada realidad indígena. Y no solo los imaginarios, sino las luchas concretas de liberación en donde se cultivan estos imaginarios.

El esfuerzo de la apertura del espacio denominado Antropologías del mundo, los cuales proponen Arturo Escobar y Gustavo Lins-Ribeiro, que buscan la promoción del diálogo entre antropologías distintas se sostiene en la interculturalidad como proyecto político. Este implica, según Ernesto García Canclini una cierta "confrontación y al enredamiento tramado, a lo que pasa cuando los grupos establecen relaciones e intercambios" (Escobar y Lins-Ribeiro, 2009, p. 30). Se trata entonces, del desarrollo de una antropología de la antropología, la cual promueva la ruptura de la identidad colonial de esta a una descolonizada y se posicione de modo distinto respecto de pueblos indígenas, se posicione ante sujetos políticos. Y en este sentido, académicamente, pueda evaluar que tanto ha sido capaz de distanciarse de los enfoques naturalizadores y cosificadores de los pueblos indígenas y el enfoque colonial predominante que se ha articulado por, al menos, cuatro rasgos identitarios. Lander (2000) los resume el siguiente modo:

1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la "naturalización" tanto de las relaciones sociales como de la "naturaleza humana" de la sociedad liberal capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad ('ciencia') sobre todo otro saber. (p.22)

El imaginario socio-cultural compuesto por estas cuatro dimensiones, le permitió a Europa situarse geopolíticamente como la culminación de lo humano, lo total humano, lo universal, la contraparte de este proceso de modernización, según Walter Mignolo el colonialismo es que "[...] no es igual cuando estos procesos se lo miran desde Europa o desde las periferias, las colonias" (2000).

Una comprensión antropológica profunda del proceso colonial y los sujetos oprimidos requiere del análisis crítico y la descomposición del pensamiento científico disciplinar, para deconstruir los programas de investigación –teórica y metodológicamente- con los cuales hemos estudiado a los pueblos indígenas. Tarea que se ha venido realizando aquí. Adicionalmente, la crítica obliga descifrar la epistemología política que sustenta tales programas. Epistemología del punto cero, como la llama Ramón Grosfoguel, en el sentido de que esta se funda en el "solipsismo cartesiano y la epistemología de la neutralidad axiológica y la objetividad empírica del sujeto que produce

conocimiento científico” (Grosfoguel, 2008, p.202). Mirada que desconoció los procesos colectivos y sociales de constitución de órdenes sociales coloniales y las relaciones sociales consustanciales.

El pensamiento decolonial actual latinoamericano viene fundamentando una profunda crítica a las ciencias sociales occidentales y sus modos de realización en las sociedades americanas. En esta crítica se ha denunciado el carácter autoritario del modo de hacer ciencia, el positivismo, la monocultura, el método científico, por simplista y reductor, y de negación de otras formas de producir conocimiento. Es decir, desde la geopolítica del conocimiento se niegan las formas como los pueblos indígenas lo producen, como por ejemplo el *zapatismo*, en sus luchas, ha producido conocimiento (Walsh, *s.f.*).

El punto de partida decolonial respecto de las ciencias sociales en general y la antropología en particular, se vincula con la crítica a la función prescripta para estas en el contexto de la modernidad, de ser factores de conocimiento de la realidad, porque era “necesario generar una plataforma de observación científica sobre el mundo social que se quería gobernar” (Castro Gómez, 2000, p.145) para controlar. La antropología, como fenómeno científico, atendía la porción de realidad que le competía,

[...] como un dominio específico, que es hecho posible por tales juegos de verdad y por las prácticas de autoridad y autorización, que han operado y han sido definidas en unas formaciones discursivas específicas, que a su vez han producido sus objetos y conceptos (tales como el de ‘cultura’ en la antropología estadounidense). (Restrepo, 2007, p.301)

La antropología como ciencia que se edifica sobre ese *punto cero*, abstracto y deshistorizado (del que habla Grosfoguel) y no obstante, elabora conceptos binarios, estructurales, los cuales sostienen su imaginario “como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, pobreza y desarrollo, entre otros muchos, han permeado por completo los modelos analíticos de las ciencias sociales.” (Castro Gómez, 2000, p.154), y la conciencia de las personas comunes, a partir de las cuales se expanden conceptos ideológicos respecto de la realidad y en torno de los pueblos indígenas.

Estamos de acuerdo con Restrepo cuando indica que paradójicamente esta disposición hacia el estudio de los otros es lo que le permite a la antropología dar cuenta de los

[...] conocimientos subalternizados, así como el cuestionamiento de las ‘sociedades no occidentales’ por parte del etnocentrismo epistémico, actitud que ha deificado la ciencia como la forma privilegiada de conocimiento y su derivación en la tecnología para la intervención del mundo natural y social (p.301).

### **5. A modo de síntesis del capítulo: ajuste de cuentas y pensando en el futuro**

A modo de reflexión final de este capítulo, el recorrido desarrollado por los programas de investigación que caracterizaron la antropología clásica y le proveyeron de sus principales señas de identidad -en el capítulo II- nos ha permitido mostrar que el carácter colonial de aquellos y la ausencia total de crítica de su práctica resulta evidente, desde sus inicios en la segunda mitad del siglo XIX hasta la ruptura teórica en la segunda década del siglo XX, con ocasión de los procesos de descolonización de África y Asia y de diversificación de la disciplina.

La crítica de la colonialidad de la antropología como disciplina científica fue acometida desde el tercer Mundo, se empezó por la crítica africana y latinoamericana desde posturas des y anti coloniales. Al respecto, queda mucho trabajo por hacer. Aquí nos hemos sentido satisfechos de mostrar al menos la insuficiencia de la antropología clásica que no pudo dar cuenta de las condiciones del descubrimiento heurística como factores de base de las propuestas teóricas emergidas.

Desde América Latina, la crítica decolonial ha sido incisiva cuando muestra, a su vez, la insuficiencia epistemológica de la antropología y las ciencias sociales en particular, para comprender y explicar procesos histórico-sociales tales como los coloniales. En el caso de la antropología, esta se bifurcó enormemente en temáticas y sujetos sociales diferentes al indígena, presupusieron incluso la desaparición de estos, al mismo tiempo que las luchas que estos pueblos brindaban para persistir se han intensificado consistentemente. En ese nuevo curso de desarrollo de la realidad latinoamericana, el crecimiento orgánico de los pueblos indígenas y las luchas que le dan sentido e identidad cultural, siempre cambiante en la dialéctica de la persistencia social y política, le abre una puerta a la antropología para comprometerse en el desarrollo social de los

pueblos indígenas, ya no más objetos de investigación y tema central de las monografías etnográficas. También la reflexión acometida aquí es la base de análisis y crítica del desarrollo de la antropología nacional.

## **Capítulo V. Antropología nacional sobre pueblos indígenas y sus etapas de desarrollo histórico**

La antropología nacional se funda profesional y científicamente a partir de los años cuarenta. No obstante, desde mucho antes se generan discusiones y narrativas etnocoloniales respecto de los pueblos indígenas que evidencian perspectivas muy articuladas, con los puntos de vista de la antropología clásica. Tales discusiones condensaron conceptos evolucionistas y particularistas y no sería sino hasta 1970 que ciertas valoraciones propias de la antropología marxista complementarían las discusiones.

El análisis del papel que puede haber jugado la antropología nacional, desde su emergencia a principios del siglo XX y su formalización en los años 40 hasta nuestros días, en la comprensión científica de los pueblos indígenas, es una tarea necesaria para elaborar una visión crítica de la disciplina, a partir de la cual se pueda fundamentar un giro teórico y práctico que trascienda la visión cosificada prevaleciente de las sociedades no occidentales, propia de los programas de investigación de la antropología clásica. Y, en este movimiento, se refunde una nueva antropología de cara a la realidad de los pueblos indígenas que actualmente luchan por su autonomía y liberación.

### **1. Cien años de discursos y valoraciones sobre los pueblos indígenas**

La realidad histórica de los pueblos indígenas, en conflicto perenne con la sociedad y el estado nacional latinoamericano y costarricense, ha sido objeto de discursos y valoraciones diversas, elaboradas por viajeros, exploradores y aventureros del siglo XIX, así como por políticos, curas e intelectuales hasta hoy. La antropología no ha sido, obviamente, la excepción en la producción de discurso como tampoco las dirigencias de estos mismos pueblos.

Las valoraciones que distintos colectivos sociales han producido sobre los pueblos indígenas desde el siglo XVI hasta nuestros días, tienen en común; sin embargo, la subvaloración de estos pueblos con base en una mirada construida en occidente que ha sido la base de formulaciones coloniales respecto de las diferencias encontradas. Estas valoraciones determinan e identifican el campo de los discursos en torno a los pueblos indígenas. Por otro lado, los pueblos indígenas también producen sus discursos de legitimidad y sobre todo de sobrevivencia. Desde hace 500 años la agenda indígena se ordena semántico-políticamente de modo longitudinal y en unos momentos se somete a la fuerte presión integracionista y aculturadora y, en otros, enarbola proyectos

autonómicos y autodeterminación, incluidos los movimientos que quieren constituir un estado propio y ser reconocidos como tal.

En esta discusión es relevante el aporte del antropólogo Miguel Bartolomé (2006), quien en su libro hace un vasto recorrido por la discusión en torno la autonomía de los pueblos indígenas. Aparte de plantear que a las ciencias sociales le ha costado identificar el proceso de que llama el de “resurgimiento indio”, caracterizado por una aparición importante de organizaciones indígenas de diverso tipo y tamaño que:

[...] disputan espacio político, cultural y territorial propio dentro del ámbito de los estados-nación, no constituye un proceso que solo puede ser juzgado en erminos valorativos, sino un hecho social concreto sobre el que se debe proyectar la reflexión social contemporanea. (p.232):

Y agrega, más delante que

Esta emergencia no es un fenómeno nuevo, sino la expresión reestructurada de la misma lucha centenaria que han llevado a cabo las etnias indígenas, pero que ahora se expresa a través de un nuevo tipo de discurso y de acción. (p.232)

No solo en el espacio sociopolítico, económico y cultural estos pueblos libran sus luchas de independencia y autodeterminación; sino también, en el espacio de la producción de discursos y narrativas. Y mientras se defiende el derecho a ser parte del estado, este ofrece oportunidades de integración nacional y si por el contrario esta agenda trasciende al reclamo de la autodeterminación el estado ofrece represión. Es, por ejemplo, el comando Jungla que se creó en Chile para militarizar el territorio de la Araucanía, mejor nombrado como Wallmapu. (Nitrihual, 2015, Pairicán, 2015, Alvarado, Antileo y Pairicán, 2018).

Estos discursos no son homologables entre sí, porque abren o cierran oportunidades de negociación coyunturales con el estado, entidad que mediante la narrativa de la identidad nacional integra a los pueblos indígenas como fundamento de las políticas de desarrollo y modernización e integración nacional. Por su parte, el discurso de la antropología que se pretende distinto de los discursos

étnicos o los del desarrollo, se articula y construye desde el paradigma de la cientificidad. Esta disciplina es la destinada, como ya se ha señalado extensamente, a trascender las perspectivas a-científicas en la época respecto de las sociedades indígenas u “otros culturales”.

Tal como lo ha planteado Lara Martínez (2011), antropólogo salvadoreño, cuando diferencia para el caso de su país, entre un pensamiento de estilo antropológico determinado por el interés en el conocimiento de los pueblos indígenas y una antropología propiamente científica determinada por un programa teórico, desde el cual se produce el conocimiento sobre estos, perspectiva que según el autor tenían los antropólogos alemanes y de otras nacionalidades que llegaron a El Salvador, Carl Hartman, de Suecia y Robert Lehman y Leonhard Schultze Jena, de Alemania, para estudiar a las poblaciones indígenas. (Lara Martínez, 2011). Es decir, diferencia entre el conocimiento naturalista y el del científico alrededor de los pueblos indígenas.

A escala nacional también podemos operar tal discernimiento. En el primer caso, tenemos los discursos producidos por los viajeros y exploradores, no necesariamente alemanes, que llegaron a Costa Rica atraídos en forma temprana por la imagen de una sociedad blanca, con intereses distintos de los científicos quienes, no obstante, trataron de comprender y explicar a los pueblos indígenas locales. Tal como lo señala el historiador Ronald Soto (2008):

Hacia la mitad del siglo XIX, América Central se volvió particularmente el foco de miradas de empresarios, científicos y viajeros de diversa índole. Unos soñaban en lo provechoso que podría resultar la construcción de una vía interoceánica, otros pensaban en colonias pobladas por europeos que permitieran dar un respiro a la sofocante situación demográfica que vivía el viejo continente y otros empezaban a descubrir las riquezas arqueológicas y naturales de la región. En tal contexto, ven la luz una gran cantidad de textos como obras geográficas y relatos de viajeros que describían la región y sus poblaciones. (p.7)

La función de los viajeros y los textos producidos por ellos desde finales del siglo XVII en adelante la describe excelentemente bien Mary Louise Pratt en su obra *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. En este texto establece con claridad la función que jugaron estos exploradores, incluido Alexander von Humbolt en la expansión cultural de Europa y la imposición de sus cánones

científicos entre otros, los mismos que fueron el sustrato ideológico de los procesos de independencia, que posteriormente completarían el ideario eurocéntrico de la construcción de los estados nacionales.

Las miradas -digamos etno-coloniales- que se originaron desde la experiencia de viajeros, exploradores y naturalistas que sentaron las bases de la visibilidad de los pueblos indígenas, surgieron gracias a que visitaron, escribieron y describieron tanto los territorios indígenas como a los pobladores de estos. Los mostraron parcialmente al resto de la sociedad nacional como sujetos arcaicos y primitivos, racializados y jerarquizados tal como lo señala Menjivar-Ochoa (2018) para el caso del pueblo bribri y Alvarenga-Venutolo (2018) para Centroamérica. Estas descripciones densas han servido como productos etnográficos a la antropología sobre los pueblos indígenas, pero ellas mismas no son antropología. No obstante, la profusa actividad de exploradores y naturalistas debe integrarse en una historia crítica de la antropología, por cuanto generaron mucha información alrededor de los pueblos indígenas. La mayor parte fue de descripciones naturalistas, producto de la observación directa, del hecho de que estaban ahí, al modo como Boas y la Nueva etnografía lo propusieron en su momento, porque es ese *estar ahí* lo que daba validez a los datos producidos. Ese acto etnográfico produjo datos que eran reflejo de lo que se observaba y lo que se observaba era lo que era.

Aunque algunos tenían cierta formación etnológica, esta no era suficiente para emprender la tarea de la producción de conocimiento de forma sistemática o como parte para implementar un programa científico de investigación. Era simplemente una observación de agentes que juzgaban la realidad desde sus orígenes europeos o norteamericanos y desde sus propósitos comerciales. Estos textos, es justo considerarlos como aportes al conocimiento de los pueblos indígenas locales y configuran el punto de partida de la cronología que se ha establecido del desarrollo de la antropología costarricense como parte del trabajo de esta tesis. Esta cronología integra como es debido la producción de estos viajeros, la que se produjo a partir del inicio del siglo XX y se estructura científicamente a partir de los años cuarenta del siglo XX en adelante.

## **2. Fases de la antropología costarricense sobre los pueblos indígenas**

Aunque los fenómenos sociales se nos presentan a la conciencia de modo sintético e integrado, el ejercicio de periodizar es un acto racional de disección que debería ayudar a conocer y comprender el fenómeno en discusión *por y desde dentro*. El desarrollo periodizar es, en este caso, el de la

antropología sobre pueblos indígenas y su desarrollo en el país. Este desarrollo los hemos organizado aquí, tal como ya se señaló en cinco períodos históricos que consideramos facilitan la comprensión de la antropología sobre pueblos indígenas y, a la vez, permiten determinar los programas de investigación que han prevalecido en cada fase.

En esta dirección, naturalmente la fase previa al desarrollo de la antropología es la de los viajeros, exploradores y aventureros, interesados por diversas razones económicas y científicas, en los pueblos indígenas, tal como lo señala Soto (2008). Este primer periodo estuvo caracterizado por el ejercicio de aproximaciones etnográficas coloniales y llegaría hasta finales del siglo XIX. Un segundo momento iría de finales del siglo XIX hasta 1940; este se iniciaría con la aparición en la escena nacional de intelectuales y profesionales con alguna formación empírica en etnología. Estos eran portadores de teorías especulativas y metodologías de investigación empíricas. No obstante, pondrían de manifiesto la riqueza cultural del país y difundirían sus observaciones respecto de estos pueblos en la forma de comunicados científicos.

El tercer momento en la antropología sobre los pueblos indígenas transcurre entre 1940 y 1962, periodo en el cual la antropología se beneficia de un proceso de desarrollo institucional importante en la Universidad de Costa Rica gracias al empuje que le aporta Jorge Lines Canalías; a partir de esos años fue profesor de antropología de la Universidad de Costa Rica, junto con don Jorge, destaca la figura de Doris Zemurray Stone (1909 - 1994), antropóloga norteamericana que realiza un vasto trabajo de campo e inaugura la etnología nacional.

Hay que señalar que durante estos años se gesta, produce y finaliza la guerra civil que daría espacio para una reforma estatal profunda de orden desarrollista, caracterizada por la preeminencia de un estado de bienestar que democratizó económica y socialmente a la sociedad costarricense. Entre otros trabajos se pueden citar los de Solís y otros (Las perspectivas del reformismo en Costa Rica. DEI-CSUCA, 1980) y de Rovira (Costa Rica, economía y estado 1980) y Gutiérrez (Notas sobre la evolución del Estado Costarricense, 1981). En este periodo se forjan las políticas de integración social y cultural del país y se cambia el curso del desarrollo nacional. Los pueblos indígenas adquieren en esos momentos visibilidad institucional.

El cuarto momento se inicia en 1962 y termina alrededor de 1978. Este se caracteriza por el desarrollo institucional de la disciplina que culmina con la creación de la licenciatura en antropología en 1977, seguido por la modificación del Plan de Estudios en 1978 “para ampliar la

temática a la realidad latinoamericana” (Bozzolli, 2015, p.2). Se destacan el trabajo también pionero de María Eugenia Bozzolli Vargas (1935) y Carlos Aguilar Piedra (1917 – 2008). Este periodo y, parcialmente, el que sigue son de interés de este estudio porque están ligados a la emergencia de la antropología universitaria y por ser los de mayor producción documental y monográfica sobre los pueblos indígenas.

Finalmente, un quinto momento se desarrolla a partir de 1978 y la actualidad. Es probable que este periodo de casi 40 años -1978 a 2018- se podría también subdividir, pero eso sería en relación con una historia general de la antropología costarricense. Después de 1978 no ha habido cambios importantes en la antropología de los pueblos indígenas. Período en el cual la temática de los pueblos indígenas ya no es la única en la agenda de la antropología nacional. Esta, al igual que la del resto de América Latina y el Mundo, se abre a muchas más problemáticas, sujetos y temas, dados los cambios sociales y económicos que se experimentan y desde la emergencia de la pobreza como tema central de las ciencias sociales y la antropología.

Dos periodizaciones recientes del surgimiento y desarrollo de la antropología nacional la periodización planteada por Rodríguez Aguilar, Guevara Berger y Román Solano (2014) como la de la profesora y fundadora de la antropología nacional, María Eugenia Bozzolli Vargas (2016), señalan al siglo XIX como el momento que vio aparecer esta disciplina. En estas cronologías se considera las valoraciones producidas por los distintos personajes -exploradores, aventureros y religiosos- quienes visitaron los territorios indígenas, como el momento que se funda la antropología en el país. En estas periodizaciones, no parece ser importante si la producción respecto de los pueblos indígenas fue producida por antropólogos profesionales o no. Ha sido suficiente que las valoraciones producidas se refieran a los pueblos indígenas para que se constituyan en una antropología ontologizada por el trabajo de no antropólogos.

La validez de estas apreciaciones respecto de los pueblos indígenas provenía del hecho de ser producto de personajes con cierta formación en el campo de la etnología, la arqueología y las ciencias naturales y no porque sus planteamientos obedecieron a un programa de investigación propiamente antropológico, disciplina que ya en esos momentos se encontraba en pleno desarrollo en los Estados Unidos y Europa. La demostración de la importancia de estas apreciaciones queda patente en los personajes que seleccionaron la muestra arqueológica de Costa Rica que llevaron a la Exposición Histórico Americana, en Madrid, en 1892: Manuel María Peralta y Anastasio Alfaro.

La periodización propuesta en este estudio, a diferencia de las dos anteriores, toma como punto de partida su inicio en el albor del siglo XX. En esa fecha, como veremos más adelante, la práctica de la disciplina se realiza desde cierta mirada etnológica de corte evolucionista unilineal, en muchos de los textos que veremos redundan conceptos evolucionistas. En la periodización propuesta por Rodríguez Aguilar, Guevara Berger y Román Solano (2014) se reconocen tres periodos: gestación, institucionalización y afirmación. En el caso del trabajo presentado por Bozzolli Vargas se reconocen cinco etapas, en esta periodización no se distingue en las fases iniciales y de gestación diferencias entre antropólogos y arqueólogos profesionales con personas no formadas como tales. Distinción que consideramos importante; pues sirve de marcador temporal de los estudios en torno a los pueblos indígenas.

Finalmente, en relación con las maneras de seccionar el desarrollo de la antropología las fases que se proponen, a diferencia de las otras, solo se refieren a la producción centrada sobre los pueblos indígenas. Se trata de una historia de la antropología sobre los pueblos indígenas **exclusivamente**, no se considera la constitución de las antropologías sobre otros colectivos sociales.

Enrumbados, entonces, en este camino clasificatorio, pasamos a mostrar cómo ha sido el desarrollo de la antropología sobre los pueblos indígenas de Costa Rica. Retomamos para cada período lo que serían las principales preguntas de investigación, hipótesis y teorías puestas en práctica para argumentar y dar soporte a las afirmaciones que se formulan respecto de los pueblos indígenas. Esta deconstrucción heurística se realiza por medio de la caracterización del periodo y la revisión de los autores y alguna de sus obras.

*I Fase: del período de contacto hasta fines del siglo XIX: la mirada naturalista y exploradora*

Desde el momento exacto del contacto cultural de Europa con el territorio costarricense y luego de la fase colonial y hasta finales del siglo XIX, los pueblos indígenas fueron observados como reliquias destinadas a desaparecer y lo que se observaba era su languidecimiento social y cultural. Podríamos remontarnos muchísimo tiempo atrás e identificar a los conquistadores y colonizadores que desde Gil González Dávila conocieron a los indígenas locales, tal como lo relata este en su incursión por Guanacaste. Relato al que le siguen muchísimas otras crónicas a lo largo de la historia de Costa Rica (Meléndez Chaverri, 1974) y también de América Latina. Pero estas crónicas no son antropológicas, ni estos fueron los primeros antropólogos. Tal vez los podemos considerar como los primeros productores de discurso respecto de los indígenas, pero no antropólogos o

antropólogas. Señalamos esto por cuanto muchas veces en los cursos de antropología (vivencia personal) se deja fijada la idea de que Heródoto fue el primer antropólogo, simplemente porque observó a los “otros culturales”, y así, para adelante, se ha considerado antropólogo a cualquiera que produzca discurso sobre los pueblos indígenas.

En el siglo XIX, la ola de viajeros, naturalistas -extranjeros y nacionales-, conocieron en los territorios explorados, lo que ellos veían que iba quedando de los pueblos indígenas existentes. Es decir, observaron un proceso de desaparición y una fase terminal. Al respecto, produjeron valoraciones exóticas que pretendían ser objetivas, serias, incluso diríamos, científicas: juzgaban lo que miraban desde el prisma de la modernidad. Esa mirada quedó fijada incluso en dibujos y bocetos naturalistas, casi fotográficos, realizados por estos sujetos.

Y, aunque se reconoció la devastación humanitaria ocasionada por la conquista, no se integró esta como variable determinante de la configuración social de los pueblos indígenas ni en las explicaciones acerca de su cultura. De este modo, se elaboraron narrativas institucionales que negaban el colonialismo y, en el mismo movimiento discursivo, la humanidad a los pueblos indígenas.

Destaca en la época el sacerdote y obispo de Costa Rica Bernardo Augusto Thiel (1850-1901), William Gabb (1839- 1878), formado en paleontología, norteamericano; Carl Bovallius (1849-1907) biólogo y etnólogo sueco que escribió en este periodo son representativas algunas obras de corte etnologista como “*Vandringar i Talamanca*. Estocolmo. 1884.”, “*En resa i Talamanca-indianernas land*. Upsala: Lundequistska bokh. 1885” y *Viaje por Centroamérica 1881 – 1883*.y Henry Pittier (1857 – 1950) filósofo y científico natural de origen suizo. Llega a Costa Rica en el año de 1887. “Fue él junto a dos suizos más, Pablo Biolley y Adolfo Tonduz, así como el costarricense Anastasio Alfaro quienes dieron los primeros pasos de lo que hoy es el Museo Nacional. Sus investigaciones acerca de la flora costarricense fueron el punto de partida para crear el centro de investigación, educación y exhibición que hoy es el Museo.” (MNCR, 2019) entre otros, sobre bribris, cabécares, borucas, térrabas, ngäbes, guatusos y chorotegas.

Estos autores conocieron la existencia de estos pueblos indígenas, visitaron sus territorios, los dibujaron, para discutir luego su existencia y su cultura, en cierto modo, sus derechos. Aunque motivados por diversos intereses, Gabb, Bovallius y Pittier hicieron valiosas descripciones de los bribri que han sido de gran utilidad para las ciencias sociales costarricenses, incluida la historia.

Los tres produjeron enormes volúmenes con vastas descripciones acerca de la naturaleza y sobre los pueblos indígenas que habitan tal entorno natural, como parte de él. Todos ellos validan, como lo indica acertadamente Menjívar-Ochoa (2018), los datos descriptivos producidos por el hecho de haber estado ahí y haberse distanciado de los blancos, en su estancia en el territorio bribri. Estos viajeros, que en su exploración de esos territorios estos fueron exotizados en sus descripciones, fueron el medio de contacto con la sociedad costarricense de la época y el desarrollo del estado interesado en insertar tales territorios al proceso de modernización (Menjívar-Ochoa, 2018).

Fueron los medios de eso que Pratt (2010) denomina zona de contacto, espacio de intersección, encuentro y desencuentro a la vez, como en el caso que nos ocupa, en donde se intersecaron la sociedad y la naturaleza desde la mirada imperial del colonialismo, en donde lo humano es parte de la representación de la naturaleza y por ello objeto de domesticación y civilización.

Es así como los viajeros de marras describieron a los bribri en contexto de paisajes exóticos, de realidades silvestres, zonas desconocidas, en donde ellos viajaron desde lo “civilizado a lo primitivo” (Menjívar-Ochoa, 2018, p. 21). Uno de los casos más emblemáticos al respecto y el cual sirve de ejemplo de la visión sobre los pueblos indígenas de la época es la del Obispo de Costa Rica de fines del siglo XIX.

#### *Thiel y su misión evangelizadora*

Un caso particularmente interesante lo representa Bernardo Augusto Thiel (1850 – 1901), obispo de Costa Rica desde 1880 hasta su muerte. Este se constituye en viajero, en cuanto sacerdote su interés era la evangelización de los territorios indígenas a los cuales accedió, proceso que también forma parte de la modernización cultural. En varios textos quedaron impresas las imágenes que de estos pueblos produjo el obispo. En las Crónicas de los Viajes a Guatuso y Talamanca, de carácter exploratorio, se puede ver con claridad la misión cristianizadora abrazadora, además, del incipiente pensamiento evolucionista que se observa, también, en la visita, algo arrogante, que realiza a los indios, los que deben estar disponibles para atenderlo porque él pondría las bases de la civilización, del verdadero progreso en el territorio bribri. En la siguiente cita se observa el carácter del pensamiento acerca de diversas prácticas de atención de la salud de los bribris y los médicos -Awa-de Talamanca,

[...] que trata los enfermos con piedras, lapas, monos, etc., y soplando a los enfermos a quienes prescriben dieta. Hay, también cantores para las exequias de los muertos, según sus tradiciones ceremonias. Hice reunir cantores, y por medio del señor Lyon, estuve conversando con ellos, y les expliqué los principales misterios del cristianismo, que si están bien dispuestos a aceptar. Es natural que, no obstante, se note en muchos indios alguna repugnancia; pero en general, tienen bien disposición para abrazar nuestra religión. El señor Lyon, los demás extranjeros que habitan aquellas regiones, y gran parte de los indígenas me suplicaron les mandara un sacerdote para que les enseñe, poniéndose, de este modo, las bases de la civilización y del verdadero progreso. (Thiel, 1881, p. 103)

En las visitas a los indios de Chirripó -Viceitas- que le implicó caminar por “escabrosos, aunque buenos caminos”, cuenta el cronista que en el trayecto se encuentran con algunos indios a los cuales saluda y les interroga “en lengua viceita, preguntándoles de dónde eran y que estaban haciendo.” (1882, p.108). Pregunta extraña, si el extraño en estos territorios era exactamente él y la comitiva evangelizadora que lo acompañaba. Luego, a un grupo de indios les enseña la doctrina cristiana, y les dice “[...] que para ellos es una gran felicidad su venida y que no pretendía otras cosas (nada menos que) sino sacarlos de su ignorancia en la cual estaban y darles la feliz nueva del evangelio” (1882, p.110, subrayado nuestro).

En esta dirección, continua la crónica que realiza ahora de la visita a los indios guatusos, destaca primero algunos aspectos del paisaje y la evasiva conducta de los indios a los que busca cristianizar. La exploración, relata el presbítero Pereira, su cronista, tardó muchos días, y observaron el trato violento de los huleros de Nicaragua y la venta de esclavos guatusos. También la crónica abunda en detalles etnográficos acerca de los guatusos. En este cuarto viaje a los Guatusos (1882) siguen las descripciones de aspectos como el parentesco, los enterramientos y sepulturas y sobre las peleas entre hombres. En la crónica que nuevamente Pereira, hace de su viaje a Nicoya (1896) escribe lo que sigue:

Sabido de todos que los aborígenes de Nicoya, por su lengua, por su costumbre y su manera de vestir, por sus usos religiosos y especie de leyes civiles, por el cultivo del algodón del

cual hacían sus vestidos y teñían como en ninguna otra tribu de Costa Rica, ocupaban el primer grado de civilización relativo a los demás pueblos [...] (p. 60).

Eso sí suena a antropología colonial, propia del siglo XIX, de corte evolucionista amparada en categorías tales como grados de civilización (Thiel, 1896, p.60), que usa para compararlas con las otras “tribus” de Costa Rica. Todas las crónicas muestran, junto a las descripciones comparativistas, la exposición de ideas vagas de orden evolucionista. ¿Cuánto de estas valoraciones son propiamente del Obispo y cuánto de la traducción del pensamiento que realizaban los distintos cronistas que lo acompañaban?, no lo sabemos, pero sí de que tales valoraciones formaron parte del ideario de la época. La noción de mercado capitalista emerge en Thiel como proyecto productivo: si se aprovechara la riqueza del ambiente en el territorio Guatuso:

Y en aquellas extensas praderas, abundantes en pastos naturales, regadas por puras y cristalinas aguas, podrían mantenerse y aumentarse grandes cantidades de ganado vacuno y caballar, impidiendo así que nuestro dinero salga del país en busca de aquello mismo que se puede obtener, si no con mejores, al menos con iguales condiciones. ¿Para qué hablar de las piedras preciosas, animales de toda clase y tamaños que habitan esos bosques solitarios, y cuyo valor es bien conocido entre nosotros y en los mercados extranjeros? (p.70)

En síntesis, la mirada de Thiel que se refleja en las crónicas de sus viajes, muestra la visión que tenía de los bribri y guatusos. Y también de la misión que se había propuesto con esas visitas: evangelizar y modernizar. El enfoque evolucionista que portan estos visitantes de los territorios indígenas, les articuló la mirada occidentalizada desde la cual operaron sus actuaciones.

Se suma a las percepciones que tenía el Obispo en torno de la evolución de estos pueblos indígenas, una serie de preguntas en torno de la evaluación cultural de estos pueblos como resultado de la influencia de las culturas mexicanas, tal como lo hizo Anastasio Alfaro, a quien veremos más adelante, como si estas influencias fueran las explicaciones causales de la realidad cultural propia de los pueblos indígenas, quienes a pesar o en función de estas influencias, deben desarrollar sus propias respuestas a su desarrollo histórico social, el que claro se vio interrumpido por la emergencia europea en América.

No es una fase propiamente de la historia de la antropología, pero sí de los pueblos indígenas desde el momento que fueron descritos por estas miradas imperiales y representados inferiorizadamente también por William Gabb, Karl Boballius, entre otros. Por ello, tiene relevancia considerarla en un balance de la historia de la antropología.

*II Fase: finales del siglo XIX hasta 1940. Una antropología evolucionista ingenua y especulativa*

A finales del siglo XIX y principios del XX, conocemos, tal como lo hace Ibarra-Rojas (2011), de las elaboraciones discursivas que hicieron autores como Juan Fernández Ferraz (1849-1930), educador y arqueólogo; Anastasio Alfaro (1865-1951), quien fue zoólogo, geólogo, genealogista y explorador; José Fidel Tristán (1874- 1932), observador y etnógrafo; María Fernández de Tinoco (1879-1961), Escritora que incursiona en temas de estudios culturales y arqueología; Manuel María Peralta (1874-1930), diplomático e historiador y Diego Povedano Amores (1883 – 1949), arqueólogo, especialista en cultura indígena y etnografía, entre otros con respecto de los pueblos indígenas. Estos intelectuales ensayaron un discurso antropológico respecto de pueblos indígenas, de los que vislumbran su desaparición. Como lo señalan Manuel María de Peralta y Anastasio Alfaro (1893), cuando después de describir en términos geográficos al país, en la muestra arqueológica que presentaron en la Exposición Histórico Americana, en Madrid, en 1892, manifiestan que al país le quedan

[...] inmensos territorios por poblar al Norte y al Sur, donde precisamente residen todavía los últimos restos de población indígena, cuya decadencia se acerca a la extinción total, a pesar de cuantos esfuerzos ha hecho el Estado por mejorar su suerte. (p.v)

Y, continúan con el mismo talante: “Estos residuos de las razas aborígenes no conservan casi tradiciones de sus antepasados, y en las artes e industrias de estos han llegado a una degradación e ignorancia casi absolutas” (p.vi). Después de diagnóstico racista y la terminación social y cultural, lo que queda es salvar su producción material como testimonio del pasado del país.

En el período se destaca también, varias obras de José Fidel Tristán como “La familia real de Talamanca”, “La plata encantada” y un artículo denominado “La extracción de la sal en la costa del Pacífico”, también del mismo tipo que las mencionadas para los otros autores. De doña María Fernández de Tinoco resaltan las obras de 1902 Zulay y Yontá; de 1937 "Una ocarina huetar de 18 notas del Museo Nacional de Costa Rica", de 1935, “Chira, la olvidada cuna de aguerridas tribus

precolombinas”, y "Apreciación sobre un motivo indígena en lítica de Costa Rica precolombina" publicada en 1945 en La tribuna. En estos autores predominan descripciones etnográficas y valoraciones culturales de diversa naturaleza. El carácter de estas se puede observar, a modo de ejemplo apropiado, en la obra de Anastasio Alfaro y Diego Povedano Amores que veremos a continuación.

*Alfaro y Povedano, la emergencia de una etnología descriptiva*

De Anastasio Alfaro destacan, entre otras, las obras de 1892 sobre “Etnología centro-americana” y el “Catálogo de las antigüedades de Costa Rica”, la de 1935 “Investigaciones científicas” y de 1923 “El Delfín de Corubici”. Todas estas obras son representativas de la imagen que se tiene de los indígenas en el período, época en que el enfoque evolucionista predominada y marcaba la mirada de la época. Son sociedades que le inducen a la clasificación comparativa y categorización cultural.

Anastasio Alfaro no representa la postura de explorador sino de un intelectual que buscó desarrollar un conocimiento más profundo de los pueblos indígenas. Este produce, entre otros, algunos muy importantes informes acerca de ellos, de los cuales destacan varios textos de los años 1912, 1913 y 1920. En estos plantea, a modo de hipótesis, algunas explicaciones acerca de diversos aspectos de las culturas indígenas de Costa Rica, como por ejemplo el uso del cacao (se pregunta si los indios realmente conocían la equivalencia monetaria), comenta la orfebrería y discurre sobre la vida de los habitantes de la Isla de Chira y los Güetares, entre otros aspectos.

En las siguientes citas, en donde genera valoraciones y observaciones sobre la cultura indígena, entre otros tópicos, lo que interesa mostrar es el uso de categorías evolucionistas, propias de la época, en los textos y también de otras escuelas, menos relevantes en antropología como el difusionismo, subrayamos los que interesa poner de relieve:

[...] a medida que la civilización avanza, el cariño de los hombres por los objetos que muestran la cultura de las pasadas edades aumenta más y más; los museos se disputan la posesión de piezas arqueológicas y muchos millones de pesos se gastan todos los años levantando suntuosos edificios, costeadando exploraciones y organizando personales idóneos para la conservación y estudios de las cosas viejas” (Alfaro, 1913, pp.477, 478)

En relación con los Chorotegas, señala,

Tal abundancia de materiales y la influencia cultural de los indígenas del Norte hicieron de la península de Nicoya un centro notable por su industria alfarera, que figura en primera línea, aun comparándola con al de los imperios de México y Perú [...] (Alfaro, 1920, p.254)

En otro texto (1920), pero que es probable que haya sido escrito más o menos en 1893, señala que “Los indios güetares eran bastante civilizados, pero sus trabajos de orfebrería no pueden compararse con sus vecinos del sur...” (p.135). Según esta dirección del pensamiento de Alfaro, valoraba los artículos que encontraba, agrega:

[...] la carencia absoluta de objetos de bronce como instrumentos de agricultura y armas de guerra nos hace creer que nuestros indios no conocían el estaño, diferenciándose así notablemente de los materiales del Perú que poseían utensilios de cobre y de bronce, los cuales aplicaban de preferencia en sus trabajos rurales.

[...]

A pesar de que los antiguos indios de CR no conocían o usaran el estaño, la opinión más aceptable es que su civilización corresponde a la de las edades del bronce del viejo continente, pero siempre mostrando dentro de las mismas sepulturas una mezcla constante de la piedra, básicamente tallada, las armas de piedra pulimentada, la cerámica y metalurgia en su mayor grado de perfeccionamiento indígena (Alfaro, 1920, p.135)

En todas estas citas podemos observar el uso de terminología evolucionista, la cual no sabemos si en realidad correspondía a un dominio del enfoque que propiamente estaba en proceso de desarrollo en la época, como fundamento de la antropología o bien respondía a esa visión general evolucionista existente, inmanente, que también sirve de base a la disciplina.

En el siguiente artículo, desde el punto de vista conceptual, se observa el acento comparativista y evolucionista. La mirada propuesta es desde el exterior, desde el arte, la cerámica y los objetos; se deja de lado la exploración de sus significaciones. Compara las alfarerías güetares y chorotegas, las alaba, y agrega

Al estudiar nuestras antigüedades una por una, las comparaciones se presentan a menudo, más preferimos aplazar para más adelante ese trabajo, cuando hayamos presentado artículos subsiguientes, todos los especímenes agrupados por secciones. La clasificación sistemática hará resaltar los caracteres peculiares y los puntos de semejanza de las diversas piezas con otros ejemplares de la cerámica fabricada por las tribus del norte y sur América, y tal vez los americanistas de pura sangre lleguen a establecer, por este medio, lazos de unión verdadera entre nuestros antiguos indios y los primitivos pobladores del Viejo Continente. (Alfaro, *s.f.* (a), p.52)

En general, Alfaro opinaba que los pueblos primitivos eran “semejantes a niños de poco desarrollo intelectual” (1933a, p.2271). Afirmación que muestra llanamente la visión evolutiva, de desarrollo gradual, de estos pueblos; cuando homologa sociedades “primitivas” con el desarrollo humano equivalente a niños. Por otro lado, respecto de los chorotegas, se trataba de pueblos de “de origen mexicano” (1933, b, p.118). “Esa vida tranquila produjo el florecimiento del arte decorativo en la cerámica dibujada con diversos colores [...]” (Alfaro, 1933b, p. 119).

Más adelante, en ese artículo se alude a la capacidad de adaptación al medio de estas comunidades y elabora una descripción etnográfica de la comunidad chorotega, a partir de las tradicionales dimensiones descriptivas: fiestas, economía, producción y consumo, al más puro estilo etnográfico descriptivo. En este artículo plantea el enfoque evolucionista con más claridad cuando habla de culturas superiores e inferiores,

[...] los pobladores antiguos del Guanacaste estaban influenciados por la cultura superior de los mexicanos y tenían a su favor la presencia del río Tempisque, que semejante al Nilo, inunda periódicamente sus riberas, fertilizándolas, después de haber formado con aluviones las llanuras extensas de ambas riberas [...] Por otra parte tenían el extenso golfo poblado de islas encantadoras, como el Mar Jónico, y lo natural es que floreciera el arte en tales condiciones, aprovechando las arcillas y los ocre, que eran elementos de que podían disponer. (Alfaro, 1933c, p.141)

El espíritu comparativista propio del evolucionismo se observa claramente en estos párrafos, que además establece con Grecia paralelismos culturales que le sirvan de punto de comparación y explicación, además valora el arte cerámico por sobre otras prácticas sociales. Es obvia la ausencia de mirada al proceso histórico de explotación colonial. La hipótesis evolucionista se ve reforzada a partir de la cerámica y la orfebrería como indicador de evolución. Estas hipótesis evolucionistas y el método comparativo como la estrategia de investigación reposan de algún modo, en la mirada de los exploradores que se encontraron con distintos pueblos indígenas, de los cuales Thiel y Pittier son simplemente ejemplos. La valoración museográfica que realiza Alfaro está fundada, no obstante, en el exotismo con el cual se evaluaba a los pueblos indígenas. Este espíritu museográfico acompañó el interés de Alfaro por las culturas nacionales toda su vida.

Estamos de acuerdo con Gabriela Villalobos, la historiadora del Museo Nacional de Costa Rica cuando manifiesta que:

El coleccionismo arqueológico del siglo XIX, se desarrolló con una visión centrada en la relevancia artística de los objetos más que en la interpretación contextual de las sociedades creadoras de dichos bienes. Lo anterior, se combinó en esa época con la invisibilización del indígena que era asimilado como parte de la naturaleza y representado como la antítesis de la civilización; por lo que había que modernizarlo –desde la mirada del Estado–, o evangelizarlo sin derecho a decir no, como había sido la perspectiva de la Iglesia Católica desde hace muchos siglos atrás. (Villalobos, 2016)

Esta visión transcrita en la cita anterior, trasluce también la de la antropología de la época: antropología mínima, incapaz de ver al ser humano en su contexto histórico y social. No tenían tampoco los prismas necesarios para ello o prevalecía el interés de ver un indígena ancestral, quien contribuía al desarrollo de las narrativas nacionales. Es una antropología subsidiaria de la que en esos momentos se estaba produciendo en el mundo entero, con el nacimiento de la antropología al calor del pensamiento evolucionista, comparativista y difusionista. Todo ello se denota en el pensamiento de Anastasio Alfaro.

Un *grado* más de objetividad antropológica se puede encontrar en el trabajo de Diego Povedano Amores de 1930, quien además de Anastasio Alfaro, presenta también un análisis de las culturas

costarricenses de la época. En el artículo que hemos consultado este retrata la arqueología y la etnografía de los años 30, en donde relaciona los tipos arqueológicos con etnias. Habla de este modo del tipo (indicador arqueológico) Isla Zapatera que corresponde con las razas corovicies o votos y la de los Nahuas. Establece la hipótesis de que estas culturas por la evidencia arqueológica existente, se vinculan con el antiguo imperio Maya.

El tipo arqueológico Bugaba implica a la raza de los indios Borucas, Cotos y Quepos, “de procedencia sudamericana” (Povedano, 1930, p.40), el tipo nicoyano se relaciona con los indios chorotegas, que también se vinculan con los Mayas y, finalmente, identifica el tipo Güetar que “comprende la raza de los indios güetares-caribes” (p.40). Una gran parte del artículo es un relacionamiento de las culturas indígenas conocidas hasta ese momento con restos arqueológicos. Hace una lectura de las relaciones entre etnias en las que una acabó con la otra, los güetares con los chorotegas. Luego explica procesos de emigración de unos pueblos, los cuales ocupaban ya sea el sur o el centro del país. Al respecto indica que los güetares ocuparon las provincias de San José, Heredia, Alajuela y Cartago, los Viceitas o Talamancas toda la provincia de Limón, y los Terbis ocuparon las márgenes del río Terbi y la Isla Tojar y los Changuenas el río de Changuinola y las vecindades. Estos procesos de ocupación continuaron y fueron cambiando los residentes, así indica que

[...] por tal motivo se hace muy difícil determinar fijamente las zonas de influencia de las distintas culturas que predominaron en esta sección del istmo, pues es frecuente encontrar en las huacas de cada región de Costa Rica, alfarería de varios tipos, y entre ella, la de algunos ejemplares que se relacionan con los más antiguos de Sud América... (p.41)

Povedano es claramente difusionista. Los desarrollos locales están emparentados con el norte y con Sud América. Él lo demuestra con las piezas de cerámica en las que identifica características de estos procesos de influencia cultural. Así la cultura Tolteca de Teotihuacan la identifica como la progenitora de todas las civilizaciones de Centro y Sudamérica. (p.41) y aunque él discrepa de la afirmación de Eduardo Soler, señalando que en Sud América no se “descubren actividades Toltecas [...]” (p.43), indica que en Centroamérica para Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá y una parte de Ecuador “formaban, por su alfarería y objetos líticos, una sola familia completamente distinta del resto de la América Prehistórica” (p.43).

Luego hace una aproximación a la etnografía sur centroamericana “bajo el punto de vista de las lenguas, vemos, que la diversidad de idiomas aborígenes que se hablan en esa región es muy compleja.” (p.43). Ello por cuanto los idiomas de “los guatusos, Guaymies, Güetares (Quepos, Suerres, y Botos), y los de los Bribris (Cabécares, Cotos y Térrabas), pertenecían a la gran familia Chibcha y a los grupos Talamanco-Barbacoa y al Dorasco-Guaymí” (p.43). Anuncia luego un segundo trabajo utilizando el sistema arqueológico Petrie que ha dado buenos resultados en egiptología.

Sir William Matthew Flinders Petrie, nació en 1853 en Charlton (Kent) y murió en 1942 en Jerusalén. Fue un arqueólogo y egiptólogo británico, de formación autodidacta. Ha pasado a la historia de la Arqueología por la metodología que llevó a cabo en las múltiples excavaciones que desarrolló durante su vida y también, por haber sido el creador de un esquema cronológico basado en la seriación de la cerámica.

En síntesis, estos autores practicaron una antropología y etnología descriptiva, comparativa y clasificatoria e incapaz de ver al ser humano en el contexto histórico y social. Se detuvieron enfáticamente para la elaboración de sus especulaciones solo en la producción material de estos, no se observa que hayan hecho trabajo de campo y visitación de los territorios indígenas con fines etnográficos. Reprodujeron acríticamente los discursos racistas y coloniales de la época y no dispusieron del prisma crítico de las ciencias sociales que ya se desarrollaba en forma paralela a principio de siglo, respecto de la validez de los enfoques naturalistas de las ciencias sociales, entre otros.

Se trató de una antropología subsidiaria de la que, en esos momentos, se estaba produciendo en el mundo entero a partir del nacimiento de la disciplina al calor del pensamiento evolucionista, comparativista y difusionista. Todo ello se nota en el pensamiento de Anastasio Alfaro y Diego Povedano y muchos más que pensaban a las sociedades indígenas como experiencias sociales terminales.

A esta etapa especulativa, le sucedería la emergencia de una antropología que fue ejercida profesionalmente, esta venía asomándose de la fase anterior. Estas se traslapan. Algunos de los personajes de la fase anterior coinciden con los y las antropólogas profesionales que viven y trabajan en el país por esos años.

*III Fase: desarrollo de una antropológica preuniversitaria, 1940 -1962: Jorge Lines y Doris Stone*

A finales de los años 30, las preguntas antropológicas brindadas por los eruditos de la época se debatían entre las influencias del norte o el sur de América en los indígenas de Costa Rica, sin que, obviamente, se hayan alcanzado respuestas plausibles para explicar el mundo indígena local.

Una visión más localizada e histórico cultural, al modo boasiano, se eleva por sobre las miradas difusionistas. La presencia de Jorge Lines Canalías (1891 – 1978), desde la Universidad de Costa Rica, fundada en 1940 y la cual empezaba a funcionar concretamente en 1941, es determinante en esta fase científica. A Lines se le agrega, algún tiempo después, la señora Doris Zemurray Stone (1909-1994), arqueóloga y antropóloga, quien inicia los estudios basados en el método etnográfico y fundamento del programa histórico cultural, también denominado particularismo histórico, tema tratado cuando nos referimos a los antecedentes en el capítulo I de este trabajo.

En este segundo periodo de la antropología -de los pueblos indígenas- son estas dos figuras quienes fundan la antropología y la arqueología científica y profesional, de corte evolucionista y particularista, y practicante, esta última, de la etnografía.

*Lines y Stone, el inicio de la ciencia antropológica en el país*

Desde la fundación de la Universidad de Costa Rica, 1941, hay una cátedra de antropología y arqueología en la Universidad de Costa Rica a cargo de Jorge Lines Canalías quien, se puede destacar, funda la arqueología y la antropología científica costarricense. Decimos antropología sin más y no antropología sobre pueblos indígenas, porque en esos momentos esta disciplina se definía identitariamente por el estudio de estos pueblos, como ocurría en todo el mundo.

Jorge Lines, con varias obras producidas en las que discute diversos tópicos de antropología y arqueología costarricense y centroamericana, inaugura un pensamiento antropológico producido a nivel nacional. Su aporte fue importante para desmontar la imagen negativa que, en esos momentos, se tenía de los pueblos indígenas, construida predominantemente por aficionados a las ciencias y, todavía más, a las ciencias sociales. La bibliografía de Lines es interesante porque contiene un número importante de artículos de corte antropológico. Al menos hay cuatro trabajos: Lines, Jorge. *Reseña de la Segunda Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología celebrada en Tuxtla Gutiérrez, Estado de Chiapas* (1942); *¿Es apropiada la denominación "Highland"?: consideraciones sobre la distribución espacial y designación de las culturas*

*aborígenes de Costa Rica*. (1958); La concepción del mundo de los aborígenes de Costa Rica (1966) y *Anthropological bibliography of aboriginal Costa Rica* (1967), las cuales han servido para la caracterización de este periodo, estas fueron las de 1936, 1942, y la de 1966, obra con la cual el autor se instala en el periodo siguiente de la antropología. Estas obras han permitido conocer la transición del autor entre el evolucionismo y el particularismo.

En el texto *Una Huaca de Zapandí* (1936), Lines busca mostrar la riqueza cultural de la cultura chorotega, con base en la recuperación de testimonios de los exploradores que visitaron la península de Nicoya en el siglo XVI, con base en los aportes de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. De forma simple y sin mayor elaboración antropológica, hace una descripción de la cultura chorotega asentada en Nicoya, la evalúa positivamente “por (la) belleza y suntuosidad de la cultura material (supone es) una sociedad avanzada civilizatoriamente, con una mitología recóndita y esotérica” (1936, p.48). Ya inicia con ciertas especulaciones dadas la escasez de elementos interpretativos de la cultura material.

En el trabajo *Dos nuevas gemas en la arqueología* (1940), Lines valora artísticamente, tanto el vaso de calcita como el ídolo de jadeíta. El primero encontrado en Nacascolo, Guanacaste en 1938 y el segundo encontrado en las faldas de la Cordillera de Guanacaste, también, en 1938. Considera que estos se parecen a objetos encontrados en Honduras y México respectivamente (en el Valle de Ulúa en Honduras y en el valle de Necaxa) (1940, pp.118, 119, 120).

La valoración realizada denota suposiciones complejas respecto del significado exótico y esotérico de estas piezas para los pueblos indígenas a las que les pertenecen. Deduce que estos no eran capaces de entender el “significado hierático” (religioso y pagano) de estos objetos. Respecto del ídolo, Lines señala que

Además de ser una gema que simplemente adornara, por su valor intrínseco y belleza artística, el pecho de un opulento y poderoso jefe chorotega, creo posible que nuestro pectoral debió engalanar a uno de aquellos sabios hierofantes, conductores de tribus, como precioso distintivo del guardián de la arcanidad de ese misterioso culto olmeca, en aquella postrimera provincia de Guanacaste. Y creo también posible que la masa del pueblo de aquel entonces contemplara esta joya con tanto embeleso como lo hacemos ahora nosotros,

pero apenas, con tanta incompreensión, insensibles todos a su verdadero significado. (1940, p. 120)

En la época se consideraba que la geografía tenía algún rol determinante en la cultura (deriva difusionista); por lo tanto, se debía indicar con claridad esta determinación. Así señala que “De esta estratégica y peculiar ubicación de insoslayables cruces intercontinentales nos proviene en Costa Rica ese enorme conjunto y diversificación en todas las ramas antropológicas, francamente visible en cuanto atañe a la etnología, lingüística, arqueología, mitología y religión” (Lines, 1958, p.304).

Y de acuerdo con este hecho geográfico determinante, Lines ubica al país en la zona intermedia, categorización propia del enfoque de áreas culturales, que al decir del autor “es una de las más modernas clasificaciones” (p.304). Esta ubicación, por otro lado, sitúa a las culturas locales entre Mesoamérica y la Zona Andina; zona, además, denominada circuncaribe en donde por comparación no hay “aquellos elementos de las altas civilizaciones como la escultura, computación astronómica del tiempo, arquitectura monumental” (p.306). La geografía y el ambiente característicos de la región imposibilitaron el desarrollo de “altas civilizaciones”, aquí predomina la comparación evolucionista con mucho de difusionismo y algún elemento particularista y geográficamente determinista. Estos elementos de minusvaloración sutil de las culturas del área intermedia; es decir, se determina por su distancia cultural con el norte en donde radican las grandes culturas mesoamericanas y el sur, en donde el imperio Inca es la clave, no por lo que significa en sí misma; según el enfoque de áreas culturales, estarán presentes hasta la actualidad en el imaginario popular, gracias a la mezcla de evolucionismo y difusionismo.

El mismo Lines señala que es por ese motivo que, en el capítulo dedicado a Centroamérica, del Congreso Americanista (Programa de Historia de América Indígena, Capítulo VII, Tema XXVIII), se manifiesta que se puede reunir a “[...] todos los integrantes culturales de América Central, desde la frontera meridional de los pueblos mayas hasta Panamá, bajo el rubro de bárbaros y salvajes” (p.303). En el lenguaje de la antropología evolucionista, Lines manifiesta que se trata de pueblos que no pasaron del estadio superior de barbarie. Ya vemos en este autor un dominio relativamente más especializado de la mirada antropológica de la época de corte clasificatorio.

En relación con las culturas del país, más concretamente, Lines las estudia a partir de los distintos exploradores y viajeros que visitaron Costa Rica, desde Pedro Mártir de Anglería primero, para luego retomar a Gil Gonzáles Dávila, es quien nombra a todos los pueblos indígenas costeros del Mar Caribe como güetares; mientras que los de la zona sur

son nombrados como bruncas por Gaspar de Espinoza y la península de Nicoya por Castañeda y Ponce de León. Luego termina clasificándolos dentro del “phylum macro chibcha” (p.305). En el artículo de Lines (1958) no resuelve la pregunta inicial respecto de la clasificación como “*highlands*”, pero suponemos que lo pensaba al hacer énfasis en la ubicación central y de altura de las culturas locales y como parte del método de contextualización ambiental de las culturas. El trabajo antropológico y arqueológico de Jorge Lines, como el fundador de la antropología y arqueología costarricense, es objeto de interés del arqueólogo nacional Jeffrey Peytrequin, quien ha estado interesado en el trabajo de Lines y en las redes científicas en las cuales este participaba (comunicación del autor de esta tesis). Al no haber escritura precolombina, dice Lines, los relatos de los cronistas son de gran ayuda, pero “Nunca terminaremos de lamentar la despiadada destrucción hispana de los códices de altas civilizaciones [...]” (1958, p.53)

A nuestros conquistadores, ávidos de gloria y de bienes materiales, se les escapaban las sutilezas del pensar indígenas; a sacerdotes y frailes, en su afán de erradicar el paganismo, o no lo entendieron o se abstuvieron de consignar aquel sentir religioso-filosófico. (p.53)

Señala, además, que detrás del politeísmo basado en el culto a la naturaleza con dioses de características humanas y poderes sobrehumanos a

[...] quienes invocaban en sus necesidades personales de amor y temor [...] persistía la idea de una substancia única de la cual deriva todo, tuvieron un monoteísmo. Notable paralelismo con el afán filosófico del Viejo Mundo que, al buscar una causa única, creaba un dios de dioses, como abstracción teológica. (p.55)

Y a modo de hipótesis, indicaba en el contexto de la evolución religiosa que se “perciben aún primitivas prácticas mágicas y zoolátricas, persistentes, como reminiscencias de un mundo sobrenatural de etapas anteriores, no exentas de fetichismo y animismo, provenientes de un horizonte formativo de religiosidad arcaica” (p.56).

No obstante, el carácter especulativo de sus afirmaciones y, también, de las preguntas respecto de la religiosidad indígena, Lines se amparó en un enfoque analítico a partir de la crítica artística de objetos, presumiblemente, religiosos que suponen la existencia de una mentalidad esotérica y de iniciados en alguna sociedad secreta. No deja de ser eurocéntrica la argumentación que elabora de las sociedades indígenas, a la vez que se lamenta de la despiadada destrucción de los objetos centro de interés de sus interpretaciones. Suponemos, también, aunque no lo manifiesta, que se lamenta

de la destrucción de las personas que produjeron esos objetos, ello en el momento que evidencia una crítica liviana al colonialismo.

En distintos momentos de su obra, Lines ensaya el enfoque evolucionista: habla de etapas, primitivo y arcaico son conceptos de uso común en el discurso de Lines, propios y compartidos en la época respecto de los pueblos primitivos. El autor se concentró en los análisis artísticos de formas encontradas en la cerámica para inferir significados, sin ninguna correlación al contexto histórico de producción de las sociedades productoras que analizaba a partir de los restos arqueológicos: la especulación es el tipo de interpretación que predominaba.

Simultáneamente, a los aportes que venía dando Jorge Lines Canalías, se le agrega el trabajo que, un poco después, aportó Doris Zemurray Stone, a la antropología costarricense. A ella se le deben las primeras etnografías sistemáticas del país y, también, de Honduras. Con una numerosa cantidad de publicaciones realizadas entre los años de 1932 y 1954, la autora recorrió muchos temas y dejó huella en el campo de la antropología sobre los pueblos indígenas de Costa Rica. Esta profusa precursora de la antropología de Costa Rica fue también la primera presidenta de la Junta Administrativa del Museo Nacional de Costa Rica, entre los años de 1949 a 1967 (Bozolli-Vargas, 2013).

La producción referida en la compilación realizada por Carlos Meléndez (1954) sobre la producción de la autora acerca de Costa Rica, se inicia con un texto alrededor de la cuestión indígena y termina en el periodo con uno sobre a las esferas de piedra del Diquís.

La autora recorrió la zona sur de Costa Rica y produjo una obra centrada en los pueblos indígenas, en particular discurre sobre la sociedad boruca, desde una mirada distinta a la del evolucionismo, que conoce en 1946. El modo etnográfico que emplea para acercarse a este pueblo nos indica ya de la aproximación particularista histórica desde la cual hace su trabajo de campo. En ese sentido, Doris Stone en el texto *Los Boruca*, que data de 1947, realiza una detallada descripción sincrónica del pueblo boruca. Al más puro estilo etnográfico, en el cual demostraba que ella sí estuvo ahí y detalló aspectos de los modos de asentamiento y el tipo de viviendas, vestido y adorno, transporte, manufacturas, medida del tiempo, ciclo de vida, organización social, política y económica, religión y magia, creencias, enfermedad y curación, y de los modos de subsistencia. Aunque sin dar explicaciones o interpretaciones, el listado tipo Murdock que realiza denota bastante bien el interés

por la exhaustividad empírica. Además, también se refiere al proceso de aculturación sufrido por este pueblo.

Este ejercicio descriptivo y clasificatorio los realiza luego, en el artículo *Costa Rica y sus Indios* (1947 [2017]). En este inicia ubicando el país geográficamente en Centro América y señala que es poco conocido, aunque etnográfica como arqueológicamente muy rico “se vanagloria de contar con objetos de oro de un acabado sin igual [...] labradas por artífices precolombinos” (1947 [2017], p. 53), así se encuentran figuras humanas, de animales, pájaros, peces y reptiles y en relación con la metalurgia señala que se trata de un arte muy estimado “Posiblemente, como extensión original del sur y quizá como resultado del comercio o de las migraciones tribales [...] llegó a tierra firme centroamericana alcanzando su apogeo en el este de Costa Rica [...]”. Además destaca los pendientes de piedra, figuras de jadeíta, figuras y caras talladas en piedra se hayan en las selvas etc.: “todas estas cosas hablan por sí solas y muestran la forma en que eran usadas como adornos, o como ofrendas, o representaciones rituales” (1947 [2017], p. 54). Luego se retrae a la conquista española, de la cual señala “[...] llevó a otros problemas a Costa Rica: un nuevo sentido de los valores y una nueva cultura que no fue ni comprendida ni asimilada completamente por los indígenas” (1947, [2017], p.55). En este mismo artículo informa “de un verdadero proceso de exterminio [...]” (p.55), que obligó a los indios a refugiarse fuera de la meseta central “[...] en las cálidas y húmedas regiones costeras y en las selvas poco conocidas del sur y del este, [...]” (2017, p.56).

En esta dirección, hace el recuento de los pueblos desaparecidos: los güetares de la Meseta, los chorotegas-mangues de Nicoya, e identifica todavía la permanencia, en la frontera septentrional, a los guatusos, descendientes de los corobicies, “los más antiguos y primitivos habitantes” (2017, p.57). Luego establece algunas características etnográficas de estos pueblos: hablan sus propias lenguas, cantan sus propias canciones, refieren sus propias leyendas.

En esta conferencia Stone muestra la mirada exotista tanto de ella misma como de la antropología culturalista, propia de la época, aunque en el caso de ello integra, también, críticamente el colonialismo del que fueron víctimas los pueblos originarios de Costa Rica. Fenómeno del cual Stone no era insensible. En el *Breve esbozo etnológico de los pueblos indígenas costarricenses* (1956 [2017b]), Stone contextualiza el desarrollo de estos, en el marco de un ambiente de vegetación atrayente y prolífico que, manifiesta, “llamó la atención del hombre, y sirvió como

campo de influencia de las distintas y múltiples culturas” (1956, p. 67). Luego de esa contextualización naturalista en donde, como ya vimos antes incluso con las narrativas del siglo XIX, el ser humano forma parte de ese ambiente natural decide describir los grupos actuales.

En el norte los guatusos, parecidos a grupos de Colombia y Venezuela, indica que son descendientes de corobicies, votos, abangares, tices y catapas y relacionados con los ramas de Nicaragua. También, están vinculados con grupos que vivían en las islas del golfo y en el río Tempisque y, al parecer, al igual que los votos tenían una mujer como cacique. La amalgama que representan los guatusos, para la autora, los separan de todos los otros grupos del país. Entre los guatusos Stone identifica fiestas que evocan la poliandria, prácticas como la *couvade* (el marido cuida al recién nacido). También, agrega algunos datos etnográficos: cultivan calabazas, tubérculos, pejibaye; describe también la vivienda colectiva en que viven, el uso de hamacas, mastate y usan tres troncos para el fogón.

Hace el mismo recorrido para chorotegas de Nicoya, Borucas del Pacífico, con idioma propio y pueblo que ha experimentado su desarrollo gracias al gobierno nacional, y refiere algo de la mitología boruca. Luego comenta sobre los Térrabas, Cabécares y Bribris, conocidos todos como talamancas, cuenta del traslado de bribris y cabécares al Pacífico como castigo por sus sublevaciones. También habla de la importancia del estudio para los cabécares y que son pueblos matrilineales. Describe las casas en que viven, del fogón típico y, al final dice que lo significativo del resumen es que se “concentran aquí, ciertos aspectos culturales de los primeros pobladores del territorio costarricense.” (1956, p.72)

El más importante es mostrar que en este país han convergido dos corrientes culturales distintas. Una más primitiva, tuvo lugar en migraciones proveniente del sur; la otra, más reciente, vino del norte y no fue originaria de un solo sino que procedía de diversos grupos, todos ellos emparentados con los mexicanos. (p.73)

Al respecto de estas observaciones etnográficas que realiza, manifiesta:

En nuestro concepto, el problema más importante en el estudio de los pueblos indígenas de Costa Rica es tener que aceptar el hecho de que sus culturas señalan un parentesco cercano con los de los Arawacos y los Caribes, y a la vez utilizan dialectos emparentados con el

tronco Chibcha. De todas maneras, los rasgos mencionados, y muchos otros más, actúan como testigos mudos señalando el continente sur y atesorando dentro de su silencio las contestaciones verídicas sobre las migraciones primitivas sobre la historia no-escrita de esta tierra. (2017a, p.75)

En este trabajo sucinto de Doris Z. Stone, de corte etnográfico y *etic*, intenta recorrer y establecer algunas características actuales de los pueblos indígena que le tocó conocer. Hay también interesantes hipótesis etnográficas respecto de las relaciones de estos pueblos con otros de corte difusionista, observaciones inscritas, también, en aproximaciones culturalistas con descripciones de rasgos etnográficos.

En los años cincuenta suceden cambios institucionales importantes relativos a la antropología como ciencia. En 1952 el Museo Nacional pasa de ser administrado por la Universidad de Costa Rica al control administrativo del Ministerio de Educación y, luego, en 1971 a formar parte del Ministerio de Cultura Juventud y Deportes de la época. En el período se consolida la disciplina en la UCR, esta se centrará, como correspondía a la época en el devenir de los pueblos indígenas.

Su antropología particularista, tarde o temprano, le iba a mostrar desde la perspectiva histórica el genocidio del cual fueron objeto los pueblos indígenas. No obstante, no estudió estos pueblos considerando esta variable ni trató de explicar la realidad actual de los pueblos que conoció desde la perspectiva del colonialismo, aunque identifica el proceso de exterminio del que fueron objeto. El aporte de Stone se puede encontrar en la implementación del trabajo de campo de orden etnográfico que permitió un más claro conocimiento de los pueblos indígenas, de manera principal los borucas y una mayor visibilización de estos. No obstante, este modo etnográfico, propio de ese *estar ahí*, de describir a los pueblos indígenas, no dejó por su parte de considerarlos como entidades naturales y culturales, a la vez, perspectiva heredada de y construida por la antropología de la época, principalmente, el particularismo histórico del cual era discípula. Ahora bien, la necesidad de contextualizar la cultura en los entornos naturales fue también un rasgo de la antropología a finales de los años cuarenta, en la transición de programas y enfoques.

*IV Fase: instauración de la antropología profesional universitaria, 1962-1978: los fundadores y las primeras generaciones*

Durante este periodo, siguen produciendo tanto Jorge Lines como Doris Stone. El primero sigue interesado en las “reliquias arqueológicas, que revelan, implícitamente que el pueblo “gozó de inquietudes filosóficas”” (1966, p.52). Los trabajos de Lines y los de Stone serán los fundamentos de la antropología de la época; estos autores serán los referentes de la antropología. Los años sesentas marcan el crecimiento de la antropología universitaria. El mismo Jorge Lines es profesor de antropología en la Universidad de Costa Rica, desde los años cuarentas.

A finales de los 50 e inicios de los 60, llegarían al país don Carlos Aguilar Piedra y doña María Eugenia Bozzolli Vargas, costarricenses, graduados en México y los Estados Unidos, respectivamente (Ibarra-Rojas-Rojas, 2010a). El primero como arqueólogo profesional y la segunda como arqueóloga y antropóloga. Estos en forma inmediata se unirían a los precursores de la antropología profesional y serán quienes consolidan la arqueología y antropología nacionales desde la Universidad de Costa Rica, en donde fueron profesores e investigadores. Y en el caso de la señora María Eugenia Bozzolli Vargas, aunque pensionada sigue ligada a la academia.

En este periodo de desarrollo de la antropología sobre pueblos indígenas se consolida el ejercicio de esta desde la Universidad de Costa Rica. La consolidación de una carrera universitaria se convierte en el espacio formativo de profesionales graduados, quienes alimentarán la institucionalidad pública del país, así como de la producción de discurso antropológico respecto de los pueblos indígenas. Este periodo comienza con los primeros cursos de Arqueología de América, Arqueología de Costa Rica y Antropología Cultural que se dan en la Universidad de Costa Rica en la licenciatura de la Escuela de Historia y Geografía, cursos a cargo de Aguilar y Bozzolli (Bonilla-Pignataro, 1994, Bozzolli-Vargas, 2015), luego pasan a formar parte de la Facultad de Ciencias y Letras cuando se crea la Comisión de Ciencias del Hombre.

En esos momentos, se fundan las cátedras de Antropología Social, Sociología y Psicología cuyo primer coordinador fue el doctor Eugenio Fonseca Tortós. La doctora María Eugenia Bozzolli imparte el curso de Antropología Cultural y el Maestro Carlos Aguilar la cátedra de Arqueología de América y de Costa Rica (Bolaños Arquín, 1993, Bonilla Pignataro, 1994, Ibarra-Rojas, 2010a). En 1962 se crea, también, el Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos de la Facultad de Ciencias Sociales (acta N° 1211, 21 de mayo de 1962), precedido por la iniciativa de Jorge Lines de crear ya en 1944, el Instituto de Investigaciones Antropológicas,

adscrito a la Facultad de Ciencias y Letras, este unificaba las actividades de las Ciencias del Hombre (Bonilla-Pignataro, 1994, p.85). En 1964 se institucionaliza a la Sección de Ciencias del Hombre que ofrece un bachillerato para las disciplinas de Antropología, Sociología y Psicología (Sesión 140, Art. 2 del Consejo Universitario del 14 de diciembre de 1964) (Bonilla-Pignataro, 1994, Ibarra-Rojas, 2010) y en 1966 la Comisión de Planes y Programas de la Universidad de Costa Rica aprueba el plan de estudios de bachillerato para antropología, sociología y psicología y faculta a esta comisión para que la Sección Ciencias de Hombre otorgue un bachillerato (Bonilla-Pignataro, 1994, Ibarra-Rojas, 2010a).

Tal proceso de emergencia de las ciencias sociales universitarias, a través de estas cátedras, se liga con la Reforma Universitaria de 1957, la cual impulsó don Rodrigo Facio, en el marco del proceso de “modernización institucional con sentido humanista y anti-tecnocratizante” (Bonilla-Pignataro, 1994, p.85) con el que se diseñó la Universidad de Costa Rica. En la Reforma Universitaria del 57, señala Bonilla que:

[...] influyeron grandemente los acuerdos emanados del Primer Congreso Universitario realizado en San Salvador, donde se abogó por desarraigar el sentido profundamente profesionalista de nuestras universidades e introducir un mínimo de conocimientos humanistas en todas las carreras, así como la necesidad de incorporar los estudios obligatorios de la realidad nacional. (p.85)

El conocimiento de la realidad social daba un empujón importante al desarrollo de las ciencias sociales, en especial a la antropología, psicología y sociología. Estos propósitos humanistas, fueron favorables, dice Bolaños-Arquín (1993), para estas disciplinas, las cuales además se iniciaron en el país con una base común. Este rasgo constitutivo, indica esta autora, les imprimió a las ciencias sociales una “orientación específica”, lo que les permitió validarse mutuamente y ser un factor de crecimiento y desarrollo. Antropología tardó (se creó mucho después de sociología) en convertirse en una carrera con bachillerato porque, como señala Bolaños-Arquín, esta

[...] fue integrada por académicos sin una trayectoria destacada en Liberación Nacional, y que [...] no promovió desde un inicio una orientación académica acorde a los

requerimientos del nuevo modelo de desarrollo impulsado por Liberación Nacional, lo que a la larga tardó su crecimiento. (Bolaños-Arquín, 1993, p.60)

Tal desvinculación con el modelo de desarrollo nacional, se observa también, dice Bolaños-Arquín, en el primer programa de estudios de bachillerato que refleja la “influencia determinante de la Antropología Cultural Norteamericana” (p.60). Programa de investigación que como vimos antes, no tiene un discurso en torno al desarrollo social sino solo un interés en el desarrollo teórico de la cultura según Marvin Harris (1979). Por el contrario, en la misma época y al final de los años sesenta, en sociología se estaba debatiendo en torno al desarrollo y la dependencia de América Latina en relación con los problemas del intercambio desigual, el desarrollo y el subdesarrollo y la dependencia económica. Tres aportaciones entre otras relevantes son: CEPAL (1950), Informe Económico de América Latina de 1949; Prébisch (1964), Nueva política comercial para el desarrollo y Furtado (1964), Desarrollo y subdesarrollo. Otros autores son Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto (1969), Dependencia y desarrollo en América Latina, F.H. Cardoso. (1973). Problemas del subdesarrollo latinoamericano. Nuestro Tiempo, Dos Santos (1970), Dependencia y cambio social y, Cuadernos de Estudios Socio Económicos, (1998).

Algún tiempo después, y con pocos años de diferencia se crean los Departamentos de Antropología de El Salvador (1962-1968), Costa Rica (1967) y Guatemala (1972), con la finalidad de discutir en torno de la conflictiva y convulsionada realidad centroamericana. La coyuntura requería de una comprensión holística de la realidad, la cual complementara la que proveían los movimientos sociales y políticos que lideraban, como sostiene Bolaños Arquín “intelectuales provenientes de los sectores medios de Centroamérica, mayoritariamente de izquierda”. Estos, según la autora, “aceleraron el nacimiento de las ciencias sociales en las universidades centroamericanas [...]” (Bolaños-Arquín, 1993, p.141).

Dos planteamientos teóricos aparecen en escena durante este periodo histórico latinoamericano: la teoría de la dependencia (de origen latinoamericano) y el marxismo estructuralista francés. Estos copan y priorizan los estudios que querían explicar el capitalismo (Bolaños-Arquín, 2001) pero, principalmente, combatirlo. La antropología costarricense retoma también estos temas algunos años después, respecto de las fechas en que se reporta su apropiación por parte de la intelectualidad centroamericana, sobre todo la guatemalteca, señala la autora.

Si volvemos atrás por un momento, veremos que el programa de bachillerato en antropología, diseñado por María Eugenia Bozzolli, Carlos Aguilar y Víctor Arroyo, a diferencia de los otros (los de sociología y psicología), no articulaba al estudiante a la realidad nacional, sino que más bien **“tenía como objetivo formar un estudiante que pudiera incorporarse al mercado de trabajo en puestos que iban desde guía de museo hasta asistente de investigación.”** (Bolaños-Arquín, 1993, p. 60). Más que científicos sociales, agrega, el programa formaba **promotores culturales**. Este bachillerato ofrecía Introducción a la antropología, Antropología Cultural, Seminario de Antropología Lingüística, Etnología de América, Arqueología de la Religión, Arqueología Mediterránea, Seminario de Antropología y Antropología de las Religiones (Bonilla, 1994, p.86). Ahora bien, no hubo claridad en la época que significaba la promoción cultural, a no ser que entendiéramos por esta la integración de los pueblos indígenas a la sociedad nacional y la modernización de estos mediante acciones técnicas de promoción cultural.

Ya para 1968 la disciplina de la antropología cuenta en la Universidad de Costa Rica con una Sección de Antropología con tres docentes a cargo: María Eugenia Bozzolli, Carlos Aguilar y Janina Bonilla. A este equipo se integran luego el profesor Dwight Heath de la Universidad de Brown y la licenciada Claudine van Ghyseghem, proveniente de Bélgica, el profesor Víctor Arroyo y el doctor Ronald Chaves. (Bonilla-Pignataro, 1994, p.86) y se inaugura el Laboratorio de Arqueología. De esta época datan varios estudios importantes: “Localidades indígenas costarricenses” de la señora Bozzolli; “Mujeres campesinas y recolección de café” y “Antropología de la pobreza” de la señora Bonilla; y el estudio sobre pobreza “Precaristas de Chacarita” de la señora Pardo. En arqueología destacan “Exploraciones arqueológicas en Rohrmoser” y el sitio “Cariari” y “Estudios en Guayabo de Turrialba”. (Bonilla, 1993, p.86).

En esos años, el Consejo Superior Centroamericano (CSUCA) apoya el desarrollo de un encuentro sobre enseñanza de la antropología en la que se contó con la participación de estudiantes y profesores de antropología de la Universidad de Costa Rica, y también de Guatemala, Honduras y El Salvador (Bonilla-Pignataro, 1994, p.87). Aunque no hay un detalle de lo discutido en ese encuentro, resulta probable que haya girado alrededor de tópicos como

[...] la transculturación de los indígenas, la modernización de sus comunidades y las del campesinado tradicional no indígena. Se estudia el papel del Estado en los proyectos de modernización del agro, así como el de las agencias como el Instituto Indigenista

Interamericano, los programas del Punto IV, la Alianza para el Progreso, y otras entidades para el desarrollo de interés de la época [...] (Bozzolli-Vargas M. , 2016, p.108)

Este año de 1968, también es el año en que la *Aluminum Co. of America* (ALCOA), intenta explotar la minería del aluminio en el país; intenciones que generaron, inmediatamente, una reacción social enorme de la sociedad costarricense en contra de esta compañía, que se condensaron en planteamientos antiimperialistas en los espacios universitarios. La fecha 24 de abril todavía se celebra en la Universidad de Costa Rica, en la plazoleta que lleva por nombre esta fecha. Esta gesta que forjó un movimiento de estudiantes de secundaria y universitarios de protesta antiimperialista, manifiesta Bolaños, “despertó el interés en Ciencias Sociales y en Antropología concretamente por el estudio del marxismo” (Bolaños-Arquín, 1993, p.60). El movimiento estudiantil en antropología, presionó para la formulación de un plan de estudios “que ofreciera el instrumental teórico metodológico para transformar la sociedad” (p.61).

Con posterioridad al auge antiimperialista, la institucionalidad universitaria antropológica vuelve al cauce de la normalidad. Así en 1970, el Departamento de Antropología integra una comisión para investigar el mercado de trabajo de los y las antropólogos, que revisa los estatutos del Servicio Civil, entrevista a ministros y otros funcionarios y concluye que no hay puestos de trabajo para antropólogos en el sector público, con la excepción del Ministerio de Trabajo que tenía “una visión clara del papel del antropólogo” (Bonilla-Pignataro, 1994, p.87). En las otras entidades se determinó que existía una vaga idea, y de que esta servía para buscar huesos u objetos de barro. La comisión sugiere presionar con las instituciones para la contratación de antropólogos y plantea la necesidad de establecer una licenciatura en antropología social, etnología y arqueología.

En 1972, la Asociación de Estudiantes de Antropología celebra un primer Congreso y encuentro con docentes para “discutir sobre la definición del concepto de antropología, la formación de los antropólogos y el ejercicio profesional” (Bonilla, 1994, p.87). Y en la búsqueda de un mayor acercamiento a la Teoría de la Sociología de la Dependencia (Bolaños-Arquín, 1993. p.61). Señala Bonilla, que este congreso estudiantil estuvo influenciado por los movimientos de mayo de 1968 de Europa y el Movimiento contra ALCOA, con ello coincide Bolaños.

La Facultad de Ciencias Sociales se crea 1974, ello permite que Antropología y Sociología se separen de Psicología, creándose la escuela de Antropología y Sociología. En ese marco, el

Departamento de Antropología otorgaba un bachillerato generalista en antropología (Ibarra-Rojas, 2010a). En estos momentos empiezan a llegar antropólogos nacionales formados en el exterior, y con ellos dice, Bolaños, “se amplió el panorama teórico con estudio de los marxistas estructuralistas y, sobre todo, con los resultados de las investigaciones llevadas a cabo en el agro mexicano” (Bolaños-Arquín, 1993, p.61). Y es en este contexto que la primera y parcial reforma curricular de la carrera de antropología que se realiza en 1975 se sustituye cursos considerados culturalistas por otros menos orientados en ese sentido. Esta discusión estuvo precedida por el hecho de que en México la antropología y algunos antropólogos culturalistas e indigenistas estaban siendo “proscritos por las nuevas generaciones, con excepción de algunos antropólogos como Eric Wolf (1923 – 1999) y Sidney Mintz (1922 – 2015), dos reconocidos antropólogos marxistas norteamericanos que habían pasado por el escrutinio de la antropología indigenista mexicana” (Bolaños-Arquín, 2001, p.143).

Dos cuestiones relevantes deben destacarse aquí. La idea de que los estudios en torno a los pueblos indígenas constituían a una antropología culturalista, y esta antropología era la que sustentaba la propuesta teórica indigenista que, como vimos antes, se diseñó como medio de modernización y asimilación cultural. Básicamente, quiere decir que la problemática de los pueblos indígenas es de orden cultural y, por ello, necesaria su modernización, porque su atraso obedecía a rasgos culturales. En este contexto, no se concebía la idea de que pudiera haber una antropología sobre los pueblos indígenas política y crítica. Curiosa situación dado el hecho, como vimos anteriormente, que la antropología latinoamericana había suscrito desde Barbados I, 1971, una agenda política anticolonial que comprometía en forma central a la antropología, y sobre todo al culturalismo norteamericano. Entonces, cabe comprender la escasa producción antropológica respecto de los pueblos indígenas, en algunas sociedades, como la costarricense, en tanto el campo del indigenismo se confundió con la antropología culturalista aplicada, programa que venía implementándose desde mucho antes por la influencia como ya se ha señalado, del Instituto Indigenista Americano.

Desde otra acera, el marxismo latinoamericano copó la discusión en torno la realidad. Sobre todo, el enfoque de clase sociales se impuso como medio heurístico de comprensión de lo indígena. Los indígenas fueron reducidos a campesinos atrasados. La discusión teórica antes referida debió haber sido la base de los cambios en 1975, cuando se realiza una nueva modificación al plan de estudios que da como resultado la creación del Programa de licenciatura y la de dos secciones: la de antropología y arqueología

(Bolaños-Arquín, 1993, Bonilla-Pignataro 1994). Los cambios curriculares estuvieron influenciados por el Tercer Congreso Universitario llevado a cabo en 1973, el cual buscó, indica Bolaños-Arquín (1993) “una mayor articulación entre el quehacer universitario y la realidad nacional” (p.61). Al respecto apunta Bolaños-Arquín que en este cambio desaparecieron algunos cursos, como tres de antropología física y lingüística, y se agregaron otros de antropología económica, política y social y se introdujo los de metodología. Señala la autora que estos cambios hicieron posible la inserción laboral de los primeros graduados al Estado y algunos proyectos de desarrollo del ICE, IFAM, Ministerio de Cultural, etc. (p.61)

En 1977 se crea la Escuela de Antropología y Sociología, con ella se promueve una licenciatura en Antropología y otra con énfasis en Arqueología (Ibarra-Rojas, 2011) que obligó a una nueva modificación curricular y ampliación del Plan de Estudios en 1978 “ampliando la perspectiva hacia América Latina” (Bolaños-Arquín, 1993, p.61). Este cambio curricular estaba orientado a mejorar teórica y metodológicamente la formación en antropología y a alcanzar un mejor conocimiento de América Latina, en particular de México (Bolaños-Arquín, 1993, Bonilla-Pignataro, 1994).

En esos años el cuerpo docente lo constituían once profesores, de los cuales siete eran graduados de la Sección de Antropología y cursaron estudios en el exterior (Francia, Holanda y los Estados Unidos, principalmente). Esta cohorte que inició sus estudios de antropología en 1966 fue la primera generación de graduados de bachillerato (Bonilla-Pignataro, 1994). Durante los años setenta, indica Bonilla, las investigaciones se definieron en virtud de los intereses personales de la generación. Estas se adscribieron a las diversas corrientes teóricas que circulan (Bonilla-Pignataro, 1993). Cuatro campos de estudio preferentes se pueden identificar: el agro, la salud, la educación y lo urbano (Bonilla-Pignataro, 1993). Lo indígena se trata como antropología rural, y son los trabajos de María Eugenia Bozzolli, los cuales básicamente destacan (Bolaños-Arquín, 1993). En estos años destacan adicionalmente los trabajos de María Eugenia López Casas, Marta Pardo, Marlene Castro, Nancy Cartín, Roy Rivera, Margarita Bolaños, Carmen Murillo, Carlos Borge y Carlos Camacho.

En esa época y transitando hacia los ochentas, se agregan algunos profesores extranjeros que apoyan tanto a la antropología como a la arqueología universitaria (Ibarra-Rojas, 2011), Michael Snarskis, Frederick Lange, Robert Drolet, Luis Hurtado de Mendoza, y se invitan a Andrés Fábregas, Rosa María Vargas y Jaime Litvak. La antropología se debate en los cursos que brinda la carrera entre el marxismo y el culturalismo, este último el que predomina en cuanto práctica

teórica. El marxismo se quedó en unas intervenciones básicas y limitadas. Predominó en el período una antropología etnográfica y empirista de base particularista.

*López Casas y Camacho Zamora*

En cuanto a la producción antropológica nacional, destacan dos autoras y un autor: Eugenia López Casas, José Antonio Camacho Zamora y María Eugenia Bozzolli Vargas, a quien se dedicará un apartado en este trabajo dada su fecunda labor investigativa y pionera.

Como todo documento de la época, de corte antropológico, López-Casas (1974) realiza la tradicional etnografía con base en descripciones del modo de vida del pueblo indígena de turno, en este caso los Cabécares de Chirripó, comunidad a la que se entraba por Turrialba. La autora detalla aspectos geográficos, de vivienda, economía, salud, para luego referirse a los procesos de bilingüismo –cabécar/español- y de aculturación subsecuentes. En esta dirección destaca el bilingüismo existente y pone de relieve que el español es más hablado por los hombres. En la discusión teórica cuestiona las categorías de George Foster (1913 – 2006) para comprender culturalmente a este pueblo por su lejanía todavía con el mercado capitalista y las regiones urbanas, acudiendo más bien a Robert Redfield (1897 – 1958) y Erick Wolf (1923 – 1999), influenciado por la escuela sociológica de Chicago el primero y el neoevolucionismo, de corte marxista el segundo, quienes problematizaron, desde el culturalismo, las transformaciones de las sociedades “*folk*” en civilizadas el primero (Redfield, 1963) y el segundo sobre los campesinos habitantes de las zonas rurales (Wolf, 1971).

Lamentablemente, López-Casas no hace un análisis teórico robusto de la realidad etnográfica de los cabécares, de sus cambios ya sea del paso de ser una sociedad *folk* en tránsito, ni tampoco los comprendió como campesinos rurales. No integró los conceptos del análisis que Robert Redfield efectuó respecto de los pueblos indígenas o los propuestos por Erick Wolf del campesinado, se limitó a realizar una descripción particularista etnográfica y sincrónica, la cual no plantea preguntas relevantes respecto de la cultura cabécar en el contexto primero del colonialismo interno y, luego, en el marco de las políticas desarrollista. No identifica tampoco la agenda de cambio de los cabécares; pues no era un tópico a pensar en esos momentos. Estuvo ahí, pero al mismo tiempo no. Su ensayo se queda en un alcance más bien descriptivo.

Por otra parte, el trabajo de José Antonio Camacho Zamora (1974) (formado en Francia), por su parte, se aproxima a la antropología económica. Este confronta el sistema tradicional de policultivo de los cabécares, lo valida como expresión de un conocimiento acabado del entorno natural, con el sistema del monocultivo propio de la cultura nacional cuyo eje es el ecosistema especializado. La agricultura cabécar se desarrolla en un ecosistema generalizado. Es la idea que defiende Camacho Zamora en un intento de validar a los cabécares como sociedad y cultura viables, al considerar ese sistema productivo eficiente ambientalmente, por la variedad de ecosistemas productivamente diversos que se desarrollan, ambiente en los cuales se produce granos, tubérculos y plantas medicinales. Se trata dice de un sistema ideal:

No se busca la elaboración de un nuevo paisaje, sino imitación del pre-existente. Lo que se trata de imitar es el *ecosistema generalizado* que caracteriza a la selva tropical, es decir, un sistema en el cual el rasgo más sobresaliente es la gran variedad de especies en equilibrio dinámico. (p.474)

La situación contraria se presenta en los llamados ecosistemas especializados, como los del monocultivo, “al cual tienden todos los tipos de agricultura practicada por la Sociedad Nacional” (p.474), la que considera como salvaje y primitiva a la agricultura cabécar.

El ensayo de Camacho-Zamora hace aparecer la noción de colonialismo cuando señala que la lógica de dominación nacional no es tanto colonialista, sino que más bien expresa un conflicto entre colonos, que él conoce como blancos e indígenas, una lógica de invasión de tierras no del estado sino de tales colonos. El valor del artículo de Camacho Zamora es que por primera vez coloca el tema antropológico de los pueblos indígenas en clave colonial histórica y no del particularismo culturalista norteamericano.

Este periodo no es muy fértil antropológicamente dada la poca producción y la escasa presencia de antropólogos y antropólogas que discutan el tema indígena, en un momento en el cual el mundo indígena se hallaba en movimiento y luchando por su reconocimiento.

El Departamento de Antropología estaba, por su lado, en esos momentos a las puertas y generaba una nueva camada de antropólogos y eso también implicó un cambio generacional importante de graduados que salieron al mercado laboral, quienes encontraban en la institucionalidad pública un

espacio de trabajo. Por otro lado, la antropología de la época tampoco contribuyó en la generación de un pensamiento reflexivo respecto de los pueblos indígenas y menos de uno político capaz de entender a estos pueblos desde sus intereses y las luchas que libraban por el reconocimiento.

*V Fase: institucionalización de la antropología universitaria y diversificación temática: 1978 hasta nuestros días*

Una nueva generación de antropólogos y antropólogas se graduaron en la Universidad de Costa Rica y encontraron en la institucionalidad pública del país su nicho laboral. El estado absorbió e institucionalizó a este grupo de científicos sociales y los transformó en antropólogos de gobierno. Estos lejos de la problemática indígena y cerca de la reflexión estatal, no lograron hacer efectivo algún arresto de criticidad respecto del tratamiento que se le daba a los pueblos indígenas.

Eso se puede ver en el informe que presentan Carmen Murillo y Omar Hernández en el año de 1989, cuando trabajaron con una muestra de 63 antropólogos profesionales graduados en los años 70, de los cuales 45 trabajaban para el Estado (Murillo y Hernández, 1989). El resto se distribuía en organismos internacionales, empresa privada y solo tres en organizaciones populares. Antes de este informe, la antropóloga Gisselle Chang Vargas y Patricia Salgado Muñoz (1986) hicieron también un balance de la participación de antropólogos en el Estado señalando en las breves conclusiones de informe de once páginas que “El problema del desarrollo profesional se enmarca en la disyuntiva entre convertirse en un burócrata del estado [...] o ser agente de cambio social, orientador y crítico de las acciones estatales” (p.132).

El Estado de Bienestar que había generado una acción desarrollista y modernizante, por su parte, se hallaban también en transición hacia la implementación de las políticas neoliberales críticas del estado. Recordemos nada más la crisis experimentada en el país por la negativa del gobierno de Rodrigo Carazo (1987 – 1982) de implementar el programa restrictivo que propuso el Fondo Monetario Internacional, el mismo que luego de 1978 lo impulsó obedientemente del gobierno de Luis Alberto Monge, se trató de primer programa *Stand By* del FMI que se ejecutaba en el país. Nada más habría que indicar que la tarea del departamento de antropología de la época fue principalmente el de formar promotores culturales, horizonte profesional que no trascendió hacia la producción de científicos sociales agudos y críticos.

La inauguración del Laboratorio de Etnología en 1980, surge a la vez que en forma simultánea y paradójicamente, lo indígena como problemática de investigación pierde interés entre los y las antropólogos de este periodo. De 127 tesis de licenciatura y maestría desde 1977 al 2012, solo catorce tuvieron como tema central lo indígena, el resto se diversifica en una variada gama de intereses (Antropología de la arqueología, Arte, Artesanía, Biología, Cultura, Ecología, Educación, Etnohistoria, Filosofía, Folklore, Género, Indígena, Juventud, Literatura, Migraciones, Patrimonio Cultural, Pobreza, Política, Psicología, Religión, Riesgos, Ritos, Rural, Salud, Trabajo, Turismo, Urbana y Violencia.). Antes de este período la producción académica en cuanto tesis es poca y se refiere solo a los pueblos indígenas.

Al igual que en casi toda América Latina, en este periodo de abandono de lo indígena (de “desindiologización” lo llama Eduardo Restrepo), la antropología se interesará por nuevos problemas, sujetos y sectores sociales. El campesinado fue uno de esos sectores que fueron objeto de investigación, del cual la antropología tenía cierta experiencia con los trabajos de Eric Wolf por un lado y, por otro, gracias a la irrupción del marxismo que veía a este como un actor revolucionario que comprendía todo el mundo rural. Estos cambios se fueron perfilando, también, en parte como resultado de los cambios mundiales que venía sufriendo la disciplina a partir de los años sesenta que abren la puerta de la realidad no indígena a la investigación antropológica.

También en la época se perfilan la crisis del estado de bienestar y como resultado de las transformaciones económicas de orden neoliberal (privatización de servicios públicos y el recorte de las políticas sociales) se impulsaron en el país, en el marco del proceso de reforma del estado, cambios que empiezan a redefinir un país distinto donde el estado pierde su capacidad de determinar el rumbo del desarrollo. Hay que recordar que el primer préstamo *Stand By* se firmó en el primer año del gobierno de Luis Alberto Monge, y los dos Programas de Ajuste Estructural (PAE 1 y PAE 2) acordados con el Banco Mundial son de 1986. Años que se vieron convulsionados con las marchas campesinas de 1986 y siguientes que reclamaron la pérdida de una serie de beneficios de política económica que favorecía la producción de granos básicos para el mercado interno.

En este periodo se suceden muchas actividades que sacuden la escuela de antropología como el Seminario de Evaluación del Departamento y el Primer Congreso Nacional de Antropología organizado por la Asociación Costarricense de Antropología, en donde los graduados nacionales

presentan sus ponencias, con variados tópicos, más adelante se realizará un análisis de este Primer Congreso.

En el departamento siguen su curso los programas de investigación en educación (a cargo de José Antonio Camacho y Olga Echeverría), Salud (Marta Pardo), cuestiones étnicas (Omar Hernández), campesinado y etnicidad (Carmen Murillo) y algunos proyectos de estudio de cuestiones agroindustriales (Margarita Bolaños, Ana Arias, Sergio Chaves y Mauren Sánchez) (Bonilla-Pignataro, 1994, p. 9). Adicionalmente, esta misma autora, vuelve a estimar la presencia de antropólogos en los espacios laborales, mostrándose que seguía habiendo antropólogos en diversas instancias del gobierno.

En 1990, señala Ibarra-Rojas (2011), se experimenta un auge en la matrícula, luego de que bajara en 1987, lo cual en su momento ocasionó cierta preocupación por las implicaciones presupuestaria que esto tenía, se acompaña con un nuevo proceso de reforma curricular el cual ya venía gestándose desde los años ochenta.

También, se desarrolla un coloquio denominado La Práctica Profesional en Costa Rica en 1990 (Bonilla-Pignataro, 1994), en donde el comité organizador toma en cuenta a los y las antropólogas que trabajan fuera de la Universidad de Costa Rica como medio de conocer las preocupaciones que existen fuera de esta. En este coloquio se visualiza la necesidad de la especialización científica y profesional dada la emergencia de nuevos temas y sub-disciplinas en el campo de antropología, como era de esperarse de la diversificación de la disciplina que se experimentó. Pierde sentido, la idea de los años sesenta de formar promotores culturales.

Se vuelven tendencia (al decir actual) temáticas referidas al desarrollo, la identidad nacional, el género (López Casas es pionera en el tema en antropología en Costa Rica), las metodologías de investigación cualitativa y cuantitativa, la educación, la crianza y el aprendizaje, la antropología lingüística, la antropología y los desastres naturales, la etnohistoria, la antropología y la salud, la antropología y la ecología, entre otros temas (José Antonio Camacho, 1991, citado por Bonilla-Pignataro, 1994, p. 92). Y dejan de ser el motivo principal de la investigación las temáticas que giran alrededor de los pueblos indígenas, toda vez que en los ochentas se presentan varios movimientos de defensa y demanda de derechos de los pueblos indígenas; por ejemplo, la lucha por la cedulación del pueblo ngäbe.

A partir de 1995 cuando se crea la Maestría en Antropología, de 1997 en que se ejecuta un nuevo Plan de Estudios en Bachillerato y el año 2000 en que se desarrolla el nuevo plan de Licenciatura se inicia la campaña por mejorar institucional y administrativamente la carrera de Antropología. En esos momentos y de cara a las metas de mejoramiento, se precipita la separación de la Escuela de Sociología que se alcanza en el 2010, a partir del proceso que venía del año anterior (Ibarra-Rojas, 2010a). Con base en el Plan de Desarrollo, en donde se definen políticas para dar "soluciones a problemas específicos" (Ibarra-Rojas, 2010a, p.171), se produce la visión de la nueva Escuela de antropología que se inaugura con la siguiente reflexión:

La práctica profesional de la Antropología promueve el reconocimiento del patrimonio cultural como acervo histórico de los pueblos, base para la configuración de sus identidades. También supone el desarrollo de un conocimiento profundo sobre el carácter diverso de la sociedad, necesario para la búsqueda del bien común, la superación de las desigualdades y de las situaciones de discriminación negativa hacia determinadas personas o grupos. (p.171)

La Maestría en Antropología ha tenido como propósito ser un instrumento de reflexión acerca de la realidad desde categorías propias latinoamericanas que contribuya en la “configuración de un proceso de conciencia, reflexión y toma de posición sobre la importancia de generar y fortalecer estos procesos de producción propia” y de la antropología latinoamericana como lo apunta la docente de esta María del Carmen Araya (2012, p.32). Como un intento por posicionarse desde otro lugar, se propone la reflexión sobre una antropología que busca aportar a la superación de este trauma y problemática de las ciencias sociales latinoamericanas y que ha sido tratado, desde distintas perspectivas y realidades, por ejemplo, con el concepto de “antropología de la ocupación”, en Guatemala; “silenciamiento de las antropologías del sur” de Esteban Krotz, en México; “tareas de la antropología” por Andrés Fábregas Puig, también en México. “Antropología del siglo XXI”, por José Mattos Mar, en Perú; “invención del desarrollo”, de Arturo Escobar, en Colombia y los Estados Unidos; “saberes coloniales y eurocéntricos” de Edgardo Lander, en Venezuela; “antropologías periféricas” de Roberto Cardoso de Oliveira, en Brasil; así como de muchos otros más, tanto en la antropología como en las ciencias sociales, en general.” (Araya, 2012, p.33). Temas que ya fueron desarrollados anteriormente.

Luego de la creación de la Maestría, en su momento se externaron varios criterios para decidir la disolución de la Licenciatura en Antropología. Uno de ellos tiene relación con el limitado reconocimiento de este grado dentro y fuera del país, a diferencia de la maestría; además del criterio vinculante de la Declaración de Bolonia, el cual firma la UCR en el 2013. En esta senda, la directora de la Escuela de Antropología, en esos momentos, señala que la decisión se toma para fortalecer la maestría (Semanao Universidad, 14 de abril del 2014) y proceder con el mejoramiento integral de la escuela.

Este recorrido por el devenir universitario de la antropología nos ha mostrado los caminos que ha seguido esta disciplina para alcanzar cierto desarrollo en el país, a partir de su institucionalización en la Universidad de Costa Rica. Hemos observado el lento proceso de encuentro con la realidad latinoamericana a la cual busca servir y la pausada discusión en virtud con su rol como ciencia social comprometida con América Latina. En los últimos periodos del desarrollo de la disciplina y, a pesar de que constituyen el punto de partida de la antropología como programa de investigación, los pueblos indígenas no han sido el foco de atención de la disciplina. La diversidad temática que se experimenta invisibilizó a los pueblos indígenas como sujetos de investigación.

La antropología tiene hoy una gama muy amplia de intereses investigativos que obedece en parte al intento de dar cuenta de la cambiante realidad nacional y al cambio generacional, factores que abrieron - ¿dispersaron? - la disciplina. Esta nueva ola de ampliación temática trasciende incluso la ocurrida en los ochentas y noventas. Esta dispersión o apertura obedece también al proceso que sintéticamente E. Restrepo denominó *desindiologización*, la cual ha tenido que ver tanto con la crisis paradigmática de la disciplina ocasionada -aquí como en el resto del mundo- por el agotamiento de la capacidad de explicar y comprender la realidad del mundo no occidental por parte de los programas de investigación de la antropología clásica.

También en este desplazamiento/diversificación de la antropología han tenido una responsabilidad muy determinante el cambio del rol pasivo de objetos de estudio al de actor político. En esta dirección también hubo una cierta incapacidad de la antropología nacional de politizarse en dirección de los intereses de los pueblos indígenas, no así en otras latitudes.

El periodo que inicia analíticamente en 1978 entre otros trabajos, se concreta en la producción de autores diversos que ensayan diferentes temáticas<sup>2</sup>, desde el cambio cultural, etnohistoria, participación indígena en la investigación y temáticas puramente etnográficas. A continuación, nos aproximamos a los distintos autores del periodo.

En orden de aparición a Ayra Rod Williams que en el año de 1975 realiza una etnografía de Boruca, se trató de la experiencia de trabajo de campo de un joven antropólogo. Margarita Bolaños Arquín y Claudia Quirós en 1984 y 1985 inauguran la especialidad de etnohistoria de espacios güetares, luego la misma Bolaños Arquín en el 2001 indaga en el campo de la historia de antropología centroamericana; Eugenia Ibarra-Rojas Rojas entre los años de 1985 y 2010 desarrolla varios trabajos siendo los de estos años los que referimos aquí por su aproximación a distintos años y étnicas. Paula Palmer, Juana Sánchez y Gloria Mayorga presentan en 1992 un trabajo sobre los bribri en los que las dos últimas autoras son originarias de la cultura. Carlos Borge que ha trabajado mucho tiempo entre los bribris, presenta en los años de 1996, 2003 y 2014, distintos productos referidos a estos. Giselle Chang Vargas que se ha especializado en la antropología lingüística presenta en 1996 una aproximación a la toponimia indígena. Álvaro Dobles realiza en 1997 bajo la forma de una clase magistral una reflexión mitológica centrada en Levi-Strauss. Miguel

---

<sup>2</sup> En orden de aparición a Ayra Rod Williams que en el año de 1975 realiza una etnografía de Boruca, se trató de la experiencia de trabajo de campo de un joven antropólogo. Margarita Bolaños Arquín y Claudia Quirós en 1984 y 1985 inauguran la especialidad de etnohistoria de espacios güetares, luego la misma Bolaños Arquín en el 2001 indaga en el campo de la historia de antropología centroamericana; Eugenia Ibarra-Rojas Rojas entre los años de 1985 y 2010 desarrolla varios trabajos siendo los de estos años los que referimos aquí por su aproximación a distintos años y étnicas. Paula Palmer, Juana Sánchez y Gloria Mayorga presentan en 1992 un trabajo sobre los bribri en los que las dos últimas autoras son originarias de la cultura. Carlos Borge que ha trabajado mucho tiempo entre los bribris, presenta en los años de 1996, 2003 y 2014, distintos productos referidos a estos. Giselle Chang Vargas que se ha especializado en la antropología lingüística presenta en 1996 una aproximación a la toponimia indígena. Álvaro Dobles realiza en 1997 bajo la forma de una clase magistral una reflexión mitológica centrada en Levi-Strauss. Miguel Quesada, que, aunque no es de base antropólogo, presenta en 1998 un análisis de la cultura huetar. Alfredo González-Chaves y Fernando González-Vásquez, 2008, este último antropólogo realiza un interesante estudio en torno a la casa cósmica talamanqueña. Trino Barrantes-Araya indaga en este trabajo de 2000 en los Guatusos. Roger Martínez-Castillo, antropólogo graduado en la antigua URSS presenta en los años 2002 y 2004 una serie de estudios en aspectos agroecológicos de los Bribris. Daniel Rojas-Conejo desarrolla en los años de 2003 y 2009, un trabajo acerca de la religiosidad y modernización de los bribri, este último su trabajo de doctorado. Luis Ferrero-Acosta, viejo conocido de la arqueología y antropología costarricense presenta en el 2003 una reflexión en torno a don Bernardo A. Thiel. Federico Guevara reflexiona en el 2003 en torno a la resistencia a la implementación de la represa de Boruca y José Luis Amador en el 2003 también se refiere a esta problemática. Rocío Loría-Bolaños se aproxima al mundo ngäbe en el 2004. José Manuel Argilés-Marín 2004 y en el 2006, y luego junto a Raquel Ornat-Clemente en el 2005 discuten diversos tópicos acerca de los pueblos indígenas desde una perspectiva jurídica entre otras. Francisco Mojica-Mendieta hace un estudio comparativo del trato hacia indígenas y nicaragüenses en el 2010. Pamela Monestel-Zúñiga estudia desde la antropología de la salud las percepciones de los cabécar al respecto, 2012 y Alexander Cortés-Castro vuelve a los Ngäbes en el 2015. En cuanto a tesis de licenciatura y maestría se han contabilizado desde 1984 y hasta el 2012 alrededor de 18 trabajos, de los más diversos temas.

Quesada, que, aunque no es de base antropólogo, presenta en 1998 un análisis de la cultura huetar. Alfredo González-Chaves y Fernando González-Vásquez, 2008, este último antropólogo realiza un interesante estudio en torno a la casa cósmica talamanqueña. Trino Barrantes-Araya indaga en este trabajo de 2000 en los Guatusos. Roger Martínez-Castillo, antropólogo graduado en la antigua URSS presenta en los años 2002 y 2004 una serie de estudios en aspectos agroecológicos de los Bribri. Daniel Rojas-Conejo desarrolla en los años de 2003 y 2009, un trabajo acerca de la religiosidad y modernización de los bribri, este último su trabajo de doctorado. Luis Ferrero-Acosta, viejo conocido de la arqueología y antropología costarricense presenta en el 2003 una reflexión en torno a don Bernardo A. Thiel. Federico Guevara reflexiona en el 2003 en torno a la resistencia a la implementación de la represa de Boruca y José Luis Amador en el 2003 también se refiere a esta problemática. Rocío Loría-Bolaños se aproxima al mundo ngäbe en el 2004. José Manuel Argilés-Marín 2004 y en el 2006, y luego junto a Raquel Ornat-Clemente en el 2005 discuten diversos tópicos acerca de los pueblos indígenas desde una perspectiva jurídica entre otras. Francisco Mojica-Mendieta hace un estudio comparativo del trato hacia indígenas y nicaragüenses en el 2010. Pamela Monestel-Zúñiga estudia desde la antropología de la salud las percepciones de los cabécar al respecto, 2012 y Alexander Cortés-Castro vuelve a los Ngäbes en el 2015. En cuanto a tesis de licenciatura y maestría se han contabilizado desde 1984 y hasta el 2012 alrededor de 18 trabajos, de los más diversos temas.

#### *Autores, temas y dispersión*

El trabajo del joven Ayra Rod Williams es como él mismo indica “una impresión personal y general de la población de Boruca y sus reacciones como una sociedad al borde de cambios radicales debido a invasiones y presiones externas y de los esfuerzos continuos por parte del gobierno para integrar a la población indígena en la economía nacional” (p. xii). Este texto se enfoca en el proceso de cambio social dirigido que conduce a la integración del indígena. El autor quiso dejar un registro etnográfico de la comunidad en esos momentos que ayude a conservar la cultura. Observa la crisis que experimentó en esos años, la comunidad de boruca por la probable construcción de la represa de Boruca (que nunca se construyó) pero que propicio la invasión de tierras. El autor se interesó en discernir el consenso general tocante al Proyecto Boruca y más tarde redefinió el formato de investigación para incluir un estudio sobre la organización social, política y económica de la comunidad. El estudio incluye una descripción general de Boruca y sus habitantes, el folklore boruqueño, la artesanía y otras actividades, además de una reconsideración del Proyecto Boruca.

Otra meta del estudio fue el de conocer una de las pocas comunidades indígenas “cohesivas e integradas que quedan en el país, y crear conciencia de que debe hacerse más para conservar las culturas indígenas costarricenses que van desapareciendo” (xiv). Boruca, a diferencia de los pueblos primitivos, “era una comunidad agrícola próspera que estaba perdiendo contacto con las costumbres tradicionales, y que en gran parte ya había perdido interés en la conservación del folklore y de la lengua” (xiv). Pero hay que rescatar y conservar el poblado de Boruca en 1975, que “A primera vista [...] da la impresión de un regreso pintoresco y revitalizante a lo que podía haber sido una aldea indígena de 300 años, aunque toda impresión de tiempos antiguos se desvanece cuando se conoce la localidad” (p.xiv).

Arya Rod-Williams quiso volverse voz de los borucas cuando señala que los vecinos demostraron ser un grupo políticamente consciente al comunicar su desconfianza y su desagrado acerca de la ineficiencia gubernamental y “con igual conciencia evaluaban los programas gubernamentales” (p.xvii). Él estuvo ahí, eso quiere decir al reafirmarse como un interlocutor del pueblo boruca. Y los pobladores estuvieron disponibles.

El tema de la disponibilidad lo seguiremos viendo en este período. Hablamos del tipo de disponibilidad que menciona Mary Louise Pratt. Los vecinos estaban disponibles para el investigador, a pesar de la desconfianza anteriormente señalada. Estaban disponibles “[...] los pobladores manifestaron tener muy buena voluntad en comunicar al autor información referente a la organización y las costumbres locales, y su pensamiento referente a su desarrollo futuro” (p.xvii). Práctica investigativa muy característica del culturalismo rudimentario inspirado en la ecología cultural de J. Steward, con algún tinte evolucionista cuando considera que la cultura boruca no es primitiva sino postradicional (no explica el autor a que se refiere), pero típico de una de hace (luego se contradice) unos 300 años.

Lo boruca es visto como una entidad que cambia para adaptarse al mundo moderno. Es poco lo que señala respecto de la inducción a que el pueblo boruca es conducido mediante los procesos propios del colonialismo interno del estado costarricense y, por la influencia del proceso de modernización que induce el ICE, así como las invasiones de tierras que se propició con el proyecto Boruca. (Rod-Williams, 2015). El análisis del cambio social, o aculturación, ha tendido como propósito la integración socio cultural de los pueblos indígenas. Es por ello que quiere “conservar un registro de la organización social, política y económica de Boruca como se encuentra hoy día” (p.xii), antes

de la integración, ello para conservarlas. Es el estado el responsable de este proceso de conservación e integración, naturalizado en el discurso culturalista y conservacionista del autor. El cambio cultural, indica “[...] se refiere a la introducción y aceptación de ideas nuevas, modos nuevos de comportarse, modos nuevos de percibir un objeto o procesos sociales que conducen a la modificación de las prácticas de la gente” (p.35)

En cuanto a la economía de Boruca, señala que se encuentra “en un periodo de transición a todo nivel, en especial en lo relacionado con cambios sociales y económicos.” Los cambios relacionan al Boruca con el “sistema de mercadeo ya generalizado en los centros de mayor población”, muestra que la persona Boruca “es capaz de integrarse al sistema económico nacional” y se pregunta hasta donde es recomendable que el Boruca se integre, y pierda lo indígena y se vuelva campesino (p.45). En la conclusión destaca entonces, la “pérdida de valores tradicionales, costumbres, estilos de vivir, terrenos, organizaciones económicas y políticas, la salud y enfrentarse a la realidad de tener que escoger entre retener su identidad o integrarse completamente olvidando lo que fueron” (p.271).

El estudio se inscribe en el análisis del cambio cultural, temática recurrente en la antropología clásica entendido también como contacto cultural. El cambio es visto como un proceso de transformación de las instituciones culturales debido a la introducción de ideas nuevas. Boruca se encuentra dice “en una etapa transicional de desarrollo”, esta ambigua afirmación evolucionista tampoco aclara mucho de lo que estaba observando realmente el autor. En las conclusiones el autor reflexiona en torno al cambio social y cultural como un resultado de agentes de cambio que desde el periodo de la conquista hasta nuestros días han intervenido a los pueblos indígenas, en la búsqueda de su asimilación, afectado por los mismos problemas: “pérdida de valores tradicionales, costumbres, estilos de vivir, terrenos, organizaciones económicas y políticas, la salud y enfrentarse a la realidad de tener que escoger entre retener su identidad o integrarse completamente olvidando lo que fueron” (p.271)

Con un interés radicalmente distinto del de Arya Rod-Williams, Margarita Bolaños Arquín y Claudia Quirós juntas (1984 y 1985) emprenden un estudio etnohistórico de los güetares. Lo hacen con el propósito de mostrar los mecanismos de la dominación colonial. Manifiestan las autoras “Este artículo se propone poner de relieve la importancia económica y política de las tierras comunales indígenas en la formación del capitalismo en nuestro país, con el desarrollo de la

producción cafetalera” (p.23). Luego, informan que mediante el enfoque de la lucha de clases van a “esbozar algunas hipótesis en torno a comportamiento del campesinado indígena, ante la dinámica generada por la política agraria” (Bolaños y Quirós, 1984, p.23), sobre todo la de las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del XIX que consideran como uno de los “períodos más oscuros en cuanto a las transformaciones en el régimen de tenencia de la tierra”, dado que se les quitó a los indígenas tierras para dársela a los colonos por mandato de las Cortes de Cádiz. Los pueblos indígenas son tratados aquí nuevamente como víctimas de un proceso de desarrollo económico que se sostiene en el despojo de sus tierras y cultura. El caso que se examina es el del pueblo de Cot, zona de residencia huetar/güetar.

Luego en 1985, con el trabajo, se da inicio a una antropología etnohistórica que fundamenta una crítica a la historia ideologizada prevaleciente. Indican las autoras que ocultaba los mecanismos de explotación de los pueblos indígenas:

Nuestra perspectiva de análisis se fundamentó sobre la etapa de la encomienda, asumiendo como postulado fundamental que la mano de obra indígena y su explotación constituyó la base firme de toda la estructura socioeconómica colonial, y que dentro de las modalidades jurídicas de explotación del indio: encomienda, esclavitud, repartimiento, la primera se consolidó en nuestro país, como la institución ideal para organizar y rentabilizar su fuerza de trabajo. (Bolaños-Arquín y Quirós-Vargas, 1985, p.33)

La historia oficial, cabría indicar, siguiendo a estas autoras, omitía detalles etnográficos relevantes; por lo tanto, ellas quisieron develar los mecanismos de explotación y despojo que se pusieron en práctica durante el período colonial para destruir culturalmente a estas sociedades. En el periodo en estudio la destrucción de los pueblos indígenas fue grande, entre 1569 y 1680, en cien años muchas comunidades observaron la desaparición de los pueblos indígenas, (ver el cuadro 2 del artículo). Entre otros, promovieron la organización de los indígenas en la producción para obtener el máximo provecho de ellos.

En los años 90, Palmer, Sánchez y Mayorga (1992) le hacen un “guiño” a la participación indígena en la investigación antropológica para que estas se integren como investigadores indígenas en los procesos de estudio etnográficos y, a la vez, en la protección del ambiente en cuanto espacio de

reproducción social. Este es el caso del trabajo de tres autoras que desarrollan su investigación en el territorio bribri de Keköldí. Las autoras, una de los Estados Unidos y dos indígenas introducen el texto señalando la crisis ambiental y de la tierra como graves, pero más graves consideran las consecuencias sobre los pueblos indígenas que esta crisis ocasiona: “ya hemos perdido la sabiduría, los conocimientos y la herencia cultural de los indígenas de Costa Rica” (Palmer, Sánchez y Mayorga, 1992, p.7), ello como resultado de los 500 años de colonización, agresiones militares, enfermedades y epidemias como “efecto de la civilización”. Luego, agregan que la reserva de Keköldí es un ejemplo de que

[...] para la conservación de los bosques, la creación de las reservas indígenas desgraciadamente llegó demasiado tarde. En muchas partes, los bosques ya no existían; ahí los indígenas ya se habían olvidado de las costumbres y de los conocimientos tradicionales que sólo tienen sentido en el ambiente boscoso. (p.8)

En Keköldí vivían en esos momentos 200 personas entre bribbris y cabécares que quieren conservar el bosque, las tradiciones y la forma de vida, pero su supervivencia está amenazada física y cultural por “tres tipos exógenos de desarrollo que producen gran presión: la expansión de la industria bananera, la proliferación turística y el precarismo agrario” (p.8).

El libro es auto etnográfico y se sitúa como hecho de rescate cultural de la identidad bribri para fortalecerla y darla a conocerse entre los vecinos (p. 27). En el documento afirmaban que “Nosotros tenemos una gran historia, que cada generación debe aprender de las generaciones anteriores” (p. 34). La antropología participativa, dentro del enfoque de investigación acción que desarrolló Palmer junto con Mayorga y Sánchez, busca ayudar a la comunidad indígena de Keköldí y reconocer su bagaje y herencia cultural no deja de ser también una experiencia paternalista de una residente norteamericana en la zona. Aunque las autoras creían, al parecer, que bastaría con la recuperación de las historias de la creación de los bribbris para generar cambios en favor de las comunidades, sin proponérselo, el trabajo promovió cierto fortalecimiento político de los indígenas a partir de lo que sí se propuso el fortalecimiento de la identidad cultural. En el libro se denuncia el daño que sobre la población bribri ha ejercido un tipo de desarrollo. Paula Palmer ha buscado poner la antropología al servicio de la causa indígena.

Una antropología culturalista y ecologista, muy inspirada en la idea de la relación entre ambiente y cultura es el soporte conceptual de esta experiencia. El inicio del libro es el reconocimiento del ambiente tropical, al interior del cual existe el indígena, cuyas tareas entre otras, son de defensa de sí mismo y del ambiente mediante prohibiciones a la cacería. El resultado de nuestra decisión de parar la matanza de los animales “se nota en ciertas partes de la Reserva, en las más retiradas, donde están volviendo los monos y otros animales que habían desaparecido” (p.81).

Álvaro Dobles (1997), desde el lugar de la teoría, hace aquí una presentación apretada del estructuralismo de Claude Levi-Strauss y de su propuesta del análisis del Mito y del análisis mitológico, sostenido en la hipótesis, dice Dobles, de que la racionalidad clasificatoria es un componente del pensamiento humano que se expresa en la lógica de los mitos. La racionalidad clasificatoria humana la presenta Claude Levi-Strauss en el libro *El Pensamiento salvaje*, nombre a propósito irónico respecto del modo de pensar humano, de todos los humanos.

El punto de partida es, pues, la constatación de que el pensamiento salvaje opera a partir de una observación del mundo minuciosa y precisa. Opera, es decir analiza, distingue, clasifica, combina y opone, como lo hemos visto hacer en los mitos, pero también opera en los ritos, las creencias y prácticamente en todo eso que podría llamar “hechos de cultura”.  
(p.52)

Dobles da un pequeño ejemplo de cómo entre los bribri y sus sistemas de parentesco operan las reglas que para el parentesco estructuralista identifica Levi-Strauss. En los años 90 se discutía en Costa Rica el pensamiento estructuralista en economía y antropología, junto a este se daban incipientes discusiones de antropología marxista. En un país en el cual reinaba la antropología norteamericana de base particularista, el intento de que emergiera otra antropología fue bastante difícil. El estructuralismo levistraussiano no logró echar raíces en el país. No se practicó concretamente una antropología estructuralista, y Levi-Strauss, además de Álvaro Dobles, no tuvo seguidores profundos que hayan entendido la tarea.

Por otro lado, la idea de la unidad psíquica, que da sentido al trabajo estructuralista, no debe desecharse. El hecho evidente de que el *homo sapiens* sea portador de las mismas estructuras materiales cerebrales que operan neurobiológicamente de la misma forma en todos los humanos modernos y la binariedad cerebral sea la misma, no significa que tales evidencias se puedan

trasladar al plano de los procesos históricos dado el hecho de que los contenidos histórico culturales son los que modelan la experiencia personal y colectiva. No obstante, si esto no fuera de este modo, la universalidad del pensamiento solo se podría verificar en los modos de operación de cerebro, nada más. El análisis de los Mitos indica cómo funciona el cerebro, pero no cómo funciona el pensamiento, que es histórico, y modelado políticamente cuando se trata de procesos humanos de destrucción masiva como el colonialismo.

Luego en 1998, Miguel Quesada (1998) se aproxima al estudio indígena mediante la reconstrucción lingüística de la cultura huetar o güetar desde su historia, con base en datos coloniales y análisis lingüísticos para evidenciar lo que este pueblo ha perdido: “sus tesoros culturales desde la conquista en 1561 y se ha asimilado a la cultura mestiza nacional campesina” (p. 15). Hace un poco de historia señalando que esta fue “la nación indígena más poderosa a la llegada de los españoles”. Y el idioma güetar se usaba en todo el país “debido a la supremacía de los güetares sobre las demás naciones indígenas” (p.16).

Quesada reconoce algunos factores de desmembramiento cultural producto de la conquista que “causaron una de las peores pérdidas que una civilización pudiera sufrir, hasta el punto de verse reducida, durante la época colonial, a un puñado de pueblos indígenas desprovistos de autoridad” (p.16). La investigación se basa de forma importante en entrevistas a ancianos güetares. Los güetares indica el autor, han sido olvidados por los científicos que andan estudiando indígenas fuera del Valle Central, “Hasta hay estudiosos que dudan en considerarlos como una etnia” (p.16) porque han perdido muchos rasgos culturales, incluso la lengua. Pero agrega que eso no es así y las comunidades güetares todavía conservan muchos rasgos culturales propios. Esta aproximación nostálgica de Quesada refleja el punto de vista de una antropología que no discute el colonialismo o lo hace como un simple dato histórico que está en la base de la casi desaparición de los güetares, desaparición que también lo atribuye a la falta de interés de la antropología.

Al final de la década de los 90 y en una dirección culturalista, González-Chaves y González-Vásquez ([1998] 2008) se abocan al estudio del significado simbólico de la casa cósmica talamanqueña bribri Usure. Con base en informantes claves contextualizan el significado simbólico de esta en cuanto legado de Dios Sibú. Los investigadores decodifican elementos constructivos y culturales y rescatan respetuosamente la voz de los bribris, a través del informante con el que

desarrollaron este estudio. También valorizan el papel de los pueblos indígenas en la construcción de la identidad nacional “para consolidar una verdadera identidad nacional” (p. 11).

En el campo de la mitología, le agradecen a Levi Strauss que haya demostrado que los “mitos americanos forman grupos relacionados entre sí, desde Alaska y Canadá hasta el Cabo de Hornos. (González-Chaves y González-Vásquez, 2008). La casa cósmica un ejemplo de esta supervivencia cultural que comparte rasgos característicos de la mitología americana, en especial dicen los autores con la Amazonía colombiana y otros pueblos de América. Por otro lado, observan que la historia de los bribri está relacionada con el diseño de su casa. Desde una perspectiva incipiente anticolonial interpretan la Casa Cósmica como un factor de resistencia.

La Casa de la Cultura de Talamanca (modelo del cosmos) constituía una respuesta pragmática e ideológica del indígena talamanqueño consciente de su identidad, al embate deculturador del exterior y las misiones religiosas asentadas en su territorio, en forma permanente, desde hace casi un siglo. “Los conflictos recientes, señala el autor, en la región no han hecho más que evidenciar esta situación” (p.36). La construcción de una casa de la cultura, según sus informantes, se hacía para “demostrar que existen grandes riquezas culturales que han sido aplastadas y que nos han transculturados cuando nosotros tenemos nuestra propia cultura” (p.36). Este trabajo se posiciona en una antropología crítica que intenta denunciar la destrucción de la cultura bribri desde el vértice anticolonial. Entienden que de este pueblo se pueden aprender muchas acciones.

Este es un estudio que integran eclécticamente perspectivas en apariencia incomensurables como lo pueden ser el análisis de los mitos de orden levistraussiano, con trabajo de campo etnográfico boasiano, basado en entrevistas con informantes claves como los awá que participaron en la construcción de la Casa cósmica que se estudia. Un concepto director clave es el de la unidad psíquica que determina el universo mental que codifica simbólicamente la importancia arquitectónica de construcción. Es probable que los awá no supieran que la mitología bribri tiene semejanzas con otras de América, pero si saben lo que significa al interior específico de su cultura. En este sentido, la práctica de investigación se acerca a la propuesta histórico cultural boasiana: trabajo etnográfico, informantes claves son señas de identidad.

A partir de ahí los autores proponen una práctica antropológica de carácter rescatista de la cultura bribri valorizando su existencia y complejidad cultural, todo lo cual conduce subrepticamente hacia una crítica de las políticas culturales de abandono o aculturación. Aunque no hay una lectura

política de los bribris, los autores logran, parcialmente, proponer una antropología crítica, que buscó contribuir a sostener y validar a nivel cultural a pueblos en estado de deculturación. En este esfuerzo de rescate cultural tiene como propósito, tal como lo señalan los autores, denunciar el desprecio por lo amerindio y poner de relieve el aporte de los indígenas, bribris y cabécares, a la nacionalidad costarricense.

Consideran que el rescate culturalista identitario se constituye en una lucha de resistencia anticolonial que han venido dando los pueblos indígenas, bribri incluidos. Sin embargo, lejos de las descripciones vacías, propias de etnografías deshistorizadas, este trabajo busca proponer ya no una etnografía sino una antropología sobre los pueblos indígenas a partir del rescate de la voz de los indígenas y sus interpretaciones *emic*, y *punto de vista del nativo*.

Trino Barrantes (2000) como habitante del occidente de Costa Rica, se propone hablar de los Guatusos, etnia bastante olvidada por la investigación social también, él se presenta como pionero en el estudio de los Guatusos o Malekus. Barrantes realiza, antes de entrar en materia, una contextualización histórico geográfica de las reservas indígenas a partir del siglo XIX, para ello toma como hito la creación de Junta de Protección de las Razas Indígenas, que se da por medio del Decreto Núm. 46 de 3 de diciembre en 1945 y la fundación del Consejo Nacional Indígena (CONAI) en 1973, mediante la Ley de Creación de la CONAI, y la firma de la Ley Indígena de Núm. 6172 que establece ya no **reservas** sino **comunidades** indígenas.

Luego entra en el tema. ¿Por qué Guatusos? Un grupo étnico que él no logra identificar su origen. Señala que se trata de un grupo pequeño en población y territorio que se ubica en la Zona Norte en tres palenques: El Sol, Tonjibe y Margarita que se denominan Malekus. Estos, a pesar del intercambio cultural violento, “conservan elementos filogenéticos y expresiones culturales que les dan identidad propia” (p.89), las que están amenazadas por la “penetración de prácticas culturales occidentalizadas” (p.89).

Barrantes, entonces, luego de estas “casi” aclaraciones da cuenta de aspectos etnográficos particulares en torno de la cultura que se ve amenaza por la imposición de la organización de desarrollo comunal y las viviendas que ha promovido el Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo (INVU) que “rompió con el modelo cultural de organización y vivienda de dichos pueblos” (p.91), ello “desarticuló el ancestro aborígen de “casa”” (p.91). La educación también, contribuye a la “descomposición cultural” así “La cosmovisión y cosmogonía del Maleku ha tenido

que ceder a una visión de los vencedores a una “cristianización” y “sectarización”” (p. 91): “Por eso las practicas ofrecidas a su dios “TOO-CU” (el viejito barbado que da parcela a los indios mansos de corazón) pierde total validez y tiene que ceder a una figura supra, a un dios omnipotente y omnisciente” (p.91).

En relación con el tema de la tierra, la Ley Indígena Núm. 6172 (del 29 de noviembre de 1977) ha atentado con la forma de posesión de la tierra entre los indígenas “porque presupone que al “indio se le debe proteger” como cualquiera otra especie” (p.91), nada extraño esta visión colonial e integrista era, y es, parte de la política cultural nacional. Barrantes se posiciona en favor de los indios y la lucha que impulsan; se trata, dice, de una “lucha conjunta por la afirmación de la identidad nacional” (p.92). Barrantes entonces, denuncia la violación de los derechos humanos y la historia falsa que promueve la ruptura de la organización interna y el carácter museológico con el que se ve a estas poblaciones. Algunos dirigentes dicen “Nos ven como objeto de una cultura y no como sujetos productores y conservadores de una cultura propia” (p. 93). El autor elabora elementos para una antropología social de carácter político.

La cuestión indígena, sostiene Barrantes, no se puede tratar falazmente sin contextualizar a nivel histórico lo que han vivido; es necesario por eso “acompañar a los pueblos indios en su lucha por la autodeterminación, construir con ellos su propia utopía [...]” (p.93). En los debates –de diverso orden que han sucedido- no han estado los indios con su voz, dice y enfatiza que el discurso blanco cree tener “validez universal” (p.94). Conceptos como los de indio, indígena, aborígen son discriminadores. Barrantes quiere estar al lado histórico de los indios Malekus.

Lo cierto es que se trata de una antropología producida etnográficamente y centrada en el análisis de la cultura Maleku como un epifenómeno abordado a nivel cultural; es decir, al reconocer culturales propios que definirían la cultura Maleku y sirven de bandera cultural de lucha de estos, aportando su crítica de la dominación que han sufrido los indios Maleku. El trabajo apela a lo largo de la historia, a una identificación de rasgos culturales, Barrantes, al igual que otros antropólogos y antropólogas de este periodo, se ven a sí mismos como indianistas más que indigenistas, más cercanos a la causa indígena que a las políticas culturales de aculturación y defiende la especificidad cultural para dar sentido al carácter diverso de la nación costarricense como reacción de una ciencia social de izquierda y pluralista.

Roger Martínez-Castillo (2002) se enfoca en este artículo alrededor de la agroforestería indígena Bribri y da validez como un sistema que denota una preocupación por el ambiente por parte del pueblo indígena. La validez de la agroecología indígena en cuanto al manejo de la agricultura con principios ecológicos es el tema que discute al autor. Martínez-Castillo dice que el indígena tiene conocimientos agroecológicos y usa el ambiente como “fuente de vida”. Se trata de una producción agrícola de autoconsumo “que no altera el ambiente el ecosistema de manera irreversible” (p.110). El indígena mantiene y reproduce su sistema productivo ecológicamente (p.114)

Aunque Martínez-Castillo no hace una alusión clara de enfoques antropológicos ecológicos culturales, si es clara la mirada ecológico cultural del autor. Es claro que para él la relación entre ecología y sociedad que mantienen los pueblos indígenas, en particular el bribri el que él estudia, funda y valida las prácticas agrícolas indígenas. Esta aproximación de Martínez-Castillo también invoca una defensa de los pueblos indígenas como entes productores de vida, como prácticas sociales que validan modos de vida. Este artículo, al igual que otros que emergen después de los años 80, busca aportar a nivel científico datos que validen políticamente a los pueblos indígenas y sus demandas. Luego en el 2004, Martínez Castillo realiza un recorrido por la estructura cultural de los bribri, en el cual compara y opone sus categorías e instituciones con las occidentales:

Entre los Bribris y Cabécares existe un cuerpo cultural activo, dinámico, multidireccional y cambiante, con expresiones fenoménicas que no son las mismas en el tiempo, en el espacio, ni en la conformación social en que se estructura, con base en el sexo, edad, clan, funciones sociales, ubicación en la economía y lugares de residencia (p.38).

Se trata de sociedades complejas. A partir de aquí, Martínez desglosa lo que los bribri entienden por tiempo y espacio, territorialidad, autonomía, sistema político, patrón de asentamiento, matrilinealidad, clanes, intercambio de bienes y servicios y educación local. Luego empieza a describir el sistema Skowak para el uso y el manejo del agroecosistema, el que rescata por su complejidad: “El aparente desorden de su cultivo los convierte en un fundamento de su orden civilizatorio” (p.42), este “genera alimentos de gran variedad para animales y humanos” (p. 42). Luego se detiene en Siwa, en cuanto cuerpo de conocimientos ancestrales que explica el universo, el nacimiento del planeta tierra, de todos los seres humanos y los minerales, las relaciones que existen entre todos esos elementos y el nacimiento de los bribri y cabécar” (p.43). El autor repasa

otros temas culturales: el respeto a los ancianos, los idiomas, etc. También analiza la degradación cultural de los años 80 y 90, lo cual propicia cambios endógenos y exógenos como resultado de terremotos, del mercado, de fenómenos que presionan hacia el cambio e imponen agendas de desarrollo con participación marginal de los bribri, en esta dirección actúa el estado, las ONG:

Muchas de las agendas y conceptos de desarrollo han sido elaborados desde afuera y con una participación marginal, a veces decorativa de las organizaciones locales y sus dirigentes. Básicamente, para satisfacer intereses foráneos como el desarrollo “sostenible”, el género, el productivo. No entienden la dinámica interna de la cultura talamanca. En esta perspectiva, el desarrollo capitalista neoliberal descompone todo a su paso y produce pueblos marginales pobres, sin cultura autóctona, por lo que, se estimula todo un proceso de etnocidio y ecocidio. (Guevara, 2000 en Martínez, 2003, p.43)

Ante ello, sostiene este autor que los pueblos indígenas desde el poder plantean la resistencia. Se señala, que las culturas indígenas son conservadoras, que rechazan los cambios, aun cuando signifiquen una posible mejoría. Esta imagen prejuiciada, forma parte de la ideología (neo) colonizadora, la cual atribuye al colonizado la causa de la colonización. La resistencia cultural es un hecho real, solo que tiene un sentido distinto al que se le adjudica (Bonfil, 1985 en Martínez, 2003). La realidad es que, esta cultura autóctona, puede y debe ser el sustrato del desarrollo alternativo, su base teórica y práctica.

Varios trabajos como este se desarrollaron entre los años 90 y el 2000 que buscan favorecer el desarrollo indígena mediante su valorización como modo de vida a partir de su autonomía. El trabajo de Roger Martínez es también eso. Desde una antropología casi “indianista” (concepto que antes explicábamos que se trata de aquellas posturas que reivindican la causa indígena y no promueven su aculturación), la cual aboga por la defensa y autonomía del pueblo bribri, busca los fundamentos de la civilización en el modo de vida de los bribri. El autor valora a bribris y cabécares como sociedades sabias, adaptadas a su entorno y sobrevivientes de las amenazas experimentadas desde hace más de 500 años, por el colonialismo y el capitalismo. El autor, sin embargo, prisionero de cierto esencialismo culturalista, no al modo norteamericano, sino desde un culturalismo político

que defiende la cultura indígena desde una cierta postura idealista respecto de lo que estas son. Él se ubica en una postura indígena para abogar por estos pueblos.

Es decir, Roger Martínez cree firmemente que la agenda cultura, la de la ancestralidad es la base de la anunciación de la resistencia indígena, sin integrar en el análisis las variables políticas, de acumulación de poder respecto del estado y la cultura “blanca”. Aparte de alguna referencia al final de artículo en torno a las capacidades de resistencia de bribri y cabécares, plantea al respecto que:

Ante ello, los pueblos indígenas desde el poder plantean la resistencia. Se dice, que las culturas indígenas son conservadoras, rechazan los cambios, aun cuando signifiquen una posible mejoría. Esta imagen prejuiciada, forma parte de la ideología (neo) colonizadora, que atribuye al colonizado la causa de la colonización. La resistencia cultural es un hecho real, solo que tiene un sentido distinto al que se le adjudica (Bonfil, 1985). La realidad es que, esta cultura autóctona puede y debe ser el sustrato del desarrollo alternativo. (p.46)

Daniel Rojas-Conejo en un artículo del año 2003 examina los rituales bribri como actividades de orden religioso. Estos rituales son los relativos a las prácticas medicinales de los chamanes, actividades que revelan además la cosmovisión bribri y su vínculo con actitudes individuales y colectivas. El trabajo empieza señalando que la cosmogonía bribri “como sistema unificado de mitos y creencias sobre el origen cultural de bribri viene sufriendo un proceso de transformación producto de la tensión con las concepciones socio-culturales y religiosas occidentales” (p. 215), proceso llevado a cabo tanto por la adopción de elementos occidentales como por la pérdida de validez de las propias creencias.

Esta transformación cultural no se realiza de modo armónico, sino todo lo contrario. La presencia de religiones occidentales tiene adeptos entre los bribri. La ambigüedad con la que se asimilan las prácticas religiosas externas es resultado del hecho, indica el autor, a que muchas de las concepciones de los bribri no se contradicen con estas, “En esta conjunción de concepciones del mundo presentes en los bribri se encuentran elementos que no siempre son contradictorios con sus propias creencias” (p.216).

Aunque también se originan procesos de “reapropiación de su tradición [...]”, se debe considerar también que la espiritualidad bribri está integrada en la cotidianidad y no “existe una religión

estructurada separada de las prácticas cotidianas” (p. 216). Esta actitud religiosa es la que se observa en los rituales de curación y purificación, cuando el Awá pone en comunicación al paciente con el mundo de los espíritus, y eso lo saben todos en la comunidad y por eso hay comunidad.

La persistencia cultural de las tradiciones chamánicas, como prácticas compartidas comunitariamente es el factor de realidad de esta práctica. Los chamanes sostienen “que el conocimiento les es transferido por los espíritus y por su divinidad” (p.219), es por ello “que la práctica de los *awapa* representa en cierta medida una forma de resistencia ante los embates de un mundo moderno en constante cambio” (p.219).

El enfoque de esta aproximación a la cosmogonía bribri, es la del etnógrafo que traduce la interpretación *emic* desde una posición *etic*. Aunque el enfoque interpretativo que pone en práctica el autor identifica las transformaciones propias de la modernidad y busca dar un apoyo teórico al cambio cultural a partir del encuentro de la cultura con la realidad, no alcanza a efectuar alguna inferencia política de la transformación que la modernidad capitalista está ocasionando en los territorios bribri.

Daniel Rojas Conejo (2009), luego, se propone comprender la transición cultural en Talamanca que, aunque representa un grupo minoritario y subordinado dentro de la estructura del Estado nacional, “pertenece a la misma sociedad de la cual somos miembros”. Cultura que todavía luego de cien años de contacto “con las culturas occidentales [...], siguen manteniendo en gran parte sus tradiciones culturales y sus formas de organización” (p.1). La transición implica cambios identitarios entre la apropiación de lo nuevo de acuerdo con la tradición, entendiendo que la identidad es una experiencia comunitaria que incorpora lo nuevo, lo nuevo que es lo moderno, en el sentido de “transfiguración cultural” (p.3), concepto propuesto por Miguel Ángel Bartolomé y Alicia Barabas (1996).

El estudio de Rojas-Conejo se enfoca en “las imágenes de mundo, de la realidad social y de sí mismos, a partir de la interpretación de algunos mitos bribris sobre los orígenes” (p. 3). En particular tres mitos están vinculados con el origen de las aguas, el origen de la tierra fértil y el nacimiento de los bribris como pueblo. Estos nos informan de la “matriz cultural” de significaciones colectivas (p. 3). El autor da cuenta de los procesos de cambio y resistencia cultural cuando examina mediante el análisis estructural levistraussino tales mitos, cuyo centro analítico es el mitema (que la unidad de análisis más profundo de los mitos). Se da aquí, manifiesta, la

verificación entre el mundo mítico y la realidad histórica; el primero debe cambiar respecto de mundo real y este debe estar reflejado en el mito. El cambio entre tradición y modernidad se da también con cierta resistencia, cierto aferramiento a la tradición, “En tanto se mantenga este principio de preservación de lo propio, la cultura indígena tendrá mayor probabilidad de mantenerse en sus manifestaciones específicas, aunque exista la posibilidad de interacción permanente con el mundo moderno” (pp.3, 4).

El mundo es “[...] experimentado como alteración y ruptura de un orden preestablecido, por lo que el retorno a las tradiciones pareciera ser una búsqueda de un cierto orden en esta nueva realidad circundante” (p.4). Una referencia obligada del estudio de Rojas-Conejo, lo reconoce él mismo, en el libro *Nacimiento y Muerte entre los bribri* de María Eugenia Bozzolli Vargas. Por otro lado, señala en clara alusión a Fernando Mires, que

La investigación de la indianidad en Latinoamérica obliga a enfrentarnos con nuestros propios orígenes culturales, al tener que encarar una realidad histórico-cultural cercana y diversa, propia y extraña al mismo tiempo. Esta realidad, vivida como otredad, forma parte de nuestras propias raíces históricas y, por lo tanto, trastoca de alguna manera la propia identidad del investigador y hace más visible el carácter dinámico tanto del proceso de constitución de la identidad como del proceso de investigación. (p.33)

Este enfoque histórico cultural, como se verá más adelante, no es una variación del particularismo histórico, sino más bien la búsqueda de una antropología dialéctica crítica que incorpora, en el análisis de la identidad cultural, la idea de que el proceso de construcción de la identidad cultural debe pasar por el análisis y la crítica de la construcción colonial de esta, resultado del “enfrentamiento con los “blancos” o “castellanos” o cultura europea” (p.48), momento en el cual occidente crea al indio, y luego lo indianiza (Mires en Rojas-Conejo, 2009, p.48).

Luego de la indianización de los pueblos indígenas, sobrevinieron los procesos de enfrentamiento con el mundo occidental europeo “los indígenas han debido adaptarse a situaciones muy diversas, sin dejar de ser por ello indígenas [...]” (p.48). Es el caso de los bribri quienes tienen muchísimos más años (más de 500) de sobrevivencia y persistencia cultural. Es este proceso de persistencia cultural Bribri el que estudia Rojas-Conejo en el contexto del avance de la modernidad, lo cual

implica, como dice más adelante, “readecuación de sus formas de vida, de sus formas de ver el mundo y de sus modos de identificarse” (p.49), persistencia que obedece también, a que “entre los bribri existe todavía una mayor conciencia relacionada con la identidad cultural indígena [...]” (p.50). Este trabajo antropológico que discute la identidad cultural se ubica no en la otredad, que fue el mecanismo de descentramiento cultural de evitación política de la empatía, sino en el nosotros. Nosotros somos indígenas, por lo tanto, nos estamos conociendo a nosotros mismos.

El enfoque dialógico que propone Rojas-Conejo, se concreta finalmente en conversaciones estructuradas y abiertas. Por supuesto, también hay una complicidad casi política en este enfoque antropológico que, aunque ideográfico, intenta valorizar cultural y políticamente la cultura bribri. Este estudio marca una diferencia respecto de otros estudios particularistas desarrollados en el país, que dieron inicio con los de Jorge Lines. El estudio político de la identidad requiere de aproximaciones que no cosifiquen la identidad cultural como una colección de rasgos descriptivos, tal como la etnografía clásica hizo, sino verla en su decurso histórico, que sucede “en un espacio y tiempo determinado” (p.33).

El enfoque antropológico que escoge Rojas-Conejo para comprender el proceso de afirmación y cambio de la identidad cultural bribri, privilegia el análisis de esta como un fenómeno histórico articulado con diversas dimensiones constitutivas “que determinan la forma que va adquiriendo” (p.46), una de estas dimensiones es la acumulación de historia interpretada por “la forma particular de ver y organizar el mundo” (p.46).

En esta investigación se busca determinar la tensión transformadora de la modernidad sobre el pueblo bribri y sus formas de resistencias. El estudio, una mezcla heterodoxa de antropología crítica, particularismo y análisis estructural, se enfoca en la capacidad de resistencia cultural, consistencia étnica, diría Rodolfo Stavenhagen, concepto que alude a la capacidad de persistir, como lo han hecho los pueblos indígenas existentes en la actualidad en Costa Rica. El autor operó con una visión de la cultura de forma sustantiva, como algo dado, a lo que buscó acercarse por medio de sus informantes, mediante el diálogo en el marco de un enfoque absolutamente histórico crítico, para centrarse en el estudio de representaciones sociales, de los discursos, al estilo de la nueva etnografía idealista.

En la dirección etnográfica predominante, el trabajo de Federico Guevara de 2003, se abocó a determinar cómo vive la comunidad boruca su enfrentamiento con el ICE en el marco de la

pretensión de construir una represa en el territorio ancestral boruca. Trabajo realizado desde un enfoque cualitativo mediante entrevistas dirigidas y observación participante, el investigador conversó con diversidad de personas indígenas (por roles o edad), encontrando que todos se oponen al proyecto, porque valoran su tierra; pues está ligada a la cultura y las tradiciones, que no quieren perder: “dejar las tierras significa de “*dejar de ser indios*”” (p.59). Luego señalan que tienen mucho “cariño por el territorio o el pueblo en que han crecido y han vivido, por lo que les dolería perderlo” (p.59).

Los argumentos de los que están en contra del proyecto incluidos aquellos denominados “curreseños” (los que viven fuera del territorio) y los jóvenes (que manejan más la cultura externa) dicen tener “[...] un lazo fuerte para con el pueblo y el sentir indígena” (p.59). Guevara revela su fuente teórica: “Aquí no es para menos recordar que la cultura no es estática, sino un proceso diacrónico y dialéctico de constante producción antrópica”. La cultura y la identidad continuamente se están construyendo y reformulando, en un marco de interacciones con otros grupos culturales (p.59).

Este acercamiento lo podemos identificar con el intento de implementar un enfoque o modelo de reflexión antropológico crítico y no culturalista, el cual le sirve para el análisis de la resistencia al cambio que plantean los borucas. Ello mediante una interpretación dinámica de la cultura, entendida como proceso que ocurre en el mundo simbólico, y cuya sede es la mente de los jóvenes y los viejos.

Lo anterior, lo alcanza explorando lo que significa boruca para la persona, cristalizando las percepciones mentales que se tiene de Boruca, como un espacio del ser, el que desaparecería con la implementación de la represa. También este ejercicio de la antropología, a través del posicionamiento personal, se sitúa al lado de los indios y los significados culturales que representa Boruca. Esta aproximación ingenua y ecléctica, creo que muy propia de los 90, constituye una antropología que quiso romper con el culturalismo norteamericano, pero no encontró mucho asidero teórico, sino en repetir conceptos marxistas sin el marco general de este punto de vista. Muchas tesis de gente joven van a presentar este error.

En el mismo año 2003, el trabajo de corte etnográfico de un antropólogo más experimentado, de José Luis Amador (2003) inicia con la consabida contextualización de la naturaleza de Curre, y en esa ambientación informa de la preocupación de la comunidad por la represa Hidroeléctrica de

Boruca, que es adversada mayoritariamente por la población de Curre. No obstante, que el autor identifica otro segmento que está en favor porque consideran, dice, que ya Curré está integrado en la nación. O sea, que nada que no se haya perdido ya, se va ahora a perder. Por medio del método etnográfico, realiza las entrevistas en distintos lugares de la comunidad y registra con lápiz en el cuaderno de apuntes:

Va recogiendo palabras como hilos que tejen y destejen hechos y sentimientos de un pueblo, datos y subjetividades que, al cabo, también son verdades, porque nada es tan real como un sentimiento, especialmente cuando se trata de un sentimiento colectivo. (Amador, 2003, p.60)

Aquí Amador identifica su rol “hace las veces de traductor cultural que contribuye a hacer inteligibles comportamientos y actitudes, que, desde fuera de su ámbito cultural de origen, podrían parecer absurdas, carentes de sentido, producto del capricho y el obstruccionismo”. (p.62). Amador es un investigador que se valida porque está ahí, *in situ*. Identifica dos corrientes de pensamiento en el mundo curreseño: una que llama “pensamiento étnico” que defiende lo indígena, y el otro “pensamiento de cambio”, que considera que “la identidad indígena de Curré ya no existe y aboga por la integración total de la comunidad a la sociedad y cultura nacional” (p. 62). La corriente “pensamiento étnico” constituye sujetos que

[...] temen perder el territorio indígena, base material de la comunidad étnica y fundamento de la expectativa de recuperar algún día las tierras de la “reserva” que permanecen aún en manos de los no indígenas y que por Ley les pertenecen, previa indemnización. (p.62)

Se trata de un razonamiento étnico que valora la importancia de la tierra para la cultura indígena y “temen desperdigarse y causar con ello la disolución del pueblo y la etnia” (p.63). Estos valoran la identidad étnica que es la percepción de sí mismo como tal y de cómo los otros los ven. Esto es la base para procesos de pueblos que se reinventan como indígenas, porque la “identidad es un *constructo* social, histórico y cultural que se alimenta a sí misma. Los que se identifican con su propia identidad indígena, esos son indios. Los que niegan su propia identidad indígena, empiezan a dejar de serlo” (p.63). Esta identidad se articula con la comunidad como “sitio ancestral que se

vincula a la identidad y a la génesis étnica” (p.64). Al igual que el río Térraba que es constitutivo de la identidad.

El pensamiento de cambio, según Amador (2003), por el contrario, tiene dos variantes: los escépticos que reconocen la existencia étnica, pero consideran que el pensamiento étnico ya no funciona y los radicales que aseguran que la etnia ya no existe. Este trabajo etnográfico busca dilucidar los fenómenos étnico-culturales en el contexto del intento de implementar una represa, la que finalmente no se implementó. Al observar los dos pensamientos respecto de la cultura boruca, Amador ciñe su atención en los fenómenos simbólicos y los de conciencia respecto de la ancestralidad de la cultura e intenta desarrollar el tema de la etnicidad como fenómeno político y cultural. Sin que sea una obligación de la forma como ejercita su modelo de hacer antropología, tal vez habría complementado adecuadamente a su exposición alguna referencia a los aspectos materiales de la cultura, a los fenómenos relacionados con la producción y la reproducción social. No obstante, algún efecto político tuvo el movimiento de conciencia boruca en cuanto al fracaso de ICE para construir la represa. Amador se inscribe en una antropología crítica y política, a partir de la cual analiza los fenómenos de etnicidad de los indígenas cuyo proyecto político cultural es seguir siendo indígenas, porque es lo que son.

Carlos Borge Carvajal (2003b) realiza exactamente lo que promete en el título: una caracterización *casi* etnográfica de los Cabécares. Manifiesta que este pueblo ha sido muy poco estudiado y son muy pocos los estudios realizados (entre estos se encuentran los de Aziel Jones en Lingüística, Rodrigo Salazar en música y etnografía, los de María Eugenia Bozzolli y los de Eugenia López, Carmen Murillo y Omar Hernández, para mencionar algunos). Este olvido de los Cabécares de Chirripó, responde a

[...] las graves dificultades de transporte dentro de los territorios Cabécares de Chirripó, la permanente resistencia de CONAI a permitir que los antropólogos estudien allí y la poca disponibilidad de antropólogos nacionales en el campo indígena, han hecho que se cuente con muy pocas referencias bibliográficas y documentales de esta región. Tampoco investigadores de otras disciplinas han incursionado sistemáticamente en Chirripó, como si lo han hecho en Talamanca. (p.77).

Luego de esta importante aclaración, empieza a describir a los Cabécares en términos de variables geográficas, actividades productivas propias de la geografía en la que habitan de forma dispersa. La ocupación de los territorios donde habitan data de hace diez mil años. De cierta referencia histórica respecto del contacto con los españoles y la guerra que saca a estos de Talamanca, da cuenta del proceso migratorio del siglo XIX y la salida de los cabécares de Talamanca por la guerra entre estos y los Bribri.

Entre los cabécares de Chirripó han rondado las instituciones como CONAI y DINADECO que han pretendido tener el control cultural del pueblo desde 1977. No obstante, que han surgido resistencias desde hace unos diez años (a partir de 2003) que disputan el poder de estas instituciones. Los cabécares de Chirripó, indica, han resistido el racismo y los problemas que les suceden por ser indígenas: “Los dirigentes y vecinos de Nimarí (una comunidad cabécar entre otras) han aprendido a navegar en estas bravas aguas de las multirrelaciones políticas y se han colocado cerca y distantes de todos los actores mencionados (CONAI; ADI, ONGS, etc). De todos reciben un poquito de ayuda y por ello no desean inscribirse con ninguna posición” (p.83).

El informe que presenta Borge Carvajal (2014) es un trabajo que intenta ser antropológico, simplemente por que estudia la realidad educativa indígena por medio del trabajo de campo, de corte etnográfico, aunque el antropólogo Borge se ha autodenominado como un *antropólogo posicionado en la causa indígena*, esta manera de hacer antropología, en cuanto al método, es culturalista. Luego describe las brechas de la educación en el territorio bribri respecto de la educación nacional. Y concluye el trabajo con una crítica y con un cuestionamiento al Estado que carece de una educación culturalmente adecuada para los pueblos indígenas, porque el programa educativo no tiene la visión bribri/cabécar, no integra la enseñanza propia, ni tradicional y no promueve y no se emplea el bribri o el cabécar en las clases. Menciona, luego en tono de advertencia: se podrá resolver la educación para pueblos indígenas, pero:

La actual contradicción entre cultura indígena autóctona y educación de buena calidad técnica se resolverá hasta que el Estado abandone su visión y posición hegemónica integracionista, en cualquiera de sus versiones modernas y postmodernas, y abra las puertas a la posibilidad de una educación dominada por la propia visión de los Pueblos Indígenas: la intraculturalidad. (p.39).

Además del reclamo al Estado, hipotéticamente hablando, Borge-Carvajal supone que es posible una educación indígena desde el Estado. Confunde, creemos, lo que podría ser una educación indígena de una PARA indígenas (Gaete-Astica, 2015); en ese sentido, la discusión entre educación indígena y educación para pueblos indígenas es clave para pensar la autonomía de los pueblos indígenas respecto del estado, sin dejar de entender la responsabilidad de las dirigencias y del estado mismo. Es claro que estamos ante una propuesta integracionista. El autor cree que el Estado debe proveer tanto la educación formal que se brinda en cualquier institución como la indígena, que es y debería ser tarea de los mismos pueblos.

El trabajo de Rocío Loría Bolaños (2004), una novedad para ese momento, se constituye en una reflexión en torno a cómo en el trabajo antropológico y el modo o protocolo etnográfico, que no manda empezar el trabajo de entrevistas con hombres, no cuestiona que en determinadas ocasiones el género del informante es relevante, por ejemplo, cuando lo que se busca explorar son las visiones de las mujeres, ello en una sociedad patriarcal como es la Ngäbe.

Loría se topa con este problema al estudiar el rol de las mujeres en el contexto de la cultura Ngäbe en la que un hecho cultural es la incomodidad que emerge cuando ella habla con las mujeres: “Los textos existentes sobre algunos grupos, muchas veces carecen de información sobre problemas y situaciones controversiales, como son la discriminación por género y la violencia contra las mujeres” (p.125). Loría denuncia a la antropología como machista, y agrega que se trata de una antropología patriarcal, que es sin más, la antropología misma, hasta la emergencia del género como categoría de análisis enmarcada en una agenda política. Sin vindicar la categoría de roles sexuales, con la que se legitimaba los análisis económicos de las sociedades “primitivas”, sociedades finalmente manejadas por hombres.

El artículo de José M. Argilés Marín (2004) inicia su exposición con el reconocimiento del carácter colonial de la antropología “saber académico aplicado a los pueblos con que toparon las potencias occidentales en su expansión colonizadora” (p.30); luego de una prolongada disquisición en torno a carácter de la antropología social desde la crítica que le dirige, el autor explica su encuentro con ngäbes, de Abrojos-Montesuma, para estudiar el derecho consuetudinario practicado por estos. Reconoce que como español nada conocía de los pueblos indígenas de Costa Rica, experimentó un cambio de expectativa porque esperaba encontrar más exotismo cultural.

[...] me encontré unas gentes calladas que vivían bajo techos de zinc, que cuestionaban la autoridad de la supuesta figura tradicional, que se organizaban en torno a instituciones creadas por el Estado o conforme a los criterios del Estado, que, ante mis preguntas, afirmaban que ya no tenían leyes propias, y que decían resolver la mayor parte de conflictos afuera (p.39).

A partir de este cambio, se interesa entonces, por la pérdida del derecho consuetudinario -el derecho ngäbe- como lo llama el autor, de los ngäbes en Costa Rica. Argilés Marín empieza a realizar el trabajo desde la investigación acción participativa, lo cual lo enfrentó a tres problemas relativos a la cooperación que esperaba tener -la *disponibilité*-: 1. Los temas no surgen de la gente, de su interés, 2. Se requiere de la presencia activa sobre el terreno del investigador y 3. Falta de recursos para las actividades en comunidades dispersas, y abandona la “calificación de participativa para una investigación que no lo era tanto” (p.40)

El autor decidió entonces irse a vivir con los ngäbes y mantener un diálogo fructífero basado en la ayuda mutua, el trabajo se volvió etnográfico “me empape de aguaceros, de barro, de chicha de sudor. De los humores que constituyen la argamasa de la etnografía” (p.41). La realidad indígena es la que modifica las intenciones del antropólogo. Cuando Argilés Marín cree posible realizar una investigación participativa no lo logra. Y no puede lograrlo porque el no está inserto en un proceso de cambio social, el no es un político de la lucha étnica del pueblo ngäbe, y este pueblo tampoco está dando en ese sentido, de etnicidad, una lucha de resistencia y liberación.

Las buenas intenciones de esta autor, arraigadas en la visión de la antropología política, de práctica, una antropología dialógica y participativa no se pueden concretar porque el enfoque crítico y político requiere de su participación directa en la lucha de liberación política de ngäbes o de cualquier pueblo indígena en donde se pone a disposición del pueblo la antropología. El interés primordial de Argilés Marín es justamente eso: aportar a la lucha de los ngäbes su experiencia como abogado y antropólogo. Aunque en el artículo Argilés-Marín no precisa que cambios quiere producir. Este es uno de los pocos trabajos que se planteó primero introducir metodologías participativas (el otro fue el de Paula Palmer) y en segundo término reflexionar en torno el tema colonial desde una perspectiva de transformación.

Luego de una crítica al carácter colonial de la antropología, a las posturas posmodernas, que niegan la posibilidad de conocer, concluye acerca de la necesidad de una antropología que valide todos los mundos posibles, que son buenos para los que los viven (Argilés-Marín, 2004). Por ello, es buena la crisis que la antropología, como ciencia colonial experimenta, esta se refleja en el temor de los antropólogos de robar el conocimiento de los pueblos indígenas:

Sin embargo, lo que en principio se aprecia como limitaciones, alberga en su seno un rico potencial creativo. El “encogimiento del planeta”, la crisis de los modelos occidentales y ese papel activo y destacado de los grupos subalternos han contribuido a que la Antropología haya hecho un esfuerzo por despojarse de algunas de sus máscaras y mirarse al espejo (p.35).

En este predicamento Argilés Marín intenta, entonces, para ser consecuente, desarrollar una investigación que articule la acción transformadora y la participación de los indígenas, con quienes desarrolló sus tesis: los ngäbes. Estos, sin embargo, lo defraudaron porque no eran lo que él creía, eran menos exóticos, más integrados a la occidentalidad de lo que creía. Y no parecían estar en pie de lucha. Es por ello que terminó cambiando la metodología de investigación volviendo al trabajo de recopilación de datos tradicional para poder terminar su tesis de maestría.

Francisco Mojica Mendieta (2010) retoma la temática del etnocidio en cuanto fue la base de la colonización occidental, para enfocarse en los procesos de etnocidio simbólico dirigidos a los pueblos ngäbes y nicaragüense en Costa Rica, ello mediante procesos de integración desigual en a la economía, dada sus condiciones identitarias en cuanto otredad étnica: “El etnocidio puede ser ejercido como la naturalización histórica de la desigualdad y la diferencia montada sobre la base de la construcción de imágenes de identidad (otredad) étnica” (p.291). Etnocidio simbólico que, operado mediante mecanismos tales como la racialización, integración desigual y vulnerabilización, diluye la identidad propia, e instaura la “paz blanca en procesos de colonización de tierras en diversas partes del mundo [...]” (p.292).

El concepto teórico de etnocidio simbólico que utiliza Mojica-Mendieta, lo implementa para comprender el proceso de dilución de la identidad ngäbe y nicaragüense en la Costa Rica actual, el etnocidio simbólico “transforma las estructuras de poder, las estrategias de cambio cultural y estructural, la cosmogonía, las estructuras de representación y acción para operar procesos de

cambio social sumamente agresivos, violentos, desiguales en territorios transfronterizos” (p.295). Luego de discutir en torno a los procesos migratorios en el contexto de las transformaciones mundiales y enmarcar el fenómeno migratorio en Costa Rica, tanto de nicaragüenses como ngäbe, desde el vértice de la vulnerabilización, el autor complementa su análisis con una discusión en torno a la desigualdad de nicaragüenses y ngäbes para insertarse en el mercado bananero y cafetalero:

[...] la integración tanto de los ngäbes y de los nicaragüenses en condiciones de vulnerabilidad y desigualdad deja entrever una división étnica del trabajo en la producción del café. Estas dos poblaciones se decidan a actividades no especializadas que demandan un número considerablemente alto de trabajadores estacionales en relación con el capital invertido” (p.309). Afirma luego el autor que es tal inserción desigual, basada en una jerarquización étnico ocupacional del mercado laboral es “reafirmada por la acción del Estado” (p.309).

Estos pueblos ngäbes y nicaragüenses han desarrollado acciones de resistencia frente al etnocentrismo, racialización y explotación en los terrenos productivos, como los señalados. La movilización y participación política de estos dos pueblos emigrantes, ha sido distinta. Estos han emprendido luchas ante el Estado que ha operado a su vez mediante mecanismos “[...] de cooptación y hegemonía ideológica, más que por coerción, a través del mito de la democracia continua, del pacifismo nacional” (p.313). Concluye que el etnocidio simbólico está relacionado con la elaboración de identidades étnicas y racializadas -de ngäbes y nicaragüenses- que promueven la “expropiación, eliminación, imposición y desestructuración de las coordenadas simbólicas de la identidad cultural” (p.315).

Desde una antropología crítica y política, Mojica-Mendieta analiza la transformación cultural que sufren ngäbes y nicaragüense en Costa Rica, fenómeno que denomina etnocidio simbólico, que se verifica en diversas transformaciones culturales las cuales sufren estos pueblos en el contexto racializador de los mercados laborales –de banano y café particularmente-, de cara a su integración en mercados laborales desiguales para estas etnias/grupo. Enmarcado en una antropología decolonial, el autor hace una lectura crítica del proceso social que viven estos grupos, procesos

acompañados también por la vulnerabilización sociodemográfica, además de otros mecanismos de vulneración que afecta la integridad física y cultural de la sociedad entera.

La antropóloga Pamela Monestel-Zúñiga (2012) presenta en la revista de antropología su trabajo en torno al análisis cultural de la enfermedad de la leishmaniasis cutánea desde la perspectiva de la antropología de la salud. En su estudio dice la autora que se “han abandonado los enfoques socio-culturales, los cuales pueden brindar información importante para la formulación de programas de educación y detección temprana de la misma” (p.4), en el Alto Pacuare (Chirripó, Turrialba), región en donde se realizó la investigación “interaccionan los conocimientos médicos Cabécares con los de la biomedicina” (p.5), para la autora es de interés la comprensión cabécar de esta enfermedad “el proceso salud/enfermedad/curación en la cultura cabécar del Alto Pacuare” (p.5) –conocida popular y culturalmente como papalomoyo/shame- en contraposición con la biomedicina, y “la representación social que la población ha construido alrededor de la Leshmaniasis cutánea” (p.6).

El enfoque que implementa Monestel consiste en una comparación *emic/etic* de las formas de tratamiento de esta enfermedad por parte del Jawapa, o medico cabécar y la forma de tención que ponen en práctica (Monestel-Zúñiga, 2012). Luego de la etnografía practicada, se construyó el discurso cabécar de la enfermedad, atribuida a “fenómenos extraordinarios, cuya explicación se fundamenta en la cosmovisión del grupo social” (p. 12). La antropóloga sistematiza el modelo indígena del shame/papalomoyo y sus variaciones a través de la evolución en un paciente: diagnóstico, atención, curación.

Concluye la autora en la emergencia de la atención dual de la enfermedad, apoyada en Aguirre Beltrán, reconoce la dualidad en los sistemas culturales indígenas. Esta proviene de los años de la conquista, que determina los cambios que se dan en la atención de la enfermedad de la leishmaniasis, alias “papalomoyo” entre el sistema biomédico y el indígena, y con la “nueva cosmovisión cabécar, que integra la información dada por la cultura no indígena” (p.18). Luego, explica esto mediante la crítica del esencialismo de la cultura que “negar las interacciones interculturales que se establecen en el momento del contacto con otra cultura, como la no indígena representada por las instituciones como las de salud” (pp.18, 19). Este trabajo se inscribe naturalmente en la antropología particularista que se caracteriza por el uso del método etnográfico para reconocer la visión émica de la enfermedad para, mediante la comparación con la biomedicina, postular la complementariedad de las visiones y las prácticas médicas.

Si hay un respeto cultural por la cultura cabécar, al final sin embargo este se traduce en una antropología aplicada de corte indigenista, como se ve mediante la referencia a Aguirre Beltrán, para promover el respeto por parte de los médicos occidentales de las representaciones culturales de la enfermedad por parte del pueblo cabécar. No hay hipótesis de trabajo ni como fundamento heurístico ni como base para estudios futuros.

Alexánder Cortés-Castro (2015) desarrolla un estudio en torno a los ngäbe. Como es de rigor para un trabajo de antropología, en concreto particularista, en el primer capítulo ubica los territorios ngäbe, en segundo hace el recorrido histórico periodizando la historia de este pueblo. Revisa, a partir de la arqueología la evidencia de ocupación desde hace más de 5000 mil años hasta la llegada de los españoles. Luego completa la historia ngäbe un recorrido desde la colonia pasando por el siglo XIX hasta llegar al siglo XX, años de resistencia:

El lento proceso de transculturación evidenciado para el siglo XVI y XVII, continuó su inexorable marcha ganando terreno hasta nuestros días. Sin embargo, varios miles de años de desarrollo autóctono no han podido ser borrados de manera definitivo... el legado de los ancestros ha dado fuerzas y elementos a la población indígena sobreviviente al impacto desbastador de la conquista y la colonia, para soportar el embate continuo que tendía a reestructurarlos definitivamente. (Corrales, 1988, citado por Cortés-Castro, 2015, el autor p.26)

Luego repasa la era Republicana que va desde el siglo XIX hasta 1960, “época que marca el origen del movimiento de Mama Chi” (p.27), objeto de estudio del autor. La época republicana marca la llegada tanto a Panamá como a Costa Rica de las bananeras transnacionales que resultó en el desalojo de varias familias indígenas de sus tierras y la explotación laboral de este pueblo.

En el apartado “La cotidianidad ngäbe hoy” reflexiona y teoriza, a partir de Guillermo Bonfil Batalla y Carlos Camacho Nassar, en torno a la cotidianidad como el espacio en donde los cambios culturales suceden. Se comprende cultura primero como una dimensión que lo abarca todo, aunque con particularidades que se heredan, en el marco de un territorio y ambiente particular que ejerce también su influjo y determina junto a otros procesos a una colectividad. Según Bonfil Batalla, señala:

El indio no se define por una serie de rasgos externos que lo hacen diferente ante los ojos de los extraños (la indumentaria, la lengua, las maneras, etc.); se define por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas. (Bonfil-Batalla, 1990, págs. 46-47 en Cortés-Campos, 2015, p.35)

A partir de aquí, el autor enfatiza que las culturas no son estáticas y las transformaciones acaecidas (no tanto por los cambios internos propio de su cultura) son “debido al choque cultural con el mundo occidental” (p. 36), fenómenos que no impiden que sigan considerándose a sí mismas como “etnias indígenas”, como etnia se comprende a un “grupo de personas que se auto-identifican y son identificadas por los demás como pertenecientes a un grupo determinado [...]” (Cardoso, 1992, en Cortés-Campos, 2015, p. 36). Las luchas indígenas de América Latina se han caracterizado por la conservación de la identidad y la recuperación de elementos culturales. Siguiendo a Carlos Camacho Nassar, el autor los cita

[...] la vida cotidiana de un pueblo, su organización y la manera en que se organizan los pequeños actos que cada día definen la particularidad de cada sociedad, no son casuales ni se derivan de una cultura abstracta existente en el universo del folclore y de las culturas populares. Por el contrario, la cotidianidad es el resultado concreto de las relaciones que un pueblo establece al interior de sí mismo y en relación con el exterior para reproducir su materialidad y su estructura social. (1996, p., 33 en Cortés-Campos, 2015, p.37)

Luego de esta conceptualización, el autor describe etnográficamente muchos aspectos de la cultura y cotidianidad ngäbe actual. Rescata aspectos productivos, de parentesco, relaciones sociales, aspecto de género, medicina tradicional, organización social tradicional y costarricense; todo ello visto o intentando verlo desde la mirada émica.

Este preámbulo le sirve de contexto para explicar el nacimiento de la religión Mama Chi que consiste en la revelación de la Virgen María a una indígena en 1962. Fenómeno precedido por otros eventos de revelación del mismo tipo. El desarrollo de esta religión la liga el autor con el intento de constituir en los años sesenta una república independiente cuya declinación fue el resultado de

o la negociación de dirigentes ngäbes con Omar Torrijos. Cuenta también en esta historia, como ya la religión organizada llegó a Costa Rica durante los gobiernos de Figueres y Oduber. El análisis de su religiosidad lo realiza el autor de la mano de Clifford Geertz.

Culturalmente, la religión Mama Chi entre los ngäbe está ligada con los ritos como la balsería, la fiesta de la chichería, y otros que proveen de sentido. Estos fueron prohibidos por la líder espiritual Mama Chi, Delia Bejarano, pero no fue obedecida. El autor repasa las relaciones de Mama Chi con otras religiones que llegan a los territorios Ngäbes como la católica y la pentecostal. Este tema es el que se desarrolla en el Capítulo IV y se concreta en el V con la reflexión en torno a las antinomias de la religión Mama Chi. Un resumen apretado de estos dos capítulos muestra el sincretismo entre lo religioso occidental y religioso indígena, sincretismo y desarrollo religioso que se da en el contexto de pobreza y vulnerabilidad de los ngäbes.

La lucha por los derechos indígenas tanto a nivel económico y social como político, y una creciente conciencia cultural, a pesar de su escaso número de feligreses en relación con sus orígenes, indican que esta religión se niega a desaparecer en cuanto continúe teniendo significado cultural y político, porque está en la base de la lucha por la identidad y la cohesión de su cultura. La religión de Mama Chi, al igual que los indígenas que la practican, no desaparece porque es un soporte cultural para la lucha por la sobrevivencia y defensa étnica. Los ngäbes gracias a esta “perfilan un futuro para poder entender la riqueza de un pueblo dentro de su propio espacio de relaciones” (p.235).

El recorrido que hemos realizado por los trabajos puntuales referidos muestra dos fenómenos relacionados entre sí; primero, el interés de los y las colegas citados por situarse al lado de los pueblos indígenas y valorizar su cultura. Esta postura ética de compromiso personal condensa hasta cierto punto *el espíritu de la época* en el mundo académico de solidaridad con los pobres y los indígenas, así como de apoyo a los procesos revolucionarios en curso en Centroamérica.

La situación política en Centroamérica y el cambio de modelo económico de matriz neoliberal sensibilizó a la intelectualidad universitaria hacia posturas populares. Lo digo también como una experiencia personal por haber trabajado tantos años en educación popular en Costa Rica y Centroamérica.

El segundo fenómeno que se observa es la dispersión y eclecticismo teórico en la práctica de una antropología muy recreada individualmente, protagonizada por el uso de la etnografía y el trabajo

de campo para conocer de cerca los fenómenos de valorización cultural que se deseaba estudiar y por esa vía apoyar y solidarizarse con los pueblos indígenas. Articuladamente con esta situación, se observa una débil integración de los enfoques predominantes en antropología vigentes en esos momentos.

No se observan con claridad trabajos evolucionistas, neoevolucionistas, funcionalistas, estructuralistas o marxistas en estado puro; sino una mixtura compleja de conceptos de estos programas de investigación presidida por el empleo del trabajo de campo etnográfico, como una señal de afirmación de que se estaba haciendo antropología. Esto refleja en la práctica algo que Eduardo Restrepo señalaba y citamos aquí más arriba y es que se considera antropología lo que se hace etnográficamente.

Los trabajos que han servido de soporte para este recorrido, evidencian sin mostrar la débil formación teórica brindada en lo que en esos momentos fue el Departamento de Antropología; ni se enseñaba antropología clásica bien, ni tampoco antropología crítica. También lo comento como experiencia personal; pues fui formado ahí en esos momentos de tránsito entre épocas distintas, presididas por cambios curriculares que no se concretaban debidamente.

A modo de síntesis de esta cronología y para cerrar esta sección, no sería justo dejar de señalar que la antropología profesional de Costa Rica no se realiza solo desde la Universidad de Costa Rica. En la actualidad, esta se ejercita en muchos espacios públicos y privados, de organismos no gubernamentales y fundaciones privadas, e incluso las organizaciones indígenas han hecho algunas aproximaciones antropológicas propias. A mediados de los ochentas ya se identificaba a la práctica de la antropología que se ejercía fuera de los ámbitos universitarios al punto, que jocosamente, a esta se la llamó antropología de la calle (Borge Carvajal, 2012).

### **3. A modo de síntesis: la cronología histórica como matriz de sistematización**

La cronología propuesta no es naturalmente exhaustiva y su función primordial ha sido la de sistematizar la experiencia histórica del desarrollo de la antropología de los pueblos indígenas de Costa Rica. Este primer intento de sistematización ha sido necesario para ubicar las obras, reflexiones y valoraciones que se han realizado de la vida de los indígenas desde el siglo XIX hasta los albores de la primera década del siglo XXI.

Por su parte, después de las producciones coloniales que sobre los pueblos indígenas se ha realizado desde el siglo XIX, las visiones acerca de estos empiezan a cambiar a partir de los años cuarenta hacia posturas que intentan interpretaciones más apegadas a los hechos y los datos que a estereotipos terminales.

Luego de esta fase, y a partir de 1962 la antropología busca institucionalizarse y lo logra y con ello también visibilizar a chorotegas, malekus, güetares, térrabas, borucas, bribris y ngäbes. Nombres que empezaron a tener mayor difusión, ello también como resultados de sus luchas por el reconocimiento y la nacionalidad. La producción también se especializó y aparecieron antropólogos y antropólogas con una mayor experticia en bribris (aparte de María Eugenia Bozzolli tenemos a C. Borge, M. Guevara, D. Rojas), en cabécares y borucas (J. Amador, F. Guevara), en malekus (T. Barrantes), en ngäbes (R. Loría, S. Solano), en los cabécares de Chirripó (P. Monestel), lista por su puesto no exhaustiva pero que muestra la ampliación del interés en los pueblos indígenas. Y también ha sido de interés la reflexión propiamente política y de las estrategias de aculturación llevadas a cabo.

La ampliación de los estudios indígenas, además de dirigirse al estudio de pueblos particulares y ya no genéricamente a los indígenas, se configurado transversalmente en distintas áreas de interés. Luego de este repaso por los productos reflexivos elaborados por algunos antropólogos y antropólogas a lo largo de este período, conviene revisar la producción en el contexto de las distintas áreas en que se ha desarrollado la antropología de los pueblos indígenas.

## **Capítulo VI. Áreas de interés de la antropología sobre pueblos indígenas en Costa Rica**

En el capítulo anterior se efectuó un repaso por la producción intelectual en las distintas etapas en las cuales hemos organizado la historia local de la disciplina referida a los pueblos indígenas. A lo largo de los 78 años de desarrollo de la antropología en el país, se puede observar que ha predominado la dispersión teórica y temática. Desde una perspectiva, ya no longitudinal, sino más bien transversal la producción se organiza en tres áreas de interés: la socio-cultural, la sociopolítica y la etnohistórica. Ello se cumple tanto la antropología sobre los pueblos indígenas como para la que después de los años setenta indaga en otros sujetos sociales.

La única dimensión en que tal vez encontremos una línea común es en cuanto al trabajo de campo de corte etnográfico, que la mayoría de los y las investigadores emplean para conocer uno u otro aspecto de la vida social y cultural de los pueblos indígenas y de otros sectores sociales de interés. Intentaremos ahora realizar una lectura crítica del conocimiento producido en las distintas áreas de investigación en que se ha desarrollado la disciplina a escala nacional.

Al respecto, se discutirá también el ligamen de estos aportes con las escuelas clásicas y, también, las rupturas que se han dado en la continuidad de la disciplina antropológica. En este sentido, ha sido de interés mostrar básicamente las principales hipótesis, supuestos teóricos y conclusiones respecto de los pueblos indígenas que se han derivado de estas investigaciones y las áreas de interés en las que se han producido.

### **1. Áreas de interés y programas de investigación**

En la dirección antes señalada, la producción antropológica en torno a los pueblos indígenas la hemos ordenado en tres áreas de interés; en estas pueden prevalecer unos u otros enfoques y programas de investigación clásicos en antropología: el socio-cultural, el etnohistórico y el sociopolítico; por supuesto que hay articulación y traslapes entre ellos, y ahora pasamos a revisar.

#### *El área socio-cultural*

En esta área de investigación es de destacar por la información que se ha producido desde principios del siglo XX por parte de no antropólogos pero que intentaron elaborar un discurso propiamente etnológico, que luego sería retomado en los años cuarenta y siguientes hasta nuestros días, por la antropología profesional. Es claro que esta área ha sido la punta de lanza de la antropología nacional y en la cual se han discutido temas tales como costumbres o tradiciones, mitos y leyendas; incluso, podemos referenciar estudios en que se busca caracterizar formas de vida y actividades sociales y económicas.

Estas aproximaciones enfrentan el fenómeno de la investigación antropológica con base en el método etnográfico, principalmente, después de los años 40. En este periodo, se ha buscado, en forma intencional, hacer visible la existencia de los pueblos indígenas y su persistencia cultural. Esta mirada etnográfica ha ayudado a conjurar la opinión de quienes visualizaban la inminente desaparición de estas sociedades, visión predominante desde antes de los años cuarenta y hasta más entrado el periodo del estado de bienestar, en donde las acciones propias de la política estatal contemplaron la integración y aculturación modernizante de

los pueblos indígenas. Léase de desaparición de los pueblos indígenas por “los caminos del indigenismo” (Ornes, 1980), abogado Mayobanex Ornes quien discute el indigenismo desde el punto de vista legal.

Por el contrario, no es sino hasta el último periodo de la cronología presentada que la producción antropológica y etnohistórica ha discutido con el estado estas tendencias y acciones. En todos los períodos anteriores, la comprensión de los pueblos indígenas los vio como reliquias a punto de desaparecer. Las aproximaciones socio-culturales se han identificado con investigaciones y estudios que se acercan a temáticas tradicionales, en las cuales se busca dilucidar aspectos relacionados con los modos de vida. Las temáticas concomitantes con este eje han sido los estudios acerca de la relación entre la cultura y el ambiente, sobre el habla popular indígena, la cosmovisión, la salud tradicional y occidental y la situación jurídica de los territorios, entendido como base de la cultura y la tierra como factor de ancestralidad. Estos temas han sido motivo de encuentros, seminarios, reuniones y congresos nacionales de antropología a partir de los años ochenta.

Entre los temas monográficos resaltan los que tiene por objeto el fenómeno de los cacicazgos indígenas en el Atlántico, la artesanía güetar y boruca, las indagaciones en torno a la vida cotidiana de malekus y guatusos, o en torno a la religión de los ngäbes, del sur de Costa Rica. Destacan trabajos referidos a la actividad económica bribri y cabécar, o las prácticas de salud de cabécares de Chirripó, o la problemática de la educación entre los bribri. En cuanto a estudios no referidos a alguna etnia en particular, se hallan indagaciones acerca de los patrones alimentarios, o el papel de las lenguas indígenas en los procesos educativos y los saberes ecológicos. La mayoría de estos trabajos y los presentados en las actividades reflexivas antes mencionadas, se articulan epistemológicamente en torno de la categoría de formas de vida.

Este es el centro heurístico que dirige la mirada antropológica. Las preocupaciones de orden particularista cultural han estado presentes en la historia reseñada, desde la segunda etapa y hasta nuestros días inclusive, siendo el trabajo de campo etnográfico el que le da validez a las aproximaciones realizadas. Todos y todas las colegas han querido *estar ahí*, junto a y en las comunidades haciendo lo que se debe hacer: investigación antropológica. En la última etapa, sin embargo, el interés de explicar algunos rasgos particulares de los pueblos indígenas, tales como: los mitos, el parentesco, la importancia del territorio y ciertos juegos tradicionales, entre otros, se

han articulado con trabajos de investigación rescatistas culturales y de compromiso con los pueblos indígenas.

Tales han sido los casos emprendidos “ancestralmente” por la señora Bozzolli-Vargas (1979, 2006) con el análisis de los mitos vistos a la luz de la actualidad o la investigación de rescate cultural del Juego el Juego de los Diablitos, en Curré, a cargo del antropólogo José Luis Amador (2005). Estos ejemplos reflejan parcialmente el interés por el rescate y revalorización cultural de los pueblos indígenas, y fundamentan las hipótesis de sobrevivencia.

En esta línea es de particular interés explicar también hoy las transformaciones del parentesco en relación con la propiedad de la tierra, que ha sido uno de los nudos de la crisis del territorio de Salitre (2018-2019) que, con variaciones importantes respecto de los derechos de posesión de unos u otros, siguen siendo el tema central de la agenda indígena, problemática que se vive en casi todos los territorios en la actualidad aunada a la presencia de migrantes principalmente nicaragüenses.

Estas y otras investigaciones se han venido realizando desde la academia y no desde los territorios. No obstante, que se ha elaborado una crítica dura de la acción del estado y los procesos de aculturación que ha llevado a cabo este, el enfoque que ha guiado estos esfuerzos de investigación, que aunque no es explícito en los trabajos, se pueden considerar de orden particularista cultural, ello dado el método centrado en el trabajo de campo etnográfico, las descripción detallada de rasgos culturales, las entrevistas a personas indígenas y la confianza puesta en estas entrevistas, ya que provienen de informantes de la cultura. En casi todos los estudios llevados a cabo, la metodología implicó un trabajo de campo etnográficos con estadías en el campo de diversa duración. El único aspecto que se salta el protocolo del método es que los problemas de investigación que están definidos en los proyectos de investigación. En la actualidad, por otro lado, se han implementado estudios que se enfocan en la defensa de la cultura de los pueblos indígenas, también es la agenda de lucha y resistencia política. La antropología no ha dicho mucho al respecto y lo que ha dicho lo presentamos seguidamente.

### *El área sociopolítica*

En el seno del programa de investigación sociopolítico, el cual se origina en los años ochenta, en el marco de la quinta etapa, hemos destacado la producción que tiene por objeto de investigación los fenómenos y procesos de resistencia social y cultural, articuladas a partir de una agenda de

lucha por la defensa de derechos, la identidad, la defensa de la tierra y el territorio. En estas investigaciones se han puesto en práctica tanto el método etnográfico como el empleo de metodologías y técnicas cualitativas generales, como los análisis de caso, las entrevistas semiestructuradas y, también, técnicas participativas de cogestión de la investigación (Pensamos en el trabajo de Paula Palmer, 1992).

La V fase de la cronología histórica de la antropología de pueblos indígenas se caracteriza centralmente por el interés de rescatar y revalorizar a los pueblos indígenas y denunciar las condiciones económicas y sociales en las cuales viven y han sido arrinconados.

En estos abordajes se identifican objetos de investigación sociopolíticos, tales como: la problemática del desarrollo económico y social, las luchas socio-culturales de defensa de derechos, la problemática de la educación, que implica la relación con el estado, el fenómeno de las migraciones, el tema de la cultura y los procesos de construcción de identidad y los derechos personales y colectivos como agenda política.

Entre otros temas más específicos, estas investigaciones exploran los cambios culturales producto de las exploraciones petroleras como factor de lucha política (Borge-Carvajal y Villabos-Rodríguez, 1987) o el impacto de las cadenas de comercialización del plátano talamanqueño (Madrigal-Aguilar y Morales-Carbonell, 1995), en relación con la vida indígena, o la lucha en contra de la represa hidroeléctrica de Boruca (Guevara, 2003, Amador J. L., 2003), los efectos de los desastres naturales en las comunidades bribris y, también, los procesos de etnogénesis entre los güetares (Ornat-Clemente, 2004).

En la combinación de derecho y antropología se dan, también, algunas preocupaciones relativas a la legislación indigenista como factor de protección social y cultural ante las amenazas a la supervivencia de estos pueblos (Argilés-Marín, 2004). También se explora y analiza la resistencia cultural de bribris y malekus y, en esta dirección, se dan aproximaciones a las epistemologías indígenas como factor político (Guevara-Berger, 1988b). La cultura indígena es, también, el eje alrededor del cual se escriben algunas tesis que exploran la identidad indígena.

En todos los productos textuales referidos a estas temáticas, las cuales se identificaron en la caracterización de la fase V de la cronología, podemos reconocer solo productos de investigación

y ninguna síntesis teórica que evidencie procesos de acumulación necesarias para configurar campos teóricos robustos y discusiones problematizadoras que puedan considerarse una base analítica de las reflexiones puntuales que cada trabajo desarrolla; no obstante, hay trabajos muy buenos y consistentes. El mito de Sísifo se reedita en cada trabajo de investigación que se inicia, cada estudiante o investigador profesional debe casi siempre empezar de cero o bien iniciar citando a la antropóloga María Eugenia Bozzolli Vargas. Ni en el campo de los estudios sobre pueblos indígenas se dan acumulaciones relevantes ni tampoco fuera de este, ello dada la dispersión temática que se observa con trabajos que abordan temáticas que incluso habría dudas de que fueran temáticas de orden antropológico. A excepción de la salvaguardia de algunos antropólogos que consideran que es antropológico todo lo que hacen los y las antropólogos, siguiendo la taxativa afirmación de Eduardo Restrepo.

Por otro lado, la reflexión de orden sociopolítico que se elabora no discute la realidad indígena en el contexto del sistema de poder institucional del estado, ni se hace un análisis de la manera en cómo hace política un líder bribri o un cabécar. Se discute solo los conflictos que se enfrentan y los impactos que pueden tener sobre la cultura, pero no las formas de reacción indígena.

Este recorrido cartográfico latitudinal por estas dos áreas, en donde se inscriben la producción antropológica de los pueblos indígenas, entre los años ochenta y la década del dos mil, nos revela una práctica de investigación poco articulada a líneas y menos a programas de trabajo. Cada una de las producciones obedece más una lógica personal que institucional o científica. En este recorrido se observan, sin embargo, deseos profundos de las personas, antropólogos y antropólogas locales, de alcanzar un verdadero conocimiento de las culturas indígenas locales; animados y animadas por el deseo de proteger tan valioso legado y, también, de colaborar –no digamos políticamente- con las luchas de los pueblos indígenas: por la tierra, el territorio, la identidad y persistir.

#### *El área etnohistórica*

Claramente la disciplina que ha ido elaborando este campo es la etnohistoria. Doris Zemurray Stone y María Eugenia Bozzolli Vargas dieron su aporte al respecto, pero es con Margarita Bolaños Arquín y Eugenia Ibarra-Rojas que este programa de investigación ha adquirido cierto desarrollo temático y consistencia teórica. Todas estas antropólogas han estado produciendo informaciones

valiosas respecto del acontecer de los pueblos indígenas, yendo para ello hasta el siglo XVI. Los historiadores por su parte, también, han aportado al respecto, en particular habría que mencionar a Juan Carlos Solórzano.

La inmersión etnohistórica ha tenido y tiene, en la actualidad, el propósito de revelar las condiciones de explotación y genocidio de los pueblos indígenas para mostrar que los vínculos entre españoles e indígenas no fueron sino un encuentro violento y genocida, y no como creía don Eugenio Rodríguez Vega, citado por Bolaños-Arquín y Quirós-Vargas, (1988), que en los siglos XVII y XVIII se vivía armoniosamente porque “[...] indios y españoles tienen que labrar la tierra. No hay gigantescas encomiendas que pueden dar a los españoles el goce tranquilo del trabajo servil; no hay minas ricas que obliguen a la esclavitud de la mita” (p.31). Las autoras resaltan que las producciones históricas, al respecto, realizadas “han falseado las bases de esa visión ideologizada de nuestro pasado”; pues lo que sabe hoy es que “los indígenas encomendados a la Corona o a los encomenderos constituyeron el fundamento de la explotación colonial [...]” (p.32). Estos intereses etnohistóricos y de denuncia política emergen también en el último periodo de la historia de la antropología sobre los pueblos indígenas.

En síntesis, tanto el ordenamiento analítico de la antropología sobre pueblos indígenas establecido en tres áreas de investigación –la socio-cultural, la sociopolítica y la etnohistórica- así como el establecimiento en el capítulo anterior, de la historia de la disciplina por medio de las cinco fases o periodos, ha servido para conocer el desarrollo de la disciplina y la dinámica que ha tenido desde las miradas evolucionistas y culturalista hasta las de orden político, con el fin de trascender la observación fetichizada de la realidad político cultural de los pueblos indígenas para alcanzar una mirada más política acerca de estos.

En la V fase, luego de los setentas, se observa la emergencia de temáticas políticas, ahora más a cargo de los mismos pueblos indígenas, a diferencia de los periodos anteriores, en que la antropología cultural copaba el campo de investigación y se detiene en el análisis de rasgos culturales más que en procesos sociales relevantes que determinan, sin más, la cultura y los modos de vida.

La pobreza tal como lo señala Marcos Guevara en su alegato en el periódico La Nación, no es producto de la cultura sino de la inacción del estado para atender las demandas de los pueblos

indígenas. Por ello, manifestamos aquí, la problemática indígena no debe ser un objeto de investigación de una antropología neutral y menos de alguna que suscriba alguno de los enfoques clásicos que reducirían la problemática a un asunto puramente cultural y la transformación y empobrecimiento al cambio o contacto cultural, como si fuera el precio que se debe pagar al modernizarse.

Las luchas de los pueblos indígenas son un acto de liberación y descolonización que interpela a las ciencias sociales y naturalmente a la antropología a jugar un rol político, el cual promueva la acción -con y no sobre los pueblos indígenas- y no solo la reflexión en torno a los pueblos indígenas (viejo adagio del compromiso político).

## **2. Bases teóricas en los programas de investigación: enfoques teóricos, hipótesis, metas y desafíos**

En los años en que la disciplina se inicia en el país, la totalidad de las producciones se referían a los pueblos indígenas; estos constituían como era “natural”, el único interés investigativo de la disciplina y le daba su identidad como antropología. Conforme van pasando los años, hasta llegar a los años sesenta, cuando se inician los procesos de descolonización administrativa, en África y Asia, la antropología como disciplina se desplaza respecto de los pueblos indígenas y comienza una etapa de diversificación hacia otros temas y sujetos sociales, a los cuales conceptualmente los concibe como otredad y alteridad, siendo este el mecanismo para antropologizar una realidad que no era indígena y, luego, también, someterla al método etnográfico. No obstante, este proceso de diversificación, la disciplina todavía se define por su vínculo con los pueblos indígenas a pesar de la merma de investigaciones alrededor de la problemática indígena.

### *Enfoques teóricos y realidad indígena*

A lo largo de la historia de la antropología sobre los pueblos indígenas hemos podido ver una sucesión de enfoques teóricos que corresponde *bis a bis* con el desarrollo de la antropología a escala mundial desde su nacimiento en el siglo XIX hasta la actualidad.

La producción antropológica costarricense está dispersa en un conjunto importante de productos textuales, de diversa naturaleza, producidos a lo largo de más de medio siglo. En estos se identifican las regularidades discursivas, los principales enfoques, temas e hipótesis que se han elaborada para explicar y comprender la dinámica de los pueblos indígenas. En relación con las hipótesis

planteadas, se da cuenta aquí de las que han servido para “proteger el núcleo fijo” de los planteamientos centrales de los discursos antropológicos producidos.

En este sentido, es claro que el primer núcleo fijo teórico protegió los asertos propios del programa evolucionista sobre pueblos indígenas, en las primeras fases de la antropología. La evolución social no se ponía en discusión, todo apuntaba al establecimiento de clasificaciones evolutivas en donde los pueblos indígenas aparecían en los escalones inferiores de la evolución cultural, incluso casi a punto de desaparecer, “involucionando”. Ello se infería de lo que se observaba directamente, de lo que la mirada empírica y óptica conceptual ponían en evidencia.

Luego de la crisis experimentada por el evolucionismo, a escala universal, los cambios en el país no se hacen esperar. Desde la segunda y tercera fase de la periodización propuesta, las discusiones giran en torno el programa particularista histórico, el cual introdujo en el país la señora Doris Stone y, aunque ya antes se hacían algunas aproximaciones de este tipo, con don Jorge Lines, es con la señora Stone que la disciplina se realiza con base en un trabajo de campo dirigido al estudio de la cultura a partir de los rasgos fácilmente identificables (organización económica, vivienda, vestuario, entre otros aspectos). A este programa le dio seguimiento la señora María Eugenia Bozzolli Vargas, desde la cuarta fase y hasta nuestros días, sobre todo en cuanto al empleo del método etnográfico. Por otro lado, también, en la escena local se observa una serie de trabajos de corte marxista que buscan poner en práctica una antropología crítica de las condiciones de vida de los pueblos indígenas. La mirada marxista alimenta las prácticas de investigación antropológica que no estudian a los pueblos indígenas, sino más bien a los campesinos, mujeres y sectores urbanos. Desde la perspectiva marxista se insiste en la influencia de la estructura económica en los procesos de empobrecimiento material que nada tienen que ver con la cultura. Asimismo, los rasgos identitarios del programa están definidos por el problema inicial y los problemas particulares que ha buscado explicar hasta el punto de saturación. La reconstrucción racional realizada a partir de la historia de la disciplina, la identificación de los componentes heurísticos programáticos de corte lakatosiano y la síntesis alcanzada constituyen entonces el campo de investigación en torno de los pueblos indígenas de la antropología costarricense.

El evolucionismo, el particularismo histórico y el estructuralismo francés se han reproducido acrítica y muy parcialmente a escala nacional desde las épocas tempranas en el desarrollo local de la antropología. Más tardíamente, se fue integrando a esta inconclusa antropología sobre pueblos

indígena, el marxismo. Esto sucede principalmente a partir de los años ochenta en lo que hemos considerado, hasta el momento, es el último periodo histórico. La prevalencia en el siglo XIX y entrados algunos años del siglo XX del punto de vista evolucionista ha estado en la mira. Los exploradores y naturalistas vieron pueblos salvajes y primitivos, conceptos absolutamente ideológicos, que referían el primero al mundo natural y el segundo a estadios tempranos de la historia humana. Hasta 1940 se buscaba saber que tan evolucionados eran los pueblos indígenas locales, o lo que se creía que quedaba de ellos. De este modo, para Anastasio Alfaro, a modo de ejemplo, e incluso para Jorge Lines, la tarea era la de ubicar en algún estadio evolutivo a los pueblos indígenas. El arte y la cerámica de estos pueblos que admiraba Alfaro le indicaron que caminaban hacia un estadio de civilización.

Luego de los años cuarenta emerge la antropología particularista norteamericana, la cual ya había alcanzado cierto bagaje en los Estados Unidos a principios del siglo XX y se propone a sí misma como LA antropología. Aunque paralelamente se desarrolla en Inglaterra la antropología funcionalista, muy distinta al particularismo, esta no llega al territorio nacional y ninguno de sus presupuestos se constituye como marco de alguna investigación; para mí, resulta una antropología mucho más interesante e incluso pertinente ideológicamente para las necesidades de dominación cultural. Es una opinión personal.

La antropología francesa hace una leve aparición y lo hace en el trabajo analítico de los mitos que realiza doña María Eugenia Bozzolli-Vargas quien también, promovió la antropología norteamericana e incluso más recientemente cierta antropología crítica, un poco inspirada en el marxismo. Álvaro Dobles (1997) intenta discutir algunos tópicos estructuralistas que no tienen mayor eco ni tampoco él realiza un trabajo de campo inspirado en ellos.

En el área de los estudios indígenas, lo que se puede traducir como una aplicación del marxismo, se dan solo aproximaciones críticas del indigenismo, el desarrollismo y los intentos de implementar programas de aculturación por parte del estado con la finalidad de la modernización de los pueblos indígenas, es la misión del Consejo Nacional Indígena (CONAI), esta es una forma leve del genocidio. El marxismo ingresa en la historia de la antropología nacional a partir de los años ochenta de la mano de estudios de economía campesina. En este periodo también, el pensamiento crítico, de corte marxiano, entra en la discusión de los fenómenos etnohistóricos. Tiene como tema central mostrar el impacto de la conquista, la colonia y el periodo republicano en la vida de los

pueblos indígenas. Margarita Bolaños-Arquín, Claudia Quirós-Vargas y Eugenia Ibarra-Rojas lideran esta aproximación como ya se discutió anteriormente y con sus trabajos precisan las causas de la destrucción de los pueblos indígenas y ponen de relieve los mecanismos de dominación.

En resumen, en los 78 años de antropología científica se han sucedido los principales enfoques y programas de investigación que han caracterizado lo que la antropología fue tanto aquí como en resto del mundo, una disciplina que estudia a los pueblos indígenas, a los cuales considera en proceso de cambio cultural mediante procesos de modernización. Esta disciplina no ha tenido aquí un desarrollo propio lejos de la influencia de la antropología clásica y su historia y fundamentos se han enseñado acríticamente si someterla al juicio de la historia del colonialismo. Poco se ha discutido acerca de las inflexiones críticas latinoamericanas, asiáticas y africanas que la cuestionaron y denunciaron. Ni siquiera se han discutido, por ejemplo, como puede haber muchos, los resultados de las reuniones de Barbados I y II que influyeron el curso de la disciplina y el desarrollo de la antropología crítica latinoamericana y las propuestas para la emergencia de las ciencias sociales comprometidas.

#### *Formulaciones hipotéticas de los programas de investigación*

En las etapas tempranas de la etnografía colonial tenemos, entre otros aportes, las crónicas de Thiel, cual es paradigmática del pensamiento de la época como también lo fue, antes de él, el de William Gabb Henry Pittier, Carl Boballius, y algunos otros.

El pensamiento de Bernardo Augusto Thiel, Obispo de Costa Rica, como el de los otros, con mayores o menores semejanzas, se inscribe claramente en ese género humboltiano, del que habla Mary Louise Pratt (2011), el cual en esencia inserta al mundo humano tribal en un contexto de naturaleza agreste e impenetrable, habitada por una “multitud de zancudos” (Thiel, 1882 en Zeledón-Cartín, 2017), que forman parte del entorno del cual los indios son parte. Luego, los exploradores con SS Bernardo Thiel a la cabeza, penetran los territorios y arrestan indios, los interrogan y los obligan a llevarlos donde están los otros. Estos y los que son buscados deben tener esa disposición (la *disponibilitè*, de la que habla Pratt) a colaborar; pues la meta de la cristianización es un mandato universal.

Las valoraciones respecto de los pueblos indígenas, derivaban de una construcción conceptual que tenía su base en el enfoque cultural evolucionista,-el cual probablemente no conocían del todo y

solo tenían referencias spencerianas- que atribuía a la etapa del salvajismo al estado “evolutivo” socio-cultural de estos pueblos, a quienes consideraban especies en extinción. Lewis Morgan, dice Harris (1979), propuso un esquema evolutivo que “es el más elaborado y el que abarca en un sistema unitario la más amplia gama de instituciones [...] Morgan concebía la historia humana como dividida en tres grandes ‘períodos étnicos’: salvajismo, barbarie y civilización” (p.156). En este esquema, los pueblos de Costa Rica, para esta etapa se les reconocían como salvajes. Salvajes, además, porque habitaban ambientes, también, salvajes, agrestes. A estos había que cristianizar motivo por el cual les importaban; no así conocerlos y comprenderlos. La misión que se cumple al mismo tiempo con la visita a los territorios de los pueblos indígenas fue el de abrirlos al estado y a la civilización.

No se disponía de una mirada capaz de ver a los pueblos indígenas desde sí mismos -desde cierta postura *émica*-, era pedir mucho. La etnografía no fue tampoco el método empleado en la inspección cultural de la época y las hipótesis crudas especulativas formuladas -propias de la mirada exploradora- no identificaban más que sociedades y culturas salvajes determinadas por la naturaleza. Con Henry Pittier (1891) es probable que se desarrollara la mirada que encuentra y considera al primitivo, aquel que se halla en un estadio inferior de evolución, un ser humano cultural. Por otro lado, en cuanto a las metodología de trabajo, nos encontramos con viajes de exploración, visitas y conversaciones naturales, todas prácticas productoras de especulaciones “antropológicas”. La postura indígena no se ve reflejada sino la actuación de explorador y visitante. En ese sentido, los indios deben estar disponibles para, obligatoriamente, colaborar y su territorio puesto a la orden del estado. El territorio guatuso, tal como lo observa Thiel, por ejemplo, ya había sido tomado por los huleros nicaragüenses, quienes ya buscan integrar tales territorios a cierta lógica productiva, la visita de SS se vio como un acto de protección de los pueblos indígenas.

Esta producción pre-antropológica respecto de los pueblos indígenas retoma las inquietudes prevalecientes en la época respecto de estos, todas las cuales están ancladas en la mirada exotista que se dirige hacia el pasado salvaje y primitivo de los pueblos indígenas. Nunca vio la contemporaneidad de la realidad indígena, sino a esta como una supervivencia del pasado, a punto de desaparecer. Las hipótesis comparativistas fundaron las reflexiones y orientaron las discusiones hacia la búsqueda de explicaciones de la realidad indígena.

Las hipótesis que manejan los intelectuales, quienes escriben en los primeros años del siglo XX y hasta 1940, definen sus aproximaciones mediante especulaciones respecto del grado de evolución de los pueblos con los que se iban encontrando y, también, acerca de las relaciones de las culturas locales con otras fuera del territorio, o con sus pares mexicanos. Povedano (1930), discutido anteriormente, consideraba que estas culturas por la evidencia arqueológica, están emparentadas con los mayas. El problema, si se quiere verlo como tal, no es el hecho de ensayar el evolucionismo como teoría del desarrollo cultural (mal conocido dicho sea de paso) o el difusionismo como teoría de la que deriva la evolución como resultado del contacto, enfoques prevalecientes en la época, sino que se trata de miradas que determinadas por el eurocentrismo, bloquearon la posibilidad de ver el desarrollo cultural como resultado de procesos propios internos y se inclinaron por considerar que eran resultado de procesos exógenos de orden colonial. La aproximación comparativista y evolucionista de orden civilizatoria predomina en el pensamiento de Anastasio Alfaro, porque era ese el instrumento conceptual con el que se contaba a finales del siglo XIX y a principios del siguiente. No había otra mirada posible.

El conjunto de planteamientos hipotéticos, más que hipótesis de trabajo empírico, que sustentaron estos intelectuales -prospectos de antropólogos-, suponían la inminente desaparición de los pueblos indígenas. La visita a los territorios “donde precisamente residen todavía los últimos restos de población indígena, cuya decadencia se acerca a la extinción total, a pesar de cuantos esfuerzos ha hecho el Estado por mejorar su suerte” (Alfaro, 1913, p.v) reforzaba sus impresiones. Es probable que la pobreza en la que vivían estas sociedades fuera la evidencia de la desaparición inminente. Sociedades que quedaban a merced de la observación etnográfica introductoria para especular respecto de la funcionalidad de ciertos rasgos culturales, como el uso del cacao como dinero, o la preferencia a coleccionar museográficamente todo tipo de piezas, que hablan de la grandeza de la civilización en decadencia (ver cita de la p.137).

Por otro lado, especulan evolutivamente respecto de los pueblos indígenas. En particular acerca de los güetares que son ubicados en cierta edad del bronce viejo, esquema predominante de la época, que denota el espíritu comparativista y evolucionista. Espíritu sustentado en ideas acerca del desarrollo gradual de las sociedades indígenas que, como tarea científica predominante, ordena a cada sociedad en alguna categoría de desarrollo. No obstante, esta dependencia intelectual de Europa, Alfaro visualiza perspicazmente el rol del ambiente en la cultura, tal como lo harían mucho

después las corrientes neoevolucionistas en arqueología. Este lo hace al introducir variables ambientales como la capacidad adaptativa cultural, comparando el Río Tempisque con el Nilo y su importancia cultural. (Alfaro, 1933)

Tales disquisiciones especulativas, ideográficas, cambian, luego de los años cuarenta, con la emergencia de prácticas de investigación empíricas. En esta fase III con Jorge Lines y Doris Z. Stone se inaugura la antropología profesional y científica en Costa Rica, con base en la etnografía, se le da forma a una serie de preocupaciones que vienen de los periodos anteriores acerca de los pueblos indígenas que obligan a un cambio de mirada. Tanto Lines como Stone recogen las ideas que condensan hipótesis o preguntas de corte evolucionista y difusionista que se basaron ampliamente en los restos de cerámica que se encontraban *in situ*, y en los cuales se apreciaba un desarrollo artístico relevante que servía de indicador de evolución social o de influencias de otras culturas mesoamericanas.

Ya no eran los comentarios exotistas propios de miradas extinguidoras, sino apreciaciones que identificaban procesos de transformación cultural importante, exógenamente implementados, llamados en esa época de aculturación. En este camino, Stone observa respecto de los boruca que “[...] poco o nada se ha escrito acerca de los boruca, en gran medida los más europeizados entre los indígenas del sur de Costa Rica y quienes, por esta razón, están perdiendo sus características aborígenes.” (2013, p.15). En relación con estos, reconoce, por lo que ve, porque *está ahí* con el lente culturalista del particularismo, que han venido perdiendo su cultura desde el siglo XVIII:

[...] la lenta aculturación de esta gente por parte de los costarricenses desafortunadamente se ha incrementado desde el advenimiento de la vanguardia de constructores de la carretera interamericana. No obstante, hasta el presente ellos se las han arreglado para mantenerse relativamente libres de mezcla, ya sea por matrimonio o por cohabitación, con gentes no indígenas, y es bien curioso que son el único grupo en la Costa Rica moderna que ha retenido su propio traje indígena” (2013, p.15).

Aunque su práctica disciplinaria estuvo marcada por una “antropología no solo clásica sino hegemónica hasta colonialista” (Rodríguez Aguilar, Guevara Berger y Román Solano, 2014, pp.4, 5), las observaciones que hace en la cita anterior revelan cierta sensibilidad social y cultural

respecto del proceso de aculturación que vivió el pueblo de Boruca, proceso que se acelera con la construcción de la carretera interamericana. Stone se enfrenta a la cultura dominante en esos momentos.

A pesar de su mirada ciertamente colonial, ella intentó dar un aporte humanitario a los pueblos indígenas de Costa Rica tal como lo señala Bozzolli, en la presentación al libro de Doris Stone (2013) *Los Borucas de Costa Rica*, recientemente publicado por el Ministerio de Cultura y Juventud, en donde señala: “Aportó de manera significativa al bienestar de los indígenas costarricenses al auspiciar la fundación de la Junta Protectora de las Razas Aborígenes de la Nación, en 1945” (p.11). Se supone que la tal Junta fuera un logro, cosa que esta lejos de saberse en la actualidad.

De forma más concreta, su ayuda se puede valorar mejor por el apoyo dado a la infraestructura de las escuelas del Pacífico Sur, en los programas de estudio y la dedicación de los maestros, a brindar becas a los y las niñas y hasta actuar en protección de las tierras indígenas, especialmente en Boruca, en donde la escuela todavía lleva su nombre. Al respecto, dice Stone, en el prólogo escrito por ella misma, respecto de este estudio introductorio al conocimiento de los Boruca que:

El propósito era entender los nuevos problemas surgidos de los primeros pasos en la construcción de la carretera interamericana. El trazado de la carretera propuesta se extiende entre el territorio Térraba y Cabécar e indirectamente afecta a los Bribri y a los Boruca. (Stone, 2013, p.15)

Al finalizar el prólogo, la autora observa que la llegada de la vía interamericana abrió el pasó a oportunistas, que usurpan tierras mediante denuncias que los indígenas no entienden (Stone, 2013). Esta preocupación respecto de la realidad de los pueblos indígenas contrasta con el trabajo descriptivo, muy detallado, por cierto, que realiza de los Borucas, texto descriptivo que no recupera la realidad social de los pueblos boruca. Doris Stone y Jorge Lines sientan las bases de una antropología más disciplinada. A partir de los años sesenta y hasta finales de los setentas (IV Periodo) la antropología se haya en crecimiento.

En general, en esta fase de consolidación de la antropología posterior a los años setenta, se agregan algunas antropólogos y antropólogas a la producción de investigación indígena. Además de María

Eugenia Bozzolli Vargas, también empieza a escribir Eugenia López de Piza (en esos momentos, luego Casas) y José Antonio Camacho Zamora. Las autoras y el autor hacen un giro teórico importante hacia posturas y enfoques más tardíos de antropología. Hay una cierta ruptura con la antropología particularista de corte boasiano, la que tampoco había sido asumida en todos sus alcances y una apertura a los programas neoevolucionistas, incluido el marxismo de matriz norteamericana.

Cabe decirlo, los anteriores enfoques insuficientemente integrados en la práctica de investigación y la reflexión antropológica de la época. No obstante, ni a la antropología de López Casas ni a la de Camacho Zamora se le da continuidad en la investigación en torno a los pueblos indígenas, menos todavía a los tópicos neoevolucionistas o marxistas con los que intentaron abrirse paso estos autores.

La antropología de la época no genera un campo programático o hipotético de trabajo comprensivo o explicativo. Se quedaron en meras aplicaciones de conceptos sin ninguna validación posterior. No se plantearon, tampoco, hipótesis que sirvan de base de discusión antropológica y etnográfica en torno de los pueblos indígenas. Básicamente, trataron de hacer más visibles a estos pueblos mostrando sus fortalezas culturales. El *giro* se produce hacia la voluntad de dar a conocer los pueblos indígenas a la sociedad, más que de conocerlos en profundidad, primero.

Hasta aquí, las hipótesis o los planteamientos hipotéticos se ordenan alrededor de preocupaciones de orden socio-cultural que, como acabamos de ver, giran alrededor rasgos culturales relevantes para la descripción etnográfica que se desarrolla a partir de los años cuarenta. El interés es el de describir pueblos indígenas y dejar testimonio de lo que han sido y son; ello antes de que desaparezcan, al más puro estilo de la guía de George P. Murdock (1897 – 1986). Este antropólogo desarrolla en los años cincuenta una guía clasificatoria de rasgos culturales que debían servirle al antropólogo o antropóloga en su trabajo de campo para describir la cultura en estudio.

De esos años en adelante, la descripción etnográfica se sigue practicando y es la actividad primordial de los y las antropólogos hasta nuestros días. La estadía en el campo, aunque sea corta, porque nunca ha sido larga, es la evidencia de que *se estuvo ahí*, es la señal de identidad de la antropología y es el rito de paso para convertirse en profesional. Lo logrado hasta hoy por la antropología de los años ochenta, sobre los pueblos indígenas (V Período) es el peldaño para

superar los vacíos científicos y políticos de una disciplina necesaria para el país para poner de manifiesto la prevalencia de los pueblos indígenas, su vitalidad y consistencia étnica (Stavenhagen, 1992).

El período está marcado de forma muy importante por una mayor producción de investigación sobre los pueblos indígenas, intentando, algo infructuosamente, discutir desde enfoques críticos no culturalistas. La antropología del periodo que se pretende a sí misma crítica y es a la vez rescatista, no se puede desprender del todo de la influencia del programa particularista, aun cuando busca revelar la realidad miserable de los pueblos indígenas. En este período, la antropología sobre los pueblos indígenas se separa en hipótesis de orden socio-cultural, socio-políticas y etnohistóricas, parcialmente; antes esbozadas. Entre las sociopolíticas y etnohistóricas podemos encontrar mayores coincidencias políticas en la medida que tratan de entender y enfrentar el problema de la defensa del territorio como base de la ancestralidad cultural y esta como sostén de la agenda política para la recuperación de tierras y como base de la consistencia étnica y cultural.

Es lo que hemos vivido el 2019, con la problemática de la comunidad de Salitre. Las hipótesis o reflexiones de orden hipotético culturalista se quedan en el análisis de rasgos identitarios sincrónicos sin profundidad analítica. A excepción tal vez de los trabajos ya comentados que buscan interpretar los cambios culturales desde la cultura y como medio de adaptación cultural.

### **3. A modo de síntesis del capítulo: antropología nacional y la necesidad de girar hacia la crítica del colonialismo**

El análisis que se ha desarrollado, a partir de la reconstrucción de la historia de la antropología local sobre pueblos indígenas, en donde se ha puesto en evidencia el discurso colonial con el cual se ha comprendido a estas sociedades, ha mostrado la insuficiencia teórica e ideológica de la antropología.

A pesar de los esfuerzos realizados por parte de la antropología nacional para hacer una lectura que cuestione las políticas indigenistas que han imperado en la agenda del estado, sobre todo a partir de los años ochenta para acá, denunciando los procesos de extinción cultural de baja intensidad que conduce este, la antropología no ha roto paradigmáticamente con su matriz usa-eurocéntrica. Esta situación ha puesto de manifiesto que la reflexión de la antropología crítica latinoamericana que ha buscado fundar una antropología propia y, también, paradójicamente los y las antropólogos

costarricenses, quienes debaten en torno de la pertinencia de la antropología en los trabajos en los cuales discuten la dominación de que son objeto los pueblos indígenas, no han logrado romper paradigmáticamente con la matriz usa-eurocéntrica que sigue alimentando las discusiones teóricas de la disciplina.

Esta paradoja de la antropología requiere de una crítica epistemológica y esa es la que se ha producido desde la academia por parte del Giro decolonial y desde el anticolonialismo latinoamericano político, como vimos en el capítulo III. La antropología costarricense, naturalmente, no ha sido, al respecto, distinta. En su caminar local ha materializado algunos presupuestos teóricos de algunos de los programas de investigación y es el Particularismo Histórico Boasiano el que mayor presencia ha tenido en el país a partir de los años cuarenta. Antes de él, el evolucionismo era sindicado como la teoría interpretativa de las culturas locales.

En esta dirección dos son los cuestionamientos a tomar en cuenta en el análisis de la antropología local en cuanto esta es una expresión parcial de la antropología mundial. Uno de estos es la dependencia teórica de los enfoques clásicos y no podía ser de otro modo. El otro cuestionamiento, se dirige en torno de la naturaleza colonial de su comprensión local de los pueblos indígenas. Antropología subordinada y antropología cosificante le llamaremos a esta. Sin embargo, podríamos “rescatar” el concepto de práctica científica, de acuerdo con la tradición crítica y recuperar también cierto núcleo anticolonial de la antropología, en cuanto esta, desde su origen, ha intentado mostrar la diversidad y relatividad de la cultura, estos rasgos son característicos de la disciplina desde su fundación.

Ello no podría haber sido de otro modo; pues la diversidad social y cultural fue el hecho patente con el que se encontraron una diversidad de antropólogos y antropólogas alrededor del planeta desde el siglo XIX. No obstante, se encontraron con la paradoja colonial: estandarizar la diferencia, siendo esta un acento importante en antropología.

## Capítulo VII. Tres autores como base para una refundación crítica de la antropología

Es hora de reconocer para finalizar este trabajo lo que ha sido una producción más extensa y sostenida en el tiempo de dos investigadores importantes de este período, quienes abordan la problemática indígena desde el fenómeno de la conflictividad de estos con el estado y entre los pueblos indígenas mismos. Reflexiones que buscan redefinir a la antropología desde una perspectiva crítica. Estas tres figuras son Eugenia Ibarra-Rojas Rojas, Marcos Guevara Berger y Maria Eugenia Bozzolli Vargas.

### 1. Eugenia Ibarra-Rojas y la perspectiva etnohistórica

El repaso de la producción de esta autora no es exhaustivo; para recuperar su punto de vista de esta cuestión, se han seleccionado aleatoriamente algunos artículos que dan fe de su postura. Un aspecto básico, es que Eugenia Ibarra-Rojas y los otros que reseñamos, se ubican en posturas, diríamos indianistas, a lado de esto buscando mostrarlos integralmente, no sin señalar también que las relaciones de estos pueblos entre sí no han sido armoniosas ni equilibradas, sino conflictivas.

La postura de esta antropóloga y etnohistoriadora Ibarra-Rojas incorpora éticamente a los pueblos indígenas como actores fundamentales de la construcción de la identidad nacional. A diferencia de los intelectuales del primero y segundo periodo identificados en este trabajo, quienes veían a los pueblos indígenas separados de la costarriqueñidad, a pesar de llamarlos, nuestro aborigen (Iglesias-Hogan, 1942). Este cambio de actitud hacia estas sociedades, se debe a los cambios en las ciencias sociales y del trabajo interdisciplinario de “especialmente entre arqueólogos, historiadores y etnohistoriadores” (Ibarra-Rojas, 1991 - 1992). En esta misma página, Ibarra-Rojas señala que

Poco a poco se va comprendiendo y aceptando por muchos, que las poblaciones autóctonas fueron sociedades vivas que lucharon por sobrevivir en un medio natural y social distinto al del presente, pero igualmente digno de respeto. Esta nueva perspectiva aboga por el reconocimiento, respeto, valoración y admiración por la diferencia. (p.58)

Este ha sido, entonces el *leit motiv* del trabajo de Ibarra-Rojas: revalorizar a los pueblos indígenas que habitan el territorio, desde la historia antigua hasta hoy. Y la revalorización la desarrolla al considerar históricamente varios fenómenos, tales como: la desestructuración social, los inicios de

las rebeliones indígenas escribiendo un breve texto en torno la rebelión a cargo de Pablo Presbere, a principios del siglo XVIII, en donde informa de las estrategias españolas para conjurar una alianza entre bribris y zambo-mosquitos, quienes podrían azolar Cartago, rebelión finalmente contrarrestada (Ibarra-Rojas, 2010b); por el contrario, en otro artículo, de 2011 ensaya una reflexión en torno a las relaciones conflictivas entre pueblos indígenas (Ibarra-Rojas, 2011).

Dos trabajos recuperamos para este ejercicio de determinar la antropología que se ensaya. El primero de ellos es el que consiste en una interpretación de la noción de “pueblos juntos” que aparece en algunos documentos históricos antiguos, análisis que realiza a partir de la noción propia de la teoría del parentesco de las mitades exogámicas, las cuales estudio C. Levi-Strauss (conceptualización estructuralista de orden binario). Organización social exogámica que identifica a muchos pueblos indígenas en todo el mundo, y la autora considera es una herramienta conceptual aplicable a los pueblos güetares y otros en Costa Rica en el período de contacto. Modo de organización que se fue disolviendo con el tiempo, debido a los procesos de colonización, aunque han persistido vestigios en la actualidad (Ibarra-Rojas, 1985), la autora indica que

Intentamos demostrar el cambio de la estructura autóctona (o sea, del modelo de pueblo indígena al que ya nos referimos) de los asentamientos indígenas del siglo XVI a otro, producto del contacto con los europeos, a través de hechos que contribuyen al proceso histórico de la conquista. (p.77)

El proceso de conquista, para reducir al indígena a fuerza de trabajo, es el factor de disolución de esta estructura social indígena hacia un modo de vida que según Caballón insta a “llevar una vida urbana, bien arreglada y ordenada” (p.82). Ibarra-Rojas busca el develamiento crítico de la historia, tratando de explicar más concretamente qué tipo de sociedad se desestructuró por la vía de la conquista e implicó la reducción de los indios territorialmente en términos demográficos. Aunque la hipótesis de la existencia de mitades exogámicas todavía está vigente, la verdad histórica de la explotación y destrucción cultural se fortalece.

Entre los años transcurridos entre la primera mitad los años 80 y la primera década del siglo XXI, Ibarra-Rojas ha producido una gran cantidad de artículos etnohistóricos y ha publicado también, libros relativos a esta problemática. De tal forma, le da continuidad a la reflexión sociopolítica en

el 2010 continúa en esta dirección. En este trabajo, Ibarra-Rojas (2010c) busca reconocer el papel de los indígenas en el desarrollo e historia nacional, papel invisibilizado indica la autora, y revalidado luego de las reflexiones en torno al Quinto Centenario, gracias a las “nuevas tendencias de la historia”, y al interés de discutir la idea de que la población indígena era poca y por ello “no merecía dársele importancia” (p. 21). Muchos pueblos costarricenses han olvidado que tienen raíces indígenas.

El trabajo que articula a la antropología y la historia, se esmera en dar cuenta de los procesos de mestizaje que se dan a partir del período de contacto. La historiadora se ha nutrido para estos propósitos de la antropología, la lingüística y de la geografía histórica. Antropológicamente, y siguiendo a García Canclini, por su parte, plantea el hecho de creer que, en los procesos sociales multiétnicos, “los conflictos tienden a ser vistos por los investigadores, como si se produjeran entre dos bloques homogéneos: la “sociedad colonial” y el grupo étnico” (p.24). De este modo, predomina la idea de que los indígenas que se enfrentan al colonizador, son una comunidad “sin desigualdades, internas, enfrentadas compactamente al poder invasor” (p.24): Pocos estudios muestran como las etnias aceptan la “remodelación que los dominadores hacen de su cultura. Por ejemplo: se subordina voluntariamente a formas de producción, sistemas religiosos, de salud, o incorpora como propios los cambios modernizadores y la integración política a la sociedad nacional” (p.24). Hay asimilación cultural.

Los fenómenos de remodelación cultural que se dan sobre los pueblos indios del Valle Central, entre los siglos XVI y XVII, presentaban también contradicciones internas previas, estas generaron divisiones: leales a los españoles y enemigos de los otros indios. Esto funcionó de diversas formas en la colonia, lo cual favoreció fenómenos de aculturación y cambio cultural.

Para algunos indígenas, la posibilidad de montar a caballo funcionó como un eslabón para insertarse en la nueva sociedad, ocupando un lugar en ella. Ejemplos como el anterior aclaran las maneras de como la adopción de valores europeos iba en detrimento o eliminación de tradiciones indígenas. (p.55)

La aculturación en este caso, considera la autora fue veloz. El trabajo continúa revisando varias instituciones de dominación colonial que operaron como transformadoras de las culturas indígenas durante los siglos XVII y XIX, en procesos que la autora ubica en la vida cotidiana que se desarrolla

para producir el cambio cultural. Se revisa las instituciones de la encomienda, el cabildo, las cofradías, las doctrinas, entre otros. Todos medios de cambio cultural. Cartago, por ejemplo, se vuelve un “Crisol de Culturas” (p. 69), a la vez que es un periodo de pérdida cultural y poblacional indígena muy importante, y de crecimiento de los mestizos (p.84). Luego, entre los siglos XIX y XX se verifica la decadencia de las poblaciones y pueblos indígenas, y es después de la independencia, posterior a 1821 que “comenzó a tomar auge la concepción de que las tierras de los indígenas eran ociosas y debían colonizarse. Existió gran interés, al igual que en el resto de los países centroamericanos, en fomentar la agricultura” (p.93). Por otro lado, da el ejemplo de adopción de novedades por parte de los indígenas, como el haber aprendido a montar a caballo, práctica que pudo haber estado en la base en procesos de estratificación al interior del mundo indígena, y a precipitar el cambio cultural o aculturación.

El discurso de Ibarra-Rojas se entronca también con categorías culturalistas. No obstante, que hay un principio de crítica del proceso colonial. Pero el tratamiento aislado del cambio cultural como cambio en la identidad deja por fuera el hecho de que la matriz colonizadora fue violenta, y dentro de las relaciones de poder violentas es que se dieron los procesos de desestructuración de las sociedades indígenas. La remodelación cultural se sostiene en la dominación física y material. Los cambios en las costumbres de las que habla la autora desde el siglo XV en adelante, fueron resultado del proceso colonial, el epifenómeno de la violencia, proceso mistificado, que señala en forma indirecta la facilidad con la que los indios perdieron sus tradiciones, sin que los indios no opusieran resistencia, como comenta la autora más adelante, con alzamientos “en Turrialba, Ujarrás, Corrocí y Atirro se confederaron en contra de los españoles, al mando del cacique Turichiqui” (p.57).

El programa de investigación que ha alimentado durante todos estos años ha sido de la problemática sociopolítica y cultural que han determinado la historia de los pueblos indígenas. Centrados sus aportes a los siglos XV a XIX, principalmente, ha sido una de las investigadoras que ha articulado en trabajo histórico con el etnográfico, de tal forma que así desarrolló el campo etnohistórico. Una de las preocupaciones centrales de su trabajo etnohistórico ha sido el interés por explicar cuán autónomo de la conquista y la colonia ha sido el desarrollo de los pueblos indígenas. O mejor dicho, cuánto han podido resistir los pueblos indígenas el embate de la colonización, al respecto dice Ibarra-Rojas, (1991)

La resistencia indígena puede definirse como todas las acciones manifiestas demostradas en rechazo contra la presencia española. Dichas acciones varían temporal y espacialmente en el territorio americano de acuerdo con los distintos ritmos de la conquista y la naturaleza de las sociedades indígenas. (p.3)

La resistencia indígena, los procesos de modelación cultural y la aculturación y la adaptabilidad indígena al proceso colonial, entre otros, desde la perspectiva histórica, de la antropología y los estudios culturales, y desde una mirada crítica, han sido los temas y los enfoques que ha desarrollado esta historiadora y antropóloga costarricense.

La colocación de este profundo campo de estudio que podemos connotar con el de la resistencia indígena, debería ser motivo suficiente para que sea retomado por la antropología nacional fundando una que da cuenta de los fenómenos que afectan la cultura y los modos de vida de pueblos indígenas y de cualquier estamento social que se halle en situación de alteridad y opresión.

Quedémonos, no obstante, en el campo de la antropología de los pueblos indígenas y sostengamos que justamente una antropología que no aborde la aculturación, el etnocidio y la resistencia indígena es insuficiente, tal como lo fue la antropología clásica. Una antropología que no aborde el accionar del estado respecto de sus procesos de integración cultural y homogenización, so pretexto de modernizar, es antihistórica e ideológica. El trabajo de Ibarra ha contribuido a establecer programáticamente el campo de la antropología para y con los pueblos indígenas.

## **2. Marcos Guevara: pueblos indígenas y defensa del territorio**

La problemática en estudio de Marcos Guevara Berger ha sido la realidad histórica de los pueblos indígenas para mostrar los procesos conducidos por el estado nacional que los ha victimizado y ha sido tolerante con la pérdida de tierras de estos pueblos; a la vez que les impide una cotidianidad libre de amenazas, tal como se puede leer en la defensa de su actuación como perito cultural en relación con un reportaje que aludía a su actuación como tal sobre el caso de Salitre, comunidad bribri, que ha sufrido la invasión de sus tierras por parte de colonos mestizos y, en marzo de 2019, el asesinato de uno de sus líderes. Al respecto, Guevara indica en el periódico La Nación, a uno de sus reporteros, que

El estado costarricense lleva muchos más de 40 años sin cumplir las normas que lo obligan asegurar la totalidad del territorio a la comunidad indígena de Salitre. Además, tampoco lo hizo en otros territorios en condiciones de usurpación semejantes o, incluso peores que en Salitre. (Guevara-Berger, 2019, p.Foros)

La respuesta de Guevara muestra el desinterés real del estado en devolver las tierras ilegalmente usurpadas, demanda que tiene claro, está mucho más que 40 años como los demuestran por su parte los análisis etnohistóricos de Ibarra-Rojas y Bolaños-Arquín, antes citados.

El mismo trabajo de Guevara al menos desde los años 80 demuestra la preocupación de este antropólogo por esta problemática indígena, como se puede ver, a modo de ejemplo, en varios artículos entre 1987 y 1989 en los cuales denuncia e investiga junto a Ivelina Romagosa los problemas de tenencia de la tierra y marginación en Cabagra en 1987 y 1988. En estos trabajos tempranos de la producción de Guevara queda ya clara la postura de que la problemática no es de carácter cultural relativa a un supuesto choque, sino es resultado de la política indigenista emprendida, como indican los autores es “la política oficial que sigue el Estado para tratar y resolver los problemas que surgen en las llamadas reservas indígenas” (Guevara-Berger y Romagosa-Jiménez, 1987). Indigenismo que ha sido la política de integración cultural de los pueblos indígenas en América Latina desde los años cuarenta. Al respecto, señalaron que los pueblos indígenas le han interesado al estado mientras no obstaculicen el desarrollo de políticas públicas y privadas que impliquen la explotación de en ese momentos llamados reservas indígenas. De este modo, señalaban que

[...] identificar el problema indígena como “problema cultural” (enfrentamiento de culturas) sería reconocer la visión oficial del Indigenismo, aliarse con aquellos para quienes el indígena tan solo es un recuerdo del pasado y que por lo tanto solo buscan en el aspectos folklóricos. (Guevara-Berger y Romagosa-Jiménez, 1987, p.61).

Un año después de este artículo, Cabagra seguiría siendo objeto de atención de Guevara y Romagosa, ahora enfocados en un problema que se deriva de la usurpación de tierras, lo cual se percibe en la degradación del bosque resultado del modo de explotación no indígena de colonos en

tierras indígenas, marginándolos a tierras de baja calidad y pauperizando sus condiciones de vida. En este nuevamente señalan al indigenismo como responsable de la crisis de los pueblos indígenas, porque “lleva implícitas todas las contradicciones necesarias para convertirse en una herramienta más eficaz y sutil de etnocidio” (Guevara-Berger y Romagosa-Jiménez, 1988, p.18).

En el contexto de verse obligado a pensar el “desarrollo” de los pueblos indígenas, Guevara, en este caso acompañado de Aleksei Chuprine, sostienen que las discusiones relativas al aporte que se les pueda brindar a los pueblos indígena no debe pasar por la discusión entre integración y etnodesarrollo, por cuanto esta discusión está hegemonizada por las propuestas indigenistas y sus políticas de integración, en el caso de Costa Rica datan de los años 40, con la conformación de organismos como Junta de Protección de las Razas Aborígenes de 1945, y su posterior transformación en la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI) en 1973, etc. (Chuprine-Balladares y Guevara-Berger, 1989). De estas discusiones en torno el indigenismo aculturacionista y genocida, en este artículo plantean las condiciones de participación indígena. En esta dirección y como una deriva del integracionismo, los autores plantean la necesidad de promover la autodeterminación indígena, con base en una crítica densa del indigenismo tradicional que se sostuvo en el VIII Congreso Indigenista Interamericano de 1980 (Chuprine Balladares y Guevara-Berger, 1989).

Luego, la ideas de la autodeterminación se recogen en la Declaración de San José en el documento Etnodesarrollo y Etnocidio en América Latina, en particular en el trabajo presentado por Guillermo Bonfil Batalla (1982), quien propone varios conceptos para la autodeterminación como el ámbito de cultura propia, autonomía sobre el territorio y las capacidades de decisión, conceptos retomados luego en IX Congreso Indigenista Interamericano de 1984 (Chuprine Balladares y Guevara-Berger, 1989). En este contexto, y aunque el estado costarricense no reconoce las propuestas emanadas en estos congresos, el etnodesarrollo, lejos de la desviación etnopopulista, es de difícil implementación en el territorio; por la condición de minoría de las poblaciones indígenas, en las que es difícil que se dé “una reorganización del estado” (Chuprine Balladares y Guevara-Berger, 1989, p. 41), porque es imposible que se alcance en Costa Rica “un estatuto de autonomía”, lo cual no resulta en el marco étnico únicamente; sino en un contexto de un movimiento popular.

Por otro lado, la propuesta que hicieron los autores, en los momentos en que se discutía este artículo, se concertaba en un Programa de Desarrollo Rural Integral que no implicaba romper con

el estado; pues en primer lugar la estrategia de etnodesarrollo no se tradujo en acciones concretas y, por otro, el estado llevó a cabo igualmente un proceso de cambio socio-cultural inducido (Chuprine Balladares y Guevara-Berger, 1989), con base en políticas de destrucción social, económica y cultural de los pueblos indígenas. De este modo, la participación indígena es posible si se toma en cuenta que su situación es “resultado de todo un proceso de imposición y de negación cultural. Por tanto las medidas aislada, a nuestro juicio, no pueden resolver la situación” (Chuprine Balladares y Guevara-Berger, 1989, p.46). La participación indígena debe primero superar las imposiciones que se le han presentado para luego exigir participar en la esferas sociales y políticas regionales donde se toman decisiones, es así que indicaban que

No se trata de anular la organización estatal para implementar una organización indígena paralela [...] sino más bien generar espacios de participación de las comunidades indígenas en el marco de los organismos que deciden las orientaciones del desarrollo por lo menos a nivel regional. (Chuprine Balladares y Guevara-Berger, 1989, p.48)

La propuesta articulada por los autores, es una voluntariosa mixtura entre propuestas culturalistas y de aculturación, con insumos teóricos críticos proveniente de las ciencias sociales críticas. Se trató de hacer una antropología a la “tica”, lo cual no está mal si no se construye con categorías antropológicas propias y no mediante el sincretismo acrítico de las posturas clásicas con posturas latinoamericanas aculturadoras y otras que expresan la ruptura con estas categorías. El eclecticismo se inicia con el intento de refundar la categoría de desarrollo.

El problema, a mi modo de ver, radica que la misma categoría de desarrollo no es posible indigenizarla porque es resultado de una matriz de dominación que plantea el desarrollo como la estrategia de contención de la lucha indígena y cualquier lucha popular por mejorar las condiciones de existencia social. El desarrollo y el desarrollismo se plantearon cambios sin cambiar la matriz productora de las inequidades y las desigualdades que se buscan reparar por medio de estrategias de desarrollo. A modo de prueba sencilla diríamos que hoy en la zona sur los pueblos indígenas, se encuentran peor de lo que estaban en los ochenta a pesar de las estrategias desarrollo implementadas, no una sino varias.

Tal narrativa es probablemente resultado de la convicción por parte de los antropólogos integrantes de la consultoría que el gobierno contrató a la Universidad de Costa Rica, que la participación

indígena en la estrategia de desarrollo regional que propuso Mideplan -al final de los años ochenta- no se puede dar a partir de la agenda propia de estos, sino que deben integrarse del mejor modo posible a lo propuesto por el estado. De esta forma, los antropólogos participantes desarrollaron una propuesta que implicaba que en el proceso de integración a la estrategia de desarrollo integral, estos perdieran lo menos posible en términos culturales, considerando que la estrategia era finalmente de aculturación.

El trabajo final de esta Comisión consistió en la presentación de dos documentos. El diagnóstico consta de tres partes: el estudio de las políticas indigenistas, el diagnóstico en sí (evaluación en función de los términos de referencia formulados por MIDEPLAN), y una interpretación histórica de la situación de las Reservas involucradas en el proyecto. Pensamos que es imposible entender la situación de éstas, sin plantear dichos niveles de análisis, que van desde lo general a lo particular. La política indigenista en Costa Rica ha estado, en efecto, condicionada por la política indigenista a nivel latinoamericano (a través del Instituto Indigenista Interamericano), a la vez que, por las condiciones particulares del desarrollo nacional y las condiciones específicas a nivel regional. (Chuprine Balladares & Guevara-Berger, 1989, p.34)

En el artículo en donde presentan su valoración respecto de las perspectivas para el desarrollo indígena y los obstáculos que el estado tradicionalmente ha puesto para esto, concluyen que

El "desarrollo" conceptualizado desde las instituciones estatales, en muchos casos, anula de antemano toda posibilidad de un desarrollo "a lo indígena", es decir, según lo que los pobladores indígenas conciben como su bienestar individual y colectivo. Esta situación se explica, porque el Estado no ha logrado una forma de democracia verdaderamente representativa, lo cual se pone en evidencia con dos razonamientos: por un lado, las regiones se encuentran sometidas a las imposiciones del Valle Central, sin poder alcanzar una representación significativa en el espacio oficial del Estado; por otro lado, el sector indígena

no, cuenta con representación política por ser minoritario- ve "ahogadas" sus intenciones y sus propósitos. (p.51)

Guevara ha querido desarrollar una línea de trabajo alrededor del pensamiento y mitología indígena, especialmente entre los bribri, complementario a las propuestas desarrollistas a partir de las críticas de la dominación colonial de los pueblos indígenas y el programa del indigenismo aculturador. Análisis que sitúa las características de estas instituciones en el contexto de las transformaciones culturales experimentada a partir de la conquista, cuando por ejemplo aparece la noción de propiedad privada de orden individualista de los animales domésticos (Guevara-Berger, 1988a) artículo, que, por otro lado, exalta el modo de producción indígena no capitalista. En esta dirección y, de modo más articulado, discute los cambios ideológicos en el mundo bribri como resultado de la implantación del capitalismo.

De la mano de Héctor Díaz Polanco y Luis Felipe Bate, ambos antropólogos marxistas, quienes le facilitan las categorías de análisis de la realidad indígena -etnicidad, cultura y clases sociales, respectivamente- se aboca a la tarea de comprender la posición subalterna que ocupan los indígenas en el contexto del estado nacional, más allá de la categoría de etnia como factor que explica las particularidades y desigualdades de estos respecto del estado. Estado que se desenvuelve dentro del modo de producción capitalista, al cual los indígenas deben adaptarse, lo cual implica su desaparición cultural (Guevara-Berger, 1988b). En esta dialéctica los procesos de transformación cultural son también de cambio y transformación de la totalidad cultural.

En esta interpretación dialéctica, manifiesta Guevara-Berger debe entenderse la transformación de la cultura entendida al modo de Luis F. Bate como conjunto singular y “efecto históricamente multideterminado por las condiciones particulares del desarrollo de las regularidades generales de su formación económica-social” (citado por Guevara-Berger, 1988b, p.15). Se constituye de este modo la subalternidad del pueblo indígena, dadas las relaciones desiguales en las que participa. A partir de aquí Guevara-Berger observa el análisis de la mitología y la cosmovisión indígena, la cual la entiende como la “base ideológica de la sociedad” y base de la etnicidad, en cuanto factor de identidad, “la que se transmite o se pierde” (Guevara-Berger, 1988b, p.17).

La mitología es la historia contada de los bribri y, en realidad, de cualquier etnia. De hecho, la historia oficial de un país es también mítica. En este artículo, Guevara Berger (2009) detalla

algunos aspectos históricos y míticos de los bribri (pp.22, 23, 24, 25), fenómenos que pierden vigencia respecto de la manera de ser antes del capitalismo y de transformarse la realidad material conforme su integración “a una economía de mercado instaurada por el modo de producción capitalista” (p.27).

La antropología que práctica Guevara-Berger busca explicar la dominación de la que han sido objeto los pueblos indígenas. En esta dirección, en el artículo en torno a la importancia que pueden tener los mitos respecto de los procesos de resistencia, Guevara-Berger analiza estos como factor de articulación política (Guevara-Berger, 2009). El enfoque en torno de los mitos es de que estos tratan de la historia verdadera, que se constituye en la forma de “metáforas y alegorías” (p. 12) cuyo propósito es difundirla entre los otros. Ahora bien, dice Guevara-Berger, algunos de estos mitos en el contexto del etnocidio ya no funcionan pues no producen historia.

El análisis del mito lo despliega Guevara-Berger con ayuda de Mircea Eliade (1907 – 1986) y Claude Levi-Strauss (1908- 2009). Ambos autores valoran los mitos por cuanto cuentan la historia, y esta es legitimada en la vivencia cultural de las personas que lo viven (2009). Además, estos tienen un valor pragmático que es, también, valor político; pues están asociados, en el caso de kunas y bribri, a “acciones políticas de defensa de la cultura y del territorio de estos pueblos” (p.32). El análisis de Guevara-Berger se apropia de una antropología política que no puede ejercitarse sin la presencia del contexto de la conquista, la colonia y el capitalismo del siglo XX que ha determinado la vida de los pueblos indígenas. Aunque su discurso ensaya posturas conceptuales latinoamericanistas no deja de tener también, una cierta presencia de la antropología clásica. La selección del mito como objeto no es sino la evidencia de esto.

Las aportaciones de Ibarra-Rojas y Guevara Berger son producciones desarrolladas a lo largo de mucho tiempo por parte de estos proclives investigadores. Producciones en las cuales se ha buscado alcanzar comprensiones y explicaciones plausibles alrededor de la realidad de los pueblos indígenas, en el caso de Guevara Berger hay que señalar también su interés en producir acerca del mundo indígena desde, con y para con ellos en un intento por practicar una antropología dialógica, participativa, política y epistemológicamente distinta. Tal esfuerzo es lamentablemente reducido respecto de la agenda del mundo indígena.

Tal como se señala en el título de este apartado, la dispersión temática y de intereses teóricos, la mayoría dependientes de una antropología de corte particularista, fueron la característica principal

de la etapa. No hubo tampoco en esta etapa una acumulación de datos suficientes para configurar en forma adecuada un campo de investigación, los cuales estuvieran determinados teóricamente por alguno de los programas de investigación clásicos en antropología. La mayoría de las producciones se tildan de antropología porque han sido realizadas por personas que se dicen a sí mismas antropólogas. Esa afirmación presente en la antropología posterior a los años sesenta del siglo pasado, es la que sostienen varios antropólogos, como ya se ha mencionado anteriormente en relación con lo señalado por Eduardo Restrepo (2012). Tampoco estamos de acuerdo con la afirmación de que la señal de identidad de la antropología sea propiamente la etnografía. Esta estrategia de investigación, vista como técnica para generar datos, se usa en la actualidad en otras disciplinas.

Lo que define a la antropología como disciplina no solo es el campo de los estudios indígenas, en el contexto de las características que ya debatimos en el capítulo I; sino que la producción se alimenta de los programas de investigación teóricos que la definieron y la definen todavía en la actualidad. Es decir, si la antropología se ha constituido poliparadigmáticamente, como señalaba Roberto Cardozo de Oliveira, deberíamos esperar que sus producciones se hayan realizado desde algunos de los programas de investigación constituidos que son los que por desgracia definen a la antropología clásica.

Está por verse, incluso, todavía, si las antropologías emergentes –las del Sur, Periféricas, Segundas, entre otras- se configuran como programas de investigación claros paradigmáticamente cuyo núcleo lo podríamos considerar como un articulador heurístico de su práctica. De lo contrario, estamos en presencia de discursos ideologizados respecto de los pueblos indígenas que no conducirían a constituir una disciplina que haya operado una ruptura epistemológica con su matriz fundacional colonial.

La dispersión observada en la antropología sobre los pueblos indígenas a escala nacional ha sido resultado de una débil vinculación de la academia con la historia y la cultura de los pueblos indígenas, lo cual ha impedido el desarrollo de elaboraciones teóricas sustantiva que fundamenten no solo programas de investigación académicos, sino, sobre todo programas de investigación teóricos, en donde podamos reconocer núcleos de significación, hipótesis, cinturones protectores, etc. Y, en la actual coyuntura, de lucha político cultural de estos pueblos, se integre a estos en los proyectos de investigación de cara a aportar en su lucha de resistencia.

No se observa el desarrollo de un campo de investigación y acumulación científica respecto de los pueblos indígenas, el cual se constituya en peldaños de elaboraciones más profundas respecto a los modos de vida indígenas. Ni desde la perspectiva de una ciencia positivista ni menos de una dialógica. No se ve como podría la antropología nacional experimentar una revolución científica si ni siquiera ha producido la teoría suficiente o corpus de hipótesis en proceso de reflexión. Por el contrario, se notan productos descriptivos, buena voluntad y apoyo moral a los pueblos indígenas, todo ello, eso sí, desde la academia. Se ve que más bien el campo de la investigación sobre, por y con los pueblos indígenas, lejos de ampliarse, más bien se estrecha, reduce y sufre la limitación propia que impone el esfuerzo individual. No se observa tampoco en la academia el interés en producir sostenidamente en torno de los pueblos indígenas; ello por suerte solo limita a la antropología local más no la dinámica sociológica del mundo indígena que ha entendido que ellos políticamente dependen de sí mismos.

### **3. María Eugenia Bozzoli Vargas. “Está ahí”: todavía**

Mención aparte merece la antropóloga María Eugenia Bozzoli Vargas cuya obra es vasta y abarca desde temas arqueológicos, medioambientales y antropológicos desde su llegada a Costa Rica en 1959, luego de haber cursado sus estudios de maestría en antropología en la Universidad de Kansas (de la mano de su tutor doctor Carlyle S. Smith 1915 – 1993, profesor de arqueología) (Echeverría-Murray y Bolaños-Arquín, 2015) hasta nuestros días, ha sido protagonista de la escena antropológica desde principios de los años sesenta hasta la actualidad; es decir, en casi tres períodos de la cronología que aquí se ha presentado.

También doña Maruja, como le dicen todos y todas las antropólogas locales, de distintas generaciones, se le reconoce la maternidad de la disciplina a escala local, cierto estilo propio de visibilizar a los pueblos indígenas, más comprometida con el destino de estos, a la vez que ha sentado las bases institucionales de la disciplina, junto a Jorge Lines y Doris Stone. Por otro lado, también muchos y muchas antropólogas han apalancado sus carreras profesionales de la mano de doña Maruja. Por todo ello, se le ha dedicado un espacio particular en este estudio.

La reflexión que se realiza de la obra antropológica de la pionera nacional de la antropología, sirve para mostrar la influencia de la escuela particularista histórica que asumió parcialmente por el vínculo académico con el doctor Carlyle, quien fue a su vez discípulo de otro boasiano: William

Duncan Strong (1899 – 1962), estudiante de Alfred L. Kroeber (Echeverría-Murray & Bolaños-Arquín, 2015). Es decir, la antropóloga Bozzolli Vargas trae en sus alforjas el Particularismo Histórico, escuela predominante en los Estados Unidos en esos años y en muchos países de América Latina también, en donde la ciencia antropológica se concibió desde los parámetros - diríamos ahora- **culturalistas**. Esta escuela favoreció, no solo la visión particularista sino el método que podía ayudar a captar la especificidad de la cultura: el método etnográfico.

En este trabajo se comentan en forma analítica algunos artículos fundacionales que configuraron la mirada de corte antropológico de la señora Bozzolli. La arqueología tampoco le ha sido ajena como lo muestra una serie de trabajos realizados a principio de los años sesenta, en la zona sur del país como tampoco lo fueron los temas medioambientales que no se discuten aquí sino periféricamente.

En Costa Rica se despliega en los años cuarenta por intermedio primero de Jorge Lines y luego gracias a Doris Z. Stone una antropología de naturaleza particularista histórica, que se ve reforzada con la llegada de Bozzolli Vargas a principios de los años sesenta. El Particularismo histórico boasiano se desplegó tanto en Costa Rica como en el resto de América Latina, y se postuló como LA antropología. No hubo en esos años, espacio intelectual para las otras antropologías, incluidas las latinoamericanas, que venían elaborando la crítica a la antropología norteamericana e intentando pensar la disciplina en términos propios, tanto en las versiones críticas como en la propuesta aplicada de la antropología que postuló e impulsó el Instituto Indigenista Americano.

El curso que fue tomando el pensamiento científico de la señora Bozzolli, tempranamente, integró una sensibilidad intercultural particular respecto de los pueblos indígenas, como lo demuestran los temas que trabaja en los artículos que hemos seleccionado para discutir su visión de la antropología. Ella además ha tenido la capacidad de “romper” el molde culturalista agregando a su bagaje las influencias tardías que reconoce de Mary Douglas (1921 – 2006), Víctor Turner (1920 – 1983) y Claude Levi-Strauss (1908 - 2009), autores que se integraron en el trabajo doctoral *Birth and Death in the belief system of the Bribri* (segunda mitad de los años 70) y de la sociología francesa. Tal como ella misma lo dice (Echeverría-Murray y Bolaños-Arquín, 2015).

La trayectoria etnológica y de preocupación científica y social por los pueblos indígenas se inició con varios textos etnológicos, o que se refieren a los pueblos indígenas, escritos durante 1967, en

la Universidad de Costa Rica, pero que no se publicaron, como fueron los siguientes: *Sobre el sistema de parentesco de los Bribris*, *Textos en lengua bribri*, *Áreas culturales y grupos étnicos de Eurasia*. Producción que culmina en ese año con la publicación de *Salitre. Una comunidad indígena*, en el Boletín de Amigos del Museo, N° 28, a la cual sigue una larga lista de aproximaciones a la cuestión indígena, tal como ella lo señala en la cita siguiente, tomada del libro Olga Echeverría-Murray y Margarita Bolaños-Arquín del año 2015, que hemos venido usando. El trabajo con pueblos indígenas le resultó interesante a partir de las enseñanzas que le ha dejado la carrera de antropología, que

[...] enseñó a valorarlos y a pensar que era importante para la humanidad contar con estudio que explicaran orígenes, lenguas, adaptaciones biológicas y socioculturales”, conocimientos útiles, dice más adelante “para combatir la discriminación negativa y cooperar con ellos para lograr lo que deseen. (p.lix)

La perspectiva solidaria, que ha dado sentido a la práctica de la antropología de la señora Bozzolli a lo largo de toda su vida, se alimentó de la observación que la etnografía -ese estar ahí- le proveyó, así como también obtuvo los materiales necesarios para elaborar su visión de los pueblos indígenas. Entiende que la discriminación, como resultado de la subordinación que históricamente han vivido, ha sido el aspecto perenne que ha marcado la manera de vincularse el estado y la sociedad costarricense con los pueblos indígenas. Esa es la tarea que Bozzolli se propuso develar tanto como etnóloga y como científica social.

Para los efectos de esta breve aproximación a la antropología de la señora María Eugenia Bozzolli Vargas, se ha privilegiado reseñar trabajos de dos campos distintos pero complementarios de su obra; por un lado, el campo etnológico alimentado por su trabajo sobre la mitología de los pueblos indígenas, en particular el pueblo bribri; y el campo de la expoliación de tierras indígenas que estudia con materiales etnológicos y etnohistóricos. No se debe dejar de mencionar, tal como lo hacen Echeverría-Murray y Bolaños-Arquín (2015), que también ha incursionado en arqueología, desarrollo rural, medio ambiente, campesinado, pescadores y otros colectivos sociales. Siempre, ha tenido como principio en los distintos espacios de producción, el respeto a los colectivos sociales de los que habla y sobre todo el reconocimiento de la condición subordinada en la que se

desarrollan. La sensibilidad social y cultural de la señora Bozzolli ha estado puesta a prueba cada día, mes y año de su trayectoria como científica social.

### *El campo etnológico cultural*

La etnología de la señora Bozzolli reporta muchas producciones que han implicado trabajo de campo etnográfico, o al menos visitas a los espacios de vida y existencia de los pueblos indígenas que han sido la base de la exploración antropológica de al menos dos temáticas, que son las de interés en esta aproximación a su obra. Por un lado, tenemos la descripción y comprensión etnográfica con valoraciones culturalistas importantes desde la perspectiva del particularismo y el estructuralismo levistraussiano, y por otro lado, el interés por develar las condiciones de la vulneración de derechos de los pueblos indígenas desde la etnohistoria y la historia.

Desde el primer trabajo etnográfico de la señora Bozzolli se observa la presencia de la antropología predominante en la época, en la cual ella fue formada, en combinación con la sensibilidad socio-cultural propia de una ciudadana latinoamericana. Esta combinación ecléctica entre interés científico y político es lo que caracteriza su obra. La producción en torno a los pueblos indígenas de la señora Bozzolli, a lo largo de cincuenta y ocho años se corresponden fácilmente, con tres de los cinco períodos en los cuales hemos dividido la historia de la antropología sobre los pueblos indígenas de Costa Rica. Trátese de trabajos etnográficos o etnológicos, descriptivos o reflexivos, con base en entrevista a informantes y, en algunos casos, con apoyo de fuentes históricas y documentales, el trabajo de la señora Bozzolli ha ejercitado una antropología crítica que se funda intuitivamente en la denuncia de las condiciones de vida de los pueblos indígenas. Bozzolli Vargas busca el esclarecimiento histórico cultural de la situación étnica contemporánea de los pueblos indígenas de Costa Rica, en particular del pueblo bribri, el reconocimiento de la explotación de que han sido objeto y de la riqueza cultural de los pueblos indígenas.

Los trabajos propiamente etnológicos que se refieren a aspectos de orden mitológico, temática que desarrolla con el auxilio del particularismo norteamericano y el estructuralismo de Claude Levi-Strauss, buscan tanto producir conocimiento científico como valorizar culturalmente a estos pueblos, darlos a conocer.

La presencia de Claude Levi-Strauss en la obra de María Eugenia Bozzolli Vargas en particular en su libro *El nacimiento y muerte entre los bribris* se observa tanto el método de

estructurar los relatos en términos de pares binarios de conceptos como se ve en las páginas 151 a 162. Ella estructura su análisis de modo binario considerando ejes verticales y horizontales en donde los conceptos se ubican para interpretarlos. Adicionalmente, una de las historias que analiza La historia de la creación de la Tierra, la autora reconoce la semejanza que esta historia tiene con el análisis de Levi Strauss con lo crudo y lo “como conceptos isomórficos con la distinción entre la naturaleza y la cultura, en la que, entre los indígenas suramericanos, queda involucrado el jaguar” (Bozzolli-Vargas M. , 1979, p.193)

Estos trabajos en combinación con los estudios centrados en la historia de la expropiación de las tierras y la discriminación social de los pueblos indígenas, que realiza con el soporte teórico de la antropologista indigenista (al mando de Aguirre Beltrán en esa época) enarbola la bandera proteccionista de estos pueblos y plantean una estrategia de desarrollo integral de los pueblos indígenas. La señora Bozzolli, a partir de su experiencia personal y científica, desarrolla esta curiosa mixtura entre indigenismo y conciencia social desde la cual concreta su trabajo. La mayor parte de su obra se orienta a poner en evidencia lo que quedó de estos pueblos a partir del período de contacto y conquista; luego, el impacto del periodo colonial, del período republicano y el actual momento para la sobrevivencia de los pueblos indígenas. Estas preocupaciones hacen que su postura intelectual y científica social sea, también, parcialmente política.

Los 518 años de dominación de los pueblos indígenas los ha transformado de tal modo, primero, mediante acciones de genocidio y, luego, por medio de la políticas de aculturación e integracionistas que no es posible que estos pueblos no hayan cambiado profundamente para adaptarse a las presiones por la sobrevivencia. Su situación actual es resultado de este proceso. Un pequeño ejemplo de esto se puede ver en el artículo *En torno al tema del gallo resucitado, en relatos bribri* ( 2017), en el que al final Bozzolli señala:

No es posible definir cómo se introdujo el episodio del gallo resucitado en la “saga de Sórkula y Sibò”. Se han presentado sugerencias al respecto: episodio de origen bribri en la historia, con substitución de una gallinácea nativa por la importada. El episodio pudo venir de otro grupo indígena que hubiera cambiado de ave gallinácea nativa por la importada, en

alguna de sus historias. A estas dos posibilidades se añade la del origen español del episodio.

(p.16)

Así como hubo cambios en la escala de los mitos, hubo cambios en toda la vida social bribri, y de otros pueblos indígenas, por ello fue necesario acudir a fuentes históricas como lo hace Bozzolli Vargas para establecer y caracterizar la dominación y la expropiación de las tierras a los pueblos indígenas. En la línea de trabajos etnológicos culturales, la producción de Bozzolli es vasta y data desde mediados de los años sesenta siendo uno de los más acabados el que se concreta en el libro *El nacimiento y muerte entre los bribris* de 1979 (Producto de su trabajo doctoral). La antropología de los años sesenta está marcada en los Estados Unidos básicamente por la emergencia en los años 50 de la corriente Nueva Etnografía que busca todavía más enfáticamente conocer el punto de vista del nativo; es decir, su visión del mundo y su cultural, de la mano de las categorías *emic/etic*, corriente que se encuentra también, con el punto de vista de Claude Levi Strauss respecto de la importancia de conocer la mente del informante nativo.

Antes de este, le preceden algunos otros escritos en distintos momentos como lo fue *La esposa del Bribri es la hermana de Dios* de 1976, en donde realiza el análisis de cinco historias bribri relatadas por el /Awá/ entre 1973 y 1975, siendo el propósito mostrar la relación entre el orden familiar y el cosmogónico que se refleja en las historias, en palabras de la autora:

Señalar como los asuntos familiares, que constituyen la experiencia constante y permanente de una sociedad, se proyectan en el plano simbólico de lo mitológico y religioso”. Más específicamente, se trata de “ilustrar como en ese plano simbólico se condensan los conflictos que las exigencias sociales imponen a los individuos”. (Bozzolli-Vargas, 1976, p.15)

Cada una de las historias tiene un sentido distinto: *La historia de la Danta* informa de las reglas de parentesco, *La historia del Cacao* del conflicto de la poliginia sororal (un hombre puede escoger dos hermanas para casarse y las mujeres pueden tener más de un compañero), *La mujer y el gusano* trata de la prohibición de tener relaciones sexuales dentro del mismo clan (si eso sucede le pueden subir gusanos al ano o la vagina), *Anuk* es un relato para advertir a los hombres de mujeres malas, “cuyo trato sexual puede ser de consecuencias serias para el varón” (p.31) y en *Tule Vieja*, la

Llorona o Itsa´ (este término se refiere a un enemigo y hay muchos Itsa´) se habla de un espíritu que se comió su propia hija (no que la mató como se da en el imaginario campesino no indígena).

La autora, la señora Bozzolli, relaciona las presiones que el parentesco impone y como estas se reflejan mitológicamente. El análisis del mito revela entonces un aspecto de la vida social donde muestra que la cultura humana es un todo integrado y todas las piezas encajan. El mito de la Danta y las prescripciones que tiene cada clan bribri respecto de ella, obedecen también a las reglas de matrimonios de clanes matrilineales en donde, siguiendo a Levi-Strauss, se observa que los bienes circulan en el mismo sentido que las mujeres en las relaciones de parentesco (p.17). El trabajo etnográfico de Bozzolli Vargas fue realizado en el marco teórico estructuralista de Levi-Strauss que distingue la necesidad de determinar pares binarios como eje de los mitos: naturaleza-mujer, cultura-Dios-Varón, arriba (lo otro, los enemigos, lo masculino) y abajo (lo nuestro, propio, femenino), etc. (pp.19, 20).

Luego de 1979, se suceden también muchos estudios de orden mitológico y cultural, como por ejemplo *La técnica del soplo en la medicina aborígen Bribri* de 1980, *De donde el sol nace a donde él se pone: mitología talamanqueña del clima y de las enfermedades* del año 1983 y *La posición social de los especialistas en la medicina aborígen de Talamanca* del año 1984 (Bozzolli-Vargas, 1984 [2015]). Este artículo está precedido por el informe de la investigación respectiva que data del año de 1982, Bozzolli-Vargas, María Eugenia (1982). *Especialistas en la medicina aborígen bribri. Informe preliminar*, Departamento de antropología. Universidad de Costa Rica.

En este último, al igual que en los otros, la autora realiza antes de presentar su análisis, la descripción del objeto en discusión. En este caso del tipo y rol de distintos especialistas en la cultura bribri como los Useköl, ligado a poderes sobrenaturales (en el siglo XIX se dice quedaba solo 1), Jtsököl o Cantores, participaban en ceremonias fúnebres, Blu´ o jefes, Awapa, o médico y el BikakL organizadores de fiesta. El artículo abunda en detalles descriptivos. Este trabajo se basó en testimonios etnográficos y datos bibliográficos procedentes de fuentes históricas antiguas. Decía la señora Bozzolli-Vargas, en las palabras iniciales, que este trabajo debía “servir para aclarar aspectos de la antigua estructura sociopolítica de los cacicazgos al tiempo de la conquista” (p. 9). Aunque no hay un señalamiento directo, la desaparición de algunos personajes clave en la cultura bribri es resultado del proceso histórico vivido.

En 1985, publica *La simbolización del cuerpo humano en el chamanismo talamanqueño*, artículo en el que Bozzolli-Vargas (1984[2015]) defiende el saber médico talamanqueño por el conocimiento que estos tienen del cuerpo humano como buenos “cazadores y criadores de animales”, por cuanto en este se “identifican y reconocen cada parte visible del cuerpo” (p.331). Práctica que les brinda el conocimiento necesario para discurrir en torno al cuerpo humano también “con gran propiedad”; no obstante, los procesos de curación que implementa el Chaman -Awá- se desarrollan por medio de procesos simbólicos.

En 1987, la señora Bozzolli-Vargas produce dos artículos, uno de ellos fue *Una inversión de la historia talamanqueña del origen del mar*, en este trabajo la señora Bozzolli, discute las formas cómo cambian los relatos míticos entre distintos pueblos (Bozzolli-Vargas, 1984[2015]). Discute también un grupo de mitos americanos entrelazados, tal como lo ha demostrado, indica ella, Claude Levi-Strauss en su libro *Mitológicas*. Bozzolli-Vargas señala aquí que la importancia de este mito radica en que se ubica al hombre blanco en la realidad histórica del pueblo bribri.

El otro artículo de ese año fue *La Relación recíproca hombre-animal en la cultura talamanqueña*, en el cual comenta la importancia de la reciprocidad con la naturaleza que han desarrollado los bribris y cabécares, en cuanto la clasificación de los animales silvestres y domésticos, clasificación articulada con el comestible – no comestible.

Entre 1987 y el 2006, son muchos los artículos que escribe Bozzolli Vargas, sola o en colaboración, como lo presenta Sonia Pineda Lima en la Biobibliografía que presenta de la autora (Pineda Lima, 2003). En ese periodo junto a distintos estudiantes de antropología, hace aproximaciones etnográficas a distintas zonas geográficas del país para estudiar además de pueblos indígenas a campesinos y pescadores. Le seguirían dos artículos interesantes. En 1985 publica *El dualismo en la medicina aborígen bribri* y en 1986 presenta una reflexión acerca de las diferencias o preocupaciones de un médico occidental respecto de la medicina indígena, el texto es *La medicina aborígen americana* es básicamente eso. Bozzolli Vargas señala, de cara a proteger su discurso, respecto de la validez de la medicina indígena que esta ha sido principalmente psico-terapéutica pero ha tenido, dice ella, el “cuidado de señalar que esto no impidió que desarrollara elementos denominados racionales u objetivos” (1986). Bozzolli vuelve en el 2006, al simbolismo. En *Oí decir del Usekar*, examina el rol socio-cultural de este, uno de los personajes importantes de la cultura bribri. Lo hace a partir de documentos coloniales e históricos. Dice

Con el objetivo de ampliar el conocimiento sobre la estructura de cargos de los cacicazgos escribiré en este ensayo sobre el Usékar, quien era la autoridad de más alto rango político-religioso de los bribris y cabécares hasta mil novecientos treinta, y lo sigue siendo en la memoria histórica de los talamanqueños. (Bozzolli-Vargas, 2006, p. 2)

Estudio histórico con la inserción de categorías de la antropología neo-evolucionista como el de cacicazgo, en donde rescata las primeras referencias en documentos del siglo XV a la figura del Usékar, situando estas en 1610, fecha de la sublevación de Talamanca en contra de Diego de Sojo. Luego, “Los rasgos importantes en la sociedad talamanqueña, la cual mantuvo rasgos de la estructura de cacicazgo hasta los tres primeros decenios del siglo XX, eran ejercidos por individuos que nacían en los clanes que podían nombrar esos rangos.” (p.7). Todo el documento se refiere a la existencia de los Usékares y su desaparición, que está ligada a la presión de la sociedad nacional, indica Bozzolli, “específicamente expresada en un frente de colonización hacia Talamanca” (p. 89).

Las presiones colonizadoras desde Panamá y Colombia, por un lado, y por el lado de Costa Rica por la construcción del ferrocarril y la influencia de la compañía bananera “significaron una invasión aún más intensa a la privacidad cultural que se necesitaba para el Usékar y sus modalidades de acción.” (p.89). El gobierno costarricense ha introducido la acción de los organismos y políticas estatales en la región -tales como las Asociaciones de Desarrollo Comunal impulsadas por el Consejo Nacional Indígena (CONAI)-, intervenciones que junto con la presión que el cristianismo de matriz católica y evangélica, desde la colonia el primero y a partir de los años 80 el segundo han precipitado los cambios culturales entre los pueblos indígenas y ha tensado la cuerda entre la tradición y la modernidad como lo estudió Rojas Conejo (2009) y la desaparición de figuras y roles socio-culturales claves de la sociedad bribri.

Las preocupaciones etnológicas y acerca de la mitología bribri llevaron a la señora Bozzolli a comprender la antropología como una disciplina que contribuyera en la denuncia del genocidio lento y sostenido sobre los pueblos indígenas. Las estrategias de desarrollo por un lado y los programas estatales asistencialistas son el lado suave de las políticas de afectación indígenas, el lado duro lo constituyen todavía hoy la muerte y el arrebato de sus tierras. Temáticas que han sido parte también de la agenda de investigación de esta insigne antropóloga.

*El campo socio-cultural*

Uno de los intereses fundacionales Bozzolli fue el del desarrollo rural y ambiental. Aunque ella elabora un pensamiento desarrollista al respecto, no deja de buscar entender las lógicas campesinas e indígenas desde la perspectiva de la cultura, de los choques entre indígenas y “blancos” en lo que a explotación de la tierra se refiere. Identifica la expansión de la frontera agrícola como el mecanismo social estatal que impacta los territorios indígenas. En esta dirección es que el trabajo de Bozzolli en la zona sur es pionero.

Entre los estudios que se refieren a la presión por las tierras indígenas tenemos uno de los primeros que la autora publica en la revista *América Indígena* en 1974, del Instituto Indigenista Americano (México). Artículo en el cual, tras la descripción etnográfica de la región sur del país, se enfoca en comentar de la convivencia de ticos, guaymies e italianos en Coto Brus (Pacífico sur de Costa Rica). Realizado en 1974, este estudio lo desarrolla más como la crónica de un viaje (como las crónicas ya realizadas por Pittier, Thiel u otros), en donde denuncia la pérdida de tierras de los llamados, en esos momentos, guaymíes (hoy ngäbes).

Desde una perspectiva aguzada, enfatizando en aspectos interiores y domésticos, la señora Bozzolli-Vargas refuerza la idea de que la expansión de la frontera agrícola afectó los intereses de los guaymíes. La mayor parte del documento es una descripción etnográfica de la cultura guaymí localizada en varias comunidades que visitó junto a una colega italiana: Limoncito, Desamparados, Paraíso, Brusmalís, Quebrada Pita, Caño Bravo, San Gerardo, entre otras. En este periplo por tierras guaymíes, la señora Bozzolli menciona la disponibilidad (*disponibilitate*) de los guaymíes para colaborar con ella y con la doctora Minelli, que les tomó fotografías y los midió, mientras ella elabora descripciones etnográficas propiamente particularistas, tratando de no dejar pasar ningún detalle de la totalidad de la forma de vida estos (Bozzolli-Vargas, 1974).

En el resumen y comentario que realiza Bozzolli Vargas del conflicto por tierras que se da en el sur del país, señala que este responde a los procesos de colonización de tierras y a los procesos de migración interna que se dan desde los cuarenta para acá debido al agotamiento de los suelos, en la denominada, en esa época, Meseta Central. Migración al sur del país que es consecuencia de la idea imaginaria de región vacía y desocupada y la existencia de tierras baldías, todo lo cual, afectó a los pueblos indígenas.

La apertura de la carretera interamericana primero hasta San Isidro y luego hacia el resto del sur, precipitó la colonización y la deforestación. El campesino “tico” no entendió que la cubierta de bosque es el factor de fertilidad, tal como lo mostraron los planteamientos de la ecología cultural de la mano de Betty Meggers a los que acude la autora con base en el artículo “Ambiente y cultura en el área amazónica”; artículo usado en el curso de antropología aplicada del Instituto Indigenista Americano, en donde ya se reconoce “que el indígena tiene otras actitudes hacia el bosque, (que) su modo de vida ligado a la existencia de la selva, y como no la tira abajo con la rapidez del blanco, se le califica de perezoso y vagabundo” (p.416). Bozzolli-Vargas también acude a particularismo de George Foster y su análisis respecto de los bienes que se consideran limitados o ilimitados para una u otra sociedad. Es el caso de la tierra en Costa Rica, esto lo ve Bozzolli desde este planteamiento.

Luego de algunos años, la autora vuelve en 1977 a los tópicos propiamente rurales. El texto la *Frontera Agrícola de Costa Rica y su relación con el problema agrario en zonas indígenas*, retoma la idea de la expansión de la frontera agrícola que implica a dos colectivos, a los que migran hacia esas tierras considerándolas espacios vacíos y a los indígenas, que en realidad las habitan, no siendo estas tierras despobladas, tal como creía el costarricense (Bozzolli-Vargas, 1977) sobre los terrenos de los pueblos indígenas que practicaban un tipo de agricultura “más disperso, localizado hacia las costas y fronteras, es indígena o es mestizo, es menos numeroso, es más estable dentro de su respectiva zona” (Bozzolli-Vargas, 1977, p.226). Señala con una actitud de protección y vindicación de los pueblos indígenas con respecto a la percepción dominante que:

El indígena tiene otras actitudes hacia el bosque. Su modo de vida está ligado a la existencia de la montaña. Como no la tira al suelo con la rapidez del “blanco”, se le califica de perezoso y vagabundo. Cuando se encuentran el indígena y el otro tipo de tico, entonces se perturba el mapa mental de la tierra despoblada. (Bozzolli-Vargas, 1977, p.231)

En este texto se observa con claridad la actitud valorizadora de los pueblos indígenas que impulsa la señora Bozzolli y de defensa y explicación de la cultura, al menos en lo que respecta al tipo de prácticas de cultivo, que le provee al indígena del alimento, material de vivienda; es decir, se llenan muchas necesidades. La cultura es aquí un fenómeno empírico y funcional.

María Eugenia Bozzolli denuncia de paso en este artículo los proyectos de inmigración y colonización para poblar esos territorios que promueve el estado, incluso con extranjeros de diversas nacionalidades. La noción prevaleciente por parte del estado respecto de la tierra es la de que se trata de un bien escaso, categoría de George Foster, pero reclama la ausencia de una teoría de los bienes ilimitados (Bozzolli-Vargas, 1977, p.233), que sería la postura del estado costarricense que fundamentaría la repartición de esta como si fuera ilimitada. Este artículo de 1985 en *El desarrollo de la región Brunca: tendencias y perspectivas* la autora combina los intereses intelectuales y políticos en un análisis en torno a las perspectivas de desarrollo de la región Brunca. Análisis que tiene un componente histórico antropológico que se basa en la historia del patrón de asentamiento de la región, recorrido que inicia con señalar el patrón precolombino y colonial de la región. Luego le sigue el estadio de Región de refugio, luego de las destrucciones de los cacicazgos por Juan Vásquez de Coronado en 1563 (p.23). Región de refugio hasta mediados del siglo XIX, periodo que da inicio al estadio de inmigrantes y colonizadores campesinos de origen europeo, y campesinos periféricos: chiricanos, guanacastecos, y mestizos. Le sigue el estadio de consolidación nacional e institucional hasta mediados del siglo XX, se denomina región de desarrollo- se bautiza como Brunca la región, que en esos años es una de las más pobres. En cuanto región de refugio de los indios, la autora manifiesta, lo que fue desde el siglo XVI hasta mediados del XIX, luego se inicia el conflicto colonizador (p.24). La primera abarca caseríos indígenas dispersos, cuando los borucas en 1608 fueron *pacificados* (?), se funda un pueblo con ellos en 1629: Térraba. Este fue producto de los misioneros que trasladaron gentes desde el Atlántico en el siglo XVII.

El conflicto entre región de refugio y de colonización se origina a partir de la “apertura de caminos y otras vías de comunicación (aéreas y marítimas) a partir de la segunda mitad del siglo XIX” (p.24). Mucho tiempo después, en los años sesenta y setentas del siglo XX “los boruca, térraba, bribri y guaimí que estaban más cercanos a la carretera estaban en proceso de perder su condición de refugio” (p.25). Concepto tomado de la antropología indigenista de Gonzalo Aguirre Beltrán. Bozzolli-Vargas interpreta el concepto de región de refugio geográfico y social, en dos sentidos: primero en cuanto a que aísla y el segundo que protege de la discriminación y la dominación. La condición de protección que se empezó a perder con la carretera interamericana:

Los indios más aislados de carreteras y núcleos urbanos han mostrado aún durante los recién pasados años setenta, algunas características propias favorecidas por el aislamiento

geográfico; los que están más cercanos al tráfico no indígena sufren discriminación, aislamiento social, a menos que se integren, abandonen su identidad y especialmente el reclamo de un territorio propio. (Bozzolli-Vargas, 1985, p.25)

En este trabajo, de orden más sociológico y referido al desarrollo de la región Brunca, Bozzolli Vargas realiza, desde una perspectiva antropológica muy inspirada en el particularismo histórico (que era la manera de hacer antropología en los años 80, en Costa Rica) e integrando elementos de la antropología del desarrollo de América Latina de la mano de Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1966), una lectura crítica del desarrollo de la región Brunca, al menos en los siglos precedentes al XX. Reconoce la presión sufrida por los pueblos indígenas de la zona sur del país a partir de la colonización por parte de mestizos europeos. Colonización entendida por ello como territorial, pero que no es menos que cualquier colonización con destrucción cultural, proceso para acercar la zona a un proceso de modernización capitalista. Indica también, como factor de destrucción cultural, la construcción de caminos, proceso que se acelera con la de la carretera interamericana. Ante este embate los indígenas tienen dos caminos: resistir o integrarse:

Los indios más aislados de carreteras y núcleos urbanos han mostrado aún durante los recién pasados años setenta, algunas características propias favorecidas por el aislamiento geográfico; los que están más cercanos al tráfico no indígena sufren discriminación, aislamiento social, a menos que se integren, abandonen su identidad y especialmente el reclamo de un territorio propio. (1985, p.25)

La autora, aunque señala el factor colonialista como causa de la destrucción cultural, no toma partido respecto de las luchas indígenas. El artículo sigue su curso desarrollista y recupera las expectativas positivas de la población de la región Brunca respecto del futuro.

La idea acerca del desarrollo en el marco de programas de este tipo fue una postura manejada en el seno del Departamento de Antropología en los años ochenta. En particular, en 1986 en el contexto del Primer Congreso de Antropología, la señora Bozzolli, acompañada con la arqueóloga María E. Calzada Carboni, el arqueólogo Oscar Fonseca Zamora y la antropóloga Eugenia Ibarra-Rojas Rojas creen que los programas de desarrollo son necesarios si estos se dirigen “hacia el

desarrollo del grupo social dentro de sus particularidades culturales”, lo que redundo, agregan, en la “sobrevivencia del grupo de una manera acorde con dichas particularidades” (Bozzolli-Vargas, Calzada-Carboni, Fonseca-Zamora e Ibarra-Rojas, 1986, p.140). La visión es la de una antropología que sea capaz de estudiar para el logro de “conocimiento acerca de las especificidades de estos grupos en cuestión, difundidas con claridad y objetividad, redundan de manera positiva en la sociedad costarricense, así como también contribuyen al logro de la identidad nacional” (p.140). La visión de la autora es la de una antropología que no por ser científica, lo que pretende, no deja de ser sensible y valorizadora de los pueblos indígena. Desarrollada en términos heurísticos desde el enfoque etnográfico particularista, se impulsa una búsqueda de la identidad cultural de los pueblos indígenas en el contexto de su aporte a la identidad nacional.

En el marco de la discursión en torno a los 500 años, en 1992, la señora Bozzolli, escribe el artículo *La población indígena, la cultura nacional y la cuestión étnica en Costa Rica*, en cual plantea un balance de la presencia indígena en la cultural nacional, en este sostiene que a pesar del mestizaje integracionista en el pasado, y de la

[...] muerte, destrucción y explotación, [...] pudo, a diferencia del resto del resto de la región mesoamericana, desenvolverse en un marco que les garantizó a nuestros indígenas desarrollar diversas formas de resistencia exitosa entre lucha armada y la negociación por medio de los mismos mecanismos de resolución de los conflictos. (Quirós y Bolaños-Arquín en Bozzolli, 1989b, p.24).

El estado costarricense, cree Bozzolli, da una respuesta “satisfactoria a las reivindicaciones de las poblaciones indígenas” (p.24). Sostiene, además, el hecho de que lo indígena está integrado directa e indirectamente en la identidad nacional. La primera tiene que ver con la persistencia cultural de los indígenas. En esos momentos, Bozzolli señala la existencia de 25 mil personas que lograron sobrevivir al margen de la actividad económica fuera del Valle Central, a la vez, al interior de este se difundió la idea del blanqueamiento. El aislamiento ha sido su defensa a la desaparición, idea perenne en el período de los exploradores y aún después. Esta situación, no obstante, no ha sido una barrera para que la población amerindia haya aportado su cultura a la nacionalidad costarricense, lo que se puede ver, dice Bozzolli Vargas, en el cuidado de los suelos y en algunas prácticas y tecnologías de agricultura, el cultivo de una serie de productos agrícolas tales como el

maíz, entre otros; la agricultura de roza, las viviendas, los tintes vegetales, las juntas de trabajo, ciertas formas de organización social, los idiomas indígenas, en palabras de uso común, cuentos de tradición oral, ciertas prácticas médicas y hasta la visita a algunos Awá, etc.

Indirectamente, los pueblos indígenas están presentes en la búsqueda de la identidad nacional desde la identidad étnica y a partir de los esfuerzos de la ciencia para que se “añadan a su historia las raíces indígenas” (p.30). Aunque, por otra parte, siendo la política cultural integracionista, dice Bozzolli, al tender a subsumir en la nacionalidad costarricense a todos los habitantes de Costa Rica, a los pueblos indígenas, se puede decir, se les ha reconocido -muy débilmente- algunos derechos tutelados a nivel jurídico “a ser ellos mismos y vivir en sus tierras según sus costumbres” (p. 31). Es decir, casi que se ha perpetuado su aislamiento. Si no fuera por la presión a invadir las tierras indígenas por parte de latifundistas mestizos, nada sabríamos de estos. En los momentos que se escribe este segmento del trabajo, se da la muerte de Sergio Rojas, líder bribri de la comunidad de Salitre, la misma que fue objeto de una etnografía por parte de Bozzolli en los años 60, asesinato relacionado con las actividades de recuperación de tierras por parte de la etnia bribri, tierras que les pertenecen. Además, también la muerte de Sergio Rojas, y dada la exponencialidad de la producción de datos que producen las redes sociales, en Facebook han aparecido una serie de artículos que informan de la situación de Salitre y del despojo de que son objeto los bribri por parte de colonos blancos. En esta dirección el antropólogo Carlos Borge ha publicado una serie de breves artículos informativos acerca de la cultura bribri, la realidad de la posesión de la tierra en Salitres, las políticas de gobierno, la riqueza de la organización social clánica, etc. Es de esperar que la “viralización” de la información acerca de esta problemática contribuya a la recuperación y mantenimiento de los territorios indígenas.

Los territorios indígenas son los mecanismos de protección de esos derechos, para los “que se reconocen como tales, que son los que habían logrado aislarse en zonas relativamente inaccesibles para la población nacional hasta los primeros tres decenios de este siglo” (p.32). Estos espacios protegidos los salvaguardan de la expansión migratoria que se da a partir de los años 40 y hasta los 70. La retención de la tierra lograda, dice Bozzolli alcanza también, “retener a la comunidad y a la tradición histórica” (p.32). Desde la perspectiva indígena, dice la autora, estos espacios han permitido la resistencia y autodefensa (p.33). Luchas que según la autora también son el resultado de la acción estatal, con la creación primero de la Junta de Protección de las Razas Aborígenes, las

unidades indígenas del Ministerio de Educación, las de IDA, y el conjunto de organizaciones indígenas que este proceso genera, con ello se permite el impulso de proyectos de capacitación y proyectos productivos (p.33), el desarrollo de espacios de reflexión y participación tales como la Asociación proindígena de 1966 que es la base, luego, de la Asociación Indígena Pablo Presbere y la realización de muchos seminarios organizados por los pueblos indígenas con el apoyo de “las universidades, organismos gubernamentales y no gubernamentales, organismos propios de los indígenas, etc.” (p.33), “Esto, dice, conducido a reforzar el movimiento indígena, el cual participa de las características de los movimientos indígenas latinoamericanos” (Bozzolli-Vargas, 1992b, p.33).

Luego describe un conjunto de acciones y actividades de participación indígena de reforzamiento de la participación externa y al interior de las comunidades. “El movimiento indígena no encuentra, sin embargo, total apoyo en las comunidades, ya que estas se encuentran internamente divididas por filiaciones a partidos políticos, sectas religiosas, conflictos familiares y adhesión diferente a políticas institucionales del estado” (p.34). Bozzolli-Vargas, como antropóloga y otros colegas, han querido contribuir al desarrollo indígena, para ello impulsó, en su momento, algunas propuestas de desarrollo sostenible de inserción a la población indígena. Ello fue presentado en el documento de dos partes denominado Estrategia de Desarrollo Sostenible (Bozzolli-Vargas Cubero-Venegas, Estrategia cultural para el desarrollo sostenible (1989 y 1990) en los cuales se rescatan los modelos de ecodesarrollo propuestos por Rodolfo Stavenhagen, (1982), los fines del desarrollo alternativo y autodesarrollo propuestos por Chantal Barre (1982) y Guillermo Bonfil Batalla, (1982) y Salomón Nahmad (1982) (Bozzolli-Vargas, 1992b). Se trata de propuestas “que en general reafirman la necesidad de que los indios definan y controlen sus propias políticas culturales, recuperen y amplíen por sí mismos su cultura autónoma y mejoren sus condiciones para impulsar procesos de invención propia y apropiación de la cultura ajena que pueda resultarles conveniente” (Bozzolli-Vargas, 1992b, p.35).

En estos momentos, tanto la autora como otros antropólogos se lanzan a la protección de los pueblos indígenas, y a su reconocimiento como factor de identidad propia y nacional. La mirada se vuelca aquí al desarrollo humano, y se vuelve también hacia la antropología.

*La postura ante los 500 años*

En un texto conmemorativo de los 500 años de la conquista de América, *Visiones de Indígena e identidad latinoamericana* (1992) la señora Bozzolli elabora un texto de antropología política, crítica de la explotación de los indígenas. En este elabora una matriz de análisis tripartito para revisar la discusión histórica referida a la conquista y al colonialismo español. Enseña una matriz de ubicación de los discursos respecto del indígena, desde el siglo XV para acá en tres líneas ideológicas y políticas culturales, del siguiente modo, en palabras de la autora:

La posición anti-indianista apoya el exterminio, la esclavitud y la sumisión o justifica la pobreza y la marginalidad. El indigenismo es contrario al genocidio, acepta que perdure la identidad de los pueblos indígenas o bien que se asimilen gradualmente a las sociedades nacionales; acepta que perdure lo que denomina costumbres y valores positivos, pero busca eliminar del modo de vida indígena aquello que resulte incompatible con los valores de Occidente. (p.3).

Bozzolli-Vargas se ubica en este sentido en la corriente del indianismo entendido como la defensa y resistencia cultural. En esta corriente, se retoma lo que el propio indígena manifiesta: a vivir de acuerdo con el presente, pero sin perder identidad como grupo originario.

En la Colonia, la ideología de la indianidad, o sea la de la población colonizada, se manifiesta en los intentos de emancipación siempre cruelmente derrotados; también en el mantenimiento oculto de jefes indígenas tras los jefes "de paja", en actitudes ambiguas de familiaridad e intimidad tanto como de desprecio y resentimiento. (p.7) Es así que Bozzolli-Vargas a propósito del quinto centenario elabora un texto crítico de la conquista y de la postura colonial prevaleciente hasta esos momentos. Se opone de manera sutil, a las posturas que ya en los años 70 del siglo XX se daban respecto de los indígenas.

El ejemplo de esta postura integracionista la tenemos en el planteamiento realizado por el antropólogo Alejandro Marroquín que suscribe el indigenismo y se resume en uno de los puntos del listado de políticas indigenistas que propone para favorecer la integración cultural: “e) Facilidades a los grupos indígenas para su elevación económica, la asimilación, el aprovechamiento de los recursos de la técnica moderna y de la Cultura universal.” (p.9).

- “a) Respeto a la personalidad y a la cultura indígenas.
- b) Rechazo a los procedimientos legislativos o prácticas que tengan origen en conceptos de diferencias raciales con tendencias desfavorables para los grupos indígenas.
- c) Igualdad de derechos y oportunidades para todos los grupos de la población americana.
- d) Respeto a los valores positivos de la cultura indígena.
- f) Aceptación de la comunidad indígena de toda acción que se intente sobre ella.” (p. 9)

Por el contrario, la autora cita a “Severo Quispe Mamani, visionario y tenaz educador indígena aymará, escribía en 1984 sobre los principios de la indianidad que resumiré a continuación:

Se trata de una postura de autodeterminación, de identificación con los pueblos y participación real en diferentes aspectos de la vida de cada país. Se identifica la fecha de 1974, del Primer Parlamento Indio, celebrado en Paraguay, como el punto de partida. Los indígenas planteaban el desarrollo del nacionalismo e internacionalismo indios. Las reivindicaciones abarcan:

- a) La posesión de las tierras cultivables.
- b) Eliminar la discriminación en la educación.
- e) Atender el precario estado de la salud.
- d) Contar con leyes de seguridad social en el trabajo.
- e) Procurar la organización de indígenas a todo nivel” (p. 9)

La autora identifica, en esta discusión y desde la visión indianista, al indigenismo estatal como la política integracionista y de asimilación cultural que “mediante tácticas alienadoras, explotación física y evangelización [...] provocan involución cultural, integración forzada y dependencia (Ontiveros Yulquila, 1988, p. 114 en Bozzolli-Vargas, 1992, p. 11). El indigenista Ontiveros Yulquila, por su parte, de origen sudamericano, protesta por el esfuerzo de republicanizar en lugar de indianizar los estados” (en Bozzolli-Vargas, 1992, p.11). Aquí procede la propuesta de la lucha indígena: Indianizar, camino divergente del de la antropología latinoamericana de

“desindiologizar”. En cierto modo, Bozzolli-Vargas quiere a partir de la conmemoración del V Centenario, indianizar la discusión desde una antropología culturalista crítica.

Este recorrido básico por la producción antropológica de María Eugenia Bozzolli, antropóloga cofundadora de la antropología nacional ha querido mostrar la presencia de la antropología clásica en el pensamiento de Bozzolli Vargas, junto a los cursos de desarrollo político que experimentó de cara a la realidad indígena que le tocó vivir y estudiar. El trabajo de esta antropóloga, primero indigenista y luego indianista, logra conciliar a su modo las escuelas norteamericanas de antropología, que le aportan la visión del trabajo de campo etnográfico, la aproximación a la cultura y la mitología de la mano de la antropología francesa y la preocupación acerca de las condiciones de existencia social de los pueblos indígena apoyada en la sociología y reflexión de orden marxiano de la mano de antropólogos como George Foster o Eric Wolf.

El trabajo de María Eugenia Bozzolli Vargas no produjo, lamentablemente, un programa sostenido de investigaciones sobre, por y para los indígenas y mucho menos, uno con y desde estos. La dispersión que sufre la antropología en el país, en los ochentas retiró parcialmente a los pueblos indígenas de los intereses de la antropología nacional, las intervenciones quedaron reducidas a investigaciones de corte puramente etnográfico, asistencialistas y paternalistas, perpetuando la visión popular acerca de estos *pobres inditos*.

#### **4. A modo de síntesis. Las pistas para una nueva programática de los estudios sobre los pueblos indígenas**

Este maestro y maestras productoras de investigación sobre la realidad pasada y actual sobre los pueblos indígenas han sentado las bases para el ejercicio profesional de la antropología en el país y sus monografías son el punto de partida para constituir el campo de la antropología sobre los pueblos indígenas a partir de la constitución de una antropología anti y decolonial. La amplia producción de estos profesionales, en cada uno de sus especialidades, es complementada con producciones más puntuales producidas en las últimas fases de la del desarrollo histórico de la antropología nacional.

Muchos otros y otras antropólogas han aportado en el conocimiento de los distintos pueblos indígenas existentes en el territorio nacional, cada uno con sus liderazgos y agenda particulares. Hoy, aunque escasa, existe trabajos de investigación interesantes que son la base de los próximos

trabajos de investigación de, para y con los pueblos indígenas en el ámbito socio-cultural, socio-político y socio económico. La revalorización etnohistórica y su mirada política, reivindicadora de la cultura de los pueblos indígenas, es un camino sólidamente empedrado para proponer políticas culturales de respeto y dignificación de los pueblos indígenas. Estos han mostrado una y otra vez capacidad de ser, estar, tener y hacer como sociedades. La legitimización que la antropología de Guevara, Ibarra y Bozzoli-Vargas ha promovido de los pueblos indígenas es la base ética y moral para continuar aportando al desarrollo de estos pueblos y a la calidad de dirección política y cultural de sus líderes.

.

## Capítulo VII. Conclusiones

### 1. Antropología clásica y la emergencia de una disciplina no colonial

Los programas de investigación que conformaron lo que conocemos como antropología clásica, vistos en el capítulo I, aunque programáticamente distintos unos de otros, no abandonaron la idea de la evolución y el progreso como los mecanismos que dinamizan la vida social. A partir de estos conceptos, estos programas pensaron a las sociedades humanas como entidades que evolucionaban en el tiempo -ya sea unilineal o multilinealmente- para alcanzar algún el estatus de civilizadas. Aun cuando se las considerara como estructuras funcionales sincrónicas o bien la aproximación a ellas fuera a través de los contenidos mentales, yacía la idea de la evolución social.

La aproximación etnográfica y el *estar ahí*, del antropólogo o antropóloga, ha sido, y lo es todavía, la actividad heurística principal para producir el conocimiento antropológico, sobre todo en los programas de investigación que basan su metodología en presupuestos ideográficos.

La ruptura epistemológica y política que se opera en contra de la antropología clásica a partir de los años sesenta del siglo pasado, como reacción al carácter colonial de la misma en los procesos políticos de descolonización de África y Asia, empoderaron a intelectuales originarios de estas regiones a desarrollar sus propias capacidades de investigación respecto de sí mismos. El movimiento anticolonial y los pueblos por su parte, se volvieron en principio actores de su liberación. En África como se vio en el acápite correspondiente, los antropólogos se tuvieron que hacer pasar por sociólogos para poder trabajar ahí.

Esta modificación del rol de los antiguos “informantes” descoloca a la antropología de su rol etnográfico y fue determinante este para operar el desplazamiento de la disciplina hacia otros sujetos y problemáticas de investigación distintas de la de los pueblos indígenas.

Al menos tres razones se pueden aducir para comprender la apertura de la antropología hacia otros colectivos sociales, distintos de los ahora autónomos pueblos indígenas, ninguna de ellas lamentablemente de orden teórico: i. todos los colectivos sociales son portadores de cultura, ii. a todos los podemos conocer etnográficamente, seña de identidad de la antropología y iii. al ser el actor cognoscente antropólogo o antropóloga el resultado, el producto siempre será antropología. La disciplina se retira de los pueblos indígenas e “indigeniza” otros sujetos.

De este modo, los pueblos indígenas dejan de ser parcialmente el tema central de la agenda de la antropología sin que se haya explicado y entendido la insuficiencia teórica y práctica para comprender las dinámicas sociales y culturales étnicas vistas desde la realidad de los pueblos indígenas y los procesos de coloniales de los que han sido víctimas y ante los cuales vienen sistemáticamente reaccionando y denunciando los procesos de aculturación, el despojo de sus tierras y la pérdida de derechos, todo lo cual los deslocalizan del rol de sujetos pasivos que le interesó a la antropología clásica.

En América Latina se vive esta reactividad política y anticolonial de parte de los pueblos indígenas desde muchísimos años antes que incluso en África y Asia y hasta nuestros días. Unas fechas relevantes en esta historia de lucha, en lo que a la antropología le incumbe, son las de los encuentros de Barbados I y II, en los cuales se realizó el alegato tanto de indígenas como de antropólogos, en contra del estado y la antropología. El rumbo de la disciplina empieza entonces a cambiar entre los y las antropólogos latinoamericanas; por lo tanto, empieza a configurar una antropología crítica criolla.

Al respecto, y tal como lo ha señalado Esteban Krotz, sigue habiendo todavía una antropología usa-eurocéntrica que visita el Tercer Mundo para conocerlo y sigue habiendo antropólogos y antropólogas tercermundistas que les sirven de informante. La crítica al colonialismo es totalmente válida en estos casos. (Krotz, 1993 (b))

Existen, por otro lado, antropologías nacionales que han ejercido la crítica de la antropología clásica y buscan refundar la disciplina desde la realidad local, sin abandonar del todo el academicismo y colonialismo que conlleva la práctica etnográfica despolitizada. Ello es más visible cuando no se integra la experiencia política los pueblos indígenas han desarrollado en los últimos años, en toda América Latina, circunstancia que está -como reiteramos- en la base de la crisis y cambio en antropología.

En América Latina, por su parte, la antropología también experimenta un giro anticolonial importante. Este posicionamiento estuvo precedido por la discusión de muchos intelectuales en la cual se cuestionaba a la antropología clásica y se denunciaba, también, el carácter ideológico de los programas clásicos; es decir, denunciaban la mirada que cosificaba a los pueblos indígenas. Los

encuentros de Barbados exigieron refundir críticamente la disciplina, validando en forma sustancial su pertinencia como ciencia de la otredad.

En esta dirección, la disciplina ha producido rupturas importantes con la matriz epistemológica y política de la antropología clásica y más que con los programas clásicos, directamente, con la práctica de una etnografía positivista desimplicada de la realidad sociopolítica de los pueblos indígenas.

La pregunta antropológica que discute Esteban Krotz (2002) se funda desde su origen en el colonialismo y la racionalidad latente que se construyó a partir de la no observación del contexto colonial. Este ha sido un factor determinante de las condiciones actuales de existencia social de los pueblos indígenas, factores que se han querido minimizar mediante afirmaciones como las de la antropóloga Audry Richards, citada más arriba, que considera que el arrebato crítico anticolonial impide ver las fuerzas sociales integradoras que se consideran de cambio cultural y son las que operan transformando las sociedades.

La crítica del proceso colonial y la antropología clásica no debe realizarse solo por hacer un ejercicio académico o porque se exija reparación y reconocimiento de territorialidades, idiomas y cultura. La crítica de la colonialidad de la antropología es necesaria porque de ella se espera que aporte en la comprensión de la constitución de Occidente, se establece 1492 como el año del “encubrimiento” de la diversidad por la entidad construida denominada “América”, como dice Enrique Dussel (2000), y de la extinción física y conceptual de la diversidad cultural.

Un nuevo comienzo de la antropología, de orden anti y de colonial podría considerar, a modo de línea de base socio-cultural, la historia de base de la disciplina como una que también ha participado en el encubrimiento de la diversidad. Ello podría permitir calibrar analíticamente los cambios que resultaban del proceso colonial en la configuración histórica de las diversas sociedades africanas, asiáticas y americanas, entre otras.

Los y las antropólogos provenientes de las regiones objeto de colonialidad, de las regiones del No Ser, como el Tercer Mundo, deben deconstruir el prisma colonial y constituir un nuevo significado al ser antropólogo o antropóloga. De esta ruptura política, que siguió a la epistemológica, la cual

también era política, una nueva antropología, o una nueva práctica de producción de conocimientos de la subalternidad debería emerger.

## **2. La validez de la antropología como ciencia de la cultura**

La pertinencia de la antropología como una disciplina que busca explicar procesos sociales debe ser determinada desde la relación que establezca con la realidad, vista esta como la acción política que produce sociedad, siendo el concepto que lo sintetiza el de régimen de historicidad propuesto por el filósofo Hugo Zemelman (2005). No se trata solo de describir etnográficamente, tal como lo hicieron en su momento los distintos programas de investigación clásicos y, en particular, a escala nacional, la antropología de los años cuarenta sino producir historia política en asocio con los pueblos indígenas.

En el proceso de producción político-social de lo *societal* caracterizado por la modernización capitalista, los pueblos indígenas fueron implicados como objetos de las políticas de aculturación y asimilación en donde la antropología tuvo responsabilidades éticas e históricas importantes al respecto. Dados sus programas de investigación exógenos a la realidad de latinoamericana e indígena y mediante los cuales produjo sus narrativas constitutivas.

Retomar esta discusión es necesario y pertinente hoy, momento en el cual emerge con fuerza un discurso indígena nacional y latinoamericano, que busca fortalecer las propuestas y modos de vida ancestrales. Este desafío a las prácticas propias de producción de conocimientos implica una elaboración teórica propia que nos devuelva un reflejo más ajustado a las necesidades del cambio social y cultural en curso.

Desde esta coyuntura, determinar el camino pertinente para la sobrevivencia cultural de los pueblos indígenas, de cara al establecimiento de condiciones hacia una nueva vida o *bien vivir*, es una tarea que también favorece a la comunidad nacional en su conjunto. Nos enriquecemos todos con la vivencia ciudadana de la diversidad.

El momento parece propicio para “sacudirse” la visión colonial y neocolonial que dimana del mundo accídentalo-céntrico que determina no solo los modos de hacer ciencia y alcanzar validez sino, también, los temas y los objetos de interés teórico. Discusión de la cual no se escapa la

antropología latinoamericana en general y la costarricense en particular, como se ha querido mostrar en los balances existentes respecto de esta.

En relación con la “cuestión indígena” supondremos, metodológicamente, que la antropología local tiene la tarea prescrita de aportar en la comprensión de las circunstancias históricas y sociales en que se desenvuelve esta, ello con el propósito de contribuir en las estrategias de lucha de los pueblos indígenas, en la actualidad, por la vida y la identidad. No por la cultura vista en términos turísticos. Tarea eminentemente política que se confronta con la investigación realizada desde la visión universalizante de la antropología usa-euro-céntrica y su soporte discursivo basado en la metafísica de la modernidad (Restrepo, 2007) y de “normalización del imaginario occidental del “primitivo” y la domesticación del salvaje mediante su racionalización” (Restrepo, 2007, p.296), sujetos que han sido ubicados en la zona del no SER del que habla Boaventura de Sousa Santos (2006), para interpretarlos.

El estudio de las sociedades *otrizadas* no se realiza al reconocer el hecho de que estas han sobrevivido durante los últimos 530 años, en América latina, empobrecidas económica y materialmente y, por ese efecto, desplazadas al espacio del no ser, que es el lugar de la subordinación cultural de sujetos exóticos: distintos, primitivos, salvajes, raros. Nomenclatura que gira alrededor de la categoría **Otros Culturales**, a partir de la cual se edifica el edificio de la antropología a finales del siglo XIX.

La operación básica de esta reducción fenomenológica es la creación de un Otro lejano geográfica y temporalmente, incluso se trata de un Otro descontemporizado como lo observó, en el artículo sobre la antropología del nordeste de Brasil, el antropólogo Pacheco de Oliveira (2010) cuando cuestionaba la metáfora levistraussiana acerca de la etnología como la astronomía de las ciencias sociales. Metáfora inapropiada dada la existencia contemporánea de estos pueblos también, a su modo, comparten el capitalismo como régimen económico y social dentro del cual son anteriorizados.

La antropología local y la antropología sobre los pueblos indígenas local ha sido, al igual que en toda Latinoamérica, muy dependiente de los enfoques antropológicos clásicos, que reseñamos más arriba. Cada uno de los nuevos programas que emergía, los virajes, cambios de enfoque y quiebres

que se dieron, ocurrieron dentro del paradigma positivista, accídentalo-céntrico, ninguno de estos virajes implicó un cambio realmente paradigmático en la comprensión del mundo indígena.

Es por ello que lo sucedido en la antropología en América Latina, a partir de los años sesenta y setenta del siglo pasado, ha sido un viraje teórico importante, fundamentado en una crítica de la antropología clásica, que ha servido de soporte para producir propuestas que favorezcan el desarrollo de una disciplina propia, arraigada a la realidad de la región. Este curso crítico de la antropología usa-eurocéntrica, para fundar una que no se sostenga sobre premisas coloniales, debe elaborar los fundamentos para su revitalización. Estos los puede encontrar en la filosofía de y anticolonial, por un lado, y en la observación de la agenda indígena por otro.

Aquí, sin embargo, la *culebra se muerde la cola*, porque finalmente las bases teóricas a partir de las cuales se pretende fundar una antropología propia las tiene la antropología clásica en conceptos tales como los otros culturales, el estar ahí, el método etnográfico y trabajo de campo en “aldeas”, etc.; Siendo por otro lado sus programas centrales los que aquí hemos criticado por insuficientes (evolucionismo, el particularismo, el funcionalismo o el estructuralismo).

Luego, cualquier producto de investigación que tenga la cultura como objeto debería haber partido y ser ejecutado con base en los programas antes discutidos. De lo contrario no sería antropología. Y esta es la tarea, entre otras, que es programáticamente central para la refundación de la antropología: el de definir y establecer su nueva, decolonial y anticolonial programática que se sustente en una real Nueva etnografía.

El *giro participacionista* de la antropología que supuso el cambio epistemológico en la relación con los pueblos indígenas, de su construcción como sujeto histórico social no se impuso como tendencia importante. A pesar de haber elaborado la crítica de la antropología clásica –colonial y académica- desde los años sesenta para acá, no logró dirimir la discusión acerca de si la antropología puede ser una disciplina que ponga su bagaje al servicio de los pueblos indígenas, sin convertir a estos en su objeto.

No obstante, que las luchas indígenas no se han constituido en temáticas de interés, como fenómeno heurístico, en un núcleo fijo de investigación (Elguea, 1989) alrededor del cual se produzca teoría

que aporte comprensiones y explicaciones en torno de estas, la investigación actual podría retomar la línea de aporte a su agenda de lucha en pro de su autonomía y liberación.

Por otro lado, el proceso que ha implicado el desplazamiento y apertura a otros temas y sujetos de interés, a los que se puede entender etnográficamente, se han dado, sin embargo, desenfocándose, de forma simultánea, de los pueblos indígenas, proceso que Eduardo Restrepo, ha denominado de “desindiologización” es un curso que disipa a la disciplina dentro de una serie de aproximaciones que también tienen a la cultura como su eje de articulación. Esta deriva le impone, sin embargo, a la antropología discutir con otras disciplinas en torno de su identidad y de su particularidad. Aunque esto no es tema de este trabajo diríamos que el abandono de la problemática indígena deja a la antropología en cierta orfandad.

Discusión que se pregunta si el desplazamiento de la antropología lejos de los pueblos indígenas la ha enriquecido o por el contrario la dispersión la ha disipado, disuelto y traspapelado con otras disciplinas. Problemática que, aunque no discutiremos aquí, se articula con la emergencia de los Estudios Culturales latinoamericanos, que al decir de alguno serían la *muerte de la disciplina*. Peter Wade que escribe **Los estudios culturales serán la muerte de la antropología** (2011) y Carlos Reynoso con el artículo **A propósito de la muerte de la antropología: reporte de una autopsia demorada** (2011).

### **3. La antropología nacional como factor de cambio de los pueblos indígenas**

Tal como lo vimos en las reflexiones de finales del siglo XIX y en parte del siglo XX, propios y extraños, preveían la desaparición de los pueblos indígenas como resultado de sus procesos de degradación y declive cultural propio, los cuales no atribuyeron a factores externos. Lejos de acercarse al ideal de la modernidad, estos pueblos más bien se alejaban, de ellos solo quedaban restos cerámicos, de oro y metales como evidencia de su cultura.

En los 120 años (1900 – 2020) de producción etnocolonial y los 80 años -a partir de 1940- de producción propiamente antropológica sobre los pueblos indígenas en Costa Rica, la narrativa en torno de estos fue variando desde la visión decadente y exótica que se tenía de estos, con base en una mirada evolucionista, al reconocimiento de su carácter de actor político, social y cultural legítimo, ello a partir de la visibilización de las luchas por ser, mostrando sus capacidades de consistencia étnica (Stavenhagen, 1992).

Consideramos, aquí, sin embargo, que no es sino hasta los años ochenta del siglo pasado cuando se empieza a reconocer, por el contrario, la vitalidad cultural de estas sociedades y los procesos de sobrevivencia cultural en marcha que protagonizan.

La investigación desarrollada, principalmente etnográfica, empieza a estudiar los diversos rasgos culturales de estas sociedades, los cuales son los que le permiten sostener la validez y la vitalidad cultural de estas y rebatir la visión, que se traía desde antes, de ver a estos pueblos como supervivencias del pasado.

La antropología de los años ochenta abogó por el respeto de la integridad social y cultural de estos pueblos y a su derecho a existir y valorizar una identidad propia amenaza por las políticas públicas, centenarias, modernizantes y aculturadoras que también la antropología ayuda a denunciar.

No obstante, la contribución de los y las antropólogas nacionales en la defensa de la diversidad cultural, la práctica de la investigación antropológica, que ha explorado una diversidad de temáticas, no ha sido todavía capaz de realizar las debidas síntesis teóricas que faciliten la acumulación de conocimientos y favorezcan la constitución de campos de investigación robustos respecto de una u otra sociedad indígena. El compromiso moral y político personal de los y las investigadoras, no ha estado todavía acompañado del compromiso científico.

De este modo, el conocimiento que se tiene de los distintos pueblos indígenas es limitado y escaso y ello imposibilita producir teoría respecto del desarrollo de estos. Por otro lado, no hay experiencias de investigación, a excepción del limitado ejercicio que impulsó Paula Palmer, conjunta entre antropólogos e indígenas que favorezcan la agenda política de estos y contribuyan a redefinir la disciplina. Esto podría deberse a la cierta inmadurez disciplinar y corta historia de la disciplina a escala local, cuyo desarrollo universitario comienza en los años cuarenta, pero su formalización se da en los años 70 y, también, puede obedecer a la limitada reflexión política de la disciplina respecto de los pueblos indígenas. En este contexto, el análisis de la antropología sobre los pueblos indígenas en Costa Rica revela que las valoraciones socio-culturales contenidas en la producción teórica (en ensayos, libros, artículos, tesis de grado y notas periodísticas revisadas) está todavía fuertemente determinada, más que por alguno de los programas que definen a la antropología clásica, por una visión acrítica de la antropología.

Tal diagnóstico no es distinto de los realizados en diferentes países de América Latina, como lo vimos en el acápite 5 del capítulo I, en el cual presentamos la contextualización de la disciplina en América Latina, en donde se reclamaba, de modo perentorio, la emergencia de una antropología propia, ligada directamente al desarrollo de los pueblos indígenas de manera autónoma. Cambio que no es menor; pues implica una redefinición de la identidad misma de la ciencia positivista que determina la separación ontológica de la relación sujeto-objeto.

Una nueva antropología, propia y dialógica considera sujeto a los pueblos indígenas. Este cambio subvierte la lógica de la ciencia e implica contribuir a la gestión del cambio social no a la manera de la antropología aplicada sino más cerca de la investigación acción participativa, sobre todo en la glosa de Orlando Fals Borda, sociólogo colombiano que tiene una amplia producción en el campo de la investigación social comprometida políticamente, entre otros productos referimos los siguientes: *Causa Popular, Ciencia Popular* (con Víctor Daniel Bonilla, Gonzalo Castillo Cárdenas y Augusto Libreros), (1972); así como *Reflexiones sobre la aplicación del método de estudio-acción en Colombia*, (1973). También, *Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla*, (1978) y *La investigación-acción participativa: Política y epistemología*, (1986. pp.21-38).

Es, en cierto modo y a una escala muy local, lo que intentó desarrollar en Costa Rica Paula Palmer con el apoyo de algunas lideresas indígenas para favorecer el desarrollo del pueblo bribri. Se trató de un intento disciplinar en que la experiencia del desarrollo sea DE y CON, en su caso con los bribri. Experiencia que no gozó de popularidad en la época ni a la que se le dio continuidad necesaria, además no dejó de ser una experiencia muy paternalista en la cual los aspectos más importantes de la experiencia de investigación no la definieron las mujeres indígenas que participaron.

El recorrido por los balances realizados en otros países mostró la importancia de revisar lo hecho para comprender el proceso seguido y pensar en lo que podría ser el futuro de la disciplina de cara a los procesos de lucha que conducen los pueblos indígenas para su liberación y autonomía. La dinámica de los pueblos indígenas en Costa Rica no es la excepción al respecto, como lo hemos estado viendo en los meses de marzo y abril de 2019 en relación con la problemática indígena en algunos territorios.

Los balances mostraron, por un lado, la crítica realizada por los y las intelectuales de América Latina a la gestión académica de la antropología clásica y su insuficiencia para explicar y comprender las condiciones de existencia social de los pueblos indígenas y, por otro, de cómo sus acólitos locales han contribuido al sostenimiento de los órdenes coloniales, mediante su apoyo a los discursos aculturacionista y de integración nacional que se difundieron desde México a partir de los años cuarenta, los cuales consistieron básicamente en propuestas de intervención que tenían de fondo la estrategia desarrollista norteamericana propia de la antropología aplicada, como la de George Foster, que buscaba modernizar a los pueblos indígenas. Esta es una subdisciplina especializada dentro del amplio campo de la antropología, en el cual los intereses tradicionales han sido teóricos más prácticos y en el que se dedica mucho tiempo y esfuerzo a la enseñanza universitaria y a la investigación de base académica. Los problemas prácticos a los que han dedicado su atención los antropólogos han variado con los años.

Durante la primera parte de este siglo la administración de los **pueblos dependientes** era el principal interés de la antropología aplicada. Al finalizar el sistema colonial, después de la segunda Guerra Mundial, el interés de la antropología aplicada se ha transferido a los problemas sociales y culturales que van aparejados con el cambio tecnológico y la modernización, tanto en los países industrializados como en los que están en vías de desarrollo. Hoy día los antropólogos aplicados se interesan principalmente en los procesos de cambio social y cultural, en especial en cuanto se refieren a las mejoras planificadas en campos tales como agricultura, servicios médicos y de salud, sistemas educativos, programas de asistencia social, desarrollo comunitario y otros similares. (Foster, 1974, p.7)

Tales estrategias políticas fracasaron al no entender que el mundo indígena, lejos de estar en proceso de extinción, a pesar de las distintas formas de genocidio que se implementaron, han persistido en forma consistente e incluso han venido aumentando demográficamente como los han mostrado los censos nacionales desarrollados en los últimos tiempos (CEPAL, 2014) tanto en América Latina como en Costa Rica. Ello ha traído consigo una revitalización cultural integral de las sociedades indígenas que, no obstante, no ha dejado de implicar cambios importantes en los modos de vida y de ejercicio de la cultura para resistir las presiones que se ejercen sobre ellas. Los procesos de etnogénesis son en cierto modo reflejo de estas dinámicas.

También los son las estrategias culturales de resignificación que se desarrollan ante la modernidad, como lo analiza Rojas Conejo (2009) en su estudio de los bribri. Los pueblos indígenas cambian sus modos de persistir como tales ante las estrategias nacionales y locales de presión sobre la tierra y la cultura.

Los cambios acaecidos en las dinámicas de los pueblos indígenas son hoy la oportunidad para propiciar un giro indianista en la disciplina. Así como la antropología se distanció de estos en los años sesenta del siglo pasado, como efecto colateral de la descolonización administrativa en el Tercer Mundo, hoy debería acudir a su encuentro, ahora, en cuanto sujetos políticos. Estos podrían darle un buen uso a la disciplina.

Este *giro indianista* podría permitir la emergencia de una disciplina propositiva y complementaria de las luchas de los pueblos indígenas y de naturaleza anti colonial, que se posicionen adecuada y políticamente para combatir los discursos coloniales de la antropología clásica y las políticas públicas de integración aculturadora.

Un aspecto que debe cambiar, como resultado de la necesaria crítica de la antropología en el marco las transformaciones conceptuales que se ha venido dando, apuntan a deconstruir nociones ideológicas inventadas mediante un discurso pretendidamente científicos, tales como la de pueblos salvajes, primitivos y, de cara con la integración aculturadoras, la de indígenas, que hemos usado aquí de modo puramente práctico.

En síntesis, en cuanto al balance de la antropología sobre los pueblos indígenas en Costa Rica propuesto aquí, hemos querido mostrar la importancia que han tenido estos pueblos en la conformación de la disciplina a partir del siglo XX y, particularmente, desde los años 40 para acá, aunque haya sido a partir de la de matriz colonial, que hoy se debate. El establecimiento y distinción de cinco fases históricas y la sistematización de la producción en las tres áreas indicadas ha servido para conocer la dinámica de desarrollo que ha tenido esta en el país, desde las miradas de los programas evolucionistas y culturalistas hasta algunas de orden político más actuales.

En las cuatro primeras fases de la historia de la disciplina local, la aproximación de antropólogos y no antropólogos a la realidad indígena se caracterizó por visualizar a estas como “exóticas tribus” en un estado terminal. No es sino hasta la última fase -1978 hasta la actualidad- que a estos exóticos

pueblos indígenas se le empieza a reconocer el ser pueblos propios del territorio nacional y sus pobladores la condición de ciudadanos costarricenses. Recordemos la marcha por la cedulación de los ngäbe en la mitad de los años ochenta.

Adicionalmente, es en el quinto período donde se observa la emergencia de temáticas políticas indígenas ahora más a cargo de los mismos pueblos. A diferencia de los períodos anteriores también aparecen antropólogos y antropólogas con conciencia política y cultural respecto de los pueblos indígenas.

En la discusión que se coloca en la palestra, lejos de reducir la condición existencial de los pueblos indígenas a una pobreza ontológica, se distingue esta en dimensiones constitutivas diferentes. La pobreza que exhiben estos es de orden económica y material y resultado de las sistemáticas prácticas y políticas de invisibilización por parte del estado, del que han sido, más bien, víctimas.

Eso con claridad lo señalaba Marcos Guevara en su alegato en el periódico La Nación, como lo indicamos más arriba. (Guevara-Berger, Foro: Indignación por declaraciones de la Casa Presidencial sobre conflicto indígena, 2019). En términos culturales y tal como se muestra a lo largo de más de cien años, los pueblos indígenas son entidades ricas social y culturalmente.

Las luchas de los pueblos indígenas, por su parte, son un acto de liberación y descolonización política que interpela al estado, las ciencias sociales y, directamente, a la antropología a la que se le exige hoy no solo reflexionar a nivel académico en torno de la realidad histórico social de los pueblos indígenas; sino a jugar un rol político que promueva la acción con y no sobre los pueblos indígenas (viejo adagio del compromiso político).

En este sentido, es necesario poner en práctica una antropología que recupere tanto una mirada etnográfica y etnológica como una que se integra propositivamente en los procesos de etnogénesis y de revitalización cultural, la cual considere los cambios políticos y culturales de la dinámica indígena, los giros del pensamiento crítico y decolonial y los contenidos que aporten los mismos pueblos indígenas como insumos para la refundación de la disciplina.

Claro que se puede renombrar a la antropología practicada en los países pobres y dependientes y tratar de que mediante su reformulación se sustente su validez. Esa es la suposición que está en la base de las reformulaciones planteadas en la propuesta de las antropologías del Sur, de las

periféricas, del Mundo o de la antropología Segunda. Si esta práctica productora de conocimiento, que es radicalmente distinta de la antropología clásica, se desarrolla con, desde, para y por los otros, como alguna vez lo sugirió Guillermo Bonfil (1982) puede haber un futuro para la antropología nacional y latinoamericana.

Hoy, después de más de cien años de la emergencia de las miradas naturalistas y extintoras de los pueblos indígenas, el país tiene el derecho a desarrollar una antropología política sustentada en sus raíces para el estudio crítico de la historia de los pueblos indígenas y aportar a su desarrollo y autonomía, así como a la descolonización del pensamiento antropológico. Por otro lado, los procesos de dispersión ontológica que algunos ven positivamente, no han cerrado todavía el campo a la antropología “indilogizada”, o indianista, como tampoco a la indigenista, que seguirá siendo el discurso del estado; mientras no cambie la óptica política con la que se juzga a los pueblos indígenas.

Aquí nos hemos sentido satisfechos de mostrar al menos la insuficiencia de una antropología clásica que no pudo dar cuenta de las condiciones de sus “descubrimientos” -evolucionistas, particularistas, funcionalista o estructuralistas- como factores de base de las propuestas teóricas emergidas en el contexto del colonialismo, de la lastimera dependencia de la antropología clásica en América Latina y Costa Rica y de la emergencia de la válida crítica a estas mediante el replanteamiento latinoamericano con el aporte de la filosofía y los giros anti y decoloniales.

El crecimiento orgánico de los pueblos indígenas y las luchas que le dan sentido e identidad cultural, siempre cambiante en la dialéctica de la persistencia social y política, le abre una puerta a la antropología para comprometerse en el desarrollo social de los pueblos indígenas, ya no como objetos de investigación y tema central de las monografías etnográficas.

#### **4. Pueblos indígenas y la revalorización de la antropología**

La existencia milenaria de los pueblos originarios, hecho validado por la arqueología, la genética y la lingüística, esta última con trabajos como los de Ramiro Barrantes (1993) con la obra *Evolución en el trópico: los amerindios de Costa Rica y Panamá* y Adolfo Cónstenla, Adolfo (1995). Sobre el estudio diacrónico de las lenguas chibchenses y su contribución al conocimiento del pasado de sus hablantes, ha sido vista por el estado y la sociedad costarricense como un problema, el que sin más se nombra despectivamente como el problema indígena o como la

cuestión indígena (Mires, 1991). Este supuesto problema o cuestión lo producen en Costa Rica un total de alrededor de 104 000 personas, todas las cuales se consideran indígenas, residentes en y fuera de los 24 territorios, pertenecientes a ocho pueblos originarios.

La contabilización de las “minorías” culturales es importante para mostrar la existencia de la diversidad humana y ello le da una perspectiva nueva a la idea de que lo nacional no es una entidad homogénea y de que la población indígena es inexistente. En esta dirección, el reciente cambio constitucional –agosto dem2015- que reconoce en el artículo 1 de la Constitución Política que la sociedad costarricense es una “República democrática, libre, independiente, multiétnica y pluricultural” es un paso positivo pero que no resuelve el problema existencial de los pueblos indígenas ni modifica las políticas públicas de orden desarrollista y aculturadora. El articulado constitucional tiene, sin embargo, la potencialidad de generar corrientes de opinión favorables que pueden eventualmente culminar en política públicas adecuadas para la diversidad.

El reconocimiento de la diversidad cultural es un paso muy importante para hacerle frente a la “cuestión indígena”, realidad que cuestiona, principalmente, al Estado y no a los pueblos indígenas. Por otro lado, la pregunta clave respecto de esta problemática no se ha hecho: en qué consiste, realmente el problema indígena respecto del Estado y la soberanía territorial. Esta pregunta de inmediato nos confronta con el hecho de que para la acción del Estado el problema tiene vínculo con la ocupación de un territorio en la que no tiene ni puede ejercer toda su soberanía. La diferencia de modos de vida no es en realidad el problema; sino la ocupación por parte de estas poblaciones de territorios que el estado identifica como su territorialidad. El discurso estatal y social centenario, entonces transmutó el problema político y de soberanía territorial en un problema cultural e identitario. Los pueblos indígenas deben ser modernizados para salir de la pobreza en la que viven.

El cambio constitucional al reconocer a los pueblos indígenas también les reconoce el derecho a sus territorios, los que ya gozaban de protección jurídica por la legislación indigenista existente. Protección que, sin embargo, no ha impedido que estos luchen permanentemente por la integridad de los territorios que pierden a merced de colonos mestizos, inmigraciones irregulares y por la misma acción del estado. En otros países el reclamo indígena es por la soberanía total de los territorios ancestrales.

Es el caso de Chile en el cual la lucha de los mapuches es por un Estado propio; pues no se consideran a sí mismos chilenos sino una nación dentro de otra. O el de México y otros países en donde se ha abogado también por la soberanía territorial y por una autonomía relativa. En la base de estas agendas está la experiencia de la pobreza, la desigualdad, la inequidad y la explotación de la que son objeto como resultado de, entre otros factores, las distintas modalidades de integración y asimilación socio-cultural y educativa de la que han sido objeto (Sagastizabal, 2004).

Amenazas y políticas públicas adversas no han impedido a estos pueblos reproducirse y afirmarse culturalmente desde sus particularidades sociales, de revitalizarse dice la antropóloga Gisela Díaz Azofeifa (2009) respecto del pueblo Térraba. Procesos que han implicado una constante reelaboración de sus modos de vida -culturales- para adaptarse complejamente al contexto hostil en el que viven y mantener una serie de rasgos identitarios fundantes del ser de estos pueblos. Estas políticas afirmativas de resistencia han sido las iniciativas indígenas, en casi todos los territorios, lideradas por la Mesa Nacional Indígena (Mesa Nacional Indígena de Costa Rica, 2009, 2011). Entre otros temas de la agenda, esta da cuenta de la multiculturalidad de la sociedad costarricense y los esfuerzos desplegados por alcanzar estrategias de integración intercultural, de diálogo y negociación.

Este bosquejo sucinto de lo que podemos considerar como la problemática que han vivido, en los últimos 530 años, los pueblos indígenas de Costa Rica (que no es distinta de la de otros pueblos en otros países) ha tenido el propósito de mostrar la dificultad inmanente del Estado de reconocer la diversidad cultural, a pesar de los cambios constitucionales que se manifiesta en la mantención de las políticas de asimilación, marginación, modernización y aculturación y de considerar historiográficamente a los indios como el fundamento de las narrativas nacionalistas.

Los discursos que en la opinión pública han circulado históricamente respecto de la existencia de los pueblos indígenas, han cambiado en el tiempo en forma paralela a los cambios que ha experimentado el desarrollo de estos, de cuando se los exterminaba físicamente se transitó en el siglo XX a las políticas de integración y aculturación, ante la evidencia de la persistencia cultural de estos. Amparadas por la antropología clásica, con independencia de los distintos programas que la conforman, y por el proceso de modernización y transformación social y económica capitalista, en curso, las políticas hacia los pueblos indígenas han sido la de promover su modernización, tal

como lo propuso en su momento, y fue el propósito fundamental, el Instituto Indigenista Americano.

Las luchas indígenas por la autonomía relativa o absoluta y la integridad de sus territorios ancestrales desplegadas desde el principio del siglo XX hasta la actualidad y la agudización que estas viven hoy, son ejemplo de la persistencia y la vitalidad de los pueblos indígenas que el estado se niega a reconocer en términos de poblaciones reales. Luchas como la ejemplarizada por el Movimiento Zapatista en México, la guerra sin cuartel de los mapuches, las marchas indígenas en Ecuador y los movimientos de los indígenas del Amazonas brasilero y el triunfo inobjetable de hace unos años de Evo Morales en Bolivia han sacudido el ambiente político en todo el continente, no siendo Costa Rica una excepción. Ello indica que el mundo indígena crece y persiste. Estos procesos de lucha han precipitado cotas cada vez más altas y profundas de reconocimiento étnico.

En la actualidad en América Latina y en todo el “Tercer Mundo” conviven muchos modos de comprensión política de lo indígena junto al modo como estos se ven a sí mismos. Las acciones desplegadas por parte de los mismos pueblos han fortalecido crecientemente sus modos diversos de vida, que ahora de nuevo se ven amenazados por los mecanismos liberales y el mercado que, por la disputa mercantil de la tierra, que es la base de tales modos de vida. El problema de la tierra no es solo un problema económico productivo, es también constitutivo de la cultura, esta entendida como producción de significado, en los dos sentidos en que nos señala Clifford Geertz (2003) de urdimbre, de trama de significación, y en cuanto a significantes profundos, como “expresiones sociales enigmáticas” (p.20), que no vemos con claridad porque están en la base material de la existencia de las personas, oculta a la mirada sencilla.

De este modo, la tierra cultivada es a su vez cultivadora de la vida social y simbólica, es el soporte de la cultura, la identidad y la identificación personal. La cotidianidad de la vida está atravesada por la posesión de la tierra, la cual se constituye en un factor de localización. En este espacio significativo culturalmente, en donde transcurre la existencia de los pueblos indígena, suceden también todas las otras dimensiones que determinan la calidad de la vida, tal como han mostrado en forma regular los informes de la Mesa Nacional Indígena (2011).

Don Alejandro Swabi (2003), histórico líder y dirigente indígena bribri señaló en su presentación en el II Congreso de Pueblos Indígenas, celebrado en San José en abril de 2001, que “Solo los que

viven una situación pueden dar testimonio de esta; no es lo que otros piensan, sino lo que son a la luz de los hechos, la historia y el tiempo” (p.11).

Y continuaba reflexionando “Todas las aspiraciones de autodeterminación de desarrollo autónomo de autogobierno y de respecto de nuestros derechos, se han estrellado contra los muros del derecho occidental” (p. 11). Cerró su alocución señalando que “uno de los mayores retos que debemos afrontar los pueblos indígenas [...] es franjear el nefasto muro de la intolerancia, el irrespeto y la intransigencia de los políticos gobernantes y la sociedad misma” (p.13). La agenda de los pueblos indígenas está vigente hoy como hace diez, veinte o más años.

Un camino para hacer visibles las articulaciones de estos modos de vidas expoliados es el ejercicio de la lucha reivindicativa política y cultural, tal como lo han venido haciendo. En cada uno de estos campos de acción se articula una dimensión de producción objetiva de conocimientos (ciencia) y de producción de poder (política). En cuanto estos son campos problemáticos de producción de conocimientos. Aquí la antropología criolla tiene una enorme oportunidad de aportar.

Estos procesos para comprender y explicar, y accionar, contribuyen al conocimiento de la realidad de los pueblos indígenas y su agencia política. Ayudan a dilucidar la agenda y discurso políticos y relativizar posiciones de lucha. Así, la idea de la pérdida de la cosmovisión ligada a la tierra, el abandono de las formas de organización tradicional, la aceptación impositiva de formas propias del estado nacional, como las de las asociaciones de desarrollo, la cuestión entre educación para indígenas y la propiamente indígena y la defensa de la tierra constituyen tanto la agenda política de los pueblos indígenas como los tópicos propios de una antropología cultural y política. Tenemos ahí un punto de interseccionalidad.

En esta dirección, ¿ha estado implicada la antropología en la comprensión del cambio cultural en el marco de las relaciones entre Estado y Pueblos indígenas?, o ¿solo ha indagado en el proceso de modernización capitalista de estos?, tal como había sido la propuesta elaborada por el Instituto Indigenista Americano. Estas preguntas, que ya se han parcialmente respondido por parte de la antropología sobre los pueblos indígenas desde las perspectivas etnohistórica, sociopolítica y socio-cultural siguen abiertas y son las líneas de trabajo que no deberían abandonarse sino enriquecerse mediante la discusión teórica y crítica de la antropología.

## 5. La pertinencia del examen crítico del desarrollo de la disciplina a escala nacional

El balance histórico crítico realizado en este trabajo ha intentado señalar las deficiencias y fortalezas del desarrollo de la antropología nacional sobre los pueblos indígenas y también ha buscado establecer sus puntos de inflexión y las principales líneas programáticas que han guiado parcialmente el curso de la disciplina.

Este balance se ha realizado, oportunamente, en un momento de recrudescimiento de las acciones colonizadoras de los territorios indígenas por parte de mestizos que reclaman derechos de posesión sobre espacios legalmente indígenas. Este continuo proceso de despojo se realiza ante la inacción del Estado que tiene la obligación de proteger el derecho de los pueblos indígenas.

Momento en que la antropología, que se desarrolló a partir de la necesidad del conocimiento de los otros no occidentales, debe también redefinir su rol histórico no encubriendo, culturalistamente, la realidad opresiva sino descubriendo las condiciones de opresión económicas y sociales que han sufrido y sufren estos pueblos, actitud que no se reduce a la responsabilidad moral de una persona u otra que identifica y testimonia la opresión sino de un colectivo que reflexiona política y programáticamente.

Este balance es una propuesta parcial y preliminar, en cuanto es un acto necesario, de hacer “un alto en el camino” y de revisar los rumbos de la disciplina desde perspectivas críticas tal como se ha realizado aquí. Claro está que, desde la ciencia positivista, el camino recolección empírica de datos para poder, en algún momento (¿?) *hacer la síntesis*, tal como me dijera en algún momento un profesor de arqueología (que no vale la pena nombrar) para que así *avance* el conocimiento científico. Y luego qué ¡se puede preguntar uno!

En este acercamiento no hemos posicionado en otro lugar, uno en el que la ciencia o producción social de conocimientos no tiene la finalidad de acumular datos, aunque este acervo es necesario, sino de aportar en la producción de cambios sociales. De eso se trata hacer ciencia. Por ello se consideró necesario realizar la evaluación de lo sucedido en el desarrollo histórico local de la antropología sobre pueblos indígenas. Ese es el sentido del balance.

Balance realizado a la luz de planteamientos emancipadores, anti, pos y decoloniales, enfoques que liberan propuestas de cambios no solo en la forma de hacer investigación -las metodologías-, sino

principalmente en sus principios -para que hacer investigación- y, finalmente, y más importante todavía Con quién. Hoy la disciplina puede jugar rol distinto al tradicionalmente asignado. Un rol de orden político que reconozca la diversidad y la voz propia de los pueblos indígenas y ayude a amplificarla.

La crítica al carácter colonial desplegado aquí ha tenido esa intencionalidad: mostrar el vacío que programas de investigación que se sitúan por encima de la realidad, no en el centro mismo de ella tienen. Programas de investigación como los que caracterizan a la antropología clásica que, como señalamos extensivamente, no reconocieron el contexto histórico -el del colonialismo, desarrollismo y aculturacionismo que han conducido al genocidio -por ejemplo, han determinado y determinan todavía hoy a los pueblos indígenas.

La crítica anti y de colonial -la de los mismos pueblos indígenas y la de ciertos colectivos académicos- han mostrado la insuficiencia teórica y práctica de disciplinas desarrolladas al calor de la modernidad capitalista y, que convenientemente, visualizaban a las ciencias sociales como disciplinas que debían concebir el mundo histórico social como un fenómeno natural y estudiarlo a partir de métodos que lejos de ser capaces de explicar el devenir, fijaban conceptos naturalistas respecto de lo social.

Es esta la dirección que nos informan las teorías sistémicas, actualmente, acerca de la dimensión multicausal y multivariable de la realidad social que definen una dinámica compleja e irreductible a explicaciones simples y a los métodos de investigación que simplifican heurísticamente la realidad, aislando el y los fenómenos en partes discretas respecto de un todo sistémico, sin integrar una visión de totalidad por un lado y el contexto histórico social por otro.

La importancia de estudios disciplinares, como el que se propone aquí respecto de la antropología, amparado en la crítica anti y decolonial radica en que ha buscado revelar su dependencia con los programas clásicos de la antropología en su devenir histórico a escala local, ello con la finalidad de sentar las bases para posteriores estudios críticos historiográficos disciplinares.

El ejercicio que se ha realizado aquí en ningún modo pretende convertirse en un ejemplo moral respecto del desarrollo nacional de las otras las ciencias sociales, pero si ha querido mostrar la dependencia de lenguajes y prácticas de investigación usa-euro-céntricos que han impedido la

generación de nuestras propias formas de producir conocimientos y de validar distintas metodologías de investigación no positivistas.

Este reconocimiento de la diversidad de saberes y formas de producción del conocimiento están íntimamente ligados a la historia de la humanidad y la imposición colonial de occidente de sus modos de ser, estar, hacer y tener, que han impedido sistemáticamente el reconocimiento de la diversidad.

En esta dirección respecto del rol de las ciencias sociales, el filósofo Santiago Castro Gómez (2007) nos informa

Aquí partiré de la siguiente hipótesis de trabajo: al creerse en posesión de un lenguaje capaz de revelar el “en-sí” de las cosas, los pensadores ilustrados (tanto en Europa como en América) asumen que la ciencia puede traducir y documentar con fidelidad las características de una naturaleza y una cultura exótica. El discurso ilustrado adquiere de este modo un carácter etnográfico. Las ciencias humanas se convierten así en una especie de “Nueva Crónica” del mundo americano, y el científico ilustrado asume un papel similar (pág. 10)

Justamente hacia esta conducta colonial es que se dirige la crítica llevada a cabo aquí, conducta que impone su visión del mundo sobre los otros seres humanos comprendidos paradigmáticamente como el OTRO, siendo este no solo los pueblos indígenas sino también nosotros mismos -los latinoamericanos- respecto de los occidentales del norte.

La discusión aquí realizada, referida particularmente al desarrollo de la antropología sobre los pueblos indígenas, se ha inspiró en la que propone teóricamente el Doctorado de Ciencias Sociales de la UNA cuando se ha planteado

...tarea mayúscula, con la cual puede contribuir el Doctorado en Ciencias Sociales, precisamente es *pensar de nuevo* –lo cual implica *despensar* y volver a pensar desde otro lugar y otra forma- las cuestiones axiales en ciencias sociales, aquellas

preocupaciones fundamentales, que pueden ser rastreadas en todos los clásicos, y que en no pocas ocasiones, dada su particular respuesta, dieron lugar a las diversas disciplinas y campos de estudio. Estas son las que llamaremos, más adelante, *vórtices de la investigación* en ciencias sociales. (pág. 6)

Vórtices tales que definen el marco ético del Doctorado porque discuten centralmente los ámbitos en los cuales se ha constituido una Ciencia Social colonial, etno y eurocéntrica y patriarcal.

De este modo la crítica de la racionalidad positivista que se funda en el mito del progreso, que es centralmente también el mito que funda a la antropología, que valoriza la subjetividad -por encima de la objetividad empirista-, que critica el poder y propone la emancipación humana son los ejes que propone el doctorado para hacer ciencias sociales, y ahí inscribimos este esfuerzo de crítica.

Los cuatro vórtices -racionalidad, subjetividad, poder y emancipación- son los campos que definen el marco ético de las ciencias sociales como disciplinas que entienden la realidad como un espacio de humanización y emancipación, tal como se propone en el texto producido en el Doctorado de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional (Hinkelammert, Pérez-Zumbado, Mora-Jiménez y Salom-Echeverría, 2013) de las condiciones de explotación en el cual el sujeto principal es el ser humano y sus prácticas de liberación, tal como señalan los autores “Humanizar es liberar al ser humano de sus cadenas. Liberación es liberarse de las cadenas que aprisionan y aplastan la libertad y la dignidad, y el pensamiento crítico tiene que identificar, escudriñar y denunciar la existencia de estas cadenas.” (pág. 205).

Estos procesos de emancipación -de obreros y obreras, mujeres, campesinos, indígenas- definen sus núcleos de articulación en la crítica de la racionalidad occidental capitalista que se edifica sobre la noción de progreso -exclusivamente material- infinito y que no considera diversos factores de cambio social marginándolos heurísticamente tal como el colonialismo fue obviado como factor de cambio cultural. Pasa por la crítica de una visión de sujeto indivisible y egoísta mediante el cual se sanciona al estado de derecho capitalista y el poder de estatuir un orden que elimina la posibilidad de rebelión y la emancipación humana (Hinkelammert, Pérez-Zumbado, Mora-Jiménez, & Salom-Echeverría, 2013).

Desde mi ingreso al doctorado compartí sustancialmente las valoraciones acerca de las ciencias sociales que se proponen en este documento fundacional, entendiendo que los pueblos indígenas, u originarios

viven y actúan su propia liberación y ella requiere del aporte general de diversos colectivos que se sumen a los esfuerzos de producir condiciones de vida aceptables.

Estos colectivos sociales, por su parte, de diversa naturaleza, también viven sus cadenas y requieren de ser liberados, como es el caso de los “científicos sociales” prisioneros de lenguajes y marcos categoriales reduccionistas y de miradas occidentalocéntricas. La antropología sobre los pueblos indígenas debe producir tal ruptura epistemológica y política.

Finalmente, quisiéramos señalar que cada antropólogo y antropóloga debe plantearse su rol de investigador e investigadora respecto de cualquier colectivo tomando muy en serio en consideración las palabras de Yanori Rojas Morales, estudiante de Antropología de la Universidad de Costa Rica cuando manifestó -en el Semanario Universidad del 24 de abril de 2020, que la universidad no debería “sentirse salvadora de los pueblos indígenas” ¿Habría algo más que agregar? Por el momento, no.

## Referencias

- Alfaro, A. (1893). Arqueología Costarricense. Orfebrería de los indios güetares. *Boletín de las escuelas primarias*. Obtenido de <http://www.sinabi.go.cr/>
- Alfaro, A. (1894). Antigüedades de Costa Rica. (T. Nacional, Ed.) *Revista Nueva*. Obtenido de <http://www.sinabi.go.cr/>
- Alfaro, A. (1902). Moneda cacao. *La Social*. Obtenido de [www.sinabi.go.cr](http://www.sinabi.go.cr/)
- Alfaro, A. (Julio de 1913). Orfebrería indígena. *Boletín de Fomento. Sección Científica, Año III(7)*. Obtenido de <http://www.sinabi.go.cr/>
- Alfaro, A. (1933). Alfarería Nicoyana. *Repertorio Americano*. Obtenido de <http://www.sinabi.go.cr/>
- Alfaro, A. (1933). *La ribera del Tempisque*. Biblioteca Nacional de Costa Rica. San José: Revista del Instituto del Café (RIDC). Obtenido de <http://www.sinabi.go.cr/>
- Alfaro, A. (Sf). *Arqueología costarricense*. Biblioteca Nacional de Costa Rica. San José: No indica. Obtenido de <http://www.sinabi.go.cr/>
- Alfaro, A. (Sf). La cerámica de Chira. *Revista de Costa Rica*. Obtenido de <http://www.sinabi.go.cr/>
- Alvarado, C., Antileo, E., & Pairicán, F. (Diciembre de 2018). El multiculturalismo como parte de la estrategia contrainsurgente. El desprecio por las vidas mapuche. (L. Pérez-Zúñiga, Ed.) *Le monde diplomatique*, XIX(202), págs. 4-5.
- Alvarenga-Venutolo, P. (2018). Miradas caleidoscópicas. Narraciones de viajeros sobre otredades en Centroamérica. En P. Alvarenga-Venutolo, M. Menjivar-Ochoa, & M. Montanaro-Vega (Edits.), *Visiones antropológicas de viajeros por Centroamérica y México, siglos XIX y XX* (págs. 43 -122). San José, Costa Rica: Editorial UCR.
- Amador, J. (2005). El juego de los diablitos en Curré. *Herencia: Programa de Rescate y Revitalización del Patrimonio Cultural*, 17(1), 1 - 70.
- Amador, J. L. (2003). Pensamiento étnico y pensamiento de ruptura en Curré. En A. Arias-Quirós, M. Bozzolli-Vargas, G. Chang-Vargas, & M. Rojas-Garro (Ed.), *II Congreso sobre pueblos indígenas. Del conocimiento ancestral al conocimiento actual: visión de lo indígena en el umbral del siglo XXI* (págs. 61 - 74). San José, Costa Rica: SIEDIN, UCR.
- América Indígena. (Abril-Junio (2do. trimestre) de 1974). *Costa Rica Indígena. América Indígena*, XXXIV(2).
- Araya Jiménez, M. d. (2012). *Hacia la construcción de una antropología propia desde los estudios de posgrado en Costa Rica*. Universidad Rafael Landívar, Instituto de Estudios Humanísticos. Guatemala: Instituto de Estudios Humanísticos.

- Argilés-Marín, J. M. (2004). El abogado inocente. Reflexiones en torno a la antropología y sus relaciones con el derecho, a partir de una experiencia de campo con los ngäbes de Costa Rica. *Cuadernos de Antropología*(14), 29- 46.
- Arizpe, L. (1993). Presentación. La antropología en los noventa. En L. Arizpe, & C. Serrano (Edits.), *Balance de la antropología de América Latina y el Caribe* (págs. 11 - 17). México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Inveestigaciones Antropológicas. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Autores, V. (1977). Segunda declaraciòn de Barbados. Barbados: [www.servindi.org](http://www.servindi.org).
- Barrantes-Araya, T. (Noviembre de 2000). Realidad indígena de Guatuso: resistencia cultural y derechos humanos. *Cuadernos de antropología*(11), 87 - 96.
- Bartolomé, M. (2006). *Procesos interculturales . Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Bartolome, M. Á. (1971). Primera declaraciòn de Barbados. Barbados: [www.servindi.org](http://www.servindi.org).
- Blanchette, T. (Mayo-agosto de 2010). La antropología aplicada y la administración indígena en los Estados Unidos: 1934-1945. *Desacatos*(33), 33-52.
- Blanco, J. (Marzo de 2010). Insinuaciones teóricas para una antropología débil. *A parte Rei. Revista de Filosofía*(68), 1-27.
- Bolaños Arquín, M. (1993). El estado actual de la antropología en Costa Rica. (U. d. Rica, Ed.) *Cuaderno de Antropología*(9), 59-71.
- Bolaños-Arquín, M. (1993). El estado actual de la antropología en Costa Rica. (U. d. Rica, Ed.) *Cuaderno de Antropología*(9), 59-71.
- Bolaños-Arquín, M. (2001). La antropología social costarricense en el marco del contexto centroamericano de finales del siglo XX. *Revista de Ciencias Sociales*, 80(2), 141-147.
- Bolaños-Arquín, M., & Acheverría-Murray, O. (2015). *La mirada antropológica de María Eugenia Bozzoli, 1960-1985*. San José, Costa Rica: EUNED.
- Bolaños-Arquín, M., & Quirós-Vargas, C. (1984). Las tierras comunales indígenas y la política liberal agraria. El caso de Cot: 1821-1890. (U. d. Rica, Ed.) *Revista de Ciencias Sociales, Edición Especial: Antropología*(1), 23-36.
- Bolaños-Arquín, M., & Quirós-Vargas, C. (1985). El tributo de los indígenas encomendados del Valle Central: fuente fundamental de explotación colonial. Siglos XVI- XVII. (N. Cartín, Ed.) *Revista de Ciencias Sociales, Universidad de Costa, Edición Especial de Antropolog+ia* N° 2, 33 - 46.
- Bolaños-Arquín, M., & Quirós-Vargas, C. (1988). El mestizaje en el siglo XVII: Consideraciones para comprender la génesis del campesinado criollo del Valle Central. *Cuadernos de antropología*(7), 30 - 50.

- Bonfil-Batalla, G. (1982). El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En G. Bonfil-Batalla, M. Ibarra, s. Varese, D. Verissimo, J. Tumiri, & F. Rojas-Aravena (Ed.), *América Latina: Etnocidio y Etnodesarrollo* (págs. 131-144). San José, Costa Rica: Ediciones FLACSO.
- Bonilla-Pignataro, J. (Junio de 1994). Historia del Departamento de Antropología. *Revista de Ciencias Sociales*, 64, 85-93.
- Bonte, P. (1974). *De la etnología a la antropología*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Borge-Carvajal, C. (2003b). Caracterización sociocultural de los cabecares de Chirripó. En A. C. Arias Quirós, M. E. Bozzolli, G. Chang Vargas, & M. Rojas Garro (Ed.), *II Congreso de Pueblos Indígenas. Del conocimiento ancestral al conocimiento actual. Visión de lo indígena en el umbral del siglo XXI* (págs. 61-74). San José Costa Rica: Departamento de Antropología.
- Borge-Carvajal, C. (2012). *Antropología de la calle: retos del presente y del futuro del quehacer antropológico costarricense*. Obtenido de carlosborgecarvajal.wordpress.com.
- Borge-Carvajal, C. (2014). *Costa Rica: estado de la educación indígena*. Consejo Nacional de Rectores, Estado de la Educación. San José, Costa Rica: Estado de la Nación.
- Borge-Carvajal, C., & Villabos-Rodríguez, V. (1987). *El papel de las exploraciones en la transformación de la cultura y el espacio de los indígenas de Talamanca, Costa Rica, 1980-1985*. Licenciatura, Universidad de Costa Rica, Antropología, San José, Costa Rica.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., & Passeron, J.-C. (1985). *El oficio del sociólogo* (Octava ed.). México: Siglo XXI.
- Bovallius, C. (1977). *Viaje por Centroamerica 1881-1883*. Managua: Fondo de Promoción Cultural del Banco de América.
- Bozzolli-Vargas, M. (2013). Presentación. En D. Stone, *Los boruca de Costa Rica*. San José, Costa Rica: Ministerio de Cultura y Juventud. Imprenta Nacional.
- Bozzolli Vargas, M. E. (1992). Visiones del indígena e identidad latinoamericana. *Reflexiones*, 2(1), 1-12.
- Bozzolli-Vargas, M. (Abril-Junio de 1974). Situación de una frontera agrícola y una frontera política: ticos, guaymíes e italianos en el cantón de Coto Brus. *América Indígena*, XXXIV(2), 381 - 421.
- Bozzolli-Vargas, M. (1977). La frontera agrícola en Costa Rica y su relación con el problema agrario en zonas indígenas. *Anuario de estudios centroamericanos*, 3, 225 - 234.
- Bozzolli-Vargas, M. (1979). *El nacimiento y muerte entre los bribris*. San José, Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica.

- Bozzolli-Vargas, M. (1984). La posición de los especialistas en la medicina aborigen de Talamanca. (U. d. Rica, Ed.) *Revista de Ciencias Sociales, Edición especial: Antropología*(1), 9 - 21.
- Bozzolli-Vargas, M. (1985). El desarrollo de la región Brunca: tendencias y perspectivas. (U. d. Rica, Ed.) *Revista de Ciencias Sociales, Edición Especial: Antropología*(2), 23 - 32.
- Bozzolli-Vargas, M. (1992). Visiones del indígena e identidad latinoamericana. *Reflexiones*, 2(1).
- Bozzolli-Vargas, M. (Diciembre de 1992b). La población indígena, la cultura nacional y la cuestión étnica en Costa Rica. *Cuadernos de antropología*(8), 23 - 40.
- Bozzolli-Vargas, M. (2015). El dualismo en la medicina aborigen bribri. En M. Bolaños-Arquín, & O. Echeverría-Murray, *La mirada antropológica de María Eugenia Bozzolli, 1960 - 1985* (págs. 435 - 450). San José, Costa Rica: EUNED.
- Bozzolli-Vargas, M. (2015). La relación recíproca hombre-animal en la cultura talamanqueña. En M. Bolaños-Arquín, & O. Echeverría-Murray, *La mirada antropológica de María Eugenia Bozzolli, 1960 - 1985* (págs. 349-272). San José, Costa Rica: EUNED.
- Bozzolli-Vargas, M. (2015). La simbolización del cuerpo humano en el chamanismo talamanqueño. En M. Bolaños-Arquín, & O. Echeverría-Murray, *La mirada antropológica de María Eugenia Bozzolli, 1960-1985* (págs. 331-340). San José, Costa Rica: EUNED.
- Bozzolli-Vargas, M. (2015). Una inversión de la historia talamanqueña del origen del mar. En M. Bolaños-Arquín, & O. Echeverría-Murray, *La mirada antropológica de María Eugenia Bozzolli, 1960 - 1985* (págs. 341 - 340). San José, Costa Rica: EUNED.
- Bozzolli-Vargas, M. (Enero - Junio de 2016). Algunos hitos en el devenir de la disciplina antropológica en Costa Rica: 1880-2015. *Cuadernos de Antropología*, 26 (I), 105 - 160.
- Bozzolli-Vargas, M. (Enero-Junio de 2017). En torno al tema del gallo resucitado en relatos bribris, Costa Rica. *Cuadernos de Antropología*, 27(1), 1 - 18.
- Bozzolli-Vargas, M. E. (Enero-Marzo de 1976). La esposa del Bribri es la hermana de Dios (1976). *América Indígena*, XXXVI(1), 15-36.
- Bozzolli-Vargas, M. E. (2006). *Oí decir del Usekar*. San José, Costa Rica: EUNED.
- Bozzolli-Vargas, M., & Cubero-Venegas, C. (Noviembre de 1989). Estrategia cultural para el desarrollo sostenible. *Herencia*., 1(1), 125 - 132.
- Bozzolli-Vargas, M., & Cubero-Venegas, C. (noviembre de 1990). Estrategia cultural para el desarrollo sostenible. Segunda parte: Políticas. *Herencia*, 2(1), 125 - 134.
- Bozzolli-Vargas, M., Ibarra, E., & Quesada, J. (2014). *12 de octubre. Día de las Culturas*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

- Camacho-Zamora, J. (Abril-Junio de 1974). El sistema agrícola de los cabécares. *América indígena*, XXXIV(2), 469 -476.
- Camino, A. (1993). Derecho Indígena. Balances y perspectivas. En Arizpe, Lourdes, & C. Serrano (Edits.), *Balance de la antropología de América Latina y el Caribe* (págs. 517 - 525). México, DF, México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Centro Regional de investigaciones Multidisciplinarias.
- Cardoso-de-Oliveira, R. (1996). La antropología latinoamericana y la "crisis" de los modelos explicativos: paradigmas y teorías. *Maguare*(11-12), 11 -23.
- Castillo Vázquez, R. (2005). El territorio Maleku de Costa Rica. *Revista Reflexiones*, 84(1), 71-85.
- Castro Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Caviedes, M. (Enero-diciembre de 2007). Antropología apócrifa y movimiento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia. (I. C. Historia, Ed.) *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 33-59.
- Cazés, D. (Julio de 2014). (D. Cazés, Productor) Recuperado el 7 de Julio de 2014, de [danielcazésmenache.wordpress.org](http://danielcazésmenache.wordpress.org)
- CEPAL. (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Naciones Unidas , Comisión Económica para América Latina y el Caribe. Santiago, Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Cesaire, A. (12 de Diciembre de 2018). *Cuaderno de un retorno al país natal y otros poemas*. Obtenido de Taller de poesía colonense: <http://files.tallerdepoesiacolonsense.webnode.es/200000007-158ff17824/C%C3%A9saire%20Cuaderno%20de%20un%20retorno%20al%20pa%C3%ADs%20natal.pdf>
- Chang-Vargas, G., & Salgado-Muñoz, P. (1986). Los antropólogos en las instituciones del gobierno central: notas para un perfil ocupacional. *Cuadernos de antropología*, 5, 125 - 135.
- Chuprine Balladares, A., & Guevara-Berger, M. (1989). Reflexiones en torno a la participación de las comunidades indígenas en un proyecto de desarrollo integral. *Revista de Ciencias Sociales*(45 - 46), 33 - 55.
- Cortés-Castro, A. (2015). *La religión Mama Chi entre los ngöbes de Costa Rica*. San José, Costa Rica: EUNED.

- Davila, L. (2014). Humbolt y la occidentalización de América. *Ariada Histórica. Lenguajes, conceptos, metéforas*(3), 159 - 193. Obtenido de [www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna/index](http://www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna/index)
- De Sousa, B. (2006). *Renovar la teoría crítica e inventar la emancipación social*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Devalle, S. (1983). Antropología, ideología, Colonialismo. (C. d. México, Ed.) *Estudios de Asia y África, XVIII*(3), 337-368.
- Díaz-Azofeifa, G. (2009). Identidad en la comunidad indígena de Térraba: un caso de revitalización. *Cuadernos de antropología*(19), 123 - 140.
- Díaz-Polanco, H. (1991). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos*. México,DF, México: Siglo XXI Editores.
- Díaz-Polanco, H. (1997). *La rebelión zapatista y la autonomía*. México, DF, México: Siglo XXI Editores.
- Díaz-Polanco, H. (1999). *La antropología social en perspectiva*. México, DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades .
- Dobles, A. (1997). El jaguar y la sombra. (U. N. Rica, Ed.) *Abra, 18*(25-26), 48 - 55.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander, & Edgardo (Edits.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectiva latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), UNESCO.
- Elguea, J. (1989). *Las teorías del desarrollo social en América Latina. Una reconstrucción racional*. México, DF: Colegio de México.
- Escobar, A., & Lins-Ribeiro, G. (2009). Antropología del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistema de poder. En G. Lins Ribeiro, & A. Escobar (Edits.), *Antropología del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistema de poder* (págs. 25 - 52). Mexico, DF, México: The Wenner-Gren International : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana : Universidad Iberoamericana. Obtenido de Red de Antropologías del Mundo / World Anthropologies Network. [www.ram-wan.net](http://www.ram-wan.net)
- Escuela de antropología. (2013). *Consideraciones en torno a la coexistencia de licenciatura y maestría en antropología*. Universidad de Costa Rica, Escuela de Antropología. San José Costa Rica: Escuela de Antrpología.
- Fernández-Moreno, N. (2009). África en el siglo XX: Una Historia de la deconstrucción-reconstrucción en el trazado de fronteras e identidades. En N. Fernández-Moreno, *Antropología y colonialismo en el África Subsahariana. Textos etnográficos*. (págs. 55-90). Madrid, España: Editoria Universitaria Ramón Areces.

- Fernández-Moreno, N. (2010). El contexto colonial africano y el desarrollo de la antropología. *7mo. Congreso de Estudios Africanos. CIEA7#17 Discursos Postcoloniales entorno a África*, págs. 1-8. Lisboa: Universidad Estatal a Distancia-Madrid.
- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa* (Segunda ed.). Madrid: Ediciones Morata y Fundación Piadea Galiza.
- Foster, G. (1974). *Antropología aplicada*. México, DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1983). *La arqueología del saber* (Novena ed.). México, DF, México: Siglo XXI Editores.
- Gaete-Astica, M. (Marzo de 2015). Educación indígena para pueblos indígenas o la tarea propia de la educación indígena. Retos político-educativos para las dirigencias de los pueblos indígenas. (S. Solano-Acuña, & R. Espinoza-Herrera, Edits.) *Aportes a la discusión*(9), 7 - 64.
- Gaete-Astica, M., Garro-Martínez, A., & Rivera-Montero, A. (1989). *El movimiento social campesino de la segunda mitad de los años ochenta: el caso de las amrchas campesinas de 1986 y 1987*. Informe final de Licenciatura, Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Garbe, S. (Diciembre de 2012). Descolonizar la antropología -antropologizar la colonialidad. (U. N. Comahue, Ed.) *Otros logos. Revista de estudios críticos*(3), 114-129.
- Garbulski, E. (2001). La antropología crítica latinoamericana entre los sesenta y setenta. Reflexiones desde el cono sur. *IV Congreso Chileno de Antropología* (págs. 1028 - 1035). Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile. Recuperado el 29 de Marzo de 2018, de <https://www.academica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/147>
- García, F. (2011). La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas. *Alteridades*(21(41)), 61-68.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, SA.
- Gellner, E. (1987). Introducción. En E.-P. Edward, *Historia del pensamiento antropológico* (págs. 15 - 42). Madrid, España: Cátedra.
- Gentili, A. (2012). *El león y el cazador. Historia de África Subsahariana* (Vols. Colección Sur-Sur). Buenos Aires, Argentina: CLACSO. Obtenido de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20120425121712/ElLeonyElCazado>
- González-Chaves, A., & González-Vásquez, F. (2008). *La casa cósmica talamanqueña y sus símbolos*. San José, Costa Rica: EUNED.
- Goytisoló, J. (2008). Presentación. Un intelectual libre. En E. Said, *Orientalismo* (pág. 255). Barcelona, España: Random House Mondadori.

- Grimson, A., Merenson, S., & Noel, G. (2011). Descentramientos teóricos. Introducción. En A. Grimson, S. Merenson, & G. Noel (Edits.), *Antropología Ahora*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial. *Tabula rasa*(9), 199-215.
- Guevara, F. (2003). Curré en contra del proyecto hidroeléctrico de Boruca. En A. Arias Quirós, M. Bozzolli Vargas, G. Chang Vargas, & M. Rojas Garro (Ed.), *II Congreso de Pueblos Indígenas. Del conocimiento ancestral al conocimiento actual. Visión de lo indígena en el umbral del siglo XXI* (págs. 57- 60). San José: Departamento de Antropología, UCR.
- Guevara-Berger, M. (1988a). Ética del cazador y tabúes alimenticios entre los Talamancas. *Vinculos*, 14(1 -2), 7 - 16.
- Guevara-Berger, M. (1988b). Mitología y cosmovisión en Talamanca: una interpretación dialéctica de la tradición oral indígena. *Cuadernos de antropología*, 7, 12 - 29.
- Guevara-Berger, M. (2009). Sobre el valor pragmático del mito. Apuntes desde la mitología comparada de talamancas y kunas. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 35- 36, 11 - 35.
- Guevara-Berger, M. (29 de Marzo de 2019). Foro: Indignación por declaraciones de la Casa Presidencial sobre conflicto indígena. *Lam Nación*.
- Guevara-Berger, M., & Romagosa-Jiménez, I. (1987). Tenencia de la tierra y violación de los derechos humanos en Cabagra. *III Simposio "Joaquín García Monge". Los derechos humanos en Centroamérica: una perspectiva sociológica* (págs. 59 - 77). Heredia, Costa Rica: IDELA-UNA.
- Guevara-Berger, M., & Romagosa-Jiménez, I. (1988). Tenencia de la tierra y marginación en la comunidad indígena de cabagra. *Vinculos*(14), 17 - 28.
- Harris, M. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. España: Siglo XXI.
- Hobsbawm, E. (1975). *La era del capital. 1848 -1975*. Madrid: Critica.
- Ianni, O. (2005). *La sociología y el mundo moderno* (Primera Edición ed.). México: Siglo XXI Editores.
- Ibarra-Rojas, E. (1985). Al encuentro de Turrialba la Grande y Turrialba la Chica: "Pueblos juntos" del siglo XVI. (1569- 1600). *Revista de Ciencias Sociales, Edición especial*(2), 77-85.
- Ibarra-Rojas, E. (Diciembre - Marzo de 1991 - 1992). Descubrimiento y revalorización de la cultura aborigen de Costa Rica: otra perspectiva. *Revista de Ciencias sociales*(54 - 55), 55 - 61.

- Ibarra-Rojas, E. (1991). La resistencia indígena de los indios de las montañas de Talamanca (Costa Rica) y el pensamiento mágico religioso (siglos XVI, XVII y XVIII),. *Avances de Investigación*(56), 1 - 42.
- Ibarra-Rojas, E. (2010a). La antropología social y la arqueología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica (1967-2009). (F. d. UCR, Ed.) *Reflexiones*(89 (1)), 163-173.
- Ibarra-Rojas, E. (2010b). La rebelión de Pablo Presbere de 1709 y los ataques de los zambos mosquitos. (E. d. Rica, Ed.) *Cuadernos de Antropología*(20), 4.
- Ibarra-Rojas, E. (2010c). *Las manchas del jaguar. Huellas indígenas en la historia de Costa Rica. Valle Central, siglo XVI-XX*. San José, Costa Rica: Editorial de Universidad de Costa Rica.
- Ibarra-Rojas, E. (2011). Los nicaraos, los indios votos y los huetares en escenarios conflictivos en el siglo XVI. *Cuadernos de Antropología*(21), 1 - 24.
- Iglesias-Hogan, R. (1942). *Nuestros aborígenes. Apuntes sobre la población precolombina de Costa Rica* (Vol. 2). (P. d. Rica, Ed.) San José, Costa Rica: Editorial Trejos Fernández.
- INEC. (2011). *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda*. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. San José: INEC.
- Jimeno, M. (Julio-Diciembre de 2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antipoda. Revista de antropología y arqueología*(1), 44 - 65. Recuperado el 25 de Febrero de 2018, de <https://revistas.uniandes.edu.co/journal/antipoda>
- Kamchitete-Kandawire, J. (1985). Algunas respuestas africanas a la practica de la antropología social en África. (U. d. Bethune College, Ed.) *Estudios de Asia y Africa*, XX(3), 367-407.
- Kaplan, D., & Manners, R. (1985). *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México, DF, México: Nueva Imagen.
- Kosik, K. (1967). *Dialectica de lo concreto*. México, DF: Editorial Grijalbo.
- Krotz, E. (1993 (a)). Antropología y antropólogos en México: elementos de balances para construir perspectivas. En L. Arizpe, & C. Serrano (Ed.), *Balance de la antropología de América Latina y El Caribe* (págs. 361-379). México, DF: Universidad Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Centro Regional de Investigaciones Multidiscilinarías.
- Krotz, E. (1993 (b)). La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(6), 5 -11. Recuperado el 25 de Febrero de 2018, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74711380002>
- Krotz, E. (1996). La generación de teoría antropológica en América Latina: silenciamientos, tensiones intrínsecas y puntos de partida. *Maguare*(11 - 12), 25 - 39.

- krotz, E. (2002). *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*. Mexico, Df: Fondo de Cultura Económica. UAM/Iztapalapa.
- Krotz, E. (2015). Las antropología segundas en América Latina: interpretaciones y recuperaciones. *Cuadernos de antropología*(42), 5 - 17. Recuperado el 10 de Marzo de 2018, de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS>
- Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lakatos, I. (2010). *La metodología de los programas de investigación científica*. (J. Worall, G. Currie, Edits., Zapatero, & J. Carlos, Trads.) Madrid, España: Alianza Editorial.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurcéntricos. En Lander, & Edgardo (Edits.), *La colonialidad del sabereurcentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y UNESCO.
- Lara Martínez, C. (2011). El desarrollo de la antropología sociocultural en El Salvador. *Alteridades*(21(41)), 69-78.
- Leclercq, G. (1972). *Antropología y colonialismo*. Bogotá, Colombia: Ediciones de Sur THF.
- Levi-Strauss, C. (1976). *Elogio de la antropología*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Calden.
- Lines, J. (1936). *Una huaca en Zapandí*. San José, Costa Rica: SISTEMA DE BIBLIOTECAS, DOCUMENTACION E INFORMACION (SIBDI-UCR).
- Lines, J. (1940). Dos nuevas gemas en la arqueología de Costa Rica. *Proceedings of the Eight American Scientific Congress. II*, pág. 117 a 122. Washington: Anthropological Sciences.
- Lines, J. (1958). ¿Es apropiada la de nominación de "highlands"? Consideraciones sobre la distribución espacial y designación de las culturas aborígenes de Costa Rica. *Actas del XXXIII Congreso de americanistas. II Tomo de actas. Separata*, págs. 304-308. San José Costa Rica: Lehman.
- Lines, J. (1966). La concepción del mundo de los aborígenes de Costa Rica. *Anales 1964-1965*, 52 - 69.
- Lines, J. (2017). Sukia: Tsúgür o Isogro [1945]. En E. Zeledón-Cartín (Ed.), *Los aborígenes de Costa Rica* (págs. 197 - 225). San José, Costa Rica: EUNED.
- López-Casas, E. (Abril-Junio de 1974). Xirinachs de Zent. Una comunidad cabécar de Costa Rica. *América indígena*, XXXIV(2), 439 - 454.
- Loría-Bolaños, R. (2004). Derechos humanos, ética y práctica antropológica. En M. Araya-Jiménez, & M. Bolaños-Arquin (Ed.), *Retos y perspectivas de la antropología social y la arqueología en Costa Rica. Memoria del II Congreso Costarricense de antropología y arqueología*, págs. 123 - 128. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

- Madrigal-Aguilar, G., & Morales-Carbonell, J. (1995). *El intermediario en la comercialización del plátano en la reserva indígena bribri de Talamanca*. Universidad de Costa Rica, Departamento de antropología. San José, Costa Rica: Departamento de Antropología.
- Maldonado, C. (2011). *Termodinámica y complejidad. Una introducción para las ciencias sociales y humanas*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gomez, R. Grosfoguel, (. Eds.), U. Central, I. d. Contemporáneos, P. U. Javeriana, & I. Pensar (Edits.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Malinowski, B. (1945). *The dynamics of culture change. An inquiry into race relations in Africa*. London, England: Yale University Press.
- Martínez-Castillo, R. (2002). Apreciación agroecológica del agrosistema indígena. *Vínculos. Revista de antropología del Museo Nacional de Costa Rica*, 27(1-2), 109 - 119.
- Martínez-Castillo, R. (2004). La estructura cultural indígena en Talamanca. *Praxis*(57), 37 - 47.
- Meléndez Chaverri, C. (Ed.). (1974). *Viajeros por Guanacaste*. San José, Costa Rica: Departamento de Publicaciones, MCJD.
- Menjívar-Ochoa, M. (2018). Racismo y fundación de la antropología en Costa Rica. En P. Alvarenga-Venutolo, M. Menjívar-Ochoa, & M. E. Montanaro-Mena (Edits.), *Miradas Tramposas. Visiones antropológicas de viajeros por centroamerica y méxico, siglo XIX y XX* (págs. 1 - 36). San José, Costa Rica: Editorial UCR.
- Mercier, P. (1974). *Historia de la antropología*. Barcelona, España: Ediciones Península.
- Mesa Nacional Indígena de Costa Rica. (2009). *Así vivimos los pueblos indígenas. Diagnóstico de niñez y adolescencia*. San José, Costa Rica: UNICEF-Costa Rica.
- Mesa Nacional Indígena de Costa Rica. (2011). *Informe para Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, de la Organización de Naciones Unidas (ONU), con ocasión de su visita a Costa Rica del 25 al 27 de Abril del 2011*. San José, Costa Rica: MNI.
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Lander, & Edgardo (Edits.), *La colonialidad de saber: eucentrismo y ciencias sociales. Perspectiva latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y UNESCO.
- Mires, F. (1991). *El discurso de la indianidad. la cuestión indígena en América Latina*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI).
- Mojica-Mendieta, F. (2010). Etnocidio simbólico, vulnerabilidad e integración desigual ngöbe y nicaragüense en Costa Rica. En G. Asencio-Franco (Ed.), *La antropología en*

- Centroamérica. Reflexiones y perspectivas* (págs. 291 - 321). Chiapas, México: Universidad Autónoma de México. Red Centroamericana de Antropología .
- Monestel-Zuñiga, P. (2012). Dimensión sociocultural de la Leishmaniasis cutánea entre los cabécares de Chirripó de Turrialba, Costa Rica. *Cuadernos de antropología*(22).
- Murillo, C., & Hernández, O. (1989). *Informe provisional. Comisión de investigación del perfil académico profesional del antropólogo*. Investigación, Escuela de Antropología y Sociología, Universidad de Costa Rica, Departamento de Antropología, San José.
- Naciones-Unidas. (2007). Declaración de Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas. <https://www.un.org>.
- Nahmad, S. (Mayo-agosto de 2010). Antropología y políticas públicas indigenistas en el continente americano. *Desacatos*(33), 85-92. Recuperado el 6 de Junio de 2014
- Navarro, P., & Díaz, C. (1999). Análisis de contenido. En J. Delgado, & J. Gutiérrez (Edits.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Madrid, España: Editorial Síntesis.
- Nitrihual, L. (Octubre de 2015). Cuatro postales de Chile. El núcleo perverso del estado nacional. (L. Pérez-Zúñiga, Ed.) *Le monde diplomatique*, XVI(167), págs. 4, 5.
- Ornat-Clemente, R. (2004). La etnogénesis: un estudio de caso sobre la identidad en Quitirrisí, Costa Rica. *Cuadernos de antropología*(14), 61-77.
- Ornes, M. (1980). *Los caminos del indigenismo*. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.
- Pacheco de Oliveira, J. (Mayo-Agosto de 2010). ¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil. *Desacatos*, 13-32.
- Pairicán, F. (Octubre de 2015). Autodeterminación de los pueblos originarios. Una lucha por conquistar derechos civiles. (L. Pérez-Zúñiga, Ed.) *Le monde diplomatique*, XVI(167), págs. 6, 7.
- Palerm, Á. (1989). *Antropología y marxismo*. México, DF, México: Nueva Imagen.
- Palmer, P., Sánchez, J., & Mayorga, G. (1992). *Vías de extinción. Vías de Supervivencia. Testimonios del pueblo indígena del área reserva Kéköldi, Costa Rica*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Parry, J. (1998). *Europa y la expansión del mundo (1415-1715)* (3era. ed.). México, DF, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Peralta, M., & Alfaro, A. (1893). *Etnología centroamericana. Catalogo razonado de los objetos arqueológicos de Costa Rica en la exposición Histórico-Americana. Madrid 1892*. Madrid: Hijos de D. Manuel Ginés Hernández.
- Pineda Lima, S. (Setiembre-febrero de 2003). Bibliografía: Maria Eugenia Bozzolli Vargas. *Diálogos. Revista Electrónica de Historia.*, 3(4), 0.

- Piñuel Raigada, J. (2002). Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido. *Estudios de Sociolingüística*, 3(1), 1-42.
- Pittier, H. (1891). Viaje de exploración al Valle del Río Grande de Térraba. *Boletín trimestral*, III.
- Povedano, D. (18 de Enero de 1930). Contribución al estudio de la etnografía costarricense. *Repertorio americano. Semanario de cultura hispánica*, XX(3), 40 - 43.
- Pratt, M. (2010). *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México, DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Quesada, M. (1998). *Tradiciones huetares*. Heredia, Costa Rica: EUNA.
- Quijano, A. (Summer/Fall de 2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of world systems research, VI (special issue)(2)*, 342-386. Obtenido de <http://csf.colorado.edu/jwsr>
- Radcliffe-Brown, A., & Forde, D. (Edits.). (1950). *African system of kinship and marriage*. London, England: Oxford University Press, Amen House, London E.C.4. International African Institute .
- Redfield, R. (1963). *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México, DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad. Bogotá, Colombia: www.ram-wan. Recuperado el 28 de Marzo de 2018, de <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/antropologia%20y%20colonialidad.pdf>
- Restrepo, E. (Julio de 2012). Antropologías disidentes. *Cuadernos de Antropología Social*(35), 55-69. Recuperado el 25 de Febrero de 2018, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180923259004>
- Restrepo, E. (2016). *Escuelas clásicas del pensamiento antropológico*. (V. Torres, Ed.) Cuzco, Perú: Impresiones gráficas Meta Color SRL.
- Reuben Soto, S. (2001). Notas sobre la contribución de la Escuela de Antropología y Sociología a la interpretación de la realidad social costarricense. *Reflexiones*, 82(2), 59-73.
- Reynoso, C. (1993). *De edipo a la maquina cognitiva. Introducción crítica a la antropología psicológica*. Buenos Aires, Argentina: El cielo por asalto.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2010). *Ch'iximakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Retazos-Tinta limón.
- Rodríguez Aguilar, O., Guevara Berger, M., & Román Solano, D. (2014). La antropología costarricense en contexto: requiém por el exotismo. *Simposio "Antropologías en América Latina. Prácticas, alcances y retos"* (págs. 1-30). Popayan Colombia: Departamento de Antropología-RETEC. Universidad del Cauca.

- Rod-Williams, A. (2015). *Boruca*. San José, Costa Rica: EUNED.
- Rojas-Conejo, D. (2003). Religiosidad y chamanismo entre los Bribri. En A. Arias-Quirós, M. Bozzolli-Vargas, G. Chang-Vargas, & M. Rojas-Garro (Ed.), *II Congreso sobre pueblos indígenas. Del concomiento ancestral al conocimiento actual: visión de lo indígena en el umbral del siglo XXI* (págs. 215-224). San José, Costa Rica: SIEDIN, UCR.
- Rojas-Conejo, D. (2009). *Dilema e identidad del pueblo Bribri*. San José, Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Sagastizabal, M. (2004). Diversidad cultural y educación. En M. Sagastizabal (Ed.), *Diversidad cultural y fracaso escolar. Educación intercultural: de la teoría a la práctica*. Buenos Aires: Centro de publicaciones educativas y material didáctico.
- Samaja, J. (1999). *Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica* (Tercera ed.). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Soto Quirós, R. (2008). Imaginando una nación de raza blanca en Costa Rica. 1821-1914. (A. L. 8, Ed.) *Les Cahiers Alhim*(15), 1-25. Obtenido de <http://alhim.revues.org/410>
- Stavenhagen, R. (Enero-Abril de 1992). la cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos. *Estudios sociológicos*(28), 53 - 76. Recuperado el 29 de Marzo de 2018
- Steward, J. (1979). *Theory of culture change. The methodology of multilineal evolution*. Illinois, USA: University of Illinois Press.
- Stone, D. (2013). *Los Boruca de Costa Rica (1947)*. (M. E. Bozzolli Vargas, Ed., & M. Bozzolli Vargas, Trad.) San José, Costa Rica: Ministerio de Cultura Y Juventud. Centro de Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural.
- Stone, D. (2017). Breve esbozo etnológico de los pueblos indígenas costarricenses (1956). En E. Zeledón-Cartín (Ed.), *Los aborígenes de Costa Rica. Textos históricos, periodísticos y etnográficos* (págs. 67 - 75). San José, Costa Rica: EUNED.
- Stone, D. (2017). Costa Rica y sus indios. En E. Zeledón-Cartín (Ed.), *Los aborígenes de Costa Rica. Textos históricos, periodísticos y etnográficos* (págs. 53 - 60). San José, Costa Rica: EUNED.
- Stone, D. (2017). La selva y los pueblos indígenas de Costa Rica [1961]. En E. Zeledón-Cartín (Ed.), *Los aborígenes de Costa Rica* (págs. 78 -79). San José, Costa Rica: EUNED.
- Surrallés, A. (2009). Entre derecho y realidad: antropología y territorios indígenas amazónicos en un futuro próximo. *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines*, 38(1), 29-45.
- Swabi, A. (2003). Perspectivas, retos y desafíos de los pueblos indígenas en el nuevo milenio. En A. C. Arias Quirós, M. E. Bozzolli Vargas, G. Chang Vargas, & M. Rojas Garro (Ed.), *II Congreso de Pueblos Indígenas. Del conocimiento ancestral al conocimiento actual. Visión de lo indígena en el umbral del siglo XXI* (págs. 11-13). San José Costa Rica: Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, UCR.

- Thiel, B. A. (2003). Crónica de la entrada al territorio de los guatusos (1882). En E. Zeledón-Cartín (Ed.), *Crónicas de los viajes a Guatuso y Talamanca del Obispo Bernardo Augusto Thiel* (pág. 33 a 50). San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Thiel, B. A. (2003). Crónica de la visita a la provincia de Guanacaste y quinta entrada al territorio de los guatusos. En E. Zeledón-Cartín (Ed.), *Crónicas de los viajes a Guatuso y Talamanca del Obispo Bernardo Augusto Thiel* (pág. 57 a 95). San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Thiel, B. A. (2003). Cuarta visita a los guatusos (1882). En E. Zeledón-Cartín (Ed.), *Crónicas de los viajes a Guatuso y Talamanca del Obispo Bernardo Augusto Thiel* (pág. 51 a 55). San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Thiel, B. A. (2003). Travesía de la cordillera de Talamanca (1881). En E. Zeledón-Cartín (Ed.), *Crónicas de los viajes a Guatuso y Talamanca del Obispo Bernardo Augusto Thiel* (pág. 99 a 105). San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Thiel, B. A. (2003). Visita a los palenques de Chirripó. (1882). En E. Zeledón-Cartín (Ed.), *Crónica de los viajes a Guatuso y Talamanca del Obispo Bernardo Augusto Thiel* (pág. 107 a 112). San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Ulin, R. (1990). *Antropología y teoría social*. México, Df, México: Siglo XXI.
- Valles Martínez, M. (2000). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid, España: Editorial Síntesis, SA.
- Varios autores. (Junio de 2014). Declaración de Barbados, 1971. Lima. Obtenido de [www.servindi.org](http://www.servindi.org)
- Vessuri, H. (1996). ¿Estilos nacionales de antropología? Reflexiones a partir de la sociología de la ciencia. *Maguare*(11 - 12), 58 - 73. Recuperado el 29 de Marzo de 2018
- Villalobos, G. (12 de Abril de 2016). De Obispos, arqueología y museos.... *Boletín del Museo Nacional de Costa Rica*. Recuperado el 2 de Agosto de 2018, de <http://www.museocostarica.go.cr/boletin/entrevistas/247-de-obispos,-arqueologia-y-museos>
- Visacovski, S. (Enero-Abril de 2017). Etnografía y antropología en Argentina: propuestas para la reconstrucción de un programa de investigación de lo universal. *Antipoda. Revista de Antropología y arqueología*, 65 - 91.
- Wade, P. (2011). *Los estudios culturales serán la muerte de la antropología*. Cauca, Colombia: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Wallerstein, I. (2006). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (Novena ed.). Mexico: Siglo XXI.

- Walsh, C. (sf). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. En C. Walsh, F. Schiwy, & S. Castro-Gómez (Edits.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: UASB/Abya Yala.
- Wolf, E. (1971). *Los campesinos*. Barcelona, España: Editorial Labor.
- Zamora Romo, J. (1 de Marzo de 2001). *Mediateca.cl*. Recuperado el 18 de Noviembre de 2017, de <http://www.mediateca.cl/900/historia/universal/europa/imperialismo/conferencia%20de%20berlin.htm>
- Zárate-Hernández, J. (2000). La antropología en la encrucijada del mundo moderno. En M. J. Hernández-Madrid, & J. Lameiras-Olvera (Edits.), *Las ciencias sociales y humanas en México. Síntesis y perspectivas de fin de siglo*. (págs. 101 - 118). Michoacán, México: Colegio de Michoacán.
- Zeledón-Cartín, E. (2017). *Los aborígenes de Costa Rica. Textos históricos, periodísticos y etnográficos*. San José, Costa Rica: EUNED.
- Zemelman, H. (2005). *Voluntad de conocer. El sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico*. (En Coedición con Centro de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Autónoma de Chiapas ed.). Rubi (Barcelona), España: Anthropos Editorial.
- Zúñiga-Muñoz, X. (2014). *La lucha por la cedulación del pueblo ngäbe en Costa Rica: alcances y significados polítoculturales en la década del noventa*. Universidad estatal a Distancia. San José: Centro de investigación en cultura y desarrollo.