

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**LAS MUJERES COMO RECUPERADORAS DEL TERRITORIO EN SALITRE-
COSTA RICA**

Tesis sometido a la consideración de la Comisión del Programa de Estudios de
Posgrado en Antropología para optar al grado y título de Maestría Académica en
Antropología Social

LOUISE CAROLINE GOMES BRANCO

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2019

Dedicatoria

A todas las defensoras y defensores de los derechos humanos e indígenas en Salitre y en
toda nuestra América Latina,

En especial a la familia de Sergio Rojas, en honor a su lucha.

A mis dos familias: brasileña y costarricense.

Agradecimientos

Quisiera agradecer a todas las personas que me han apoyado hasta aquí para que este trabajo se concretara. En primer lugar, agradezco al Consejo de Mayores *Iriria Ditso* por haber recibido mi propuesta de investigación. También agradezco a todas las mujeres recuperadoras de Salitre junto con sus familias, quienes me han recibido en sus casas con mucha generosidad y satisfacción. Mis sinceros agradecimientos a las compañeras bribris con las cuales pude establecer una relación de amistad en estos cuatro años de investigación.

Agradezco a mi compañero Alberto Gutiérrez que me ha incentivado a seguir adelante con mis estudios y con el presente trabajo. A mis suegros, Irma Arguedas, José María Gutiérrez, quienes han sido mi familia en Costa Rica y Mauricio Gutiérrez que como familia me han apoyado e incentivado a cumplir mis objetivos académicos

A Silvia Arguedas que igualmente forma parte de mi familia costarricense. A mi familia que quedó en Brasil, mi hermana Laura Gomes Branco, mi amada sobrina, María Julia, mi hermano, Solano Junior, mi padre, Solano Branco, y mi madre, Joselma Gomes: todos han colaborado con este proceso incluso a la distancia física.

A la Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica por la formación académica que me han brindado por medio de los cursos impartidos por el programa de Posgrado en Antropología Social, y también por apoyarme con las becas de horas asistencia sin las cuales no habría sido posible llegar hasta aquí.

Quisiera agradecer también al personal docente y administrativo del programa de Posgrado en Antropología. A Mauricio Murillo, exdirector de la maestría, y a la actual directora, Keilyn Rodríguez, quienes desde la dirección han abierto puertas para que este proceso académico fuera posible. A Carmen Argüello, por su especial competencia y ayuda con los trámites burocráticos.

Un especial agradecimiento a Marcos Guevara que ha sido el tutor de este trabajo, así como a Denia Román y a María Eugenia Bozzoli, quienes han sido las lectoras de esta tesis; gracias por su aporte en ambos avances presentados. También a los(as) investigadores(as) del proyecto interdisciplinario *Conflictos Territoriales e interétnicos en Buenos Aires. Aportes interdisciplinarios para su resolución*, apoyado por el Espacio de Estudios Avanzados de la Universidad de Costa Rica, equipo en el que he tenido la dicha de ser asistente de investigación en el año de 2018 y en el primer semestre de 2019.

No podría dejar de agradecer a José Luis Navas, el cual ingresó en la misma promoción que yo al Posgrado en Antropología, y que en los cursos aportó para la discusión sobre derechos indígenas que también compone este trabajo.

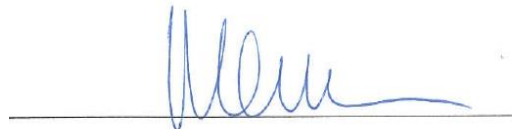
Por último, pero no menos importante, quisiera agradecer a Nioe, Backtori, Claudia, Carolina, Andreína, Lauri, Ana María y a los miembros de la Fundación Internacional de Capoeira Angola, que han sido mi apoyo como amigas y amigos en este país, lo cual es muy importante cuando una se encuentra en condición de extranjera.

Esta Tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Antropología de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría Académica en Antropología Social



Dr. Felipe Montoya Greenheck

Representante del Decano Sistema de Estudios de Posgrado



Dr. Marcos Guevara Berger

Profesor Guía



Dra. María Eugenia Bozzoli Vargas

Lectora



Dra. Denia Román Solano

Lectora



Dra. Kéilyn Rodríguez Sánchez

Directora de Programa de Posgrado en Antropología



Louise Caroline Gomes Branco

Sustentante

Contenido

Dedicatoria.....	ii
Agradecimientos	iii
RESUMEN	ix
RESUMO	x
Lista de cuadros.....	xii
Lista de Figuras.....	xiii
Lista de abreviaturas.....	ii
I. Capítulo. Problema de investigación y estrategia metodológica	1
1.1 Tema general	1
1.2 Pregunta general.....	1
1.3 Categorías.....	2
1.4 Fuentes primarias y secundarias.....	2
1.5 Justificación del tema: Las mujeres recuperadoras como sujetos sociopolíticos	2
1.6 Justificación de las comunidades y las participantes	4
1.7 Justificación temporal.....	7
1.8 Objetivos y preguntas.....	8
1.8.1 Objetivo general	8
1.8.2 Preguntas y objetivos específicos.....	9
1.9 Estado de la cuestión	9
1.9.1 Mujeres indígenas como defensoras de territorio en América Latina	10
1.9.2 Mujeres indígenas y procesos organizativos en Costa Rica	16
1.9.3 Estudios realizados en el territorio de Salitre	18
1.10 Metodologías: Etnografía y reflexión sobre el trabajo de campo.....	21
1.10.1 Trabajo de campo	26
1.10.2 Análisis documental.....	30
1.10.3 Entrevistas	30
1.11 Sistematización y análisis de la información	31
1.12 Consideraciones éticas	32
1.13 Conclusión del capítulo	35
II Capítulo. Marco teórico: territorio, etnicidad y género.....	36
2.1 Introducción.....	36
2.1.1 Definición de territorio.....	36
2.1.2 Disputas territoriales.....	38
2.1.3 Parentesco y territorio	41

2.1.4	Procesos de territorialización.....	42
2.1.5	Territorio y memoria colectiva.....	44
2.1.6	Territorio y cuerpo	45
2.1.7	Formas de resistencias y el derecho al territorio.....	45
2.1.8	Movimientos etnopolíticos.....	47
2.1.9	Conclusión del apartado.....	50
2.2	Luchas indígenas en América Latina.....	50
2.2.1	Autonomía para los pueblos indígenas.....	52
2.2.2	Las constituciones latinoamericanas	54
2.2.3	Conclusiones del apartado	56
2.3	Conceptos de raza/etnicidad y género	57
2.3.1	La colonialidad	59
2.3.2	La colonialidad y el género: aportes del feminismo negro.....	62
2.3.3	Interseccionalidad	64
2.3.4	Conclusiones del apartado	66
2.4	Otros feminismos	66
2.4.1	Feminismo comunitario	68
2.5	Conclusión del capítulo	72
III	Capítulo. Contexto histórico, geográfico y socioeconómico del cantón de Buenos Aires.....	74
3.1	Introducción.....	74
3.2	Caracterización general del cantón de Buenos Aires.....	75
3.2.1	Ubicación geográfica	75
3.2.3	Datos socioeconómicos.....	78
3.2.4	Educación	79
3.3.	Contextualización histórica del Pacífico Sur y de Buenos Aires.....	80
3.3.1.	Desde 1845 hasta 1930	80
3.3.2	Desde 1930 hasta 1980	85
3.3.3.	Pasado reciente: 1980-2014.....	88
3.4	Tenencia de tierras y legislación indigenista en Costa Rica.....	90
3.4.1	Legislación indigenista	94
3.5	Conclusión del capítulo	103
IV.	Capítulo. Recuperar por las propias manos: las recuperaciones territoriales en Salitre.....	105
4.1	Introducción.....	105

4.2	Datos generales sobre Salitre.....	106
4.3	Despojo territorial	109
4.4	Inicio de las recuperaciones	113
4.4.1	El giro estratégico: la arrastrada del 10 de agosto de 2010.....	113
4.4.2	Nuevas territorialidades en Cebror	118
4.4.3	El conflicto de la cerca.....	122
4.4.5	Recuperaciones en Puente, Río Azul y Buena Vista	129
4.4.6	Algunas consideraciones.....	137
4.5	El conflicto territorial y la violencia en Salitre	140
4.5.1	Tipos de violencia contra las personas recuperadoras	142
4.5.2	Violencia patrimonial	146
4.5.3	Agresiones verbales y psicológicas	152
4.5.4	Agresiones físicas	156
4.6	Actores sociales y organizaciones en las recuperaciones territoriales de Salitre .	159
4.6.1	Las mujeres indígenas recuperadoras.....	160
4.6.2	La Asociación de Desarrollo Integral	165
4.6.3	Consejo de Mayores <i>Ditsö Iriria Ajkonuk Wakpá</i>	169
4.6.4	Grupo Autoridades Étnicas de Mayores de Salitre	171
4.6.5	Redes de apoyo	174
4.6.6	Entidades estatales	177
4.7	Conclusión del capítulo	182
	Capítulo V. Mujeres indígenas y su lucha por el territorio	183
5.1	Introducción.....	183
5.2	El protagonismo de las mujeres en las recuperaciones	185
5.2.1	La identidad étnica en las recuperaciones.....	191
5.2.3	La matrilinealidad como criterio en las recuperaciones.....	196
5.2.4	La participación de mujeres no bribris	198
5.3	La construcción del cuerpo como primer territorio por defender	201
5.3.1	El taller sobre cuerpo-territorio	207
5.4	Conclusión del capítulo	218
VI.	Consideraciones finales	221
6.1.	Principales resultados	221
6.2	Diálogos entre teoría y resultados	225
6.3	Las limitaciones.....	227
6.4	Reflexiones finales	229

Lista de referencias.....	231
Anexos.....	254

RESUMEN

El presente estudio documenta y analiza la participación de las mujeres bribris en los procesos de recuperación territorial que iniciaron en 2010 y que siguen en curso hasta la fecha en el territorio indígena de Salitre, ubicado en el cantón de Buenos Aires, provincia de Puntarenas, Zona Sur de Costa Rica.

De esta manera, se pretende contribuir a la sistematización de la lucha del pueblo bribri de Salitre que en los últimos nueve años ha sido protagonista de la defensa de los derechos territoriales de los pueblos indígenas en el país. Además, se busca contribuir a la visibilización de la participación de las mujeres en los procesos de lucha, en los cuales ellas aparecen como defensoras centrales de los derechos territoriales e indígenas.

El estudio presenta una breve revisión bibliográfica sobre los aspectos sociales, económicos e históricos del Pacífico Sur y, en específico, del cantón de Buenos Aires, con el fin de evidenciar el abandono histórico de la zona por parte del Estado, así como de identificar algunas expresiones de racismo contra los pueblos originarios ejercidas por la población no indígena que habita allí. De esta forma, se podrá entender cómo se ha conformado la problemática de la tierra dentro de los territorios indígenas.

Seguidamente, esta investigación busca presentar aspectos generales sobre la construcción de una nueva territorialidad en Salitre: las recuperaciones territoriales. Tal proceso, que se encuentra en curso, ha establecido en los últimos nueve años nuevas dinámicas locales y tensiones entre diferentes actores sociales, las cuales incluyen al propio estado costarricense, los usurpadores no indígenas que viven ilegalmente dentro de los territorios indígenas, y organismos internacionales que salvaguardan los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Por último, se realiza una caracterización de la participación de las mujeres bribris en los procesos de recuperación de tierras, resaltando la importancia del territorio para las mujeres indígenas y de la matrilinealidad como criterio cultural y etnopolítico de las recuperaciones territoriales.

Palabras clave: participación - mujeres bribris- territorio - recuperación territorial – Salitre- Costa Rica.

RESUMO

O presente estudo documenta e analisa a participação das mulheres bribris nos processos de recuperação territorial que começaram em 2010 e que continuam até hoje no território indígena de Salitre, localizado em Buenos Aires, província de Puntarenas, Zona Sul da Costa Rica.

Desta maneira, se pretende contribuir à sistematização da luta do povo bribri de Salitre, que nos últimos nove anos tem sido protagonista na defesa dos direitos territoriais dos povos indígenas da Costa Rica. Além disso, se busca contribuir e visibilizar a participação das mulheres nesses processos de luta pela terra, já que elas aparecem como defensoras centrais dos direitos territoriais e indígenas.

O estudo apresenta uma breve revisão bibliográfica sobre os aspectos sociais, econômicos e históricos do Pacífico Sul e especificamente de Buenos Aires, com a finalidade de evidenciar o abandono histórico da região por parte do Estado, também com o objetivo de identificar algumas expressões de racismo contra os povos originários exercidas pela população não indígena que mora nesta área. Desta forma, será possível entender como se conformou a problemática da posse da terra dentro dos territórios indígenas na região estudada.

Esta pesquisa também busca apresentar a partir da perspectiva das mulheres recuperadoras, os principais aspectos sobre a construção de uma nova territorialidade em Salitre: as recuperações territoriais. Tal processo ainda está em curso, e tem estabelecido nos últimos nove anos, novas dinâmicas locais e tensões entre diferentes atores sociais, os quais se pode mencionar o próprio estado costarricense, os usurpadores não indígenas que moram ilegalmente dentro dos territórios indígenas e os organismos internacionais que salvaguardam os direitos humanos os povos indígenas.

Por último, se realiza uma caracterização da participação das mulheres bribris nas recuperações de terra, ressaltando a importância do território para as mulheres e da matrilinearidade como critério cultural e etnopolítico das recuperações territoriais.

Palabras- chave: participação- mulheres bribris- território- recuperação territorial- Salitre- Costa Rica.

Lista de cuadros

Cuadro 1. Sistematización de las preguntas	31
Cuadro 2. Extensión de área sembrada en Costa Rica	89
Cuadro 3. Recuperaciones realizadas por mujeres indígenas en Cebror; según el año	121
Cuadro 4. Organizaciones vinculadas a la cuestión indígena en el territorio de Salitre	159
Cuadro 5. Mujeres indígenas que han participado en las recuperaciones de Salitre.....	163

Lista de Figuras

Figura 1. Encuentro de Mujeres indígenas, afrodescendientes, Espiritualidades y sabidurías en el DEI	70
Figura 2. Mapa de los distritos del cantón de Buenos Aires Provincia Puntarenas	76
Figura 3. Mapa de los territorios indígenas en Costa Rica (2011).....	77
Figura 4. Mapa de los territorios indígenas en Buenos Aires- Puntarenas.....	78
Figura 5. Gráfico sobre cambios en el uso de la tierra en el Cantón de Buenos Aires, 1955-1980.....	86
Figura 6. Distribución de la tierra cultivada por producto en Buenos Aires	88
Figura 7. Gráfico sobre la tenencia de la tierra en los territorios indígenas del Pacífico Sur	93
Figura 8. Tenencia de las tierras en manos de no indígenas en el territorio de Salitre ..	102
Figura 9. Mapa de ubicación de las comunidades de Salitre	106
Figura 10. Rancho de Irma, Cebror, febrero de 2016	120
Figura 11. Rancho de Irma, Cebror, diciembre de 2018	120
Figura 12. Animales en fincas recuperadas de Puente y Río Azul	135
Figura 13. Recuperación de Claudia, Río Azul	137
Figura 14. Matones dentro de la finca recuperada en Puente	144
Figura 15. Rancho en reestructuración en Cebror.....	150
Figura 16. Rancho en Río Azul que posteriormente fue quemado por finqueros en 2017	151
Figura 17. Memoria gráfica: “El cuerpo como primer territorio”	206
Figura 18. Representación de la relación entre el cuerpo y las emociones	210
Figura 19. Mujeres participantes de la primera etapa del taller sobre cuerpo-territorio	217

Lista de abreviaturas

ACOMUITA: Asociación Consejo de Mujeres Indígenas de Talamanca

ACONAMIC: Asociación Consejo de Mujeres Indígenas Costarricenses

ADI: Asociación de Desarrollo Integral

CAP: Centro de Amigos para la Paz

CICDE: Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo

CIDH: Comisión Interamericana de Derechos Humanos

CONAI: Comisión Nacional de Asuntos Indígenas

DEI: Departamento Ecueménico de Investigaciones

DINADECO: Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad

EZLN: Ejército Zapatista de Liberación Nacional

FLACSO: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

FONAFIFO: Fondo Nacional de Financiamiento Forestal

FRENAPI: Frente Nacional de Pueblos Indígenas

IDA: Instituto de Desarrollo Agrario

INAMU: Instituto Nacional de Mujeres

INDER: Instituto Nacional de Desarrollo Rural

INEC: Instituto Nacional de Estadística y Censos

ITCO: Instituto de Tierras y Colonización

NBI: Necesidad Básica Insatisfecha

OIT: Organización Internacional del Trabajo

PLDAPI: Proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas

PINDECO: Pineapple Development Corporation of Costa Rica

PUEG: Programa Universitario de Estudio de Género

UCR: Universidad de Costa Rica

UCREA: Espacio de Estudios Avanzados

UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México

UNED: Universidad Estatal a Distancia

OIJ: Organismo de Investigación Judicial



UNIVERSIDAD DE
COSTA RICA

SEP Sistema de
Estudios de Posgrado

Autorización para digitalización y comunicación pública de Trabajos Finales de Graduación del Sistema de Estudios de Posgrado en el Repositorio Institucional de la Universidad de Costa Rica.

Yo, Louise Caroline Gomes Branco, con cédula de identidad 107600094618, en mi condición de autor del TFG titulado Las mujeres como recuperadoras del territorio en Salitre - Costa Rica

Autorizo a la Universidad de Costa Rica para digitalizar y hacer divulgación pública de forma gratuita de dicho TFG a través del Repositorio Institucional u otro medio electrónico, para ser puesto a disposición del público según lo que establezca el Sistema de Estudios de Posgrado. SI NO *

*En caso de la negativa favor indicar el tiempo de restricción: _____ año (s).

Este Trabajo Final de Graduación será publicado en formato PDF, o en el formato que en el momento se establezca, de tal forma que el acceso al mismo sea libre, con el fin de permitir la consulta e impresión, pero no su modificación.

Manifiesto que mi Trabajo Final de Graduación fue debidamente subido al sistema digital Kerwá y su contenido corresponde al documento original que sirvió para la obtención de mi título, y que su información no infringe ni violenta ningún derecho a terceros. El TFG además cuenta con el visto bueno de mi Director (a) de Tesis o Tutor (a) y cumplió con lo establecido en la revisión del Formato por parte del Sistema de Estudios de Posgrado.

INFORMACIÓN DEL ESTUDIANTE:

Nombre Completo: Louise Caroline Gomes Branco

Número de Carné: B58404 Número de cédula: 107600094618

Correo Electrónico: louisebranco11@gmail.com

Fecha: 03 de noviembre, 2019 Número de teléfono: 8402-6490

Nombre del Director (a) de Tesis o Tutor (a): Marcos Guevara Berger

Louise Caroline Gomes Branco
FIRMA ESTUDIANTE

Nota: El presente documento constituye una declaración jurada, cuyos alcances aseguran a la Universidad, que su contenido sea tomado como cierto. Su importancia radica en que permite abreviar procedimientos administrativos, y al mismo tiempo genera una responsabilidad legal para que quien declare contrario a la verdad de lo que manifiesta, puede como consecuencia, enfrentar un proceso penal por delito de perjurio, tipificado en el artículo 318 de nuestro Código Penal. Lo anterior implica que el estudiante se vea forzado a realizar su mayor esfuerzo para que no sólo incluya información veraz en la Licencia de Publicación, sino que también realice diligentemente la gestión de subir el documento correcto en la plataforma digital Kerwá.

I. Capítulo. Problema de investigación y estrategia metodológica

1.1 Tema general

Esta investigación se enfocó en las comunidades de Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista del territorio indígena de Salitre, ubicado en la Zona Sur de Costa Rica, además corresponde al periodo cronológico de 2010 hasta el primer semestre de 2019. El interés principal es profundizar en el protagonismo de las mujeres bribris en la nueva territorialidad vivida en Salitre a partir de la estrategia política de recuperar las tierras que durante décadas han estado ilegalmente en manos de no indígenas.

Antes de analizar el protagonismo de las mujeres bribris, se pretende reconstruir brevemente la trayectoria histórica, social y económica del Pacífico Sur y del cantón de Buenos Aires, a fin de entender la problemática de la tenencia de las tierras en el territorio indígena estudiado.

La construcción de los procesos de recuperación territorial en Salitre ha sido estudiada recientemente por un equipo de investigadores de la Universidad Estatal a Distancia (UNED) bajo la coordinación de Xinia Zúñiga, y también por el sociólogo Alejandro Alvarado, quien elaboró su tesis de Maestría en Sociología (Zúñiga et al., 2018; Alvarado, 2017) en la Universidad de Costa Rica (UCR). Ambos trabajos académicos son un gran aporte para el presente trabajo, debido a que sistematizan datos científicos amplios sobre las recuperaciones territoriales en Salitre. Por otro lado, el presente estudio busca dibujar el contexto de las recuperaciones en Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista a través de las narrativas del grupo de mujeres que aceptó participar en esta investigación.

1.2 Pregunta general

¿Cómo ha sido la participación de las mujeres bribris de las comunidades de Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista en los procesos de recuperación territorial en el territorio indígena de Salitre durante el periodo de 2010-2019? ¿Cómo han sido sus formas de organización y sus vivencias en los procesos de recuperación territorial? ¿Qué significado atribuyen dichas mujeres a sus luchas de defensa territorial?

1.3 Categorías

- Territorio
- Género
- Etnicidad
- Participación de las mujeres bribris
- Significados de las luchas territoriales

1.4 Fuentes primarias y secundarias

Relatos de mujeres y hombres bribris de Salitre contenidos en:

- a. comunicados de organizaciones políticas,
- b. noticias de periódicos (2010-2019),
- c. relatos de mujeres bribris de Salitre contenidos en productos audiovisuales elaborados por la UCR y UNED,
- d. actividad pública relativa a las luchas de las mujeres bribris de Salitre organizadas en Costa Rica,
- e. entrevistas semi-estructuradas con diez mujeres bribris integrantes del Consejo de Mayores *Ditso Iriria Ájkônùk Wàkpà*.

1.5 Justificación del tema: Las mujeres recuperadoras como sujetos sociopolíticos

La presente investigación intenta documentar la participación de las mujeres bribris en los procesos de recuperación territorial en el territorio de Salitre en las comunidades de Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista durante el periodo de 2010 hasta el primer semestre de 2019. También pretende caracterizar las formas de organización y las vivencias de estas mujeres en las recuperaciones territoriales. Igualmente, busca comprender el significado que dichas mujeres dan a sus luchas en defensa de sus territorios y sus comunidades, así como, entender la relación entre cuerpo y territorio, partiendo de la perspectiva de las mujeres indígenas defensoras del territorio. De esta manera, se pretende contribuir a la reflexión en torno a la

realidad de despojo territorial y, sobre todo, del proceso de resistencia del pueblo bribri del territorio de Salitre, el cual se acentuó en los últimos nueve años.

Este documento se enfocó en la dinámica participativa de las mujeres recuperadoras pues buscó profundizar y visibilizar la agencia de dichas mujeres como sujetos sociopolíticos en la defensa de la tierra y del territorio. Sin duda, es un enfoque que aporta la construcción de una narrativa con y a partir de las mujeres participantes. Por otro lado, se reconoce que las mujeres no están solas ni aisladas en la lucha por la defensa de la tierra, hay una serie de dinámicas sociales, culturales y políticas que componen el cotidiano de las mujeres recuperadoras en relación con su comunidad, con los hombres, con los niños y con la naturaleza. Dichas dinámicas territoriales y de carácter organizacional por momentos han reflejado tensiones entre género, pero que no serán abordadas en este documento quedando como sugerencia de tema para futuras investigaciones. El objetivo de la investigación es centrar las mujeres como sujetos sociopolíticos ya que dentro del pensamiento moderno el ideal de sujeto ha sido el hombre blanco, dotado de individuación, autonomía, con capacidad crítica, reflexividad, participación en espacios públicos y en espacios de poder (Castañeda, 2008). Dentro de esta construcción del sujeto moderno, también se invisibilizó el hombre indígena como sujeto-agente –actor en su realidad socio-cultural. Sin embargo, las mujeres indígenas seguían por detrás del hombre indígena en términos de agencia.

Este trabajo apuesta por una sociedad de sujetos plurales y posibles, dando importancia a las mujeres indígenas como constructoras de saberes y profundizando en la narrativa de sus experiencias, en palabras de Aura Cumes sobre el aporte de las mujeres indígenas en la interpretación de su realidad cotidiana:

Cuando las mujeres indígenas hablan de sus experiencias evidencian la interconexión y la difícil separación entre las variables etnia/raza, sexo/género y clase social, en las vivencias cotidianas es difícil separar que cosas sufren exclusivamente como mujeres y que específicamente como indígenas (Cumes, 2012, p. 2).

La interconexión entre opresiones que las mujeres indígenas cuestionaron aporta para la visibilización y entendimiento la lucha por el territorio desde una perspectiva plural con múltiples dimensiones. Se puede afirmar que en los estudios sobre pueblos indígenas y

mismo en los estudios feministas- que centran las mujeres como sujetos sociopolíticos-, hay una ausencia sobre el aporte y la participación de las mujeres indígenas en las dinámicas sociales y culturales, que partan de sus memorias y narrativas. Por ello, justifico mi interés por conocer y dialogar con las mujeres indígenas defensoras de derechos humanos y de los derechos territoriales en el territorio indígena de Salitre, buscando potencializar las interpretaciones sobre la conflictividad territorial en la zona Sur de Costa Rica.

En resumen, el presente estudio puede contribuir a la sistematización de los procesos de recuperaciones territoriales, visibilizando el protagonismo de las mujeres bribris de Salitre, y aportando una perspectiva interseccional (etnia, género y clase social) para entender los procesos territoriales y las conformaciones de las territorialidades emergentes en Salitre. Por último, también se pretende profundizar en el protagonismo de las mujeres bribris, puesto que ellas son señaladas en estudios anteriores¹ como las que han encabezado las luchas y las recuperaciones territoriales en Salitre.

1.6 Justificación de las comunidades y las participantes

El territorio de Salitre tiene como representación judicial y extrajudicial la Asociación de Desarrollo Integral (ADI), la cual es una instancia instituida a partir del reglamento de la Ley Indígena N° 6172, artículo 5, de 1978. Esta asociación es regulada por la Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad (DINADECO) como cualquier otra asociación de desarrollo, sin haber ninguna particularidad en el caso de la ADI de Salitre por encontrarse en un territorio indígena. Sin embargo, el papel de la ADI en los procesos de recuperaciones territoriales ha sido contradictorio, y ha dependido de la Junta Directiva a cargo.

Desde 2010 hasta 2014, la ADI estuvo presidida por Sergio Rojas, líder indígena y defensor de los derechos territoriales del pueblo bribri de Salitre. Sin embargo, el 6 de noviembre de 2014 Sergio Rojas fue acusado por la Fiscalía de Asuntos Indígenas por mal

¹ Estudios como *El territorio de Salitre: derechos, memorias y violencia, 2010-2017* del Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo (CICDE) de la UNED, coordinado por Xinia Zuñiga, y el de la Maestría en Sociología de la UCR *Territorio en conflicto. Las relaciones Estado-Pueblos Indígenas desde los procesos de lucha por la tierra en el territorio indígena de Salitre (2010-2016)* de Alejandro Alvarado Alcázar mencionan el protagonismo de las mujeres en las recuperaciones por medio de acción directa en Salitre, pero no profundizan en esta perspectiva interseccional entre etnia, género y clase social.

uso de recursos del Fondo Nacional de Financiamiento Forestal (FONAFIFO) (*La Nación*, 2014). Sergio Rojas estuvo en la cárcel durante siete meses, aunque no había pruebas concretas para respaldar la acusación, y se le impidió asumir o postularse como candidato a la presidencia de la Junta Directiva de la ADI de Salitre en los años siguientes.

El día 27 febrero de 2016, en la Escuela Arturo Tinoco Jiménez en la comunidad de Salitre Centro, se convocó a una nueva elección para definir la Junta Directiva de la ADI, la cual pasó a ser presidida, en este entonces, por F.O.S, quien no apoyaba los procesos de recuperación territorial que venían ocurriendo desde 2010 en Salitre (observación participante, 2016). En consecuencia, se reactivó el Consejo de Mayores *Ditso Iriria Ájkônùk Wàkpà* como organización representativa, sobre todo de las personas recuperadoras del territorio de Salitre.

En diciembre de 2015, yo² ya había iniciado el proceso de aproximación con una familia compuesta por siete mujeres en la comunidad de Cebror, llegué hasta esta familia después de haber participado de la conferencia de prensa “Mujeres bribris denuncia violaciones de derechos humanos” (Madriz, 2015). Las mujeres recuperadoras de Cebror me recomendaron que el primer paso a dar afín de iniciar el trabajo de campo y tener el consentimiento para ingresar al territorio sería a través del Consejo de Mayores *Ditso Iriria Ájkônùk Wàkpà* ya que esta organización apoyaba las acciones de recuperación territorial.

El día 24 de abril de 2016, yo solicité participar en una de las reuniones ordinarias del Consejo de Mayores para presentar mi propuesta de investigación académica sobre las recuperaciones territoriales desde las perspectivas de las mujeres involucradas en dichos procesos. Posteriormente, el día 29 de mayo de 2016, obtuve una respuesta favorable por parte de la organización, sin embargo, los miembros del Consejo de Mayores determinaron una serie condiciones y recomendaciones, las cuales fueron:

- 1) Que se trabaje de forma conjunta y coordinada con el consejo;

² Se decide cambiar la narrativa para primera persona del singular con el objetivo de explicar cómo fue el proceso de acercamiento con la comunidad y con las mujeres que participaron de esta investigación. Demostrando de esta forma el carácter personal y el compromiso ético de mi persona con el grupo estudiado.

- 2) Que rinda informe trimestral o mensual dependiendo del tiempo en que se vaya a desarrollar la actividad;
- 3) Las y los participantes les seleccionaran los del consejo;
- 4) Que las actividades se desarrollen dentro de las comunidades;
- 5) Que algunos(as) participantes son personas mayores por lo que las sesiones deben llevar a cabo en las comunidades a que pertenecen;
- 6) Que al final del proyecto el producto sea donado a las y los participantes de las comunidades;
- 7) Que los beneficiarios están disponibles en cuanto empieza el proyecto. (Consejo de Mayores *Ditso Iriria Ájkônùk Wàkpà*, comunicación personal, 29 de mayo, 2016).³

Además de dichas condiciones, se acordó que participaría un total de once mujeres bribris recuperadoras de territorio. Las indicaciones del Consejo de Mayores fueron adoptadas por mí, ya que reconozco la autonomía de los pueblos indígenas para definir cómo y con quién se puede trabajar conjuntamente en la elaboración de un documento de carácter académico como este. Por otro lado, la decisión también me generó una cierta angustia, pues como no pude elegir las interlocutoras que trabajarían conjuntamente en la elaboración del referido estudio académico había el riesgo de que la investigación tuviera algún tipo un sesgo ideológico, marcado por los intereses de la organización con la cual estaba negociando mi entrada al campo.

Sin embargo, aun con esa contradicción que al principio pareciera ser limitante para el desarrollo de un análisis más amplia sobre el tema de las mujeres y su dinámica territorial, opté por seguir las recomendaciones del grupo ya que yo tampoco conocía a fondo el territorio y las personas que ahí habitan. Al final, seguir las facilitaría mi ingreso al trabajo de campo, pues las mujeres mencionadas en la carta ya tendrían una mayor y mejor apertura sobre mi presencia y mi interés en desvendar sus narrativas y de participar en su cotidianidad. En otras palabras, la carta me abrió puertas que yo sola no veía la posibilidad de abrirlas. También considero que haber ingresado por medio de las mujeres recuperadoras de Cebror y posteriormente por medio del Consejo de Mayores me ayudó a enfocarme de forma más

³ Ver Anexo A al final de este documento.

concreta en el objetivo de este trabajo, que es entender y visibilizar la participación y la voz de las mujeres recuperadoras en la lucha por el territorio.

Cabe resaltar que, en el transcurso del trabajo de campo, yo también interactué con otras⁴ mujeres bribris recuperadoras de territorio –cada mujer que yo contactaba era a partir de las recomendaciones de las mismas mujeres indicadas por el Consejo– y pude conocer el caso de una mujer cabécar recuperadora⁵. Cabe mencionar que en este estudio no se incluyeron las comunidades de Las Rosas y Calderón, debido a la dificultad de acceso y limitación de recursos económicos para llegar a dichas comunidades, pues son comunidades más alejadas en el territorio de Salitre lo que implicaba más gastos con la investigación.

1.7 Justificación temporal

Uno de los hechos de la historia reciente que marca la trayectoria de la lucha indígena en Costa Rica es el incidente del día 10 de agosto de 2010 en la Asamblea Legislativa, ubicada en San José. En ese momento, diferentes líderes indígenas de los ocho pueblos existentes en el país estaban manifestándose acerca del Proyecto de Ley n° 14352 titulado *Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas- PLDAPI*, el cual había tenido un amplio proceso de participación y consulta en los pueblos indígenas; pero, para ese entonces, tenía 17 años de estar sin respuesta en la Asamblea Legislativa. Sobre este episodio se afirma que:

Un grupo de mujeres y hombres indígenas, líderes comunitarios decidieron mantenerse en el lugar, en el Salón de Beneméritos de la Patria, hasta recibir una respuesta a su solicitud, la cual ocurrió a las 2 am, en forma de represión por parte de los oficiales de seguridad de la Asamblea Legislativa, cuando fueron desalojados por la fuerza, en un violento incidente que ellos llaman ‘la arrastrada’, la cual recibió

⁴ El consentimiento libre e informado para participar en este estudio fue comunitario, ya que el Consejo de Mayores decidió colectivamente que había interés en participar en la investigación; sin embargo, las mujeres que no estaban en la lista inicialmente presentada fueron debidamente informadas de la investigación, pero se optó por mantenerlas en el anonimato, adoptando seudónimos para todas las mujeres participantes en este trabajo.

⁵ Se abordará este caso en el capítulo 5.

amplia cobertura mediática nacional e internacional. (Zúñiga, Gutiérrez, Moya, Delgado y Sivas, 2018, p.293)

Este evento se constituyó como un antes y un después para la lucha indígena en el país. Muchos líderes decidieron, con el apoyo del Frente Nacional de los Pueblos Indígenas (FRENAPI), iniciar acciones de lucha dentro y desde sus propios territorios, abandonando, de forma parcial, los espacios de poder estatales, y amparados por el Convenio 169 de la OIT, que protege la autonomía de los pueblos indígenas (Zúñiga et al, 2018). La fecha 10 de agosto de 2010 define el inicio de los procesos de recuperación territorial en Salitre, por lo cual se considera un marcador temporal en el análisis y en las narrativas de las mujeres que colaboraron con el presente estudio.

Es sabido que las luchas territoriales en Salitre no han terminado; por esto, se habla de procesos de recuperación territorial con diferentes ciclos y ápices de conflictividad, pero que siguen en curso. El trabajo de campo y la observación participante desarrollados inició en 2015 y terminó en 2018. No obstante, en febrero de 2019, en una gira de campo realizada por el proyecto de investigación *Conflictos territoriales e interétnicos en Buenos Aires: Aportes interdisciplinarios para su resolución* coordinado por el Dr. Marcos Guevara y con el apoyo del Espacio de Estudios Avanzados de la Universidad de Costa Rica (UCREA), tuve la oportunidad de hacer un ejercicio exploratorio de cartografía del cuerpo con un grupo de cuatro mujeres recuperadoras: los resultados del ejercicio están contenidos en este documento.

1.8 Objetivos y preguntas

1.8.1 Objetivo general

Analizar la participación de las mujeres bribris en los procesos de recuperación territorial en las comunidades de Cebror, Puente, Río Azul y Buena Vista en el territorio indígena de Salitre.

1.8.2 Preguntas y objetivos específicos

Preguntas específicas	Objetivos específicos
¿Qué antecedentes son necesarios para comprender la conflictividad interétnica alrededor de la tenencia de tierras en el territorio indígena de Salitre, cantón de Buenos Aires?	Reconstruir la trayectoria social, económica e histórica del cantón de Buenos Aires, a fin de entender la conflictividad interétnica que lo caracteriza, así como la problemática de la tenencia de tierras en el territorio indígena de Salitre.
¿Cuáles han sido las manifestaciones comunitarias y de organización social vividas por las mujeres bribris de las comunidades (Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista) en los procesos de recuperación territorial de 2010 hasta 2018?	Caracterizar los procesos de recuperación territorial vividos por las mujeres bribris de las comunidades de Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista, identificando las manifestaciones comunitarias y de organización social de 2010 hasta 2018.
¿Cómo se puede comprender el significado que las mujeres bribris recuperadoras han atribuido a sus luchas en defensa de sus territorios y comunidades en los casos de Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista?	Comprender el significado que las mujeres bribris recuperadoras han atribuido a sus luchas en defensa de sus territorios y sus comunidades en los casos de Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista.

1.9 Estado de la cuestión

Se entiende por estado de la cuestión, el ejercicio de sistematizar y ubicar cuáles han sido los estudios realizados en la región latinoamericana que se relacionan con la pregunta de investigación de este trabajo. Por esto, en este apartado se presentan estudios acerca de la participación de las mujeres indígenas en la defensa de los territorios y los bienes comunes

en América Latina; estudios sobre los procesos organizativos de mujeres indígenas en Costa Rica; y estudios relativos a los procesos de recuperación territorial en el territorio indígena de Salitre, Zona Sur de Costa Rica.

1.9.1 Mujeres indígenas como defensoras de territorio en América Latina

De múltiples y diferentes maneras, las mujeres indígenas y campesinas se han destacado en la defensa de sus territorios y de los recursos naturales en distintos lugares de América Latina. Debido a su fuerte vínculo con la tierra, han sido señaladas como protagonistas de estos procesos de lucha territorial, lo cual ha aportado al empoderamiento femenino al interior del movimiento indígena (Belausteguigoitia, Gómez y González, 2011). Diferentes autoras han estudiado sobre el protagonismo de las mujeres indígenas en estas áreas tan importantes para sus pueblos.

Belausteguigoitia, Gómez y González (2011) divulgaron sus aportes en la *2da Jornada de Diálogo y Debate: Mujeres indígenas frente la guerra por los recursos naturales y el territorio*, organizadas por el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En su publicación, exponen cómo las mujeres indígenas de México han reclamado sus territorios y recursos naturales, y cómo han aprendido a organizarse y a luchar, creando una conciencia de género y convirtiéndose en guardianas de sus culturas y tradiciones (Belausteguigoitia et al., 2011).

Igualmente, Rodríguez (2011) habla de la experiencia de las mujeres indígenas de Chiapas y afirma que ellas, muchas veces, no son reconocidas por su trabajo comunitario, aunque son las principales protagonistas en la defensa de los recursos naturales y del territorio. Asimismo, plantea que, a pesar de la participación activa de las mujeres indígenas en esta lucha, son pocas las que tienen derecho a ser propietarias de las tierras, y sufren diferentes formas de exclusión y discriminación incluso dentro de sus propias comunidades (Rodríguez, 2011). En palabras de la autora:

Por eso las mujeres llevan tres luchas: por su territorio, contra la discriminación y por el reconocimiento de sus derechos. Han dado un paso muy importante, porque ya no es tiempo de seguir teniendo miedo, ellas juntan sus voces (porque la voz de las mujeres es igual que la

de los hombres, tenemos los mismos problemas y las mismas propuestas, solo que más concretas) y la alzan con la frente en alto, se organizan, unen sus esperanzas y de esta manera caminan juntas en la defensa de su territorio. (Rodríguez, 2011, p. 25)

Otra experiencia que se convirtió en ejemplo en toda América Latina es la lucha de las mujeres zapatistas también en el territorio de Chiapas. De acuerdo con los testimonios de Agustina Araujo, Guadalupe Acevedo, Ofelia Lorenzo e Irma Romero (2011), todas comandantas e integrantes del Frente Mazahua para el desarrollo sustentable del Cutzamala y participantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la lucha también ha sido por el agua en sus territorios, y afirman que:

Somos mujeres comunes y corrientes sin ninguna preparación, pero sí con el coraje de defender lo que es nuestro: el agua. Yo quiero un sistema de agua para mi comunidad, pero que no me quiten el derecho de ir por agua, de ir por la leña (...). (Araujo, Acevedo, Lorenzo y Romero, 2011, p. 39)

Otro estudio realizado sobre el aporte de las mujeres indígenas en defensa del territorio fue elaborado por Korol, feminista argentina y educadora popular, llamado *Somos tierra, semilla y rebeldía: Mujeres, tierra y territorio en América Latina* (2016). El libro trata temas como la participación de las mujeres indígenas y campesinas en la tenencia de la tierra, la perspectiva histórica sobre el problema de la tierra, las relaciones patriarcales en el campo, las mujeres en la lucha por la reforma agraria y las mujeres en la lucha por la soberanía alimentaria.

Korol (2016) hace un análisis crítico ante la falta de reconocimiento, incluso por parte del movimiento feminista urbano, al aporte histórico de las mujeres indígenas y campesinas a partir de sus saberes y esfuerzos por hacer de la agricultura una fuente de vida para sus pueblos y para toda la humanidad. En sus palabras, “recuperar las experiencias y los saberes de las mujeres en la agricultura, es un modo de contribuir a la superación efectiva de la crisis alimentaria, energética, climática, social y política en la que estamos inmersos” (Korol, 2016, pp. 176-177).

Es pertinente mencionar la experiencia de las mujeres indígenas guaraní kaiowá, en Mato Grosso del Sur, Brasil, quienes se han articulado desde los años 80 para reivindicar el derecho de sus comunidades a recuperar los territorios ancestrales. El estudio realizado por

Stefanes Pacheco (2013) sobre este grupo señala que el protagonismo de las mujeres indígenas ha sido visto como sutil, pues ellas, en primer lugar, discuten entre sí las problemáticas y demandas comunitarias y, posteriormente, llevan las discusiones a los hombres de la comunidad, los cuales presentan tales cuestionamientos en las asambleas, espacios políticos organizativos de los guaraní kaiowá (Pacheco, 2013).

Se concluye de esta experiencia en el centro-oeste brasileño, que las mujeres indígenas organizadas están luchando dentro de sus comunidades contra el Estado para legitimar nuevas tradiciones, apoyadas en agentes internos y externos. A través de su memoria como mujeres, han demarcado la identidad de un grupo en su particularidad cultural como grupo étnicamente diferenciado y, por lo tanto, portador de derechos culturales, territoriales, sociales y económicos. Sin embargo, las mismas mujeres guaraní kaiowás han cuestionado algunas distinciones existentes entre hombres y mujeres que conducen a una cierta jerarquía, la cual es vivida de distintas maneras según los grupos de parentesco (Pacheco, 2013).

El estudio de Donato, Escobar, Escobar, Pazmiño y Ulloa (2007) es resultado de un evento de mujeres indígenas para discutir su participación política y ambiental, las reconfiguraciones territoriales, los conocimientos tradicionales y la biodiversidad, las alternativas desde lo local, y las políticas globales y sus efectos locales. Todas estas discusiones generaron diferentes ponencias que fueron presentadas en el Segundo Seminario Internacional *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad* que, posteriormente, se convirtió en libro. Donato et al. (2007) destacan que las mujeres indígenas han solicitado el reconocimiento de los derechos colectivos de autodeterminación y de los derechos territoriales de sus pueblos, los cuales son elementos esenciales de sus demandas como pueblos. No obstante, junto a estas también han posicionado reclamos particulares que tienen relación con la condición de género que ocupan en sus pueblos y frente al Estado y a otros agentes que intervienen en sus territorios (Donato et al., 2007).

En ese documento se plantean las siguientes preguntas clave: “¿cómo los territorios indígenas están siendo afectados en su autonomía?, ¿cómo diversos conflictos han generado una serie de impactos en las mujeres indígenas?” (Donato et al., 2007, p. 14). Tales

cuestionamientos destacan las relaciones territoriales, debido a que en ellas se expresan diferentes simbolismos y prácticas cotidianas que vienen siendo amenazadas por los procesos de despojo territorial. Por otro lado, se planteó, a partir de los procesos territoriales, la necesidad de discutir sobre la participación de las mujeres indígenas en espacios políticos convencionales, ya sea a nivel nacional o internacional, dado que desde estos espacios ellas pueden incidir o denunciar los problemas que enfrentan en los conflictos territoriales y en situaciones adversas a su cotidianidad (Donato et al, 2007).

Es relevante destacar que las mujeres indígenas, en diversos países latinoamericanos, han demandado sus derechos colectivos de autodeterminación junto a los hombres, respetando y reconociendo las diferencias, y se han articulado en la defensa de los territorios que habitan con sus pueblos. Además, desde la década de los 90, han realizado diferentes foros y encuentros para analizar la situación de las mujeres indígenas, como el I Encuentro de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones del Continente en Ecuador (1995); el II Encuentro Continental de las Mujeres Indígenas de Abya Yala en México (1997); el III Encuentro Continental en Panamá (1999); y, posteriormente, se hizo la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas en Oaxaca – México (2002) (Méndez, 2007).

Desde el año 1999, las mujeres indígenas vienen denunciando la falta de voluntad política por parte de los diferentes gobiernos de 19 países latinoamericanos y, por ello, expresan:

(...) que hasta el momento no existen políticas públicas claras, ni programas de acción ya que existe el desconocimiento de la situación específica del modo de vida de las mujeres indígenas, por lo tanto, no existen políticas públicas, dirigido al accionar de las mujeres indígenas. No existe información suficiente sobre el Plan de Acción de Beijing para que las mujeres indígenas conozcamos y demandemos su aplicación e implementación, no existen recursos económicos destinados al desarrollo de programas y acciones que permitan el desarrollo de la situación de vida de las mujeres indígenas, con angustia y desesperación vemos también la explotación indiscriminada de recursos naturales que debido a la destrucción del medio ambiente que atenta contra nuestra economía y vida que nos lleva a vivir una situación de pobreza y extrema pobreza y que trae como consecuencia la migración a las ciudades en busca de mejores condiciones de vida lo que trae como consecuencia la

perdida y la desvalorización de nuestra identidad cultural. La falta de reconocimiento de nuestros territorios que para nosotras tiene un profundo significado. A inicio del nuevo milenio no avizoramos el respeto a nuestros derechos humanos, por el contrario hoy existen conflictos internos, presencia militar y grupos armados que trastocan nuestra vida cotidiana y son las mujeres el botín predilecto de la violación de los derechos humanos. (Declaración del III Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, 1999).

La cita anterior evidencia la falta de un plan de acción que desarrolle políticas específicas para las mujeres indígenas, la cual ya era denunciada por ellas desde finales de los años 90. Tal ausencia en materia de acciones las expone a situaciones de pobreza extrema y a la migración forzada hacia las ciudades. Aquellas mujeres que han optado por permanecer en sus territorios enfrentan cotidianamente actos de violencia física, psicológica, patrimonial y emocional contra sus cuerpos, ya sea por parte de militares o de otros actores que amenazan sus formas de territorialidad.

Otro documento que cabe mencionar es el de Pequeño (2009) el cual fue elaborado desde el Programa de Estudios de Género de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO Ecuador), el cual ha fomentado estudios con las temáticas de género y etnicidad como ejes fundamentales. En el marco de este programa se compiló una serie de artículos con estos ejes, y se divide en dos dimensiones: 1) participación política de las mujeres indígenas y 2) violencia de género en los pueblos indígenas. Además, las autoras describen y analizan las experiencias de las mujeres indígenas en contextos específicos, pero traspasadas por dos aspectos: el accionar de las mujeres indígenas con y/o frente a los discursos feministas, y el papel de las mujeres indígenas ante los estados, las sociedades, y sus propias comunidades y organizaciones (Pequeño, 2009).

En uno de los artículos, Méndez (2009) aporta sobre la situación en México, Colombia y Ecuador. La autora afirma que las mujeres indígenas de estos países vienen fomentando debates sobre la violencia intrafamiliar, así como de los obstáculos para su participación política, y las desigualdades de género en sus comunidades, familias y organizaciones indígenas mixtas. Según la autora, las mujeres comienzan a ser reconocidas como actoras sociales en sus organizaciones a partir de los levantamientos y las grandes movilizaciones. Algunos ejemplos son el levantamiento zapatista en México en 1994, el de

Ecuador en 1990 y las recientes luchas en Bolivia. Estos son los marcos históricos recientes que posibilitan los cuestionamientos sobre la necesidad de mayor espacio para la participación y los derechos de las mujeres en sus organizaciones indígenas (Méndez, 2009).

De acuerdo con Méndez (2009), la explicación para este fenómeno es el aumento en el nivel de escolaridad de las mujeres indígenas y la exigencia de los organismos internacionales de incorporar la perspectiva de género en los proyectos manejados por las organizaciones indígenas. Así, las mujeres indígenas han estado en las resistencias, en la consolidación de sus organizaciones, en la lucha contra el racismo y en la búsqueda de espacios específicos para sus demandas (Méndez, 2009).

Laura Valladares (2004) también cuenta que las luchas indígenas latinoamericanas y, en específico, en México, han permitido el aumento sustancial de la participación de las mujeres; asimismo, los estudios desde una perspectiva feminista sobre este fenómeno son significativos en el país. El marco histórico del levantamiento zapatista visibilizó la activa participación de cientos de mujeres, ya sea en el propio EZLN o en las llamadas bases de apoyo. De esta forma, las mujeres zapatistas han ejercido una fuerte influencia sobre las organizaciones indígenas del país y de otros lugares: “ellas han roto con las inercias que las excluían de la toma de decisiones en sus organizaciones y también han creado nuevos espacios específicos de mujeres en las propias instancias del movimiento indígena” (Valladares, 2004). En el informe elaborado en 2017 por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) *Mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas* se argumenta que un número considerable de mujeres indígenas de la región ha solicitado concretamente a la Comisión Interamericana examinar de manera exhaustiva los problemas específicos que las afectan y formular recomendaciones en la materia a los Estados. Se afirma que las mujeres indígenas suelen sufrir más actos de violencia física, psicológica y sexual en contextos particulares, dado que dicha violencia es constante en los conflictos armados, así como durante la ejecución, inversión y elaboración de megaproyectos de desarrollo en la región, en la militarización de tierras indígenas, y en su trabajo como defensoras de derechos humanos (CIDH, 2017).

1.9.2 Mujeres indígenas y procesos organizativos en Costa Rica

Las mujeres indígenas han participado en procesos organizativos en Costa Rica; sin embargo, se argumenta que la agenda de las mujeres indígenas estuvo sometida a la del movimiento indígena nacional durante las décadas de 1980 y 1990. También se señala que las organizaciones de mujeres indígenas en este periodo estaban enfocadas en desarrollar proyectos vinculados con actividades productivas, a fin de mejorar la condición económica de dichas mujeres (Castañeda, 2011, citado por Víquez, 2018).

Algunas organizaciones de las mujeres indígenas en Costa Rica están vinculadas a dos instancias organizativas: 1) la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI), donde se creó la Asociación de Consejo de Mujeres Indígenas Costarricenses (ACONAMIC), 2) y la Mesa Nacional Indígena, vinculada a la Comisión Nacional de Mujeres Warë Kané. Entretanto, a partir del estudio realizado por Blanco (2007; 2008), se enlistan algunas organizaciones de mujeres indígenas en Costa Rica, las cuales son:

- 1) Asociación de Mujeres indígenas Agricultoras de Cabagra y Bolas creada en 1990;
- 2) Asociación de Consejo de Mujeres indígenas de Talamanca – ACOMUITA creada en 1991;
- 3) Asociación de Mujeres Térraba Mano de Tigre creada en 1994;
- 4) Asociación de Mujeres con Espíritu de Lucha de Rey Curré creada en 2000;
- 5) Asociación Cultural de Mujeres en Quitirrisí creada en 1997;
- 6) ACONAMIC en 1997;
- 7) Comisión Nacional de Mujeres Warë Kané creada en 2000.

Blanco (2007) habla también sobre los principales desafíos de las organizaciones de mujeres indígenas en Costa Rica. Argumenta que las mujeres indígenas, así como sus organizaciones locales, regionales y nacionales están consolidando los espacios para ejercer una ciudadanía activa que les permita mantener sus tradiciones, normativas y sistemas culturales. No obstante, este proceso implica la necesidad de reconocer las desigualdades históricas que subyacen en la relación de los pueblos indígenas con la sociedad nacional. (Blanco, 2007, p. 27)

De acuerdo con otro estudio realizado por el Instituto Nacional de Mujeres (INAMU) hay un total de 38 organizaciones locales de mujeres indígenas pertenecientes a siete pueblos, de las cuales 2 son asociaciones de mujeres huetares (provincia de San José); 3 son organizaciones de mujeres maleku (provincia de Alajuela); 11 son organizaciones de mujeres bribris, brunkas, ngöbes y térrabas (provincia de Puntarenas); y 22 organizaciones de mujeres bribris y cabécares (provincia de Limón) (INAMU, 2011). Las principales actividades promovidas por los grupos de mujeres son agrícolas, culturales y de capacitación para proyectos que pueden traer un ingreso económico a las mujeres que viven en los territorios indígenas (Comisión Mujeres Warë Kané, 2007).

La Comisión Nacional de Mujeres Warë Kané plantea que los principales problemas enfrentados por las mujeres indígenas son: la tenencia de la tierra, pues sus pueblos no tienen acceso a ella, y aún menos la tienen las mujeres indígenas; la falta de acceso a servicios públicos como agua potable, saneamiento básico y electricidad; y las pésimas condiciones de los centros básicos de atención a la salud, donde no hay medicamentos ni asistencia odontológica, y tampoco servicios médicos regulares. Otro problema denunciado por esa organización es la drogadicción en las comunidades indígenas, debido a la venta y el consumo excesivo de bebidas alcohólicas. El uso excesivo de alcohol, sumado al desempleo o la falta de actividad laboral en ambos sexos, y la limitación educacional enfrentada por estas comunidades confluyen para alcanzar un alto índice de violencia intrafamiliar contra las mujeres indígenas (Comisión Nacional de Mujeres indígenas Warë Kané, 2007).

Otro estudio académico que aborda la problemática de la violencia intrafamiliar vivida por mujeres indígenas ngöbes fue presentado por Rocío Loría (2000). Desde la perspectiva de la antropología feminista, la autora contextualiza la situación de las mujeres ngöbes y también visibiliza la autopercepción que ellas tienen sobre los problemas de violencia física y psicológica enfrentados por sus comunidades. En este sentido, se afirma que “las practicas violentas de silenciamiento de las mujeres no son estrategias exclusivas masculinas de las sociedades occidentales, sino que son expresas en cotidianidad de poder y control patriarcal en otros tipos de sociedades” (Loría, 2000, p. 125).

Sobre la participación política de las mujeres ngöbes, la autora afirma que la presencia de mujeres en los espacios comunales de reuniones y en la toma de decisiones políticas es un fenómeno reciente. Muchas veces las mujeres asistían a las reuniones, pero no era usual que emitieran opiniones ni tomaran decisiones. Ante los problemas enfrentados por las mujeres ngöbes, se hizo necesaria la creación de espacios para emprender luchas de reconocimiento de sus derechos como mujeres y como indígenas. Sin embargo, las mujeres ngöbes que han decidido organizarse muchas veces son malinterpretadas y acusadas de amenazar la identidad cultural del grupo (Loría, 2000).

Por último, en el año de 2012, Robles analiza desde una perspectiva histórica y de género el acceso a la ciudadanía de las mujeres indígenas costarricenses. Su trabajo hace un recuento histórico del proceso de lucha política por el sufragio universal en Costa Rica protagonizado, en parte, por las mujeres (en su mayoría blancas y de clase media). A partir de este momento, Robles (2012) identifica la ausencia de las mujeres indígenas en la lucha por la ciudadanía participativa en los enclaves estatales. También señala que el ejercicio de la ciudadanía para las mujeres indígenas inició a partir de 1991 cuando se legisló sobre su cedulación como costarricenses (Robles, 2012).

1.9.3 Estudios realizados en el territorio de Salitre

Los estudios académicos realizados en Salitre son escasos; sin embargo, se puede mencionar algunas publicaciones desde 1967. Uno de los trabajos es de la antropóloga María Eugenia Bozzoli (1967), denominado *Salitre: una comunidad indígena*. En él, se presenta el relato de un informante nacido en Ujarrás en 1947, cuya familia se trasladó a Salitre el año siguiente. En este relato, se habla de las relaciones personales del entrevistado con su familia y su historia de vida desde la infancia hasta su vivencia en San José para estudiar en el colegio, pues en su comunidad solo había escuelas.

Después, el informante narra los principales aspectos de la comunidad de Salitre entre 1965 y 1966, entre ellos, la agricultura, los hábitos para la construcción de las casas y de las artesanías, y el funcionamiento del sistema de parentesco en el territorio. Cabe resaltar que

el informante afirmaba que solo había una finca de un no indígena en Salitre en el año 1966 (Bozzoli, 1967).

En los años ochenta, la producción académica presentó los aspectos socioeconómicos e históricos del territorio indígena de Salitre. En este sentido, destaca el estudio realizado por Zúñiga (1981) sobre la situación indígena en Salitre y sus formas de organización social, el cual permite entender cómo ocurrió la entrada del capitalismo y cómo la presencia de no indígenas en este territorio fue aumentando gradualmente, de forma que las relaciones sociales capitalistas en el cantón de Buenos Aires se vieron afectadas. La autora también evidencia que desde la década de 1960 ya había un aumento en la concentración de tierras en el cantón de Buenos Aires, lo cual significó una presión sobre los territorios indígenas (Zuñiga, 1981).

De la misma manera, en 1981, fue publicada la tesis de Cartín y Murillo sobre la reproducción de la fuerza de trabajo en la comunidad de Salitre. El análisis de esta investigación se centra en las bases de la reproducción económica y la fuerza de trabajo en términos marxistas, y busca entender las relaciones del campesino indígena con el capital comercial capitalista y el capital de producción.

Las autoras plantean que el cambio económico vivido por Costa Rica de economía campesina a economía de exportación afectó directamente a la mano de obra en el territorio de Salitre, pues los indígenas en su categoría de campesinos, aunque con rasgos culturales de sus tradiciones propias. En Costa Rica se considera que los indígenas también son campesinos, por este fueron afectados por el cambio económico de esta época. Cabe mencionar que mismo siendo campesinos, los indígenas tienen varias características distintivas a los demás campesinos: sus costumbres, cosmovisión, mitologías, formas de organización social y un sistema de parentesco propio. En el caso de la cultura bribri, el sistema de parentesco es constituido por clanes y cumple un papel importante en la jerarquización social, en la estructuración comunitaria, en las actividades religiosas/ceremoniales e incluso en la chichada (Cartín y Murillo, 1981, p. 15).

El ensayo de Romagosa (1994) ha sido un aporte más a la comunidad de Salitre. El trabajo de campo fue realizado de 1986 a 1988 y el objetivo del estudio fue caracterizar

algunas de las diferencias culturales entre el sector blanco y el sector indígena que viven en el territorio, y las demandas económicas, políticas y educativas que impulsaban a través de sus organizaciones en la comunidad. Otro objetivo fue destacar el papel de los revitalizadores de la cultura bribri en un proceso que vinculaba la identidad con la territorialidad indígena en Salitre (Romagosa, 1994). Finalmente, la autora concluye que las formas organizacionales entre blancos e indígenas presentaban visiones diferenciadas de desarrollo socioeconómico, pero en esta época no había radicalización entre los sectores, como lo expresa en sus conclusiones:

Entre los bribris existen diferentes niveles de asimilación y en esta medida se establecen como satisfactorias o no sus relaciones e intereses con los blancos (...) a pesar de las divisiones al interior de la etnia los bribris se esfuerzan por buscar unidad en su grupo y conservan mecanismos de cohesión social que todavía permiten la comunicación efectiva y relaciones sociales bastantes estables. (Romagosa, 1994, p. 144)

Sin embargo, la autora también destaca que uno de los motivos de conflictividad entre indígenas y blancos era la transacción de tierras, donde se evidencia el incumplimiento de la Ley Indígena de 1977 y, por último, afirma que

Una porción significativa de la tierra de la reserva ha estado pasando a manos de blancos desde hace varias décadas por lo que existe una dinámica constante en torno a su tenencia. La tendencia general es el traspaso de parcelas de indígenas hacia blancos, a pesar de ser una transacción ilegal. (Romagosa, 1994, p. 141).

Recientemente, fue publicada una tesis de la Maestría en Sociología que aborda directamente el conflicto territorial enfrentado por Salitre en los últimos años. Alvarado (2017) aporta a los estudios sobre conflictividad territorial y, además, analiza las relaciones entre el Estado costarricense y los pueblos indígenas desde los procesos de lucha por la tierra en el territorio indígena de Salitre desde el año 2010 hasta 2016. El autor concluye que la situación vivida por Salitre en torno a la tenencia ilegal de las tierras por parte de no indígenas es una muestra de lo que pasa en todos los territorios indígenas a nivel nacional, pero también destaca la participación de los indígenas en las recuperaciones como una apuesta por la autonomía y su proceso de auto-reconocimiento como sujetos territoriales. Tal proceso incluye la construcción de conciencia en las personas recuperadoras sobre la tierra, la cual es

territorial y, a la vez, política. Al mismo tiempo, el autor afirma que en Salitre “el conflicto territorial se articuló con la formación de una subjetividad política –la lucha territorial– de manera que se generara el movimiento indígena de las y los recuperantes y se formara como un movimiento social, político y territorial” (Alvarado, 2017, pp. 242-243).

Para concluir, es importante destacar el aporte del proyecto de investigación titulado *El territorio de Salitre: derechos, memorias y violencia, 2010-2017*, publicado en 2018 por la UNED y coordinado por la investigadora y Trabajadora Social Xinia Zúñiga. El documento presenta datos empíricos sobre la cantidad de recuperaciones, cómo fueron realizadas, quiénes fueron los colaboradores externos a la comunidad y cuál es la ubicación geográfica de las recuperaciones por medio de cartografías. Además, recopila las memorias de las personas recuperadoras del territorio de Salitre, y narra los actos de violencia ejercidos por los ocupantes ilegales hacia los indígenas de las recuperaciones. En el capítulo final, se discute sobre los derechos indígenas y la falta de acción del Estado de Costa Rica en diferentes administraciones de gobierno (Zúñiga, Gutiérrez, Moya, Delgado y Sivar, 2018).

Como investigación en curso en Salitre, también predomina el proyecto interdisciplinario *Conflictos Territoriales e interétnicos en Buenos Aires, aportes interdisciplinarios para su resolución* coordinado por Marcos Guevara y compuesto por diferentes profesionales de distintas áreas de las ciencias humanas. Este proyecto inició en 2018 y concluirá en 2020, y recibe apoyo del Espacio de Estudios Avanzados de la UCR.

Finalmente, cabe mencionar que los trabajos recientes publicados de Zúñiga, Gutiérrez, Moya, Delgado y Sivas (2018) y Alvarado (2017) serán citados en los capítulos 4 y 5 del presente trabajo, con el fin de contextualizar la participación de las mujeres bribris en las recuperaciones realizadas en las comunidades de Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista.

1.10 Metodologías: Etnografía y reflexión sobre el trabajo de campo

“Con el ejercicio de la etnografía el etnógrafo gana en sensibilidad, desnaturaliza concepciones culturales, logra aperturas mentales, o simplemente, puede volverse más sensible u tolerante a las múltiples diferencias que lo confrontan en campo”.

(Restrepo, 2016, p. 12)

Esta investigación puede ser considerada cualitativa, puesto que el ejercicio etnográfico desarrollado en el contexto de conflicto y disputa territorial buscó entender y describir el pensamiento y los significados que las mujeres recuperadoras han atribuido a la defensa del territorio y a su protagonismo como mujeres indígenas en las luchas territoriales en la Zona Sur, de forma particular, y en Costa Rica, de modo general.

No obstante, para aplicar metodologías cualitativas basadas sobre todo en la observación participante con una *descripción densa* –lo que suele caracterizar la etnografía– fue necesario primeramente interpelarme a mí misma como investigadora. En mi primer año de maestría, específicamente, en noviembre de 2015, pude participar del seminario de construcción colectiva de saberes del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) lo que me llevó a una profunda reflexión de carácter ético y epistemológico sobre ¿por qué yo quería estudiar mujeres indígenas? y ¿desde qué lugar yo iría aportar a la vida de estas mujeres y de estas comunidades?

Al principio sentía una enorme incomodidad al plantear un proyecto de investigación para obtener un título académico “sobre mujeres indígenas”, pues no quería reproducir y subordinarlas dentro de una lógica de poder, reproduciendo la relación “investigadora-objeto” que ha estado desde el origen de la antropología como ciencia. Sobre este origen de la antropología, se sabe que la producción de conocimiento en antropología ha servido para proyectos devastadores y explotadores del colonialismo europeo, en un principio, y luego estadounidense. Diversos autores, autores como Guber (2004) y Stavenhagen (1990), han criticado el vínculo de la antropología con el colonialismo y el imperialismo.

Es a partir de esta crítica posmoderna que surge la necesidad de pensar y hacer una *antropología por demanda* (Segato, 2013). Esta propuesta plantea que lo que anteriormente era considerado el “objeto de estudios” (las comunidades tradicionales, afrodescendientes, indígenas, pobres, mujeres, entre otros) ahora son los actores sociales que interpelan y cuestionan el papel del investigador-antropólogo y nos informan lo que ellos y ellas esperan de nosotros, de acuerdo a Segato (2013): “nos demandan que usemos nuestra caja de herramientas para responder sus preguntas y a sus demandas sociales” (p.14).

Entender esta nueva visión antropológica me permitió criticar y buscar prácticas académicas que no fueran dentro de la lógica de “extraer el conocimiento”, combatiendo la lógica colonizadora de los saberes, por esto, pude establecer una relación dialógica y horizontal con las mujeres recuperadoras que participaron de este trabajo.

Este ejercicio de reflexividad me llevó a tener mucho cuidado desde el acercamiento inicial y en todas las etapas de esa investigación. Pude entender que las mujeres indígenas son las principales autoras y agentes sociales del proceso de recuperación territorial pero también en su dinámica cotidiana comunitaria. Sus pensamientos, inquietudes, voces también son construcciones epistémicas desde diferentes saberes, ora propios ora en dialogo con otras mujeres indígenas de diferentes contextos latinoamericanos. Un ejemplo de este dialogo construido entre mujeres indígenas, fue a partir de la categoría de “*territorio-cuerpo-tierra*”, creada por mujeres indígenas xinka de Guatemala, que han aportado para la lucha y la percepción de los cuerpos de las mujeres bribris recuperadoras en Salitre. No obstante, tal categoría no ha sido considerada como un verdadero modelo del conocimiento producido en los espacios académicos.

El ejercicio de reflexividad me dio la oportunidad de respetarlas como mujeres que constantemente están no solo sometidas a una matriz de opresión (machista, racista y clasista) sino que también son mujeres empoderadas con múltiples formas de resistencia y que han construido saberes cotidianos para de esta forma defenderse y defender su tierra. Además, pude acercarme y acompañarlas durante más de tres años respetando su temporalidad, sus dinámicas familiares y sus espacios. Estos años fueron de intenso acuerpamiento espiritual y afectivo, ya que el contexto en el cual ellas estaban insertadas era constantemente violento. Yo no solo pude estar en sus casas (ranchos recuperados), sino que nos intercambiábamos mensajes, las acompañaban cuando ellas necesitaban hacer algún trámite en San José y otras formas de acompañamiento que pasan por la atención y la empatía. Por un lado, muchas veces nos veíamos para llorar sus pérdidas y memorias de dolor, y otras veces, pudimos gozar y ayudarnos en cariño y afectividad feminista⁶. Esa forma de acompañamiento pasa por mi

⁶ Participé del encuentro de Mujeres indígenas y afrodescendientes y sus espiritualidades en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) y ahí estaban dos compañeras recuperadoras de la

posición como persona investigadora que es política. En este sentido, vale resaltar la importancia del llanto, según Sobonfu Somé, escritora africana, el llanto para su pueblo es:

Para o meu povo, os Dagaras de Burkina Faso, acreditamos que na vida é necessário chorar. Quando choro estou rodeada pela família que me acompanha, e posso chorar o quanto quiser. Experimentamos conflitos, há seres queridos que morrem ou sofrem, temos sonhos que nunca chegarão a concretizar-se, doenças surgem, relações acabam e há desastres naturais inesperados. É tão importante ter formas de libertar essas dores para manter nosso equilíbrio... Deixar de lado uma dor antiga só faz que esta cresça até que sufoque nossa criatividade, nossa alegria e nossa capacidade de nos conectar com os demais. Inclusive pode nos matar. Frequentemente mina comunidade utiliza rituais de dor para curar feridas e nos abre ao chamado do espírito (Matos, 2014).

Por esto, considero que pudimos construir a lo largo de este proceso una relación dialógica y de reciprocidad basada en el respeto y en la confianza. Luego, este trabajo dejó de ser “sobre mujeres indígenas” y se convirtió en un proceso de aprendizaje “con las mujeres indígenas”. Por último, quiero resaltar que para mí fue importante entender también sobre mi lugar de enunciación, el cual determina la manera en que vivo y la forma como concibo las relaciones de dominación. Fue necesario recordar que mis producciones discursivas y perspectivas del mundo indígena estaban marcadas por una lógica geopolítica (Hernández, 2009). A partir de esta comprensión y de esta reflexión pude insertarme en el trabajo de campo entendiendo que yo observaba y participaba (observación participante) pero que también yo era observada y que las mujeres indígenas también participaba de mi vida personal.

En este sentido, hacer antropología incluye observar y participar de la realidad de las recuperaciones de tierra protagonizadas por un grupo de mujeres y también incluye ser observada por ellas, cuestionada a cada momento. Ellas estaban interesadas en saber ¿por qué una muchacha brasileña estaba allí?, les interesaba saber ¿cómo era Brasil y los pueblos indígenas que allá habitan? Preguntas como estas eran frecuentes, así como, preguntas más

comunidad de Cebror, Salitre. Fue en esta oportunidad que pudimos compartir nuestros dolores y llantos de una forma más profunda y desde las interseccionalidades que nos atraviesan.

personales: ¿y sus papás te dejaron venir? ¿Quiénes dejaste allá en tu país? ¿Acá en Costa Rica con quiénes vivís? ¿No te duele está tan lejos? Entrábamos constantemente en diálogos que me permitían compartir mis dolores y mis retos personales de ser una extranjera en Costa Rica. En este intercambio, veía que el análisis, las preguntas y dudas son construidas por medio de acto de relacionarse, que tanto ellas como yo estábamos elaborando ideas y esquematizando pensamientos sobre aquello que estaba a nuestro alrededor, y de esta manera, nos aproximábamos al llamado por Boaventura de Sousa Santos (2014), como dialogo de saberes o ecología de saberes.

De esta manera, entiendo que tal investigación se conformó como un estudio etnográfico con amplia observación participante que implicó la descripción de forma contextual sobre las prácticas y los significados atribuidos por las mujeres indígenas que estuvieran participando en este estudio. Luego, según Restrepo (2016), se presentan *comprensiones situadas* sobre la forma en que las personas habitan, imaginan, hacen y dan significado al mundo junto con las interpretaciones, observaciones e inferencias sostenidas por la persona que investiga (Restrepo, 2016, p.16).

Se buscó por medio de la etnografía resaltar ciertas generalizaciones y teorizaciones, aunque igualmente se intentó resaltar las singularidades del contexto estudiado. Son las mismas singularidades las que contribuyen a la comprensión y conceptualización de lo que puede ocurrir en diferentes contextos (Restrepo, 2016). Del mismo modo, para este estudio con un carácter etnográfico fue importante entender el contexto en el cual las mujeres indígenas estaban insertas, así como, fue necesario delimitar el problema de investigación sin perder de vista los aspectos más amplios.

Por último, también se adoptó la perspectiva de la metodología feminista, en el sentido de poner las mujeres indígenas recuperadoras en el centro de la reflexión y retomando sus experiencias como referentes prioritarios a partir de los cuales reconstruyen sus conocimientos. En otras palabras, la investigación feminista busca afirmar la centralidad de las mujeres como sujetas activas en la producción de conocimiento, así como, centra su interés por relevar la experiencia de las mujeres como fuente de conocimientos (Castañeda, 2008). En este sentido, este trabajo no pretende excluir o invisibilizar el aporte de los hombres

indígenas que han participado en los procesos de recuperación territorial, sino que busca dar lugar y visibilizar las mujeres recuperadoras como agentes y protagonistas en la lucha por la defensa territorial.

1.10.1 Trabajo de campo

Como ya mencionado anteriormente, mi aproximación inicial al tema de investigación fue por medio de la conferencia de prensa realizada por dos mujeres bribris de Cebror, Salitre, en el Centro de Amigos para la Paz (CAP) el día 14 de setiembre de 2015. Esta actividad tuvo el apoyo de organizaciones feministas y de otras que apoyan la lucha indígena. Al final de la conferencia me acerqué y me presenté a una de las conferencistas y le pregunté si tendría interés en desarrollar un proyecto de investigación enfocado en la participación de las mujeres en los procesos de recuperación territorial que venían ocurriendo desde 2010. Su respuesta fue dudosa; me explicó que se trataba de un territorio muy extenso, con más de 16 comunidades, lo que dificultaría mi acceso al trabajo de campo; sin embargo, yo le seguí planteando mi interés en desarrollar la temática. Finalmente, pude ir por primera vez al territorio en octubre del mismo año, pero acompañada en ese momento por el grupo de estudiosos e investigadores que estaban participando en el seminario de construcción colectiva de saberes organizado por el DEI.

Después de esta primera vez, continué las visitas en la comunidad de Cebror, a la casa de las compañeras que habían hablado en la conferencia. En diciembre de 2015, pude conversar con las mujeres de esta familia sobre una de las recuperaciones. Hablamos sobre diferentes temas, desde las nuevas siembras que se estaban realizando en el momento como resultado directo del proceso de recuperación de tierras, hasta los actos de violencia de los ocupantes ilegales hacia sus cuerpos y los de sus niños. Después de las visitas iniciales pude empezar el trabajo de campo con la aplicación de entrevistas y con observación participante. Ya en este momento, tenía el consentimiento del Consejo de Mayores así como el consentimiento oral de las mujeres que estaban participando. Además, considero que el trabajo de campo fue más allá de “estar allí” (Geertz, 1989), sino que también incluye todo el seguimiento dado al tema a través de las redes sociales, de las noticias publicadas en los

principales periódicos nacionales e internacionales sobre el conflicto de Salitre y también a través de un acompañamiento afectivo e intercambio de mensajes por teléfono con el grupo de mujeres participantes. En este sentido, yo les acompañaba más allá de las idas a campo, lo que implicó mi involucramiento intenso en todo el proceso de investigación.

Pude acompañar durante más de tres años actividades realizadas en San José, dirigidas por diferentes sectores (organizaciones indígenas, investigadores y académicos, organizaciones no-gubernamentales) que trataban sobre la disputa territorial en Salitre. Asimismo, acompañé por medio de las redes sociales las narrativas que se construyen desde los agentes sociales involucrados. En este sentido, considero que este trabajo tiene una perspectiva multilocal (Marcus, 2011), es decir, una “etnografía móvil que toma trayectorias inesperadas al seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad que desestabilizan la distinción, por ejemplo, entre mundo de vida y sistema” (Marcus, 2001, p. 111). Para el autor la etnografía multilocal es:

Un ejercicio de mapear un terreno, su finalidad no es la representación holística ni generar un retrato etnográfico del sistema mundo como totalidad. Más bien, sostiene que cualquier etnografía de una formación cultural en el sistema mundo es también una etnografía del sistema y que, por tanto, no puede ser entendida sólo en términos de la puesta en escena convencional de la etnografía unilocal, suponiendo realmente que el objeto de estudio sea la formación cultural producida en diferentes localidades, y no necesariamente las condiciones de un grupo particular de sujetos (Marcus, 2001, p. 113).

Por supuesto, la observación participante también fue una de las técnicas metodológicas implementadas en este proceso investigativo. La observación participante consistió en observar sistemáticamente lo que acontecía a mí alrededor, y en la cotidianidad de las mujeres recuperadoras, así como participar en varias actividades desarrolladas por ellas, como grupo estudiado. La participación en ese caso, enfatiza la experiencia vivida por mí como investigadora, apuntando para el objetivo de “estar adentro” del grupo estudiado (Guber, 2004). Así la observación participante me permitió acceder los significados negociados e intercambiados por las mujeres recuperadoras del territorio, ya que implicó una convivencia y la posibilidad de que yo experimentara en “carne propia los sentidos atribuidos por ellas y lo que sucede en su socialización” (Guber, 2004, p. 17). Las herramientas

brindadas por la observación participante me posibilitaron tener una experiencia directa con las mujeres recuperadoras y construir procesos de afectividad e empatía con ellas y una inmersión subjetiva para entender desde adentro, sobre la importancia de la participación y del protagonismo de las mujeres en las recuperaciones territoriales.

Por último, otra de las técnicas utilizadas fue la entrevista. Para su realización, se solicitó el consentimiento de las mujeres que estaban participando, y desde un principio se procuró ser muy clara y honesta con ellas acerca de la finalidad de estas entrevistas, en este caso, para la realización de un trabajo académico. De todas maneras, por un tema ético –y todavía más, tratándose de un contexto de grave conflicto social- yo opté en este documento utilizar seudónimos para preservar la identidad de las mujeres participantes. Tales entrevistas con las mujeres bribris fueron realizadas desde diciembre de 2015 hasta junio de 2018. Además, en febrero de 2019 se llevó a cabo, en conjunto con la Organización de Mujeres *Sâ Alakölpa Iriria Ditsöwo* de Salitre, la primera etapa del ejercicio exploratorio de cartografía corporal desde la perspectiva del territorio-cuerpo (Cabnal, 2010), el cual fue una solicitud de las mismas mujeres que componen dicha organización.

Tal actividad tuvo un carácter introductorio y buscaba una aproximación al mapeo del cuerpo como primer territorio a partir de la herramienta metodológica planteada en el documento *Mapeando el cuerpo-territorio: Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios* (Cruz, Vásquez, Ruales, Bayón y García-Torres, 2017), elaborado por el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. Este colectivo está compuesto por mujeres activistas, indígenas y rurales en alianza con movimientos sociales, organizaciones de mujeres indígenas y rurales, y espacios universitarios de cinco países: Brasil, Ecuador, España, México y Uruguay. El objetivo de dicha guía metodológica es pensar la relación entre el hecho colonial, las explotaciones extractivistas y los cuerpos de las mujeres defensoras de sus territorios en América Latina. Cruz, Vásquez, Ruales, Bayón y García-Torres (2017) plantean lo siguiente sobre el uso de esta herramienta metodológica:

Esos regalos nos han dado las herramientas que aquí presentamos. Por eso, invitamos a utilizarlas como quieran con sus compañeras de lucha de territorios distintos, en sus barrios, en sus comunidades, en sus espacios. A nosotras nos ha traído muchas enseñanzas y nos ha ayudado a entender cómo entre mujeres diversas podemos crear

estrategias para mejorar nuestra vida y los nuestros y el territorio que habitamos (Cruz et al, 2017, p. 14).

En la búsqueda por mejorar y colaborar con la formación interna de la Organización de Mujeres *Sâ Alakölpa Iriia Ditsöwo*, se planteó de forma conjunta una actividad inicial en la cual las mujeres participantes identificaran y construyeran en colectividad una cartografía corporal que representara las emociones en las partes del cuerpo, entendiendo que el cuerpo es un territorio-lugar que tiene memoria y donde se expresan nuestros dolores, opresiones y alegrías, entre otros sentimientos. Así, sería un ejercicio para “mirar cómo la violencia deja pasos en nuestros cuerpos pero además se conecta con las invasiones más globales a nuestros territorios, y con los intereses económicos de los de arriba” (Cruz et al., 2017, p. 14).

Como se mencionó antes, la actividad fue realizada en Yeri en febrero de 2019 y buscó una aproximación a esta metodología, pues hablamos sobre las vivencias de las cuatro mujeres recuperadoras presentes, y sobre sus emociones y sensaciones, vinculándolas con su cuerpo. En un principio, la segunda parte del taller estaba programada para ser realizada en marzo, no obstante, en ese mes ocurrió el trágico asesinato del líder indígena de Salitre, Sergio Rojas. Frente a este evento, se decidió respetar el duelo de las mujeres y de la comunidad y se suspendió la actividad, reprogramándose a una fecha indefinida. Finalmente, la segunda parte del taller fue realizada en agosto de 2019, en la cual se relacionaron las emociones y sentimientos identificados por ellas en la primera parte, con el territorio recuperado. Vale aclarar que la realización de esta segunda parte del taller se dio posterior a la entrega del borrador final de la tesis, motivo por el cual el análisis y sistematización de la misma no se incluye en el presente documento.

Para terminar, por razones metodológicas, esta investigación no analizará el contexto actual –del año 2019– que viven las personas recuperadoras en Salitre después del asesinato de Sergio Rojas ni las repercusiones de este en la dinámica de relacionamiento entre los pueblos indígenas y el Estado de Costa Rica. Sin embargo, cabe resaltar la importancia de Sergio para la lucha indígena de Costa Rica, y que su brutal asesinato tuvo una fuerte repercusión a nivel nacional e internacional, donde su nombre quedará grabado como un

defensor más de los derechos humanos en América Latina que dio la propia vida en defensa de su pueblo y de su territorio.

1.10.2 Análisis documental

Se realizó un análisis de relatos de algunas mujeres indígenas de Salitre disponibles en comunicados públicos y noticias de periódicos publicadas desde 2012 hasta 2018. Estos comunicados fueron elaborados por organizaciones como la Red de Mujeres Rurales, el Frente Nacional de Pueblos Indígenas (FRENAPI), el Comité Nacional de Apoyo a la Autonomía Indígena, el Servicio Paz y Justicia de Costa Rica (SERPAJ), el Centro de Amigos para la Paz (CAP), entre otras organizaciones ambientalistas, feministas e indígenas. Además, se analizó el comunicado de las mujeres bribris de Salitre en el marco de la conferencia de prensa realizada a finales de 2015. Por otro lado, sobre las noticias de periódicos se consultó noticias sistematizadas por mí pero también aquellas que fueron recopiladas en la investigación sobre las recuperaciones de Salitre realizada por el Centro de Investigación en Desarrollo y Cultura de la UNED y coordinada por Xinia Zúñiga. También se consultó la base de datos *Protestas* del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la UCR.

1.10.3 Entrevistas

Se realizaron entrevistas semi-estructuradas a mujeres que han participado en las recuperaciones de Salitre desde 2010 hasta 2018. Dichas entrevistas fueron grabadas y transcritas y también fueron consentidas oralmente por cada mujer entrevistada. También se entrevistó un hombre recuperador y un joven estudiante indígena del territorio de Salitre. Para la realización de las entrevistas, se hizo una solicitud formal por medio de una carta al Consejo de Mayores *Iriria Àjkönùk Ditso Awapá*, que tiene una composición equitativa en términos de género, habiendo a lo interno de la organización un significativo número de mujeres. Aún con el permiso colectivo por parte del consejo se decidió resguardar la identidad de las personas entrevistadas. Por ello, para respetar su derecho al anonimato, se citarán en las entrevistas con nombres ficticios, solo se utilizó los nombres reales en los casos

de citas textuales de documentos ya públicos donde aparecen los nombres de las personas mencionadas (noticias de periódicos, tesis de maestría y proyectos de investigaciones ya publicados). Cabe resaltar que este estudio no involucró la apertura de nuevos procesos comunitarios, sino que buscó sistematizar el proceso de recuperación territorial desde la perspectiva de las mujeres recuperadoras.

Se acordó que yo haré la devolución de los resultados a la comunidad en una reunión del Consejo de Mayores. Asimismo, entregaré el documento final en esa reunión, mientras que las transcripciones se entregarán de forma individual a cada persona que participó en este trabajo.

1.11 Sistematización y análisis de la información

Se sistematizó y analizó la información a partir de las categorías emergentes del marco teórico utilizado en este estudio, las cuales son: territorio, género y etnicidad. Además, se buscaron los elementos comunes en la narrativa de las mujeres recuperadoras que las impulsaron a participar de forma activa y protagónica en las recuperaciones para caracterizar así su participación en este proceso, y entender los significados atribuidos por ellas a las luchas territoriales.

Cuadro 1. Sistematización de las preguntas

Categoría	Preguntas relacionadas
Territorio	Para las mujeres recuperadoras: ¿Cómo se define el territorio? ¿Qué es la tierra? ¿Qué relación tiene usted como mujer con la tierra? ¿Territorio es lo mismo que tierra?
Etnicidad y género	¿Qué es para usted ser mujer indígena? ¿Qué es ser una mujer recuperadora?

Participación de las mujeres	¿Por qué usted tomó la decisión de recuperar el territorio? ¿Cuáles son las mujeres recuperadoras en su comunidad? ¿Cuántas familias han recuperado territorio en la comunidad? ¿Por qué cree usted que es importante la participación de las mujeres?
Significado de las luchas territoriales	¿Qué significado tiene la tierra dentro de la cosmovisión bribri? ¿Qué significa ser recuperadora?

1.12 Consideraciones éticas

El presente estudio fue realizado en medio a un contexto de alta conflictividad y violencia cotidianamente sufridas por la comunidad de Salitre y en especial por las mujeres recuperadoras. Dentro de este escenario de violencia es necesario hacer una breve reflexión ética sobre cómo investigar en medio al conflicto, donde la vida de las personas participantes, así como la vida de los investigadores que deciden ingresar al territorio, también pasan a estar bajo constante riesgo.

¿Cómo hablar y preguntar para las mujeres recuperadoras por temas tan sensibles de forma que no sea un tipo de *extractivismo académico*? ¿Cómo respetar el duelo y cómo no escribir o narrar detalles vistos durante el trabajo de campo que posteriormente puedan convertirse en una herramienta contra sus dignidades o colocando en riesgo sus propias vidas? ¿Cómo no exponer sus nombres reales sin quitarles autoría en la discursividad que construyen su pensamiento propio y saberes en su condición de mujeres indígenas defensoras de territorios? En esa reflexión ética hay muchas preguntas que hace algunas décadas los científicos sociales han criticado desde una perspectiva descolonial y también desde una etnografía feminista, la cual, favorece las relaciones interactivas y no jerárquicas pero que también esta permeada por tensiones éticas en el proceso de construcción investigativa (Schramm, 2012).

En el caso del presente trabajo, opté por tres caminos complementarios entre sí. El primer fue entender que solo publicaría los temas conversados y grabados en las entrevistas, así respetaría el derecho de las mujeres participantes en tener determinados asuntos preservados. Luego, los temas más polémicos y tensos en la dinámica interna y comunitaria no fueron abordados en profundidad en este documento ya que ellas no me autorizaron publicar abiertamente algunos temas específicos de su realidad social y comunitaria. Sobre el consentimiento libre e informado, opté por tener un consentimiento colectivo brindado por el Consejo de Mayores, como expliqué anteriormente y también en tener el consentimiento individual de cada mujer por medio oral, al iniciar cada entrevista, explicaba el objetivo de la investigación y preguntaba si la persona allí presente autorizaba publicar en esta tesis la información que sería grabada. Y por último, decidir no revelar el nombre real de las mujeres participantes, usando seudónimos para preservar su derecho al anonimato.

Además, se suma a este compromiso ético, el proceso de elaboración de un consentimiento libre informado adaptado a la realidad de los pueblos indígenas el cual fue desarrollado por el equipo de profesores del Proyecto de Investigación *Conflictos territoriales e interétnicos en Buenos Aires, aportes interdisciplinarios a su resolución* vinculado al Espacio de Estudios Avanzados de la UCR – UCREA. Tal consentimiento fue presentado y aprobado por el Comité Ético Científico (CEC) de la Universidad de Costa Rica- UCR⁷. En mi caso, tuve la oportunidad de vincularme a este proyecto como asistente y de que esta tesis de maestría pudiera enriquecer el dialogo interdisciplinario y contribuyendo desde la perspectiva interseccional entre etnia, género y clase para entender la participación de las mujeres en los conflictos territoriales en el cantón de Buenos Aires.

El equipo de investigadores del proyecto mencionado, negoció con el CEC y tuvo un logro significativo al lograr la aprobación de una fórmula de consentimiento distinta de la convencional, la cual suele ser por a través de la firma de las personas participantes. En el caso de las comunidades indígenas que tiene una concepción cultural basada en la oralidad la formula encontrada fue mediante un consentimiento expresado oralmente. Así, el trabajo académico tuvo que adaptarse a la realidad social política y económica del pueblo bribri de

⁷ Ver Anexo B al final de este documento.

Salitre y no el pueblo adaptarse a las exigencias académicas. De esta manera, mi tesis por estar vinculada aunque indirectamente con el proyecto UCREA se vio beneficiada de ese logro colectivo e interdisciplinario para construir un consentimiento libre e informado respetuoso con el pueblo bribri de Salitre y los actores sociales directamente involucrados en los procesos de recuperación territorial.

En resumen, esta tesis pudo ser elaborada dentro de un contexto colectivo de acuerdos entre mi persona y las mujeres participantes y la organización representativa de las recuperadoras y recuperadores demostrando el compromiso académico con una ética y una práctica institucional que fue recomendada por el consejo universitario de la UCR para el trabajo con los pueblos indígenas en el país. (Consejo Universitario, 2016).

1.13 Conclusión del capítulo

Este capítulo consistió básicamente en el proyecto de investigación, el cual incluye el tema y el problema de investigación y la justificación. Esta última contempla la justificación de la escogencia del tema, de las participantes y el marco temporal en que fue realizado el trabajo. Además, se presentó el estado de la cuestión, donde se revisan los estudios realizados en América Latina que tratan de visibilizar el aporte de las mujeres indígenas a la defensa de los territorios, así como los estudios sobre las mujeres indígenas de Costa Rica y sus procesos organizativos. Finalmente, se expusieron los estudios realizados en el territorio de Salitre.

Para terminar, se llevó a cabo una descripción de la estrategia metodológica que incluye una breve discusión sobre la etnografía y la autorreflexión sobre el quehacer antropológico, una descripción sobre las metodologías implementadas, resaltando la importancia del trabajo de campo y de la observación participante, las entrevistas y el análisis de documentos. Igualmente, se explicó la sistematización y el análisis, donde se pretende relacionar las categorías que surgieron a partir del marco teórico, el cual será presentado en el capítulo siguiente con las preguntas que guían las entrevistas realizadas a las mujeres recuperadoras de las cuatro comunidades del estudio. Por último, se expuso las principales consideraciones éticas que me involucraba como investigadora y también a las mujeres que participaron esta investigación.

II Capítulo. Marco teórico: territorio, etnicidad y género

2.1 Introducción

El presente capítulo busca sentar las bases teóricas y conceptuales sobre las cuales se apoya la investigación. Esta discusión teórica está estructurada alrededor de tres ejes temáticos distintos, pero con estrechas relaciones entre sí. El primero es el concepto de territorio que dialoga con las disputas territoriales y con el surgimiento del movimiento indígena en América Latina. El segundo es el género, el cual se vincula con el último concepto que consiste en la etnicidad. Ambos articulan la comprensión sobre la acción colectiva de las mujeres indígenas. Se puede encontrar una amplia producción académica e intelectual de los movimientos sociales sobre dichos conceptos y, por ello, se explicarán en este apartado con el objetivo de facilitar la comprensión sobre los procesos de recuperación territorial en Salitre desde las vivencias y narrativas de las mujeres recuperadoras.

2.1.1 Definición de territorio

El presente apartado tiene el objetivo de exponer algunas definiciones sobre territorio, de forma que puedan articularse con el contexto de la lucha de los pueblos indígenas en Latinoamérica, específicamente de Salitre, Zona Sur de Costa Rica. Este planteamiento también se vincula con la realidad de las mujeres bribris de Salitre que participaron en el proceso de recuperación territorial. A partir de una discusión teórica, se busca establecer algunos elementos centrales para analizar cómo es y qué significa el territorio para las mujeres que han estado activamente involucradas en dichas recuperaciones territoriales desde 2010 hasta la fecha.

Se sabe que el concepto de territorio tiene diversas definiciones teóricas dentro de las ciencias sociales, las cuales cambian en función de las diferentes corrientes de pensamiento que lo utilizan, así como del contexto socio-histórico donde surgen y se desarrollan. Es decir, tales definiciones varían de acuerdo con el lugar de enunciación, y traen consigo cambios de símbolos y significados. Para Segato (2006), el territorio alude a una apropiación política del espacio, y se vincula directamente con los sujetos sociopolíticos:

No hay territorio sin sujeto de esta apropiación –sujeto en posesión y en posición; y no hay territorio sin Otro. *Territorio* es, en esta perspectiva, realidad estructurada por el campo simbólico y, así como el *espacio* es del dominio de lo real, supuesto pero inalcanzable en sí y sólo accesible en los formatos que la fantasía, la ideología o la ciencia le permiten asumir, el *territorio* es la dimensión económico-política de esta realidad imaginaria, e involucra su propiedad, administración y estrategias defensivas (Segato, 2006, p. 130).

Esta interacción entre sujeto “en posesión y en posición” pasa a ser constitutiva de los territorios, así como las dimensiones económica, política e identitaria atraviesan su significado. En Salitre, la retomada o recuperación de los territorios representa una apuesta política por una nueva forma de apropiación, con la finalidad de mantener las características que los distinguen como grupo y de retomar “por las propias manos” el acceso a la tierra como medio de vida. En consonancia con esto, en el informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) sobre el caso de la comunidad de Mayagna, en Nicaragua, se afirma sobre el derecho a la tierra/territorio:

Entre los indígenas existe una tradición comunitaria sobre una forma comunal de la propiedad colectiva de la tierra, en el sentido de que la pertenencia de ésta no se centra en un individuo sino en el grupo y su comunidad. Los indígenas por el hecho de su propia existencia tienen derecho a vivir libremente en sus propios territorios; la estrecha relación que los indígenas mantienen con la tierra debe de ser reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica. Para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras. (Anaya, 2009)

Esa idea de propiedad colectiva junto al sentimiento de pertenencia que convoca al grupo hace que la lucha por recuperar las tierras que han estado históricamente en manos de no indígenas sea central en las demandas de los pueblos indígenas de América Latina y, en este caso, del territorio indígena de Salitre.

Según Vieira (2013) el territorio tiene diferentes perspectivas que lo componen: 1) socioeconómica, 2) política-jurídica, 3) simbólica-cultural y 4) relacional. La perspectiva

relacional se puede definir como, las relaciones sociales que producen el territorio, y de las cuales, al mismo tiempo, este también es producto (Vieira, 2013). Asimismo, de acuerdo con Rita Laura Segato (2006), el territorio ya nace como una representación; entonces, sería un espacio representado y apropiado. Sin embargo, esta no es una apropiación cualquiera; es, ante todo, una apropiación política que incluye nociones de delimitación, administración, uso, identificación y defensa de un determinado espacio. Por lo tanto, es definida y delimitada por relaciones de poder.

El territorio también se vincula a la visibilidad, el auto-reconocimiento y la identidad de un determinado grupo social que busca ejercer un posicionamiento político, muchas veces a través de diferentes mecanismos jurídicos que defienden y justifican sus derechos colectivos a nivel local, nacional e internacional. Según Paul Little (2004), para hacer un análisis del territorio de cualquier grupo, es necesario un abordaje histórico que trate el contexto específico en que surgió y los contextos donde este territorio fue defendido y/o reafirmado (Little, 2004). En el caso de Salitre, para entender cómo se ha configurado el territorio, hace falta reconstruir históricamente la política indigenista costarricense y también las manifestaciones de las relaciones socioculturales y sociopolíticas en el cantón de Buenos Aires, Zona Sur, lo cual se lleva a cabo en el próximo capítulo de la presente investigación.

2.1.2 Disputas territoriales

Tales nociones que norman el uso y las categorías del territorio son regidas y disputadas por diferentes grupos sociales que se encuentran en distintos contextos socio-históricos. Sin embargo, como resultado de la colonización y de la formación de los Estados nación, el concepto de territorio y el ordenamiento territorial estuvo mucho tiempo vinculado a los agentes estatales. El Estado como agente social dominante definió el espacio en varios países latinoamericanos, y también determinó su uso a partir de la concepción de propiedad privada y propiedad pública (Little, 2004). Asimismo, estableció fronteras territoriales y el dominio sobre los recursos ambientales/naturales. Esas normativas referentes al territorio constituyen un privilegio del Estado como ente ejecutor de políticas territoriales, muchas

veces por encima de, y en contraposición a, grupos sociales y étnicos que viven dentro de sus límites.

Sin embargo, esta hegemonía ha sido cuestionada mediante las disputas por la administración de los territorios entre pueblos tradicionales y el Estado, las cuales se han intensificado en los últimos cuarenta años. En América Latina, a partir de los años 1980 se vio la actuación política de agentes sociales que se autodefinen desde una existencia colectiva y que remiten a una trayectoria común (Almeida, 2008). Los pueblos indígenas, en especial, destacan en lo que respecta a las luchas territoriales y la expresión de múltiples territorialidades. Aunado a esto, el territorio también refleja los conflictos de intereses entre sujetos que ocupan o intervienen un espacio determinado. Las percepciones territoriales nunca están desvinculadas de la emergencia de un sujeto individual o colectivo que acciona identidades estratégicas y discursivas, a fin de garantizar sus derechos frente al Estado y la sociedad civil.

En este sentido, Bartolomé (2002) plantea que los movimientos indígenas se conformaron a partir de las décadas de 1970 y 1980. Hubo una fuerte constitución de sujetos y sujetas colectivas con epistemologías emergentes que reclamaban una identidad social compartida y basada en las construcciones culturales *reinventadas*. Tales sujetos colectivos fortalecieron la lucha por el reconocimiento de las diferencias frente a los Estados nacionales que históricamente se asumieron como mono-culturales. Además de defender sus territorios, estaban también defendiendo sus recursos naturales, materiales y modo de vida, los cuales se han visto constantemente amenazados por los proyectos desarrollistas y la expansión neoliberal en tierras indígenas (Bartolomé, 2002).

Luego es posible plantear algunas cuestiones: ¿cómo se posiciona y se relaciona el Estado nación con los grupos étnicos en lo que se refiere al uso y la apropiación del territorio? Muchas veces, esta relación se configura como conflictiva, pues involucra una disputa por el dominio y el control de la tierra/territorio a partir de concepciones y usos diferentes y, por lo general, antagónicos.

El Estado nación, una forma de organización territorial del poder que surgió en Europa y fue impuesta en el mundo entero, se considera como el único actor legítimo para el

ejercicio del poder sobre el espacio geográfico, en donde a cada Estado le corresponde un dominio territorial específico y tajantemente delimitado por fronteras. No es casualidad que el término territorio muchas veces se use como sinónimo de territorio nacional (o del Estado nación), pues este ha sido el actor privilegiado para autorizar (o desautorizar) sujetos y actividades sobre su base territorial (Porto-Gonçalves, 2006).

No obstante, antes del surgimiento del Estado nación como se conoce actualmente en América Latina, ya existían disputas/conflictos por la expansión territorial entre los grupos indígenas que habitaban nuestro continente. Pierre Clastres (1979) afirma que en Sudamérica las relaciones intertribales eran mucho más estrictas y observables, y demuestra de forma clara la intensidad en los intercambios comerciales, aunque los grupos estuvieran distantes geográficamente. Esto, en algunos casos, no solo correspondía a este tipo de intercambios, sino que también se trataba de expansión territorial y política con el ejercicio de la autoridad sobre diferentes aldeas (Clastres, 1979). Por lo tanto, la defensa territorial trasciende la disputa entre Estado y pueblos originarios, debido a que atraviesa diferentes contextos socio-históricos.

Por otro lado, ¿qué caracteriza el conflicto territorial entre grupos étnicos/comunidades tradicionales y el Estado nación en la era de la globalización? Cabe destacar que en América Latina el Estado tiene un origen colonial y oligárquico que todavía no ha sido superado en sus prácticas institucionales, las cuales se reflejan en el relacionamiento con los grupos étnicamente diferenciados y las llamadas comunidades tradicionales.

Desde la antropología política, la cual se ha dedicado a estudiar las relaciones políticas y las formas de poder en diferentes sociedades, se puede señalar algunas características generales del conflicto entre grupos étnicos y el Estado nación: 1) dicha disputa territorial se acciona con el fin de definir quiénes gestionan y regulan los recursos hídricos, minerales y energéticos para atender las demandas comerciales propias del desarrollo capitalista neoliberal del siglo XXI; 2) la disputa epistemológica sobre para qué sirven la tierra y el territorio acaba siendo el escenario de fondo de la disputa territorial, el cual involucra las cosmologías y las identidades diferenciadas de los actores sociopolíticos;

3) los símbolos y representaciones del territorio también se ven afectados dentro de esa disputa territorial; 4) las identidades y relaciones de parentesco influyen en la disputa, debido a que las identidades son construcciones que sirven como posicionamiento político en determinados contextos.

En este sentido, confirma Díaz-Polanco (2011) que:

Cada vez con más frecuencia los conflictos políticos, que giran como torbellinos impelidos desde abajo por disputas económicas y choques que tienen que ver con el control de territorios y recursos, emergen teñidos de diferencias socioculturales o, al menos, algunos de sus protagonistas aparecen revestidos con ropajes identitarios. (p.37)

Así, la defensa territorial aparece como una alternativa frente al despojo, y representa las tensiones entre sectores populares y/o el movimiento social (indígenas, afrodescendientes, campesinos y comunidades tradicionales) versus los agentes del sector privado y también los del Estado. Los agentes involucrados en estos mecanismos de tensiones acaban disputando no solo el territorio como espacio geográfico en sí, sino que las disputas se configura en símbolos y significados contradictorios sobre qué es y para qué es un territorio.

2.1.3 Parentesco y territorio

En la noción de territorio que nace de los mismos actores sociales, también hay un fuerte énfasis en el discurso político de los pueblos indígenas latinoamericanos que relaciona parentesco y territorio. Dicho de otra manera, las identidades territoriales, en su carácter múltiple, se configuran en una relación con el pasado, la memoria, la imaginación y el parentesco. De esta forma, se conecta la dimensión histórica con la geográfica, y se establece el espacio como formador de las identidades, las cuales son fluidas y no unívocas. En consonancia con esto, Julie Cavignac (2010) plantea que “generalmente el territorio, el lugar de residencia y los lazos de parentescos son elementos definidores de la identidad colectiva, siendo la agricultura aliada a la cacería, a la pesca y a la artesanía, las actividades que posibilitan la supervivencia del grupo” (p. 8).

Este vínculo entre pasado, memoria, imaginación y sistema de parentesco permite que la lucha por los territorios se erige a partir del sentimiento de pertenencias culturales y étnicas. Entonces, se puede decir que Salitre, así como otros territorios, forman parte de este

amplio proceso de construcción política a través del vínculo entre la identidad colectiva, el parentesco y la memoria que consolida la lucha territorial y la lucha por el acceso a los recursos básicos, reconstruyen entonces, una territorialidad específica producto de sus reivindicaciones por el uso y la autonomía de sus territorios (Almeida, 2008).

La pertenencia al grupo se construye no sólo a partir de la socialización en el territorio y el involucramiento de los sujetos en la lucha por los derechos territoriales, sino también a través de relaciones de parentesco. Cuando un individuo es incorporado a la red local de parentesco debido a una unión matrimonial, pasa a ser parte de la familia y, por lo tanto, a tener derechos territoriales. En el caso de los bribris que son matrilineales hay un fuerte vínculo entre la matrilinealidad y la lucha por la recuperación territorial, esto será profundizado en el capítulo 5.

El elemento genealógico se vincula con la memoria colectiva del lugar y forma parte de la definición y/o idea de qué es el territorio. Esa definición sirve para argumentar frente a diferentes actores, como por ejemplo el Estado y las empresas nacionales o multinacionales, por qué un grupo específico tiene el derecho de estar y acceder a un territorio particular.

2.1.4 Procesos de territorialización

Ahora bien, de acuerdo con la conceptualización de territorio que se ha hecho hasta aquí, cabe aclarar que este no es un objeto o algo ya dado, sino que se constituye a través de procesos sociales e históricos que lo conforman, es decir, el territorio es proceso. De esta manera, más que entender de forma aislada la noción de territorio, es necesario comprender los *procesos de territorialización* mediante los cuales diferentes grupos sociales y étnicos buscan afirmarse. Para esta discusión, se tomarán como base algunos autores importantes de la antropología brasileña, como Alfredo Wagner de Almeida (2008), João Pacheco de Oliveira (1998) y Mauricio Arruti (1997).

Para Almeida (2008), se trata de procesos que buscan comprender los territorios de pertenencia construidos políticamente a través de movilizaciones por el libre acceso a los recursos básicos en diferentes regiones de Brasil y diferentes tiempos históricos (Almeida,

2008). El planteamiento de este autor es interesante, pues visualiza a los pueblos indígenas dentro de una movilización más amplia como parte de las denominadas “comunidades tradicionales”. Dentro de esta categoría, se incluyen también las comunidades afrodescendientes, los pescadores, los ribereños y los grupos dedicados a la extracción de especies vegetales, como los que extraen el caucho (*seringueiros*) y las castañas de Pará (*castanheiros*), entre otros, cuya característica común es la reivindicación de territorialidades propias, incluyendo el reconocimiento jurídico-formal sobre estas. Estas territorialidades se configuran a través de conflictos y luchas sociales, los cuales se han intensificado en el contexto de liberalización económica, que facilita y estimula la explotación sobre dichos territorios (Almeida, 2008).

Aunado a esto, João Pacheco de Oliveira define territorialización como un proceso de reorganización social que implica, en primer lugar, la creación de una nueva unidad sociocultural mediante el establecimiento de una identidad étnica diferenciada; en segundo lugar, la constitución de mecanismos políticos especializados; en tercer lugar, la redefinición del control social sobre los recursos ambientales; y, por último, la reelaboración de la cultura y de la relación con el pasado (Oliveira, 1998). Se trata, en otras palabras, de un proceso de reorganización social e identitario de amplias proporciones a través del territorio.

Mauricio Arruti (1997), por su parte, dialoga con la conceptualización del proceso de territorialización a partir de la idea del reconocimiento de los sujetos sociales que han mantenido vínculos con su pasado histórico y que, por lo tanto, son considerados *remanescentes*, pues lo que está en juego es el mantenimiento de un territorio como parte del reconocimiento del proceso histórico de despojo. El proceso de territorialización también puede ser visto como un proceso de memoria colectiva vinculado al lugar y que articula las identidades. Los sujetos sociopolíticos activan y/o reactivan, por medio de la memoria, sus formas diferenciadas de uso y ocupación del territorio. De esta forma, aflora el sentimiento de pertenencia que los mantiene conectados entre sí y con el lugar. Este sentimiento de pertenencia se crea a través de múltiples territorialidades y de los procesos de territorialización (Arruti, 1997).

2.1.5 Territorio y memoria colectiva

La memoria colectiva es importante para la constitución de un territorio, dicha memoria también puede ser familiar, pero se activa como una estrategia política para reivindicar el territorio. Comúnmente, las personas que están en el proceso de construcción identitaria a partir del territorio sostienen que este tiene relevancia sociocultural y política para su reafirmación étnica, puesto que ellas y sus antepasados han vivido en un lugar específico por muchas generaciones y, por lo tanto, el lugar/territorio es central en la construcción individual y colectiva de la identidad, y se convierte en una reivindicación política por el uso del territorio de una familia y/o comunidad.

De esta manera, ser y reconocerse como parte de un grupo étnico también reactiva la memoria de los principales hechos históricos y las motivaciones que garantizaron la presencia de ese grupo en el lugar por un período largo de tiempo, reconfigurando los espacios de sociabilidad y de convivencia social (Almeida, 2008). La identificación, por medio de la memoria, de los espacios para la construcción de las casas y la producción agrícola, de los caminos en los bosques para conocer y recolectar plantas con fines curativos, de las quebradas, las nacientes de agua y los ríos como lugares sagrados, representa una trayectoria etnohistórica diferenciada y basada en los usos y prácticas propias que supone mantener una relación más equilibrada con el medio ambiente y el territorio.

En relación con los vínculos identitarios y la memoria colectiva que construye el territorio, Paul Little (2004) plantea el concepto de cosmografía, que serían los saberes ambientales, las ideologías e identidades donde cada grupo social construye un régimen de propiedad, los vínculos afectivos con el territorio, la memoria colectiva de la historia de su ocupación, el uso social que se hace de él y sus formas de defensa (Little, 2004, p. 254).

En este sentido, la construcción de identidades étnicamente diferenciadas viene a ser una *estrategia política* que sirve para hacer valer derechos frente al Estado y la sociedad civil (Almeida, 2008). Esta construcción identitaria basada en el pasado y en la memoria determina el territorio como un lugar que se inscribe en el propio cuerpo.

2.1.6 Territorio y cuerpo

Vale añadir un elemento más a nuestra definición de territorio, el cual es **el cuerpo como primer territorio**. Segato (2006) señala que el territorio es el escenario del reconocimiento. De esta manera, nuestro primer reconocimiento es nuestro propio cuerpo; por ello, no es difícil visualizar que las violaciones de los territorios están relacionadas con las violaciones de los cuerpos, sobre todo de las mujeres (Segato, 2006).

El cuerpo es, pues, el lugar donde se encuentran marcados los sentidos y las prácticas del universo simbólico construido social y culturalmente. Por lo tanto, aparece como parte del mundo social que configura y llena de significados por medio de múltiples posicionamientos (Turpín, 2013). Luego, ese mismo cuerpo pasa a ser violado y justificado como cuerpo precarizado, o bien pasa a ser trinchera y campo de batalla en defensa de la dignidad humana de las personas. Para Vianna y Lowenkron (2017), los cuerpos femeninos fueron tomados como territorios étnicos donde se expresaban las violaciones sexuales de las guerras, la violencia étnica, el secuestro, la degeneración, el crimen, el mestizaje, el blanqueamiento, y el tráfico y la violencia sexual como categorizaciones y clasificaciones que forman parte de campos semánticos, vinculando de manera profunda género y violencia de Estado (Vianna y Lowenkron, 2017).

El reconocimiento del cuerpo como territorio permite distinguir la defensa y la agencia de las personas que han sido sistemáticamente violentadas y privadas de sus derechos. En consonancia con esto, Vianna y Lowenkron (2017) evidenciaron, a través de un conjunto de etnografías, que el género y la sexualidad (no solo la raza y la etnicidad) son centrales en la conformación de cuerpos, territorios e identidades nacionales y que, por medio de relaciones, narrativas, asimetrías y violencias de género, se articulan contradictoriamente en los procesos de construcción de los Estados naciones.

2.1.7 Formas de resistencias y el derecho al territorio

Además del control y la violencia ejercidos sobre los cuerpos, otra dimensión que integra la definición de territorio son las relaciones de poder. Así como el territorio es una construcción político-ideológica vinculada a grupos de poder, también se define desde las

resistencias, en las brechas e intersticios del poder. De acuerdo con Cruz (2014), es necesario mirar hacia las diferentes formas de resistencia para comprender las múltiples configuraciones de dominación que siguen operando en las latitudes subalternizadas. Este autor sostiene que las resistencias son

[...] movimientos sociales de (r) existencia, pues no solo luchan para ‘resistir’ contra los que explotan, dominan y estigmatizan estas poblaciones, pero también, luchan por una determinada forma de existencia, por un determinado modo de vida y de producción, por diferenciados modos de sentir, accionar y pensar. (Cruz, 2014, p.52, traducción propia)

Aquí es posible observar un proceso de emergencia de sujetos políticos, donde los factores étnicos, ecológicos, de género y de identidad colectiva empiezan a ser visibilizados. Por eso, la emancipación va más allá de la lucha por la igualdad económica, sino que también es una **lucha por el reconocimiento de las diferencias**. Los pueblos indígenas, los afrodescendientes, las llamadas “tierras tradicionalmente ocupadas” (p. 25) han dejado de hablar solo de reforma agraria y de derecho a la tierra para hablar de derecho al territorio, ampliando y haciendo más compleja esta categoría. Según Cruz (2014), el territorio sería para estas poblaciones, al mismo tiempo, “1) el medio de sobrevivencia; 2) el medio de trabajo y producción; 3) el medio de producir los aspectos materiales de las relaciones sociales que componen la estructura social del grupo” (p.56).

De esta manera, surgen tensiones socio-políticas, económicas y de cosmovisión entre los pueblos indígenas y los grupos de poder, pues cada uno de ellos concibe y visualiza el territorio de maneras muy distintas. Ante esa tensión, los pueblos indígenas están organizándose para luchar y reclamar sus derechos territoriales, y conciben los territorios como abrigo y recurso a la vez.

2.1.8 Movimientos etnopolíticos

Bartolomé (2002) plantea que las acciones de las organizaciones indígenas son una respuesta a los contextos estatales y a la propia coyuntura de los diferentes pueblos. Algunas de las movilizaciones provienen de sistemas políticos comunitarios (propios o apropiados), que sirven para dar dirección y dictar las normas de la vida colectiva y el uso del territorio. Sin embargo, otras movilizaciones se han estructurado como nuevos movimientos sociales, los cuales el autor nombra movimientos *etnopolíticos*. El antropólogo también afirma que:

La emergencia y multiplicación de organizaciones, federaciones, movimientos y agrupaciones etnopolíticas de las etnias nativas, que desde hace años disputan un espacio político, cultural y territorial propio dentro del ámbito de los estados-nacionales, no constituye un proceso que sólo puede ser juzgado en términos valorativos, sino un hecho social concreto sobre el que se debe proyectar la reflexión social contemporánea. Se trata de una demanda generalizada que progresivamente va incorporando a más y más contingentes humanos pertenecientes a los casi 50 millones de sobrevivientes del dilatado proceso colonial y neocolonial. (Bartolomé, 2002, p.156)

Los movimientos etnopolíticos pueden ser caracterizados por sus narrativas culturales y étnicamente diferenciadas, que buscan centrar sus demandas políticas en el discurso por los derechos territoriales y por la autonomía como grupo social. Así, conforman una red articulada entre sí y con otros actores sociales, con el fin de incidir en la redistribución de bienes y recursos naturales, así como en el reconocimiento de sus derechos territoriales, de forma que haya inclusión y sustentabilidad en las comunidades (Fernández y Salinas, 2012). Por otra parte, los movimientos etnopolíticos también expresan múltiples tensiones y conflictividades, por lo cual demandan medidas organizativas que accionen la negociación por medio de acuerdos políticos y/o a través de acciones directas como estrategia propositiva ante los procesos de disputa con el Estado y otros grupos sociales como, por ejemplo, empresas extractivas que modifican la economía local.

En relación con esa interpretación sobre los movimientos etnopolíticos, se encuentra otro aspecto interesante, que es la convergencia entre los movimientos indígenas y el ambientalismo. Según Bengoa (2000), este último surge en la década de 1960, en el seno de los países industrializados, debido a la preocupación por los daños generados por el

denominado desarrollo económico. Sin embargo, las inquietudes expresadas por los ambientalistas del llamado primer mundo no eran algo nuevo para muchos pueblos originarios, cuya relación con la naturaleza se basa en una relación radicalmente diferente que la de aquella de la sociedad moderna-occidental. De hecho, se ha visto cómo los pueblos indígenas de América Latina y el mundo se han convertido en actores protagónicos del debate ambiental a nivel mundial, como se hizo evidente en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Territorio, Medio Ambiente y Desarrollo, realizada en 1992 en Río de Janeiro, Brasil, también conocida como Rio-92 (Bengoa, 2000).

Las demandas por derechos fundamentales se han articulado entre sí y en el escenario político han tomado forma a través de asociaciones, consejos de mayores, federaciones, y diferentes dispositivos organizativos con fuerte carácter étnico y colectivo, lo cual Bartolomé (2009) define como *movimientos etnopolíticos* y/o movilizaciones de carácter etnopolítico. Una característica común entre las movilizaciones etnopolíticas contemporáneas son las demandas territoriales, ya sea de las macroetnias (aymaras de Bolivia, quechuas de Bolivia, Ecuador y Perú; mapuches de Chile; nahuas y mayas de México) o de las mesoetnias (kunas de Panamá, tobas y wichís de Argentina; y yanomamis de Venezuela y Brasil, entre otras). Cada uno de estos grupos ha propuesto un mejoramiento a nivel autonómico y un avance en la posibilidad de ejercer la autodeterminación política, lingüística y económica en sus espacios territoriales. De esto, cabe destacar que:

El reconocimiento de las movilizaciones etnopolíticas como un proceso continental, supuso, no sólo la emergencia de un nuevo tipo de actor político, en el ya complejo panorama social de América Latina, sino también una especie de escándalo ontológico para los otros protagonistas de la dinámica social global. Para los Estados es una inadmisibles vuelta a un pasado que consideraban “superado”, a través de los mecanismos homogeneizantes puestos en acción a partir de las independencias de los grupos criollos que tomaron el control, de los procesos de construcción nacional. (Bartolomé, 2009, p. 15).

Esta emergencia de un nuevo tipo de actor sociopolítico se vincula con la trama compleja de la resolución de conflictos entre las colectividades étnicas, raciales, o ambas, diferenciadas en América Latina, y arraigadas al territorio, y sus respectivos Estados. Aunado a esto, Zibechi (2007) afirma que el arraigo territorial vendría a ser la característica distintiva

de estos “nuevos” movimientos sociales latinoamericanos: “En todo el continente, varios millones de hectáreas han sido recuperadas o conquistadas por los pobres, haciendo que entre en crisis las territorialidades instituidas y remodelando los espacios físicos de resistencia” (p. 23).

Este arraigo territorial articula voces disidentes que se establecen como estrategias manifestadas en las prácticas discursivas, las cuales exponen la deficiente actuación de los estados nacionales en el cumplimiento de los tratados y acuerdos sobre los derechos indígenas y territoriales. Tales voces y estrategias ensamblan reconfiguraciones territoriales e intensifican las categorías identitarias. Así, los nuevos movimientos sociales antes mencionados proponen al Estado una relectura y una construcción más efectivas para una relación intercultural que facilite la aplicación de las leyes y el desarrollo de las políticas públicas. Sobre estas construcciones de identidades, interculturalidad y la relación con el Estado en América Latina, Camacho (2009) plantea que:

La construcción de las identidades individuales corre paralela con la afirmación de las identidades colectivas (regionales, nacionales, étnicas, entre otras). Los procesos de agresión y deslegitimación de las colectividades en tanto culturas influyen las individualidades y conducen a distintas formas, entre la reafirmación y la decantación. Uno de los fenómenos que en la actualidad, se han hecho más evidentes principalmente en las sociedades indígenas, es la reivindicación colectiva (que en algunos casos se expresa en la dimensión comunitaria) por encima de la individualidad. Esto tiene un correlato directo en los derechos humanos y la oposición entre derechos individuales y derechos colectivos. (p.6)

El autor plantea que esta reivindicación colectiva atraviesa y está correlacionada con la reivindicación de los derechos humanos de carácter también colectivo y que pulsa por la autonomía. La autonomía es, sobre todo, un acto de profunda disidencia ante toda lógica de dominación, y también es contrahegemónica y relacional. El pensamiento autónomo busca desarticular las cárceles de los paradigmas hegemónicos en todos sus niveles: patriarcales, occidentales y capitalistas.

2.1.9 Conclusión del apartado

Para finalizar este apartado, y a manera de síntesis, el territorio es, al mismo tiempo, el espacio geográfico y material sobre el cual se lleva a cabo la vida humana; sin embargo, va más allá de esto: está definido a partir de las diferentes cosmovisiones y prácticas con las que diferentes grupos existen. Por este motivo, cuando se habla de territorio, no hay una única definición acerca del término, sino muchas, las cuales suelen estar en tensión y conflicto. En el caso específico de los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales en general, el territorio viene a ser una estrategia de lucha por la afirmación política e identitaria, en donde los actores sociales se posicionan frente a los aparatos de poder como grupos étnicamente diferenciados y, por lo tanto, con derechos específicos sobre la tierra y el territorio.

2.2 Luchas indígenas en América Latina

En el presente apartado se discutirá en términos más específicos acerca del movimiento indígena en América Latina, cómo este se ha conformado en las últimas décadas y cuáles han sido sus principales demandas y ejes de acción. Según Aylwin (2014), algunos de estos ejes de lucha han sido: a) autonomía; b) identidad y emergencia étnica; c) derecho consuetudinario; d) salud de los pueblos indígenas; e) territorios y demarcaciones territoriales; f) género; g) seguridad alimentaria; h) y conocimientos tradicionales, entre otros. Quizás el eje principal alrededor del cual se articulan estas luchas es la idea-paradigma de la *autonomía y la autodeterminación* como pueblos (Burguete, 2010).

De acuerdo con Bartolomé (2002), a partir de la década de 1960 comienza a tomar forma una agenda política indígena en América Latina. Los pueblos indígenas se posicionan como grupos que, si bien habitan dentro de la base territorial de los respectivos Estados nación, tienen sus propias especificidades, historia, territorios y cosmovisiones. Afirma el autor que:

Es en este momento y en esta coyuntura de aparente unificación y homogeneización planetaria, que los pueblos indios de la llamada América Latina reaparecen con toda su carga de alteridad cultural, en una escena de la que en realidad nunca estuvieron ausentes. No se trata de un nuevo fenómeno identitario eventualmente provocado por la “modernidad”, como lo pretenden algunas propuestas constructivistas a ultranza, sino de la nueva visibilidad de

una presencia que había sido negada por las perspectivas integracionistas de los estados y por la ceguera ontológica de políticos y científicos sociales. (Bartolomé, 2002, p. 150)

Tal proceso de visibilidad sobre la alteridad cultural vinculada a la reivindicación territorial se ha establecido a partir de diferentes estrategias políticas, algunas de las cuales han apostado por una vía más institucional y otras por una vía de acción colectiva directa, al margen o inclusive en contra, del propio Estado. Vale aclarar que este fenómeno identitario mencionado por el autor se vincula a la definición de los grupos étnicos (Bartolomé, 2002). Se entiende que “los grupos étnicos constituyen unidades descriptivas y, por lo tanto, identitarias, cuyos miembros se reconocen y son reconocidos como tales, lo que facilita la acción colectiva” (Bartolomé, 2002, p. 151).

En esa misma línea de pensamiento, Camus (2002) afirma que “la etnicidad política es una corriente que analiza los fenómenos étnicos como fenómenos políticos, es decir, cuando la adscripción étnica sirve como un instrumento en la defensa o reclamo de intereses-recursos colectivos” (p. 37). En otras palabras, la etnicidad como un término más amplio se refiere a las relaciones sociales entre grupos cultural y socialmente diferentes, motivo por el cual identidad y relaciones de poder, cultura y política no están separadas.

Según Bartolomé (2002), más que el surgimiento de luchas indígenas, lo que se dio fue una visibilización de movimientos y demandas que en otras épocas permanecieron invisibles. Previamente, las luchas protagonizadas por pueblos indígenas fueron despojadas de su carácter bajo denominaciones como luchas agrarias o revueltas campesinas en un momento en que no solo las élites nacionales eran insensibles a las demandas indígenas, sino también algunos sectores de la izquierda, los cuales veían con desconfianza la reivindicación de diferencias étnicas, por considerar que amenazaban la unidad de la clase trabajadora, y se subordinaba lo étnico a la lucha de clases. Afirma este autor:

A partir de la década de 1960 en el ámbito andino y mesoamericano y, con mayor dificultad en las tierras bajas sudamericanas, tanto las políticas públicas estatales como las propuestas contestatarias trataron de inducir a los indígenas a considerarse sólo como campesinos, asumiendo que la inserción económica bastaba para entender sus demandas o definir su proyecto social. (Bartolomé, 2002, p. 150)

El indígena antes era visto solamente como campesino; no se consideraba su condición étnicamente diferenciada y no se incluían políticas públicas para esta población, la cual históricamente ha sido excluida en el contexto latinoamericano. Por otro lado, a partir de la década de 1970 se considera que ocurrió un cambio, un giro epistémico en las demandas socio-territoriales de los movimientos indígenas, debido a que estos comienzan a manifestar sus especificidades étnicas, lingüísticas y culturales, relacionándolas con sus demandas económicas, políticas y territoriales. En otros términos, se dio una politización de las identidades indígenas que marca una ruptura con la izquierda ortodoxa (Burguete, 2010).

2.2.1 Autonomía para los pueblos indígenas

El discurso por la autonomía de los pueblos experimentó un fuerte crecimiento no solo a nivel local, sino también a escala internacional. En la segunda mitad del siglo XX, en el contexto geopolítico de la llamada guerra fría, la Organización de las Naciones Unidas asumió la responsabilidad de reconocer la existencia de decenas de naciones que recién se descolonizaban y de velar por el derecho a la libre determinación de todos los pueblos. Asimismo, en 1976, un grupo de juristas proclamó la *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos*, pero tal declaración, aunque se pronunciaba a favor de la descolonización de los pueblos, no incluía a los grupos indígenas que todavía no eran considerados como pueblos, sino más bien minorías ante de las normativas de Naciones Unidas (Burguete, 2010).

En el ámbito internacional, el reconocimiento formal de los indígenas como *pueblos*, es decir, como grupos sociales con una especificidad histórica, diferente de la historia de los Estados nacionales, tuvo que esperar hasta inicios de la década de 1980, cuando se publicó en varios entregas diferentes, entre 1981 y 1984, un informe titulado *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, mejor conocido como Informe Martínez Cobo, título que hace referencia al relator especial de dicho estudio, el ecuatoriano José Martínez Cobo. Según este informe, son comunidades, pueblos y naciones indígenas

(...) los que, teniendo una continuidad histórica en las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar,

desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales (...). (Martínez, 1987, p. 30)

No se puede perder de vista que este reconocimiento formal de la especificidad histórica de los pueblos indígenas no ocurre de manera espontánea, sino que fue fruto de fuertes luchas en este ámbito institucional internacional. La definición de pueblos indígenas recién citada fue resultado del trabajo de la antes llamada Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías de Naciones Unidas, que actualmente se llama Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos, cuyo principal aporte ha sido la elaboración de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas adoptada en el año 2007 (Aylwin, 2004).

Otro referente importante de estas luchas en la institucionalidad internacional es el *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales*, mejor conocido como Convenio 169 de la OIT, que data del año 1989. Este Convenio es la principal herramienta jurídica de lucha de los pueblos indígenas a nivel mundial, y hasta la fecha ha sido ratificado por 22 países, uno de los cuales es Costa Rica, que lo hizo poco tiempo después de su creación en 1992. El Convenio 169 marcó un cambio de paradigma, en donde las perspectivas asimilacionistas e integracionistas que definieron el anterior Convenio 107 del año 1957 dieron paso a un enfoque basado en la idea-paradigma de autonomía y autodeterminación de los pueblos. Asimismo, el Convenio 169 hace énfasis en los derechos de los pueblos indígenas sobre sus tierras y territorios ancestrales, específicamente en la parte II, artículos 13 al 19. En resumen, sobre el tema de la autonomía indígena, Burguete (2010) afirma:

Así, desde las luchas de liberación nacional; desde las plataformas de activistas; y desde la propia Naciones Unidas, se fue construyendo la base teórico-política, del paradigma de la autodeterminación de los pueblos, que hoy regula las relaciones internacionales en el mundo. (Burguete, 2010, p. 71)

En complemento con esta idea, según Bengoa (2000), se produjo:

(...) una reinención de la cuestión indígena por parte de los propios dirigentes indígenas. Y que la realidad de estos pueblos indígenas era una combinación cada vez más compleja de

relaciones urbanas y rurales, donde había diferentes formas de articulación, incluso a nivel internacional y una permanente confrontación entre las tradiciones etnoculturales y la modernidad. (p.19)

De acuerdo con este autor, ya en los años noventa hay diversos procesos explicativos para entender el fortalecimiento y la emergencia étnica de los pueblos indígenas en América Latina. El autor plantea que los principales factores explicativos son: 1) la globalización; 2) el fin de la guerra fría; 3) y los procesos de aceleración de la modernización, que han tenido como resultado una menor presencia del Estado y una crisis profunda de la idea de ciudadanía y de democracia que mantenían los gobiernos latinoamericanos.

2.2.2 Las constituciones latinoamericanas

Se puede definir la globalización como un conjunto muy complejo de procesos globales que opera en espacios diversos al lado de las cuestiones económicas, pero también de los aspectos sociales, ideológicos y de comunicación. Este conjunto puede ser visto por algunos grupos como una amenaza a sus características culturales y su propia existencia. Por ello, “la globalización aparece como productora de los nuevos discursos de identidad” (Bengoa, 2000, p. 37). Bengoa (2000) sostiene que fue con el fin de la guerra fría que los movimientos indígenas empezaron a actuar de forma independiente. En ese momento se abrieron nuevos espacios políticos para la existencia de movimientos sociales de carácter más local y nacional que podían expresar más sus propias ideologías y consignas; en el caso del movimiento indígena, se despertó el carácter étnico. Por último, los procesos de aceleración de la modernización vinculados a las migraciones del campo hacia a las ciudades acaban también por crear nuevos discursos identitarios y redefinir identidades ya existentes (Bengoa, 2000).

Este proceso de articulación social y política se consolida en los años noventa mediante una serie de movilizaciones como marchas, encuentros internacionales y cumbres continentales, las cuales fortalecieron los discursos identitarios y étnicos de los pueblos indígenas en América Latina. El paradigma autonómico se presentó en las movilizaciones en

contra de las conmemoraciones de los 500 años de “descubrimiento de América”, donde los pueblos indígenas se organizaron en diferentes países para reivindicar más bien 500 años de resistencia indígena frente a la opresión. De esta forma, la Marcha por el Territorio y la Dignidad en el año 1990 en Bolivia, el levantamiento indígena de Ecuador en el mismo año y el levantamiento zapatista en 1994 caracterizaron una década en la que la lucha por la autonomía se convirtió en la principal consigna del movimiento indígena (Bengoa, 2000; Burguete, 2010).

Las fuertes movilizaciones indígenas de los años 90 tuvieron un impacto en las políticas de Estado en diferentes países de América Latina, los cuales acabaron por reconocer, en mayor o menor medida, el derecho a la pluralidad cultural, a las formas tradicionales de organización sociopolítica y, en algunos casos, incluso a las formas de autonomía de los pueblos indígenas que habitan en los estados latinoamericanos (Aylwin, 2004). En esta misma línea, Stavenhagen (1990) afirma que en América Latina, hasta finales de la década de 1980, las legislaciones nacionales no contemplaban el reconocimiento del derecho tradicional indígena y, aún menos, el derecho a la libre determinación. Ante esto, la lucha indígena generó procesos organizativos y de movilización que determinaron cambios jurídicos y políticos en las constituciones políticas nacionales de varios países latinoamericanos (Stavenhagen, 1990). Por consiguiente,

La organización y movilización indígena en reclamación del reconocimiento de sus derechos colectivos fueron determinantes en las transformaciones jurídicas y políticas introducidas por la mayor parte de los estados a contar de los ochenta, en un proceso que ha sido conocido como la reforma del Estado. (Aylwin, 2014, p.276)

En los diferentes países se han dado cambios a nivel legislativo e inclusive constitucional a favor del reconocimiento de los derechos étnicos específicos de los pueblos indígenas. Sin embargo, hay dos casos particulares en los cuales no solo se crearon nuevas leyes, sino que se redactaron nuevas constituciones que reconocen el carácter *pluriétnico* de los respectivos Estados, como el caso de Ecuador (2008) y Bolivia (2009). Este logro rompe una de las características fundantes del Estado moderno, la cual es justamente la idea de un Estado monocultural que corresponde a una única nación (Estado nación). Ahora se reconoce

constitucionalmente que dentro de los límites territoriales de un Estado hay múltiples naciones, *Estados plurinacionales* (Porto-Gonçalves, 2009).

Los cambios constitucionales también resultaron en políticas públicas que pasaron a ser parte de las agendas de los gobiernos, y se puso un mayor énfasis sobre los aspectos étnicos que muchas veces se entrecruzaban con los bajos índices sociales y económicos. Se reconoció que las poblaciones indígenas son las más excluidas, las que tienen las tasas más altas de mortalidad infantil, de pobreza, de falta de acceso a la salud; en otras palabras, son las que tienen el menor acceso a derechos básicos. Para ejemplificar tal afirmación, en Costa Rica el porcentaje de hogares con al menos una NBI (necesidad básica insatisfecha) es de 24,6%, mientras en los hogares indígenas llega a 70,1% (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2011). Según Bartolomé (2009), estos datos socioeconómicos “no son herencia del pasado, sino escándalos del presente. No debe entonces, sorprendernos las movilizaciones indígenas, en demanda de sus más elementales derechos, entre los que se cuenta el fundamental derecho a existir” (Bartolomé, 2009, p. 7).

2.2.3 Conclusiones del apartado

Así, la autonomía, la gestión territorial y el uso de bienes comunes aparecen como reivindicaciones sociopolíticas de varios pueblos indígenas en toda América Latina. Según Iturralde (2005), la reivindicación del derecho indígena surge en esta región como un reto frente a la posibilidad de reconfiguración de la arena política de las relaciones establecidas entre los pueblos y el Estado y forma parte de una amplia plataforma de demandas que incluye el reconocimiento constitucional de la existencia de los pueblos indígenas, pero también, la seguridad sobre sus tierras y territorios, el derecho al desarrollo social, económico y cultural y niveles significativos de autonomía. (p. 17)

Por otra parte, vale recalcar que ese derecho colectivo es muchas veces accionado desde las normativas internacionales, principalmente, en los casos en que los Estados no cumplen con sus leyes y decretos a nivel nacional. El derecho internacional ha sido una herramienta política fundamental en las luchas indígenas, pues protege y, a la vez, solicita acciones más efectivas por parte de los Estados nacionales. Cuando estos no aplican con

eficacia las leyes nacionales y los convenios internacionales (Convenio 169 de la OIT; en el caso de Costa Rica, la Ley Indígena n° 6172 de 1977) que garantizan el acceso a los derechos indígenas y, en especial, al derecho territorial, se activan los órganos internacionales por medio de la presión popular y la organización política como, por ejemplo, la Comisión y la Corte Interamericana de Derechos Humanos, las cuales son responsables de emitir medidas cautelares con el objetivo de conminar a los Estados nacionales.

Para concluir este apartado, se puede sintetizar algunos elementos teóricos sobre los movimientos indígenas en América Latina en los siguientes ejes o líneas: 1) la lucha por los territorios involucra las dimensiones propias de cada pueblo indígena, donde la idea de uso común se refleja en el cuidado de la naturaleza y la tierra; 2) las demandas sociopolíticas de los pueblos indígenas caminan hacia al reconocimiento jurídico del derecho consuetudinario; 3) la morosidad por parte de los Estados latinoamericanos ha contribuido a crear nuevas formas de acciones directas. Sin lugar a dudas, los pueblos indígenas se han posicionado como actores de peso en el escenario político latinoamericano.

2.3 Conceptos de raza/etnicidad y género

En este tercer apartado del marco teórico, se propone profundizar en el análisis de la cuestión indígena poniendo énfasis en las relaciones, los entrecruzamientos y las tensiones entre las categorías de género, raza y etnicidad. Vale recalcar que esta investigación tiene por objetivo entender la participación de las mujeres y, por eso, se va a dialogar con la categoría de género desde la perspectiva de interseccionalidad entre género, raza/etnicidad y clase. A partir de ese entrecruzamiento, se pretende entender las dinámicas territoriales y sociales de las mujeres recuperadoras de Salitre. También cabe resaltar que las recuperaciones no han sido procesos exclusivos de las mujeres, sino que hay una gran participación de ambos géneros, pero el enfoque de la presente investigación serán las mujeres, sus trayectorias, vivencias y narrativas dentro de las nuevas dinámicas de recuperaciones territoriales.

Se sabe que desde las ciencias sociales se ha hecho un gran esfuerzo teórico para entender la estructura y el origen de los conceptos de género, raza y etnicidad que operan en las relaciones y en las dinámicas colectivas cotidianas y sociopolíticas. En primer lugar, es

necesario aclarar tales conceptos. El punto de partida de las teorías feministas es que el género no es algo dado, natural y definido *a priori*, sino que es una construcción social, en donde se establece una división de la sociedad por género, polarizada entre masculino y femenino, marcada por el poder hegemónico del masculino y la subordinación del femenino. Las luchas por transformar estas relaciones de dominación basadas en el género se han convertido en las últimas décadas en uno de los campos de lucha social más importantes de todo el mundo, el cual atraviesa no solamente las acciones políticas y del movimiento social, sino también fuertes disputas en el ámbito académico y científico, especialmente en las ciencias sociales (Ávila y Suárez, 2015).

Por mucho tiempo, la sociedad occidental ha asumido que las tres dimensiones (género, sexo, deseos) se rigen a partir de un orden obligatorio, asociado a la heterosexualidad como un comportamiento naturalizado por un discurso biologizante. Por otro lado, este discurso hegemónico sobre sexo/género ha sido desmontado por las teorías feministas académicas y también desde el aporte de activistas de los movimientos feministas, quienes han afirmado que tal concepto es, ante todo, parte de un constructo social y político vinculado con la colonialidad y el patriarcado. En este sentido, fue a partir del discurso y el pensamiento decolonial que las ciencias sociales profundizaron la comprensión teórica que problematizó la esencialización del género, así como de la raza y/o de la etnicidad, y cuestionó la construcción histórica de tales conceptos.

Este discurso decolonial cuestiona la esencia del colonialismo que para Aimé Césaire (1978) sería “un régimen de explotación desenfrenada de inmensas masas humanas que tienen su origen en la violencia y que solo se mantienen por la misma violencia. Siendo el genocidio la lógica normal, el colonialismo es el portador del racismo” (p.1). El vínculo entre colonialismo, racismo y patriarcalismo queda más evidente en los estudios decoloniales.

Este entronque de opresiones o, en otras palabras, la interseccionalidad entre el género, la raza o etnicidad y la situación colonial o condición económica de una persona, define la multiplicidad de elementos que atraviesa a una persona o un grupo social, así como también aumenta las posibilidades para la recreación y la reinención de diferentes formas

de resistencias. Por esto, entender el pensamiento decolonial pasa a ser clave para comprender a los grupos étnicamente diferenciados que han actuado en América Latina.

También cabe mencionar la definición clásica de etnicidad y/o grupos étnicos de Max Weber (2004). Para Weber,

Los grupos étnicos son aquellos grupos humanos que en virtud de semejanzas en el habitus externo o en las costumbres, o en virtud de los recuerdos de colonización y migración nutren una creencia subjetiva de una procedencia común, de tal forma que esta se torna importante para la difusión de relaciones comunitarias, siendo irrelevante la existencia de una comunidad de sangre efectiva. (2004, p.270)

Esa definición refuerza la idea de que el componente de la colonización es fundamental para determinar quiénes son y quiénes no son los grupos étnicamente diferenciados y, además, que los grupos étnicos son construcciones sociales siempre problemáticas. Es evidente que el enfoque de Max Weber es dinámico, sin embargo, para Bari “no es suficiente, ya que no se considera la dimensión de dominación y sujeción que daría cuenta, como elemento determinante, del proceso histórico de la interacción entre grupos hegemónicos y minoritarios” (2002, p. 151).

Aunado a esta discusión sobre etnicidad, Camus (2002) afirma que fue a finales de 1960, debido al acentuado proceso de modernización, desarrollismo, inmigración, imperialismo y descolonización de los países africanos y asiáticos, que la antropología incorporó a través de los estudios de la diferencia sociocultural el concepto de etnicidad. Tal concepto “aporta a una dimensión más histórica y relacional, así como, recoge a las diferencias de poder y permite ver las interconexiones entre grupos locales y los sistemas estatales y nacionales dentro de los cuales existen” (Camus, 2002, p.25).

2.3.1 La colonialidad

Por otro lado, esa construcción de etnicidad se enmarca en un contexto de formación discursiva de la colonialidad en América Latina. Esto queda claro con el estudio de Karina Ochoa (2014), donde ella hace un análisis de los discursos de cronistas del período colonial como Ginés de Sepúlveda, Fray Bartolomé de las Casas y Fray Francisco de Vitoria, y encuentra elementos que construyen un mismo proyecto civilizador occidental:

Sus posturas no son casuales, en realidad son el espejo de un complejo proceso de formación discursiva de la colonialidad en América que se articula alrededor de ciertos presupuestos categóricos que de facto niegan al indio su calidad de 'sujeto' con plenos derechos, envistiéndolo con una identidad negativa (como en el caso de Sepúlveda) o súper-positiva (como en el primer [De] Las Casas), que a fin de cuentas separa (despoja) de sus identidades originales a los y las amerindias para posicionarlas en el lugar de un 'otro' negado y subordinado, (Ochoa, 2014, p. 106)

Se puede interpretar que ese lugar del 'otro' negado y subordinado también está presente en lo que se entiende por grupos étnicos, pues la historia y la conformación de un grupo étnico están vinculadas al proyecto civilizador, el cual ha clasificado los cuerpos como fáciles de esclavizar, domesticar y subyugar. Así, efectivamente, por medio de la colonialidad se logra dominar y controlar a través del género, la etnicidad y la raza. Entonces, de acuerdo con Nelson Maldonado-Torres, la colonialidad:

Se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. (2007, p. 131)

En este sentido, la colonialidad va más allá del colonialismo, es decir, si bien (casi) todos los países de América hoy son independientes y no hay más colonias formales de alguna potencia externa, el tipo de relaciones sociales y de poder que se han establecido históricamente permanecen hasta la fecha en formas como el racismo, el machismo y la supremacía del capital sobre otras formas de producir/vivir. El discurso de la colonialidad surge para afirmar la modernidad. La concepción naturalizada de que los dominadores eran superiores debido a sus características físicas y que los dominados eran inferiores por causa de sus rasgos biológicos fue creada para definir la raza, y así justificar la dominación y explotación de los cuerpos colonizados.

Uno de los autores que más contribuyó con esta discusión fue el peruano Aníbal Quijano (2000), cuyas reflexiones sobre la colonialidad de poder, del saber y del ser permiten

entender la historia de América Latina y de las opresiones a partir de la racialización y subordinación. El autor afirma lo siguiente sobre la idea de raza:

La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos. La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: *indios*, *negros* y *mestizos* y redefinió otras. Así términos como *español* y *portugués*, más tarde *uropeo*, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. (Quijano, 2000, p. 202)

Esta connotación racial justificó la subordinación y esclavización de los cuerpos que fueron racializados. La idea de raza fue una forma de legitimar las relaciones de dominación en la conquista y durante todo el periodo colonial (Quijano, 2000). Según el autor, clasificar racialmente a los cuerpos colonizados fue una de las formas de control del trabajo no pagado y no asalariado; el trabajo pagado constituía un privilegio para aquellos categorizados como blancos. Ser inferior racialmente justificaba no pagar salario y la esclavitud de los cuerpos (Quijano, 2000).

Sin embargo, cabe señalar que dicha subordinación no ocurrió solamente en el periodo colonial, sino que sigue vigente hasta el momento y se expresa en las contradicciones y fisuras existentes en la relación de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos con el Estado nación. Quijano (2000) afirma que lo que se vive en varios países de América Latina tiene tres elementos centrales en común que afectan la vida cotidiana de la población mundial: “la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo” (p. 214).

En relación con esto, dice Maldonado-Torres:

Nuevas identidades fueron creadas en el contexto de la colonización europea en las Américas: europeo, blanco, indio, negro y mestizo, para nombrar sólo las más frecuentes y obvias. Un rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste en que la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical. Esto es, algunas identidades denotan superioridad sobre otras.

Y tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. (2003, p. 132)

Así, hay una diversidad de formas de deshumanización basadas en la idea de raza (Maldonado-Torres, 2003) que han predominado en las lógicas de los Estados nación y en el imaginario de las sociedades nacionales, ya sea en relación con los pueblos indígenas o los afrodescendientes que llegaron al continente por medio de la diáspora y la esclavitud. Esas ideas de inferioridad y superioridad justificaron en la sociedad moderna un conjunto de estudios y prácticas pseudo-científicas que buscaban clasificar y estudiar las razas a través de criterios biológicos y geográficos que, al fin y al cabo, sirvieron para argumentar a favor de las desigualdades producto de las relaciones coloniales.

En términos generales, Maldonado-Torres (2003) plantea que la colonialidad es un discurso y una práctica que simultáneamente predica la inferioridad natural de los sujetos y la colonización de la naturaleza, y pone a ciertos sujetos como exterminables y a la naturaleza apenas como materia prima para la producción de bienes en el mercado internacional. Finalmente, la idea de raza y la colonialidad del poder acaban convirtiendo concepciones de como las “cosas son” dentro de una lógica de naturalización de diferencias socialmente jerarquizadas.

2.3.2 La colonialidad y el género: aportes del feminismo negro

Ahora bien, se sabe que la construcción de la categoría raza, así como la de etnicidad, ocurre a partir de la colonialidad que conforma la sociedad moderna. Sin embargo, algunas corrientes han dejado un vacío interpretativo en lo que respecta a las dinámicas de opresión/subordinación a partir del género, el cual ha sido superado por algunas corrientes del feminismo. De esta manera, el pensamiento feminista en su pluralidad ha colaborado para la comprensión del sistema-mundo desde su crítica a las relaciones de poder que se manifiestan directamente en el sistema patriarcal.

La primera ola del feminismo, también conocida como feminismo sufragista, a finales del siglo XIX, contribuyó con el avance de derechos ciudadanos históricamente negados a mujeres blancas como, por ejemplo, el derecho al voto, a la libertad ante el matrimonio

forzado, a la ascensión a los espacios públicos y laborales, entre otras demandas de la época. Sin embargo, lejos de ser un fenómeno universal, esta primera ola del feminismo representa las reivindicaciones de un grupo de mujeres en un contexto sociocultural e histórico específico, motivo por el cual es insuficiente para entender la intersección compleja entre género, raza y clase social.

Se podría afirmar que el primer esfuerzo teórico-político que interpeló directamente el feminismo clásico recién mencionado fue el feminismo negro de finales de los años 70 en Estados Unidos. Este construyó formulaciones teóricas sobre la condición del trabajo, la visibilidad social, la raza/etnicidad y la clase de mujeres no blancas que fueron nombradas por las autoras como mujeres de color (Davis, 2016). Como ejemplo de esto, cabe mencionar el trabajo de Bell Hooks (2015) cuando realizó una crítica de la obra de *The feminine mystique* de Betty Friedan, publicada en 1963, donde la autora describe la condición de las mujeres en la sociedad norteamericana, pero en realidad se refiere a la situación de un selecto grupo de mujeres blancas, casadas y universitarias (Hooks, 2015).

Hooks (2000) también se refiere al impacto de la esclavitud sobre el acto de amar en las colectividades afrodescendientes y cómo esto se refleja en la relación y en la forma de opresión patriarcal, que también es racista: “Nuestras dificultades colectivas con el arte y el acto de amar comenzaron a partir del contexto de la esclavitud. Nuestros ancestrales atestiguaron sus hijos siendo vendidos; sus amantes, compañeros, amigos siendo agredidos sin razón” (p. 189). Según la misma autora, en Estados Unidos el feminismo surgió desde un grupo de mujeres que, si bien sufrían opresión por el hecho de ser mujeres, no representaban a los sectores más agredidos por la opresión, la cual no solo es machista, sino también racista y colonial; estas mujeres, agredidas todos los días, mental, física y espiritualmente, en su mayoría siguen silenciosas (Hooks, 2000, p .193).

Así, la corriente del feminismo negro empezó a recopilar las historias y las diferentes opresiones sufridas por las mujeres denominadas de color, lo cual llevó a varias teóricas feministas de otras latitudes a desarrollar categorías de análisis novedosas y más complejas, en las cuales se explora las relaciones existentes entre raza, clase social, sexualidad, género, entre otros. De acuerdo con Lugones (2010), en un artículo titulado *Colonialidad y género*,

Investigo la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color: mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género; mujeres que han creado análisis críticos del feminismo hegemónico precisamente por el ignorar la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/genero. (p. 57)

2.3.3 Interseccionalidad

Sin embargo, fue a finales de 1989 que surgió por primera vez el concepto de *interseccionalidad*, como herencia del feminismo negro, para designar la interdependencia de las relaciones de poder entre raza, género y clase (Hirata, 2014). Un punto muy importante sobre el cual han insistido las teóricas que trabajan con este concepto es la no jerarquización de las opresiones, es decir, se trata de un conjunto complejo y enmarañado de formas de dominación, las cuales, en sus respectivas formas, son injustas para aquellos sujetos y grupos que las sufren. Por ello, es inútil, por ejemplo, decir que la opresión que sufren las mujeres es peor que la que sufren las personas negras o indígenas, pues esa jerarquización termina dividiendo las luchas contra las opresiones. La autora que surgiere este concepto es la jurista afroamericana Kimberlé W. Crenshaw, quien afirma que la interseccionalidad se enfoca sobre todo en las intersecciones de la raza y el género. Este concepto es “una propuesta para tomar en cuenta las múltiples fuentes de la identidad, a pesar de no tener la pretensión de ser una nueva teoría globalizante de la identidad” (Crenshaw, 1994, citada por Hirata, 2014, p.54).

Por lo tanto, la interseccionalidad es una teoría transdisciplinaria que busca comprender la complejidad de las identidades y las desigualdades sociales por medio de una visión integrada. Asimismo, pretende abandonar la jerarquización de las diferenciaciones sociales entre las categorías de género, clase, raza, etnicidad, sexualidad, edad y orientación sexual, como ya se mencionó. El enfoque del concepto va más allá del reconocimiento del múltiple sistema de opresión que opera a partir de dichas categorías y que prevé su interacción en la producción y en la reproducción de las desigualdades sociales (Bilge, 2009).

De acuerdo con Sierra (2004), los conceptos de género, etnicidad y raza son construcciones culturales que deben ser analizadas desde contextos históricos específicos. Por tanto, para entender cómo se han construido las relaciones entre los diferentes géneros en los pueblos indígenas, hay que considerar de qué forma estas relaciones han estado mediadas por la pertenencia étnica, y cómo han sido instituidas y legitimadas por un conjunto de normas y valores socioculturales. Más aun, no se puede generalizar a los pueblos indígenas como homogéneos, pues cada uno presenta relaciones sociales específicas (Sierra, 2004).

De esta manera, la comprensión de que el género es construido cultural e históricamente, sumada a la interpretación de las feministas poscoloniales sobre la existencia de un proceso interseccional y de constitución mutua entre el género, la sexualidad, la raza, los cuerpos, los territorios y las identidades nacionales (Vianna y Lowenkron, 2017), ayuda a resignificar e interpretar la actuación política y los roles de las mujeres indígenas bribris de Salitre en el proceso de las recuperaciones territoriales. También permite cuestionar cómo se configuran, en el caso de las recuperaciones territoriales en Salitre, las tres dimensiones en la vida de las mujeres indígenas, en cuanto a su condición de género, etnicidad y su relación con el territorio que están habitando y, a la vez, recuperando.

El pensamiento interseccional nos permite entender que, así como existe una matriz de opresiones (capitalismo, patriarcado y racismo estructural), también existen cuerpos que se encuentran en un tipo de cruce de categorías construidas que los atraviesan, como en el caso del género, la raza y/o etnicidad y la clase social. Para Lugones (2010) “la raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género, ambos son ficciones poderosas” (p.32). El género construido, por lo tanto, actúa en constante relación con la raza y la clase social, y los tres componen diferentes opresiones vivenciadas por las mujeres indígenas, pero en esta intersección también surgen diferentes resistencias creadas por ellas mismas, así como identidades construidas a partir de las resistencias.

2.3.4 Conclusiones del apartado

Finalmente, hay que entender cómo el género se ha construido y cómo el patriarcado ha garantizado la subordinación y opresión de los cuerpos feminizados. María Lugones (2010), en este sentido plantea que “el eje de colonialidad no es suficiente para dar cuenta de todos los aspectos del género” (Lugones, 2010, p.82). La autora afirma que es preciso entender que la colonialidad del poder y la imposición de un sistema de género siguen una lógica constitutiva de forma mutua. Por un lado, para ella, en las sociedades indígenas el género ha sido una imposición colonial que ha desintegrado las relaciones comunales e igualitarias, así como, en muchos casos, ha desestructurado el pensamiento ritual, los sistemas propios de autoridad política y las múltiples formas de economías anteriormente existentes.

2.4 Otros feminismos

Para finalizar el presente capítulo, se planteará una breve discusión acerca de las diferentes corrientes teórico-políticas que han interpelado de una forma u otra al feminismo clásico blanco y de clase media, las cuales han contribuido activamente en la construcción de nuevos paradigmas dentro de las ciencias sociales y también dentro del pensamiento antropológico. Como se mencionó, las primeras que realizaron este ejercicio crítico fueron las feministas negras en Estados Unidos a partir de los años 70, inaugurando de esta manera una serie de corrientes plurales –entre ellas, una vertiente de feminismo indígena–, que componen lo que aquí llamaré feminismos descoloniales.

Según la antropóloga Aída Hernández (2008), los intelectuales comprometidos con los estudios subalternos propusieron la descolonización del saber, y las pensadoras poscoloniales feministas radicalizan esta corriente con la propuesta epistémica de la descolonización del género. Ellas critican el etnocentrismo feminista y apuestan por la construcción de los feminismos en plural, considerando las diversidades de contextos en los cuales las mujeres latinoamericanas y caribeñas, musulmanas, africanas, asiáticas, etc., desarrollan sus luchas cotidianas (Hernández, 2008).

Las activistas y académicas feministas descoloniales evidenciaron la poca importancia que el feminismo clásico otorgó a las diferencias entre mujeres, desconsiderando y jerarquizando las opresiones que se entrecruzan como las de raza, etnia y clase. Por ello, Yuderkys Miñoso-Espinoza señala que:

[...] De su reflexión podemos ver cómo la opresión relevante para los estudios feministas sigue siendo aquella que “oprime a las mujeres por ser mujeres, una opresión primaria que no admite discusión de forma tal que la raza y la clase aparecen como opresiones secundarias menores que no tienen un efecto sobre la forma que pensamos la opresión principal. (Miñoso-Espinoza, 2014, p. 11-12).

Tal crítica trae la posibilidad de reelaboración y construcción de puentes entre la teoría feminista creada en la academia y las organizaciones políticas (Mohanty, 2008), y también busca valorar las luchas de las mujeres indígenas o afrodescendientes que no están interesadas en nombrarse feministas. En este sentido, la propuesta de conocer y caracterizar la acción política de las mujeres indígenas de Salitre puede vincularse con el pensamiento descolonial, pues se pretende entender, a partir de ellas, sus propias concepciones alrededor de la lucha territorial.

También cabe resaltar que las intelectuales indígenas han hecho críticas profundas al movimiento feminista blanco y europeizado. Aura Cumes (2009) plantea que el feminismo hegemónico se ha escandalizado ante la llegada del multiculturalismo, pues este no reivindica la igualdad, pero sí las diferencias. La autora también apunta que quizá el problema de las vertientes hegemónicas del feminismo “es creer que todas las mujeres tienen las mismas problemáticas, los mismos reclamos y que todas –como género– tienen una lucha exclusivamente contra el patriarcado, y que esta lucha significa apartarse de los hombres” (Cumes, 2009, p. 32). En sus palabras, expone la contradicción de las feministas con los movimientos indígenas:

Sin embargo, contrario a lo que se pueda imaginar, la reivindicación de las diferencias no son simplemente imposiciones masculinas. Las mujeres indígenas, en este caso, plantean sus propias luchas en demanda de sus diferencias. Por lo tanto, el significado de las diferencias que reclaman no siempre es la misma que la que dicta el patriarcado. De allí, que las ideas que absolutizan a las mujeres indígenas como víctimas pasivas de los hombres indígenas o

como “fósiles vivientes” (Lagarde, 2001: 35) de los mismos hombres, tendrían que ser cuestionadas y matizadas. Esto no significa ocultar la existencia de relaciones de poder, de dominación, sino visibilizar y valorar las luchas creativas de las mismas mujeres indígenas. (Cumes, 2009, p. 33)

Por ello, para algunos grupos de mujeres indígenas ni siquiera es importante adoptar la categoría feminismo en sus discursos políticos, aunque han luchado contra las violaciones de sus derechos como mujeres indígenas. Para ellas, la relación con los hombres es una relación de complementariedad, por lo tanto, aunque estén luchando contra el patriarcado, no es posible excluir a los hombres de la lucha. Asimismo, muchas veces la lucha antipatriarcal ni siquiera es una prioridad en la agenda como sí lo es la lucha antirracista/anticolonial por la defensa de los territorios y los recursos naturales de la madre tierra, que han estado constantemente amenazados.

2.4.1 Feminismo comunitario

Una de las corrientes del feminismo más interesantes y novedosas es la que se conoce como **feminismo comunitario**. Un aspecto curioso es que el origen de esta corriente proviene de dos lugares/contextos diferentes, y en ambos se identificaron con el mismo nombre: por un lado, las mujeres xinka de Santa María Xalapán en el oriente de Guatemala y, por otro lado, las compañeras aymaras de Bolivia han planteado sus luchas a partir de los principios del feminismo comunitario. La idea desarrollada por el feminismo comunitario guatemalteco afirma que todas las mujeres son sujetas epistémicas que crean a través de su relación con el territorio-cuerpo y el territorio-tierra, o sea, con ellas mismas, con la naturaleza y con sus ancestros(as).

Como dicho anteriormente, pude participar del Encuentro de Mujeres indígenas, afrodescendientes, espiritualidades y sabidurías cuyo el tema fue “Mujeres luchando por sus cuerpos y territorios libres” realizado del 27 a 30 de noviembre de 2015. En aquella ocasión estuvimos compartiendo en reciprocidad nuestras sabidurías y espiritualidades para la defensa de nuestro territorio y de nuestros cuerpos. Éramos 33 mujeres entre garífunas, afrobrasileñas, afrocubanas, kichuas de Bolivia, bribris de Cabraga y de Salitre territorios

indígenas en Costa Rica, brörán de Costa Rica, kuna yala de Panamá, maya Q'echi, ka'kchikel, xinkas de Guatemala, ngobe-buglé de Panamá. Este encuentro fue muy enriquecedor, puesto que pudimos entre mujeres con diferentes orígenes e historias de vida repensarnos y resignificar el dolor de la muerte y de la pérdida de nuestras abuelas, madres y entes queridos, y juntas dimos un nuevo significado a estas personas que ya no nos acompañan en vida, y que ahora nos acompañan como nuestros ancestros y ancestras.

En este encuentro nos reconectamos con otras espiritualidades y otros símbolos que la cotidianidad occidental, capitalista y europeizante nos ha quitado, entonces todas las mañanas iniciamos con una referencia cultural, desde el calendario maya, hasta los rituales garífunas, y los cantos kunas, cada una de las compañeras presente aportaba su sabiduría ancestral para el cuidado mutuo y la sanación de los dolores que cargamos desde diferentes territorios. También fueron días que pudimos recuperar y compartir la conexión con las plantas medicinales, entendiendo que la “interrelación de las mujeres con las plantas, la medicina, la sanación y los roles comunitarios de parteras, consejeras, sembradoras, estrategas, organizadoras, hacen de las mujeres un territorio fundamental para la autogestión de los pueblos” (DEI, Boletín n°4/2015, p. 3). Durante el encuentro hicimos prácticas sanadoras por medio de las hierbas, de aceites esenciales para masajes, también cuidamos de nuestra piel con mascarillas naturales de avena y miel, fueron momentos muy lindos de cuidado de personal, pero a la vez colectivo cumpliendo la frase: “Sanando Tú, Sano Yo y Sanando Yo sanas Tú”. A seguir la Figura 1 representa este encuentro entre territorios, pueblos, conocimientos y espiritualidades plurales desde las mujeres y entre nosotras:

Figura 1. Encuentro de Mujeres indígenas, afrodescendientes, Espiritualidades y sabidurías en el DEI



Fuente: Louise Branco, noviembre de 2015.

A partir de esta experiencia pude acercarme más al conocimiento y a la práctica feminista comunitaria de Lorena Cabnal, mujer indígena xinka de Guatemala, Cabnal explica que la recuperación consciente del cuerpo implica entender nuestro cuerpo como primer territorio y que recuperar el cuerpo es un acto político emancipatorio. El cuerpo, visto como propio e irrepitible, se fortalece cuando las mujeres sienten que su existencia como seres en el mundo es única e inalienable. Se propone, a través de la sanación colectiva, un despertar de la autoconciencia, regresar hacia sus manos el control de sus vidas, que ya hace mucho fue tomado por los patriarcados y demás opresiones como el racismo y la misoginia. Recuperar el cuerpo para promover la vida reconociendo la potencia transgresora y creadora que acompaña desde las ancestras y los ancestros es una tarea cotidiana, sostiene la autora (Cabnal, 2010).

El feminismo comunitario plantea la necesidad de armonizar la *red de la vida* para acabar con la opresión en todos los sentidos, desde la opresión sobre los deseos de cada cuerpo hasta aquella sobre los elementos de la naturaleza que están siendo destruidos por el dominio occidental, capitalista, patriarcal y racista. La resistencia ocurre cuando, en colectivo, con rebeldía, y por medio de las prácticas sanadoras ancestrales, se logra equilibrar

todos los elementos naturales del cosmos en la red de la vida (Cabnal, Encuentro de Mujeres Indígenas y Afrodescendientes y Espiritualidades, noviembre de 2015).

La conexión entre el cuerpo, la tierra, las siembras, las cosechas, las fases lunares, las estaciones del año, los animales, los bosques, los ríos, las espiritualidades y la ancestralidad es el hilo fundamental dentro del feminismo comunitario planteado por las compañeras indígenas xinka de Guatemala. Cabnal (2015) afirma que “el nacimiento del capitalismo sobre la vida de los pueblos del mundo, para dominar, mercantilizar y esclavizar los cuerpos, también se traduce en la opresión capitalista para dominar y mercantilizar la naturaleza” (p. 43). Además, con el feminismo comunitario las mujeres indígenas de las montañas de Xalapán también han denunciado el patriarcado indígena dentro del territorio, donde por muchos años solo los hombres han sido representantes del gobierno autónomo indígena en el territorio. Esto hizo que ellas levantaran la voz y visibilizaran las intersecciones y las múltiples opresiones que han vivido como mujeres indígenas, pero desde el feminismo comunitario han podido generar debate y proponer cambios en las dinámicas de la política interna de su grupo étnico.

En resumen, la propuesta feminista comunitaria integra la lucha histórica de los pueblos originarios por recuperar sus territorios y sus tierras con la defensa del territorio-cuerpo. Ambos territorios (la tierra y el cuerpo) han sido amenazados por un sistema de desarrollo capitalista y patriarcal en toda Abya Yala, el cual también amenaza la relación de mujeres y hombres con la tierra, y con la propia vida. La autora afirma:

No defiendo mi territorio-tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio-cuerpo-tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones [...] porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia y promueva mi vida en plenitud. (Cabnal, 2010, p. 10)

Esta perspectiva dialoga con la defensa de los territorios en Salitre, específicamente en las comunidades de Cebror, Río Azul, Buena Vista y Puente, debido a que algunas mujeres y hombres han enfrentado situaciones de violencia física y emocional. Sin embargo, no desisten de la lucha, pues de acuerdo con su práctica y su discurso, entienden la recuperación

territorial como la recuperación de la propia vida, la cual durante muchos años fue expropiada por otras formas de vivir no indígenas, aunque dentro de su territorio. Además de esto, la defensa del cuerpo y de la tierra podrá verse más adelante como fundamental para la mayoría de las mujeres indígenas entrevistadas que participaron en la presente investigación.

2.5 Conclusión del capítulo

El presente capítulo presentó categorías académicas y conocimientos construidos colectivamente por los pueblos originarios que son fundamentales para comprender la conformación y la actuación política del grupo de mujeres recuperadoras de tierras en Salitre. Anteriormente, se mencionó que el territorio para los pueblos indígenas puede definirse como una apropiación política del espacio vinculada al sentimiento de pertenencia étnica y a la idea de propiedad colectiva, la cual responde a la necesidad de enraizamiento colectivo a un lugar determinado, así como pasa por la construcción de la memoria sobre este espacio y el vínculo simbólico construido en el espacio, constituyéndolo así como un territorio, y un territorio a ser defendido.

En este sentido, las territorialidades serían los esfuerzos colectivos para ocupar, usar y controlar los recursos de un área específica (Little, 2004). Las territorialidades acaban por entrecruzarse con los procesos históricos del grupo, es decir, los procesos históricos también influyen en la construcción de nuevas territorialidades y tales procesos expresan conflictividades producto de las opresiones sociales: colonial, patriarcal, racista y capitalista. Por otro lado, los procesos de territorialización sirven para la reorganización social a través de la creación de una nueva unidad sociocultural que tome en cuenta la identidad étnica diferenciada; así, se constituyen mecanismos políticos propios para la redefinición del control social sobre los recursos naturales.

En conclusión, los pueblos indígenas se han establecido como sujetos sociales que reclaman una identidad propia y, a la vez, compartida, construyen el sentimiento de pueblo y se reinventan. Tales sujetos han mantenido vínculos con su pasado histórico por medio de la memoria colectiva que relaciona el lugar con la identidad del grupo.

Sobre las luchas indígenas en América Latina se puede concluir que los movimientos indígenas han luchado por sus territorios al reivindicar el uso colectivo de la tierra y el cuidado de la naturaleza, y al declarar y exigir el derecho a la autonomía para administrar y gobernar sus territorios bajo los parámetros del derecho consuetudinario. Esos movimientos también han denunciado la morosidad estatal que no ha tomado acciones directas para la aplicación efectiva del Convenio 169 de la OIT y de las legislaciones nacionales que reglamentan los derechos indígenas.

Siguiendo la discusión planteada anteriormente, la interseccionalidad entre género, raza/etnicidad y clase social atraviesa la vida de muchas mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas, debido a que hay una colonialidad basada en el poder que opera sobre esas tres dimensiones históricas. El sistema patriarcal, racista y clasista, impone condiciones desiguales a estas mujeres por el hecho ser indígenas, mujeres y pobres. Sin embargo, la interseccionalidad no se aplica solo para la opresión operante, sino que también se puede ser interseccional en la formulación de estrategias de resistencia, entendiendo que los cuerpos de las mujeres indígenas están entrelazados con el territorio, de forma que la defensa de la tierra es fundamental para su sobrevivencia como sujeto sociopolítico.

De esta forma, los feminismos plurales, el feminismo comunitario y los saberes de las mujeres indígenas y afrodescendientes han ayudado a las mujeres indígenas recuperadoras en el proceso de empoderamiento individual y colectiva para enfrentar la cotidianeidad violenta impuesta por la presencia ilegal de los finqueros no indígenas (*sikuas*). La participación de dos mujeres bribris recuperadoras en el encuentro de mujeres indígenas, afrodescendientes, espiritualidades y sabidurías en 2015 fue fundamental para ayudarlas y fortalecer los vínculos de sororidades entre mujeres dando un nuevo aire a la lucha en defensa del territorio de Salitre.

III Capítulo. Contexto histórico, geográfico y socioeconómico del cantón de Buenos Aires

3.1 Introducción

En el presente capítulo, se expone una caracterización general sobre el cantón de Buenos Aires de la provincia de Puntarenas, la cual incluye datos e indicadores socioeconómicos actuales, así como una contextualización geográfica e histórica. También se presentan datos de distribución poblacional relacionada con el género –pues esta investigación está enfocada en las mujeres indígenas–, lo cual posibilitará tener datos estadísticos a nivel cantonal desde esta perspectiva. Asimismo, se presentan datos socioeconómicos basados en el último Censo Nacional realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) en 2011, así como datos recopilados en el Censo Agropecuario de 2014 y datos educacionales del cantón.

Seguidamente, se proporciona una breve reconstrucción histórica del cantón de Buenos Aires, con el propósito de entender la conflictividad que se manifiesta entre indígenas y no indígenas, y presentar la problemática de la tenencia de las tierras en los territorios indígenas del cantón, en especial, en el territorio indígena de Salitre. Sin embargo, aunque la presente investigación se enfoque en apenas cuatro comunidades (Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista) del territorio indígena de Salitre, es necesario ampliar la perspectiva histórica a la región del Pacífico Sur en su conjunto para reconocer la historia cantonal desde un contexto regional y aterrizar, entonces, en las dinámicas locales de dicho territorio.

En este sentido, se iniciará ubicando los territorios indígenas existentes en el país y en la zona sur, para después narrar a través de la revisión de fuentes secundarias los principales acontecimientos, divididos en dos etapas: la primera empieza a mediados del siglo XIX hasta la década de 1930, y la segunda, desde la década de 1930 hasta la de 1980. Con esta caracterización histórica y socioeconómica, será posible entender las dinámicas de desterritorialización y de reterritorialización vividas en los últimos años por la población indígena de Salitre. Esos procesos incluyen, contradictoriamente, el despojo territorial, pero también la resistencia y las recuperaciones de las tierras indígenas. Para abordar la

problemática de la tenencia de las tierras en los territorios indígenas, es urgente una relectura crítica de la legislación indigenista costarricense, así como de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas.

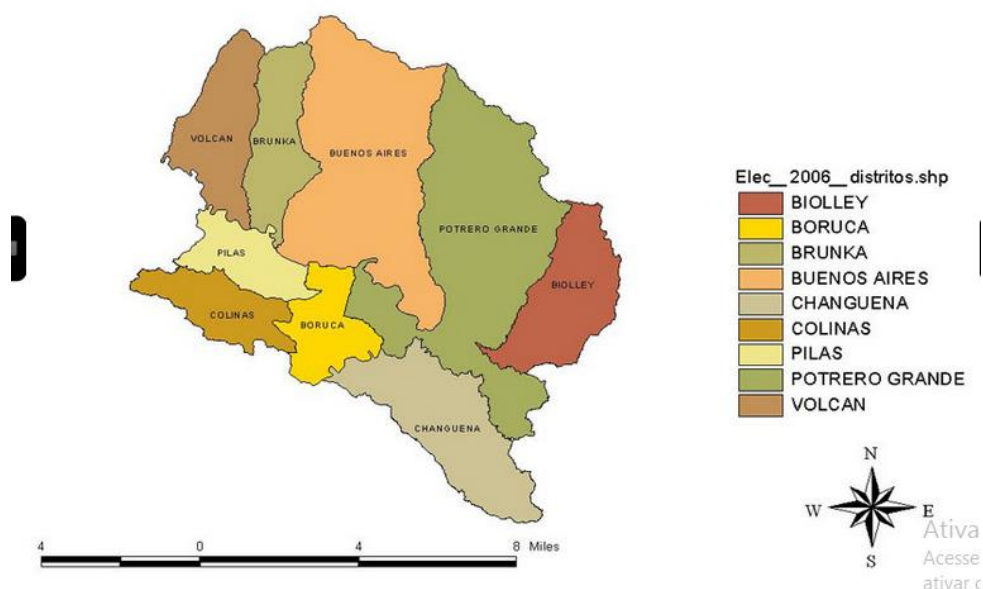
3.2 Caracterización general del cantón de Buenos Aires

3.2.1 Ubicación geográfica

Buenos Aires es el tercer cantón de la provincia de Puntarenas, con una extensión territorial de 2384,22 km², lo cual lo convierte en el tercer cantón más extenso de Costa Rica. Se encuentra a una distancia de 197 km de San José sobre la Carretera Interamericana. Sus límites son: al este con los cantones de Talamanca y Coto Brus, al oeste con Pérez Zeledón, al norte con Talamanca y Pérez Zeledón, y al sur con Osa, Golfito y Coto Brus. Está compuesto por nueve distritos: Buenos Aires, Volcán, Potrero Grande, Boruca, Pilas, Colinas, Chánguena, Biolley y Brunka (INDER, 2014).

Fue por medio de la Ley n° 185, del 29 de julio de 1940, que Buenos Aires se constituyó como cantón de la provincia de Puntarenas. Inicialmente, el cantón estaba compuesto por cinco distritos, y después de su creación se establecieron cuatro distritos más: Colinas y Chánguena en 1988, Biolley en 1995, y Brunka en el año 2000 (INDER, 2014). En la figura 2 que se muestra a continuación, se puede observar la división del cantón de Buenos Aires en los nueve distritos recién mencionados.

Figura 2. Mapa de los distritos del cantón de Buenos Aires Provincia Puntarenas



Fuente: Villalobos, 2013.

3.2.2 Población

Según los datos del Censo Poblacional de 2011 (INEC, 2011), la población total del cantón de Buenos Aires es de 45.244 personas, de las cuales 17.069 viven en zonas urbanas y 28.175 en zonas rurales. Por su parte, 22.435 de esas personas son mujeres y 22.809, hombres (INEC, 2011). Buenos Aires es uno de los cantones con mayor presencia indígena en Costa Rica; allí se encuentran siete del total de 24 territorios indígenas existentes en el país: Salitre, Cabagra (bribris), Ujarrás, China Kichá (cabécares), Boruca, Rey Curré (borucas) y Térraba (brorän), con un total aproximado de 8.976 personas que se autoidentifican como indígenas y habitan dichos territorios (INEC, 2013). Las figuras 3 y 4, a continuación, muestran la distribución geográfica de los 24 territorios indígenas de Costa Rica, así como la del cantón de Buenos Aires, en específico.

Figura 4. Mapa de los territorios indígenas en Buenos Aires- Puntarenas



Fuente: INEC, 2013.

3.2.3 Datos socioeconómicos

Las principales actividades económicas en Buenos Aires están asociadas al sector primario, en donde hay una clara predominancia de la agricultura extensiva de monocultivos de exportación, principalmente de piña, controlados por la empresa transnacional PINDECO. Los monocultivos de piña coexisten con la producción a pequeña escala de otros productos agrícolas como café, maíz, frijoles, arroz, caña de azúcar y papaya, así como ganadería y apicultura. Según el Censo Nacional, la población económicamente activa se distribuye de la siguiente forma: 54,4% actúa en el sector primario; 8,3%, en el sector secundario; y 37,3%, en el sector terciario (INEC, 2013).

En Buenos Aires, el modelo de plantación piñera de carácter agroexportador se ha implantado a lo largo de las últimas tres décadas por encima de un sistema de producción de granos básicos, tubérculos y crianza de ganado, el cual antes servía para el autoconsumo de las familias campesinas o el abastecimiento del mercado local y nacional. Este, aunque se ha debilitado, continúa existiendo. Resulta paradójico que, si bien Buenos Aires es un cantón con fuerte circulación de capital transnacional, esto no se traduce en mejoras en el poder adquisitivo y la calidad de vida de la mayoría de sus habitantes, lo cual influencia

directamente el índice de desarrollo humano, que, en el caso de Buenos Aires, es considerado uno de los más bajos del país. Lo mismo se observa en otros cantones cuya economía gira en torno a los monocultivos de exportación como Los Chiles, Upala, Sarapiquí, Siquirres y Guácimo (Estado de la Nación, 2012).

Se reporta que el 41,8% de los habitantes del cantón tiene por lo menos una necesidad básica insatisfecha, según datos del INEC (2013). En términos de vivienda, Buenos Aires tiene 17% de viviendas en mal estado, uno de los peores índices a nivel nacional, solo por debajo de Los Chiles, que tiene 20% de sus viviendas en malas condiciones habitacionales. Además, de acuerdo con el mapa de la pobreza, cinco de los distritos con carencias más críticas se encuentran en el cantón de Buenos Aires. Los más graves son: Pilas (81,5%), Chánguena (74,1%), Colinas (72,5%), Potrero Grande (71,1%) y Boruca (64,3%) (Estado de la Nación, 2012). En lo que respecta a la cobertura de energía eléctrica, se informa que, de las 13.533 viviendas a nivel nacional que carecen de este servicio, una mayoría está ubicada en los cantones rurales y fronterizos, entre los cuales los principales son: Talamanca (16,3%), Buenos Aires (9,9%), Los Chiles (9,2%) y la Cruz (8,1%). Por último, es pertinente mencionar que la Región Brunca y la Región Chorotega presentan la mayor proporción de hogares en pobreza. En la Región Brunca, 34,6% de los hogares se encuentra en situación de pobreza, lo que representa más del doble de la Región Central, cuyo porcentaje es de 16,3% (INEC, 2011).

3.2.4 Educación

En cuanto al nivel educacional, los datos son bastante alarmantes, si se comparan con aquellos correspondientes a los cantones de la Gran Área Metropolitana (GAM). En Buenos Aires, menos de 20 % de la población de 20 a 64 años tiene secundaria completa. Entre las personas de 25 a 60 años, apenas una de cada diez personas tiene estudios universitarios, es decir, menos de 10% de la población tiene formación universitaria. Estos datos muestran que Buenos Aires se encuentra entre los cantones con más bajos niveles educacionales de Costa Rica (Estado de la Nación, 2012).

En resumen, este breve apartado pretende ubicar la situación socioeconómica actual que vive el cantón de Buenos Aires, considerado uno de los cantones más desiguales y empobrecidos del país. También procura caracterizar la población que habita este cantón para tener una mejor comprensión de la diversidad sociocultural, así como de las tensiones en torno a la tenencia de la tierra y los procesos de despojo territorial que históricamente han sufrido los pueblos indígenas que también habitan este cantón.

En el siguiente apartado, se presenta un breve recuento del período histórico de consolidación de la región del Pacífico Sur y, en especial, del cantón de Buenos Aires, con el fin de reconstruir la trayectoria histórica del cantón y, de esa forma, tener más elementos de análisis para entender la conflictividad interétnica que lo caracteriza, así como la problemática de la tenencia de tierras en los territorios indígenas ahí ubicados.

3.3. Contextualización histórica del Pacífico Sur y de Buenos Aires

3.3.1. Desde 1845 hasta 1930

Este apartado presenta los principales hechos históricos y dinámicas sociales/territoriales que se dieron de 1845 a 1930 en la región del Pacífico Sur y, particularmente, en el cantón de Buenos Aires, lo cual permitirá reflexionar posteriormente sobre la tenencia de las tierras en los territorios indígenas del cantón y, de forma específica, en el territorio de Salitre.

En este sentido, uno de los principales hechos que constituyeron la región del Pacífico Sur fue el proceso migratorio de poblaciones indígenas que provenían desde la Cordillera de Talamanca. Las poblaciones indígenas se movían por distintas causas, entre ellas, cuestiones básicas de supervivencia para evitar la transmisión de enfermedades, buscar refugios ante los ataques de los colonizadores, huir de las guerras y buscar nuevas fuentes de alimentos (Solórzano, 2013). De esta forma, las relaciones de intercambio tanto a nivel comercial como a nivel cultural entre indígenas de distintos orígenes y grupos no indígenas fueron intensas durante la segunda mitad del siglo XIX. Según la historiadora Boza,

(...) durante la segunda mitad del siglo XIX y por lo menos hasta la primera década del siglo XX, los indígenas del sur de Costa Rica habían desarrollado redes comerciales que ponían en contacto a los indígenas de la vertiente Caribe con los de la vertiente Pacífica, mediante ‘ferias’ que se realizaban en las cercanías de Térraba y Boruca durante ciertas épocas del año. (Boza, 2014, p. 185)

Las migraciones mencionadas eran de carácter estacional, pero en algunos casos acabaron por convertirse en zonas de poblamiento permanente. A mediados del siglo XIX, indígenas caribeños empezaron a migrar y fundaron poblados en las tierras altas de la vertiente pacífica. Se certifica que las primeras tres familias que llegaron al Pacífico fueron bribris y se asentaron en Cabagra en 1845; posteriormente, los primeros cabécares se asentaron en Ujarrás. Así, con el paso del tiempo, “junto a Cabagra y Ujarrás aparecieron otros asentamientos dispersos en las tierras altas del Pacífico Sur: Salitre, formado por bribris y China Kichá, por cabécares” (Boza, 2005, p.23).

Las causas de las migraciones de los bribris y cabécares hacia estos poblados son desconocidas, aunque hay algunas hipótesis. Una de las posibles causas, según Doris Stone (1964) fue que los indígenas migraron huyendo hacia al Pacífico por haber desobedecido las reglas de matrimonios entre clanes. Otra causa, fue la represión de los caciques hacia los indígenas de Talamanca (citado por Boza, 2005, p.24).

Las relaciones entre indígenas en el periodo colonial abarcaban un territorio más extenso que en la actualidad, tanto así que los indígenas bribris tenían propiedades en lo que actualmente pertenece a Panamá del río Yorkín y que también sostenían intensas relaciones con los teribes que ocupaban las riberas de los ríos Teribe y Changuinola en Panamá y probablemente también con los guaymíes que habitaban en las márgenes del río Changuinola. (Boza, 2005, p. 14)

La territorialidad indígena en este periodo fue caracterizada por el intercambio comercial entre indígenas, así como con otros grupos que allí habitaban. Tales actividades estructuraron las relaciones sociales en las localidades indígenas de ambos lados de la Cordillera. En este caso, los grupos de distintos lugares mantuvieron un espacio de constante encuentro y produjeron una territorialidad propia, aunque ya había presencia de no indígenas en la región. Cabe resaltar que, en dicho periodo histórico, los territorios indígenas no estaban

delimitados de manera fija por el Estado, sino que seguían una lógica particular donde la territorialidad se manifestaba en el intercambio económico y cultural. De esta forma, los indígenas podían mantener una dinámica entre sí y con grupos recién llegados de no indígenas a la región (Alvarado, 2017, p. 82).

También se sabe que el patrón de ocupación de los terrenos por parte de los grupos indígenas era disperso. En el siglo XIX, los bribris y cabécares que vivían en Chirripó, Estrella y Talamanca habitaban palenques distribuidos en amplias áreas geográficas, distantes unos de otros por tramos de varias horas y de difícil acceso: “Las viviendas generalmente ocupaban las planicies y se formaban en las márgenes de los numerosos ríos y quebradas que recorren la región” (Boza, 2005, p. 24).

Ya a mediados del siglo XIX, se afirmaba que la mayoría de la población del sur de Costa Rica (Caribe y Pacífico) era indígena. Pero en la década de 1870 empezó la consolidación de la presencia no indígena en la región. En esos años, inició una migración de mestizos provenientes del Valle Central hacia al Pacífico Sur. Unas pocas familias ladinas se asentaron en el lugar conocido como Hato Viejo, actualmente Buenos Aires, el cual hasta este entonces había estado habitado por una familia de Térraba y treinta cabécares, por lo que en 1881 vivían allí doce familias “del interior” (Boza, 2014).

También hubo migración de chiricanos (provenientes de la provincia panameña de Chiriquí) hacia Buenos Aires, sin embargo, aun con los procesos migratorios de familias no indígenas, hacia el final del siglo XIX la presencia indígena se mantenía fuerte en esta zona (Boza, 2014). Sobre la conformación de la población de Buenos Aires, se afirma:

Cinco años más tarde, en 1899, el misionero Krautwig escribió que Buenos Aires tenía 52 casas, algunas de teja, casa para escolares, iglesia con convento y hermoso panteón. (...) Elías Leiva, en 1906, describe a Buenos Aires, como una población en la que se entremezclan individuos del interior de Costa Rica, biceítas y chiricanos. Agrega que ‘compone el caserío unos 50 ranchos y algunas casas cubiertas de teja, que están distribuidos alrededor de la Iglesia’. Añade que, los habitantes constituyen una mezcla de gentes del interior, chiricanos y biceítas que se dedican a la agricultura a orilla del río Ceibo. Sembraban tabaco, caña blanca y amarilla, arroz, frijoles chiricanos y chimbolos, habas blancas y de color, yuca, etc. (Solórzano, 2013, pp. 450-451)

Esta migración de colonos a las sabanas de Buenos Aires y del Valle de El General tuvo por objetivo establecer fincas y haciendas de ganado. “La llegada de los colonos inmigrantes provocó el desplazamiento de los indígenas, quienes vivían agrupados en palenques (...)” (Solórzano, 2013, p. 443). Para el año 1912, la ganadería seguía teniendo importancia económica y más personas oriundas del Valle Central se trasladaron a lugares aún más alejados del centro de Buenos Aires, con el objetivo de alimentar los animales. Algunos de los sitios habitados eran Volcán, Cabuya, Palmital y Salitral (Salitre) (Solórzano, 2013, p. 455). Aunque ya había iniciado la llegada de personas no indígenas a la región, se considera que a inicios del siglo XX, en el caso del Pacífico Sur, la población indígena continuaba siendo mayoría, y se mantuvo estable entre mediados del siglo XIX hasta mediados del XX (Boza, 2014).

Ya para 1927, el censo poblacional mostraba una relación de cierta estabilidad entre población indígena y no indígena; sin embargo, a partir de finales de 1930, se da un cambio violento en la configuración social y territorial de la zona con la implantación del cultivo de banano en la región por la United Fruit Company. La UFCo se había instalado en el Caribe costarricense desde la década de 1870 y en la década de 1930 se trasladó al Pacífico Sur. Al igual que había sucedido en el Caribe, la plantación bananera atrajo miles de trabajadores provenientes de Panamá, Nicaragua y la provincia de Guanacaste (Boza, 2005).

Sobre la presencia de la compañía bananera, según Antonio Royo (2004), durante todo el siglo XIX y principios del siglo XX había una concepción del Estado costarricense de que en la zona del Pacífico Sur abundaban tierras que no eran trabajadas por nadie y que, por lo tanto, la ausencia de productividad estaba frenando el progreso económico de Costa Rica. Así, se convirtió en una preocupación de los gobiernos fomentar la producción agrícola en esta región, de forma que fuera incorporada al escenario nacional de tierras cultivadas. Royo argumenta que

El banano, al igual que café en su momento, fue factor de expansión de la frontera agrícola y de ocupación sistemática del espacio, donde el deseo de abrir nuevas tierras para la producción de café y de banano era una fuerza motora detrás de la colonización agrícola después de la independencia del país. (2004 p.3)

El proceso de expansión de la UFCo estuvo marcado por el despojo de tierras, puesto que muchas de las tierras con mejores condiciones agroecológicas para el cultivo (tierras bajas de inundación en los valles de Térraba-Sierpe) ya estaban habitadas, algunas de ellas por pueblos indígenas (Royo, 2004). Por otro lado, si bien es cierto que la expansión bananera afectó la región, no hay estudios que profundicen directamente sobre las consecuencias de esta en los territorios indígenas ni sobre despojo de sus tierras (Alvarado, 2017).

En resumen, la población indígena se mantuvo como mayoría hasta mediados del siglo XIX. La llegada de no indígenas inició desde mediados de la década de 1850 en dos corrientes migratorias: una proveniente del Valle Central y otra de la provincia panameña de Chiriquí. A diferencia de lo sucedido en el Caribe, esta migración era lenta y paulatina, y movilizaba generalmente a familias enteras. Ya para las primeras décadas del siglo XX, la población no indígena había sobrepasado en cantidad a los grupos indígenas de borucas, térrabas, bribris y cabécares. También se concluye que ambos lados de la cordillera de Talamanca estaban en constante relación desde la época colonial, la cual se consolidó en los siglos XIX y XX. Esto se expresaba por medio de migraciones tanto estacionales como permanentes con fuertes contactos comerciales, lo cual marcó las diferentes territorialidades de dichas poblaciones en este período (Boza, 2005).

3.3.2 Desde 1930 hasta 1980

En esta misma época, se lleva a cabo otro proceso que reconfiguró el territorio de Buenos Aires y el Pacífico Sur, que fue la construcción de la Carretera Interamericana entre las décadas de 1930 y 1960. En 1945, se finalizó el trecho de la carretera que conecta el Valle Central con el cantón de Pérez Zeledón, y en 1960 se completó el trecho que lo conecta con Buenos Aires, siguiendo después hasta la frontera con Panamá (Bozzoli, 1985, citada por Alvarado, 2017, p. 89). Fue en esta época que se dio de forma más intensa el ingreso sistemático de no indígenas a los territorios indígenas, ya que la apertura de esas vías y de caminos derivados significó una oportunidad para muchos campesinos del Valle Central que estaban empobrecidos y buscaban nuevos terrenos por todas partes (Comisión Especial Salitre, 2017). Esto, a su vez, provocó despojo y conflictos por la tenencia de la tierra. En otras palabras, la obra generó un aumento considerable de las poblaciones blancas o mestizas dentro de los territorios indígenas, lo cual, según Camarck (1994), aceleró el proceso de aculturación y contacto interétnico de los pueblos indígenas con la sociedad criolla.

Sin embargo, aun con el aumento de no indígenas y con la intensificación de la expansión económica (cafetalera y ganadería) en Buenos Aires, las poblaciones indígenas persistieron en el mantenimiento de sus territorialidades, aunque por momentos se integraban a la sociedad mestiza bonaerense y, en otros, tomaban distancia de esa misma sociedad, debido a procesos conflictivos relacionados con la tenencia de la tierra y su uso (Alvarado, 2017).

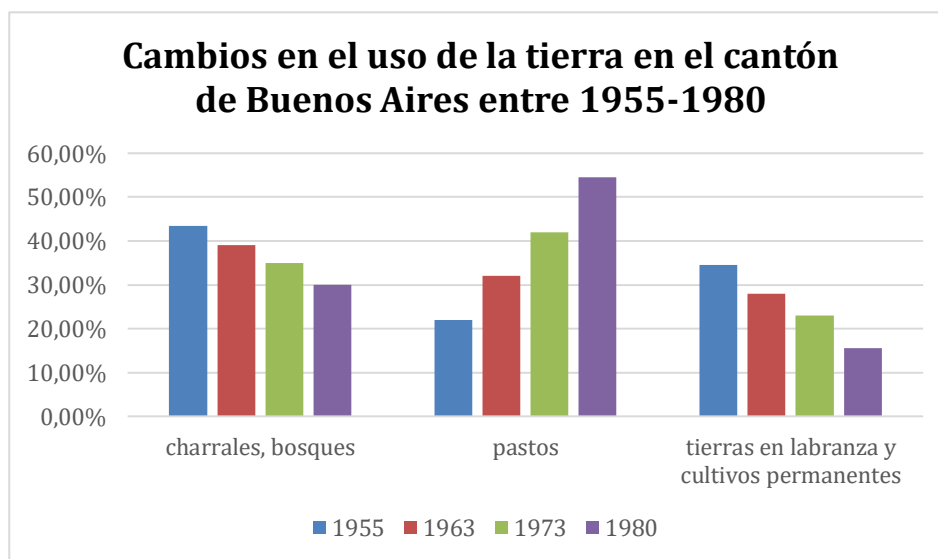
El interés por la construcción de la Carretera Interamericana no solo atendía la demanda nacional de expansión económica y territorial, sino que también respondía a los intereses del gobierno de Estados Unidos de tener acceso terrestre al canal de Panamá. Sin embargo, este plan de acción quedó en papel hasta finales de la década de 1930. Solo hasta 1945, como ya se mencionó, se terminó un tramo dentro en el contexto internacional de la II Guerra Mundial, momento en el que la región centroamericana y, en especial, Panamá tomaron un nuevo significado estratégico (Edelman y Seligson, 1994, p.83).

En este contexto, fue creado oficialmente el cantón de Buenos Aires el día 29 de julio de 1940. Para 1950, era considerado un cantón básicamente agrario y rural, cuyo no tenía

más de 500 personas. Las clases sociales que componían el cantón eran una pequeña burguesía urbana y rural compuesta por autoridades, comerciantes de tiendas y campesinos ricos, por un lado, y una gran masa de población campesina tanto de colonos como indígenas, por el otro (Carmack, 1994).

Debido al proceso de colonización y poblamiento, se pusieron en marcha importantes transformaciones en lo que respecta al uso de la tierra en el cantón. En ese sentido, se documentó que en las décadas de 1930 y 1940 la población en el Pacífico Sur era aún escasa y que el 75% de la superficie del cantón estaba cubierta de bosque. No obstante, para 1980, el área con bosque había disminuido a menos de 30% del territorio del cantón, cediendo terreno principalmente a las áreas dedicadas a pastos (Guevara y Romagosa, 1988). La figura, a continuación, muestra los cambios en el uso de la tierra en Buenos Aires en el período de 1955 a 1980.

Figura 5. Gráfico sobre cambios en el uso de la tierra en el Cantón de Buenos Aires, 1955-1980



Fuente: Bozzoli, 1986, citado por Guevara y Romagosa, 1988, p. 20.

A partir del gráfico se confirma que en la década de 1980 55% de las tierras estaban destinadas para pastos debido a la creciente y expansiva actividad de ganadería. Se considera

que desde 1950 hasta finales de la década de 1980 la deforestación fue masiva, y la gestión de los territorios indígenas por parte del Estado fue ineficaz en lo que correspondía a la aplicabilidad de las leyes nacionales e internacionales (Guevara y Romagosa, 1988). Se tratará esta relación con el Estado costarricense más adelante.

Por otra parte, además de la creciente expansión de la frontera agrícola con actividades de ganadería, a partir de 1970 incursiona una nueva actividad económica que no solamente tuvo un gran impacto en este cantón, sino también en todo el país: el monocultivo de la piña. Es importante destacar que en Buenos Aires inició el monocultivo de la piña en Costa Rica con fines de exportación, a través de la empresa de capital transnacional *Pineapple Development Corporation of Costa Rica-Del Monte*, conocida como PINDECO, la cual se instaló en el cantón en 1979 (Zúñiga, 1981).

De acuerdo con Zúñiga (1981), en los años ochenta la llegada de la plantación piñera representó un fuerte cambio en las estructuras de producción y en las relaciones laborales del cantón de Buenos Aires. Si bien el cultivo de la piña inició en los años 60, su presencia se expandió e intensificó durante las décadas de 1970 y 1980. La empresa compró tierras para sus plantaciones en los alrededores de todo el centro de Buenos Aires, dejando a la población cercada, y destinó sumas millonarias para la adquisición de terrenos con el interés de expandir su producción, lo cual significó también un aumento en la disponibilidad de mano de obra (Zúñiga, 1981). La piña se convirtió en un nuevo enclave económico, así como en su momento lo fue la producción bananera en el país y en el Pacífico Sur, en específico (Alvarado, 2017).

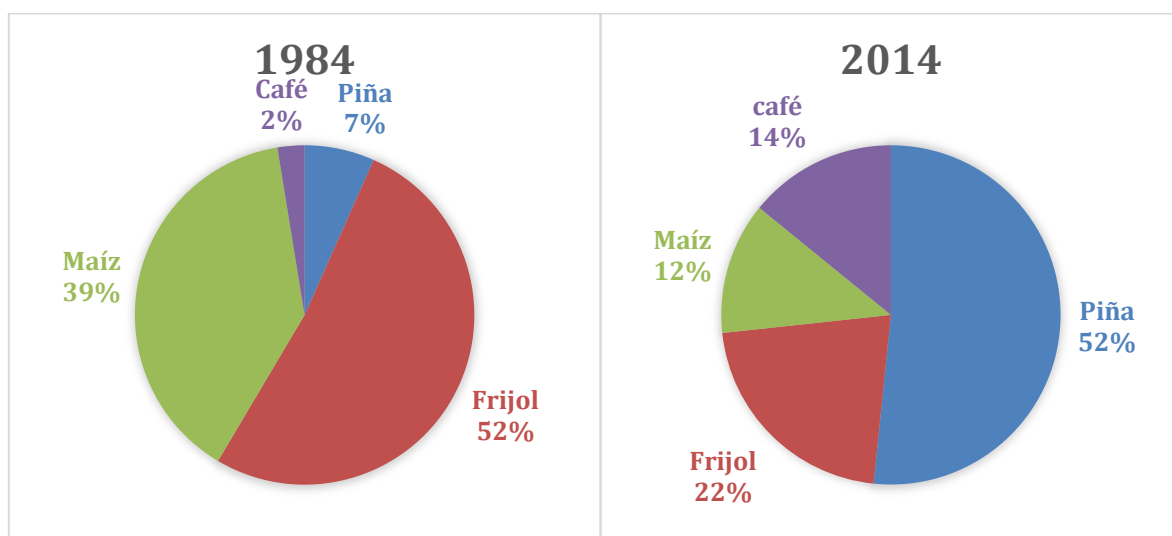
En resumen, durante el período de 1930 a 1980, Buenos Aires experimentó modificaciones estructurales en su producción económica, las cuales, sin duda, alteraron la dinámica interna de las relaciones sociales en la región. Además de esto, las poblaciones indígenas también se vieron afectadas por una reorganización productiva, pues muchas fueron insertadas en esa dinámica como mano de obra asalariada (Zúñiga, 1981). Esto obedeció tanto a la colonización agropecuaria de poblaciones campesinas mestizas como a la incursión del monocultivo de la piña. Por otro lado, además de la dinámica de reorganización interna y de proletarización de las comunidades indígenas, este período está

marcado por una fuerte presión sobre las tierras indígenas, cuyas consecuencias se sienten hasta la fecha.

3.3.3. Pasado reciente: 1980-2014

El monocultivo de la piña ha experimentado una acelerada expansión a lo largo de las últimas tres décadas, tanto en Buenos Aires como en todo Costa Rica, país que se convirtió en ese período en el primer exportador del producto a nivel mundial. De acuerdo con datos obtenidos de los dos últimos censos agropecuarios (INEC, 2014), entre 1984 y 2014 la cantidad de hectáreas dedicadas al cultivo de piña en Buenos Aires aumentó de 784,6 a 7101,7, es decir, hubo un aumento de 905%. El gráfico a continuación muestra el fuerte cambio en la estructura agraria entre 1984 y 2014, momento en que la piña para exportación superó el cultivo de granos básicos (arroz, maíz, frijol) en el mercado local y nacional.

Figura 6. Distribución de la tierra cultivada por producto en Buenos Aires



Fuente: INEC, Censos Agropecuarios de 1984 y 2014.

De acuerdo con Llaguno, Cerdas y Aguilar (2014), la producción de esta fruta se ha expandido aceleradamente en Costa Rica en los últimos 20 años:

Se estima que entre 1990 y el 2010 los territorios ocupados por el monocultivo de la piña aumentaron 700%. En Costa Rica las hectáreas dedicadas a esta siembra ya sobrepasan las

50.000, alcanzando ya el 1% del país. Este monocultivo se ha convertido en el de mayor expansión en los últimos años. (p. 89)

No obstante, además de la piña, otros productos agrícolas no tradicionales experimentaron un gran aumento en este período como, por ejemplo, la palma africana, el banano, la caña de azúcar y la naranja, como parte de un proceso conocido como reconversión productiva. El cuadro, a continuación, muestra los datos correspondientes a la extensión de cultivos de estos productos no tradicionales.

Cuadro 2. Extensión de área sembrada en Costa Rica

Cultivo	Censo 1984 Extensión sembrada	Censo 2014 Extensión sembrada	Diferencia
Palma aceitera	16.830,2	66.419,7	49.589,5
Piña	2.474,2	37.659,9	35.185,7
Banano	32.326,1	51.758,1	19.442,0
Caña de azúcar	47.286,7	65.061,9	17.775,2
Naranja	2.764,9	19.595,6	16.830,7
Café	89.881,6	84.133,1	5.748,5

Fuente: INEC, Censos Nacionales Agropecuarios, 1984 y 2014.

La llegada de PINDECO al cantón de Buenos Aires y a Costa Rica, de modo general, caracteriza muy bien la década de los años ochenta, momento en el que hubo un cambio estructural a nivel económico en todo el país. Se da un giro en la desestructuración de la economía, la cual estaba principalmente centrada en el mercado interno, y en esa época se orienta al mercado exterior (Alvarado, 2017).

Se puede concluir que la dinámica en el cantón de Buenos Aires y en el Pacífico Sur tuvo modificaciones estructurales en la producción agrícola. La construcción de la Carretera Interamericana que conecta el Valle Central con el Sur del país hasta la frontera con Panamá, además de caracterizarse como una gran obra de infraestructura, también influyó en el flujo de no indígenas hacia los territorios indígenas. Los cambios en la economía del cantón de

Buenos Aires, el aumento de área destinada a pastos, así como la llegada y expansión de la producción piñera también alteraron las dinámicas territoriales y las costumbres de las poblaciones indígenas que allí habitaban, pues muchos de ellos y ellas pasaron ser mano de obra y, en algunos casos, a vender sus tierras debido a la presión externa sobre sus territorios. En suma, la tenencia de tierras en territorios indígenas y el uso de estas se relacionan con el contexto histórico y socioeconómico de la región del Pacífico Sur y, en específico, del cantón de Buenos Aires. Las poblaciones indígenas han sido presionadas en los últimos años por la ganadería y la producción piñera, que ha sido preponderante en la zona.

3.4 Tenencia de tierras y legislación indigenista en Costa Rica

La desigualdad en la tenencia de la tierra es un problema estructural e histórico en toda América Latina, el cual afecta sobre todo a pueblos indígenas y campesinos. De acuerdo con el estudio de Claudia Korol (2016), 92,3% del total de unidades agrícolas en el continente son campesinas o indígenas, y estas poblaciones ocupan solamente el 24,7% de la extensión total de las tierras cultivadas. Es muy probable que el 90% de las familias campesinas e indígenas está sobreviviendo con menos de dos hectáreas. Por otro lado, se estima en tres mil millones de personas la población rural a nivel mundial, la cual es responsable del 70% de la producción de alimentos a nivel mundial. Paradójicamente, se calcula que un 80% de las personas que sufre hambre vive en zonas rurales, y es campesino e indígena considerado sin tierra (Korol, 2016).

La tierra, además de ser medio para la reproducción de la vida (debido a la producción de alimentos y como recurso de subsistencia), tiene un profundo significado y arraigo para las comunidades indígenas y tradicionales, el cual varía según las múltiples cosmovisiones. Para muchos de los pueblos indígenas y comunidades tradicionales la vida comunitaria forma parte de la naturaleza; hay una clara concepción de que la tierra no pertenece al ser humano, sino al contrario: las personas pertenecen a la tierra, y los ríos, lagos, bosques, etc., son bienes comunes, es decir, pertenecen a todos y todas. La tierra/territorio es central dentro de la cosmovisión de estas comunidades, que abarca desde la política y la economía hasta la

justicia. Esto confronta las nociones básicas que sostienen y reproducen el capitalismo neoliberal, neocolonial, patriarcal y transnacional del siglo XXI (Korol, 2016).

En este sentido, Costa Rica no es diferente de los demás países latinoamericanos: aquí los pueblos indígenas han sido históricamente sometidos al despojo territorial, el cual se mantiene hasta la actualidad. Por ello, en los últimos años, la defensa de los derechos territoriales se ha convertido en una de las principales demandas de los pueblos indígenas del país. En otras palabras, el centro de la lucha es el derecho a la tierra, que incluye la lucha por el reconocimiento de sus particularidades culturales. En Costa Rica, otra lucha importante que dieron los pueblos indígenas en los años 90 fue la cedulaación, es decir, el reconocimiento de ellas y ellos como ciudadanos costarricenses, pues antes de esa década los indígenas, sobre todo los ngöbes, eran vistos como ajenos y extranjeros en el país, y no tenían derecho a la cédula costarricense (Arias, Barrios, García, Martínez y Moya, 2015).

Se puede decir que las demandas indígenas sobre el derecho a la identidad y a la diversidad cultural también están vinculadas a la lucha por el derecho al territorio, debido a que “sin tierras es imposible vivir” (Mariana Delgado, comunicación personal, 04 de febrero de 2017). Para los indígenas, la vida humana depende de la misma tierra, así como la tierra es dependiente de la vida humana: hay una relación de reciprocidad donde todo debería estar en armonía en la *red de la vida*⁸. Así, la lucha territorial está íntimamente vinculada a la protección de los recursos naturales, no por su valor como capital, sino por su valor cultural, espiritual, social y simbólico (Alvarado, 2017).

La tenencia de la tierra se vincula al manejo de los recursos naturales allí presentes; por ello, se establece un proceso de disputa para definir el destino y uso que se le dará a esos recursos. Ya se vio que, para los pueblos indígenas, la tierra y sus recursos naturales tienen un significado que va más allá de la producción material. Asimismo, para algunas personas

⁸ Lorena Cabnal, feminista comunitaria, plantea que la red de la vida es, en su forma imaginaria, como una gran tela de araña, donde todo está puesto en el lugar en que la vida necesite que esté; todo se encuentra en una energía de reciprocidad, ahí se integra todo: los bosques, los ciclos lunares, las estrellas, los ciclos de siembra y cosechas, el aire, el fuego, el agua, los idiomas, los saberes, las cosmovisiones, los cuerpos, las espiritualidades. Todo en la red de la vida está en una relación armónica y desde esta armonización se resiste al sistema capitalista, racista, colonial y patriarcal. Ver documental: *Sanando nuestro territorio cuerpo-tierra* (<https://www.youtube.com/watch?v=fwba3zTJxvw>)

no indígenas, la tierra y sus recursos sirven para la subsistencia familiar y colectiva, como es el caso de la mayoría de campesinos y campesinas. Para otros sectores de la sociedad en general, los recursos naturales son para extraer y aumentar las ganancias económicas como, por ejemplo, para los ganaderos y madereros que explotan dichos recursos. Por último, el Estado y las grandes empresas transnacionales tienen interés en la tierra porque consideran los recursos naturales como recursos estratégicos para sostener el desarrollo nacional e internacional. Debido a esto, las tierras indígenas han sido aplastadas y presionadas por megaproyectos de empresas hidroeléctricas, mineras y explotadoras de petróleo en toda América Latina (Alvarado, 2017).

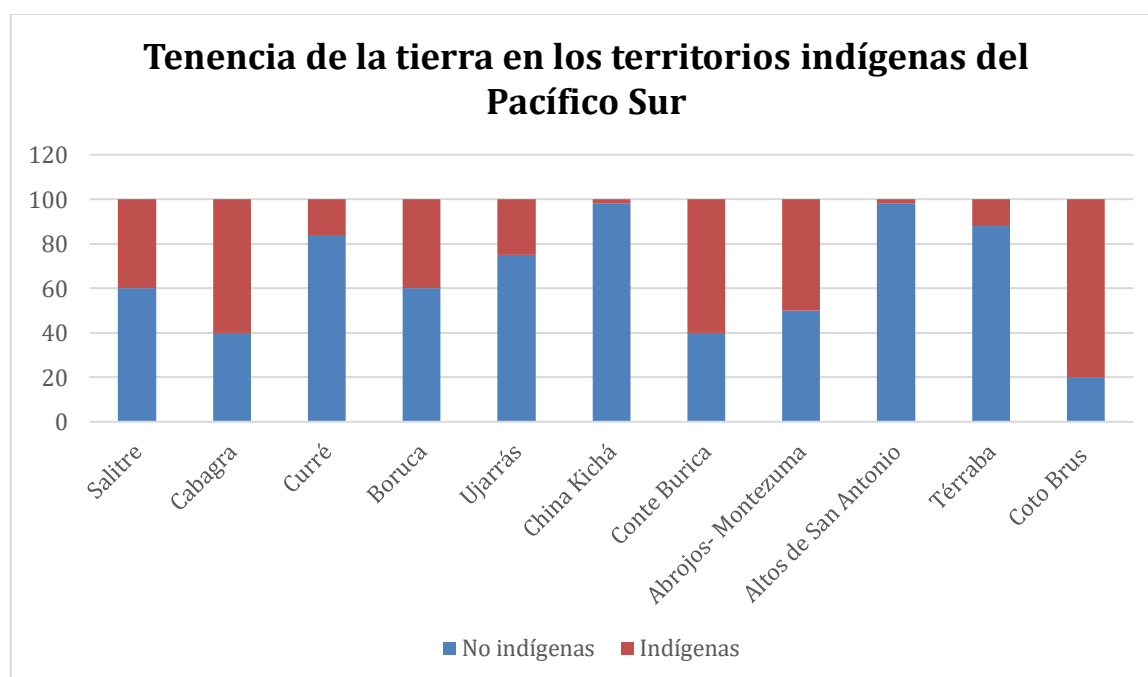
Debido a que se trata de una problemática que se ha ido agravando a lo largo de los últimos cuarenta años en el país, el tema de la tenencia de tierras en territorios indígenas requiere una mirada crítica y demanda atención en Costa Rica, sobre todo considerando la fuerte relación de reciprocidad entre los pueblos indígenas y la tierra, y la presión de múltiples intereses económicos y actores sociales en disputa.

Cabe añadir que los territorios indígenas son espacios de ocupación dinámica por parte de los pueblos indígenas, los cuales, desde una construcción colectiva y comunitaria, comprenden que el lugar y los recursos naturales forman parte del conjunto de saberes transmitidos por sus antepasados con una cosmovisión propia. Esto genera relaciones históricas que refuerzan el sentimiento de pertenencia al grupo. Dicho de otra forma, los derechos territoriales también evocan una identidad histórica, si bien esa identidad también se encuentra en disputa, debido a que sirve para legitimar el uso del territorio por una comunidad determinada. El territorio pasa a ser entendido como espacio social reivindicado.

Por ello, de acuerdo con Chacón (2012), el derecho territorial ha sido el derecho históricamente reivindicado por los pueblos indígenas, pues en él se consolida el trinomio **cultura-territorio-recursos**; asimismo, al pensar este trinomio y sus variantes, se tornan más amplias y se traen a la luz los conflictos presentes dentro del territorio. Estos posibilitan la creación de diferentes resistencias de los pueblos indígenas que se manifiestan por medio de acciones para impedir los procesos de invasiones y despojo territorial perpetrados contra sus territorios.

Ahora bien, en Costa Rica, la situación de despojo territorial sufrida por pueblos indígenas puede ser considerada un despliegue de la economía cafetalera del siglo XIX, el cual es un hecho histórico que demuestra la “ruina definitiva para los pueblos indígenas del Valle Central, fomentando así el acaparamiento de tierras y la expulsión de mano de obra desposeída hacia otras regiones y la consecuente apertura de la frontera agrícola” (Guevara y Chacón, 1992). En este contexto, el lema “abrir montañas” para el progreso de la nación costarricense significó no solo la deforestación de los bosques, como se vio anteriormente, sino también el despojo de los territorios indígenas, los cuales son considerados espacios donde los pueblos indígenas viven y que, ilegalmente, pasaron a ser controlados por no indígenas:

Figura 7. Gráfico sobre la tenencia de la tierra en los territorios indígenas del Pacífico Sur



Fuente: MacKay y Morales, 2014.

Sobre la regularización de tierras en Salitre, se puede mencionar que las instituciones del Estado responsables de aplicar el saneamiento territorial son el Instituto Nacional de Desarrollo Rural (INDER) en conjunto con la CONAI. Esa función fue atribuida a dichas

instituciones en 1977, por medio del decreto de la Ley Indígena. Sin embargo, desde hace 42 años no se cumple, y eso llevó a un grupo significativo de indígenas de Salitre a iniciar en 2011 el proceso de recuperación territorial. En este sentido, los datos sobre la tenencia de la tierra cambiaron, y ya en 2017 se estableció que 71% de las tierras habían pasado a estar en manos de indígenas (Zúñiga et al, 2018). Por otro lado, aun con el aumento de la posesión indígena, la presencia de no indígenas sigue siendo una tensión latente en el territorio, pues los ocupantes ilegales de las fincas o lotes recuperados aún no han sido debidamente desalojados del territorio de Salitre.

En el año 2015, se emitieron medidas cautelares a través de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), con el objetivo de proteger los derechos territoriales y la integridad física de la población indígena de Salitre y de Térraba, en especial de los indígenas solicitantes de dicha medida ante el órgano internacional. En marzo de 2019, el líder indígena Sergio Rojas es asesinado, lo cual evidencia que las medidas cautelares no fueron cumplidas por el Estado costarricense. En este escenario, el Comité Nacional de Apoyo a la Autonomía Indígena, declara que:

La política del Estado costarricense de no cumplimiento de las Medidas Cautelares 321-12 y las reiteradas excusas para justificar el retraso en la efectiva y oportuna ejecución de los desalojos ya aprobados por parte de las instancias gubernamentales competentes, muestra la negligencia del Estado/Gobierno y la ausencia de la voluntad política para la observancia activa de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas. (Surcosdigital.com, 09 de mayo de 2019).

3.4.1 Legislación indigenista

En este escenario de despojo se construyeron los términos jurídicos y legales en Costa Rica con los que se creó ley que se refería de forma explícita a la condición de las tierras indígenas: la Ley nº 13 de Terrenos Baldíos de 1939. Esta declaraba que las tierras indígenas eran inalienables, pero, contradictoriamente, definía como tierras baldías todas aquellas que no estuvieran medidas, registradas y/o tituladas en favor de particulares (siguiendo la lógica de la propiedad privada). En la práctica, esto significó que los territorios ocupados por

poblaciones indígenas, al no tener registros escritos, fueran considerados tierras baldías (Guevara y Chacón, 1992).

Las tierras indígenas, ubicadas en zonas consideradas periféricas, eran calificadas como improductivas, por lo tanto, se vislumbraban dentro del proceso de expansión desarrollista como áreas que deberían ser destinadas al progreso del país. Como consecuencia de la Ley de Terrenos Baldíos, el Estado legitimó la usurpación de los territorios de los indígenas costarricenses (Guevara y Chacón, 1992). Por otro lado, la llegada de la compañía bananera desde principios del siglo XX, así como la apertura de la Carretera Interamericana provocaron la invasión masiva de los territorios indígenas (Gregor, 2003).

Aunado a esto, también se construyó un imaginario social nacional que concebía a los territorios indígenas como espacios de frontera. Esta idea servía para justificar la expansión del no indígena dentro de los territorios indígenas, pues se consideraban tierras improductivas, baldías y desiertas, y se pensaba que el mejor destino para esos espacios sería el desarrollo y el progreso prometido por la sociedad criolla (Bozzoli, 2016). De acuerdo con Bozzoli,

Los indígenas en pueblos y en la montaña se mantuvieron en las márgenes de la sociedad hispano criolla porque se les atribuyó inferioridad; (...) al asumirse que los indígenas eran pocos se interiorizó la idea de que esos habitantes no existían, y así se estableció la percepción de una frontera agrícola para la expansión. (2016, p. 118)

Es, pues, en este contexto de sobreexplotación de las tierras que se manifiesta de forma acentuada la conflictividad entre no indígenas y poblaciones indígenas. Sin embargo, fue exactamente en el año 1956 cuando se emitió un decreto ejecutivo y se crearon en el Pacífico Sur los primeros territorios indígenas, que corresponden a los actuales territorios de Ujarrás, Salitre, Cabraga, Boruca, Rey Curré, Térraba y China Kichá. Esa delimitación no reconoció todas las tierras habitadas y utilizadas por estas comunidades, y tampoco fue capaz de detener la colonización ni la ocupación de tierras indígenas, aunque, a partir de esa fecha, las propiedades de no indígenas pasaron a ser consideradas posesiones ilegales (Guevara, Bozzoli, Araya, Román, Boza, Castillo, Porras, Sáenz, Valverde y García, 2018).

Esta percepción de una frontera agrícola, sumada a la ausencia de respaldo legal efectivo sobre las tierras, llevó a la pérdida de las tierras por parte de los indígenas, y se

configuró así una serie de violaciones a sus derechos que se arrastran hasta el día de hoy. Aunque ya en 1956 los territorios del Pacífico Sur fueron delimitados por el Estado, no había una política clara de protección a los derechos a la tierra de estas comunidades y la presencia de no indígenas en los territorios no estaba controlada ni tampoco era impedida por ninguna institución estatal.

Fue en el año 1959 que la Asamblea Legislativa ratificó el Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas, y considerado un instrumento jurídico internacional superior a la legislación nacional. Aunque el documento tenía carácter proteccionista e integracionista, pues en la parte sobre tierras se afirmaba que “Se deberá reconocer el derecho de propiedad, colectivo o individual, a favor de los miembros de las poblaciones en cuestión sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por ellas” (artículo 11, Convenio 107 de la OIT, 1957), y también ponía énfasis sobre la cuestión del respeto a los territorios indígenas, el instrumento no fue aplicado de forma real durante todo el período en que estuvo vigente (de 1959-1992) en Costa Rica (Guevara et al, 2018).

De forma complementaria, las legislaciones vigentes en las décadas de 1950 y 1960 todavía no solucionaban la tenencia de las tierras en los territorios indígenas. No obstante, antes de avanzar cronológicamente en las legislaciones indigenistas, es necesario destacar que, al hablar de tenencia de las tierras y disputa por recursos naturales en territorios indígenas, también hay que repensar cuáles han sido las formas de organización política para la reproducción de la vida y la protección en esos territorios.

En Costa Rica, muchas comunidades indígenas han perdido sus organizaciones propias y han sufrido con la imposición del Estado costarricense en relación con la temática de gobernanza territorial. Para el cuidado y la toma de decisiones sobre los territorios son necesarias la gobernanza y la autonomía indígenas, pero ¿cómo se define quiénes tienen derechos sobre la tierra en dichos territorios? ¿Quiénes gobiernan en esos territorios? ¿Cómo se coordina la relación entre las instituciones estatales y las poblaciones indígenas? En las décadas de 1970 y 1980, el Estado trató de solucionar estas cuestiones creando algunas

entidades responsables de tutelar todos los asuntos indígenas en el país, pero esta tentativa no ha sido eficiente a lo largo del tiempo (Alvarado, 2017).

La primera institución fue la CONAI, creada en 1973 por medio de la Ley de Creación n° 5251, con el objetivo de coordinar las relaciones entre instituciones públicas y comunidades indígenas. Sin embargo, su objetivo no fue alcanzado y, a lo largo de su actuación política, la institución ha perdido credibilidad ante las comunidades indígenas y también ante otras entidades públicas y privadas de Costa Rica. De acuerdo con el informe de evaluación de la CONAI hecho por la Contraloría General de la República en 2011, la falta de credibilidad se hace evidente, pues el informe determina que:

Se determinó que el Estado no cuenta con una política pública que permita la orientación en los planes nacionales de desarrollo de cada gobierno, hacia el cumplimiento de su responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos indígenas, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad, tal y como se lo establece el Convenio No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). (Contraloría General de la República, 2011, p.3)

La contradicción entre institucionalidad inoperante y legislación indigenista continuará durante los próximos años. Esto no frena la creación de nuevos instrumentos legales por parte del Estado, responsables de sanar la deuda en relación con los derechos territoriales de los pueblos. Otra iniciativa reconocida es la Ley Indígena n°6172 creada en el año 1977, donde los pueblos indígenas tienen sus territorios garantizados legalmente. Esta ley declara que los territorios indígenas son tierras inalienables e imprescriptibles, intransferibles y de uso exclusivo para las comunidades indígenas que los habitan (artículo 3, Ley Indígena n° 6172, 1977).

Asimismo, esta ley define de forma clara las características del propietario de buena fe, que son personas no indígenas que adquirieron tierras en territorios indígenas antes de la promulgación de la ley; en otras palabras, son aquellas personas que llegaron a los territorios antes de 1977. También se previó un fondo monetario para pagar a los propietarios a fin de recuperar los terrenos que se encontraban en sus manos, pues ellos pasarían a ser considerados de buena fe. Por lo tanto, cualquier forma de adquisición posterior a esa fecha

quedaría automáticamente en condición de ilegalidad. No obstante, una vez más, la ley no ha realizado el ordenamiento territorial hasta la fecha (Guevara et al, 2018).

La segunda institución creada por el Estado que influyó en la forma de organización política de los pueblos indígenas de Costa Rica surgió a partir de la Ley Indígena. En un primer momento, dicha ley consideró las autoridades tradicionales de los pueblos como representantes oficiales delante del Estado; sin embargo, muchos territorios ya habían perdido sus formas propias de organización comunal como consecuencia de los procesos históricos de colonización e imposición cultural. Ante este hecho, en 1978 el Reglamento n° 8487 de la Ley Indígena impuso que los territorios indígenas y sus comunidades serían representados judicial y extrajudicialmente por las ADI bajo la coordinación de DINADECO, lo cual llevó a una forma organizacional y representativa que se alejaba de la realidad de las comunidades indígenas, y que, además, fue impuesta por el Estado costarricense (Guevara, et al, 2018).

Las ADI han tenido representantes no indígenas y también indígenas, pero que responden a los intereses de personas no indígenas que ocupan ilegalmente los territorios. Por ello, la actuación política de las ADI en algunas comunidades ha sido deslegitimada, debido a que no representan ni apoyan la lucha por las demandas territoriales de los pueblos indígenas en el país. Contradictoriamente, en algunos períodos y territorios, ciertos sectores de las comunidades indígenas con una agenda clara de defensa de la autonomía y los territorios indígenas se han apropiado de esta institución.

En el caso de Salitre, Sergio Rojas asumió la presidencia de la ADI y, por medio de ella, impulsó y legitimó los procesos de recuperaciones territoriales que empezaron en 2010.⁹ Sin embargo, los procesos de recuperación no se han detenido cuando la institucionalidad oficialmente reconocida por el Estado no ha actuado en favor del derecho territorial y de la autonomía indígena.

⁹ Más adelante, en el capítulo 4 sobre los procesos de recuperaciones territoriales, se profundiza en datos e informaciones más concretas sobre cómo han sido las recuperaciones, quiénes han participado y sobre cuál ha sido el papel que han jugado algunas organizaciones como la ADI, el Consejo de Mayores *Ditso Iriia* y el grupo de Autoridades Étnicas de Mayores de Salitre, en estos procesos de lucha por las tierras.

Esta doble actuación política de la ADI, que en ocasiones representa intereses indígenas –apoyando la lucha por las recuperaciones territoriales y la autonomía indígena, como en un periodo de la historia reciente de Salitre– y en ocasiones representa intereses no indígenas –apoyados por indígenas que también viven en el territorio de Salitre–, ha llevado a la conformación de otros grupos organizacionales que buscan disputar a nivel interno la administración del territorio y la toma de decisiones.

Así, en Salitre existe un proceso de disputa interna para definir quiénes efectivamente pueden representar los intereses del colectivo indígena y la forma de ejercer la gobernabilidad en el territorio. Diferentes grupos se han articulado para crear entidades organizativas, con el fin de representar y también obtener legitimidad comunitaria frente a las instituciones públicas. Esta disputa interna ha sido también manipulada por los intereses de finqueros y ganaderos no indígenas que habitan ilegalmente el territorio de Salitre. La organización comunitaria responde a un contexto complicado donde el tejido social se encuentra fragmentado, lo cual provoca tensión y conflictividad, y afecta de forma general la territorialidad indígena.

Las dinámicas de conflictividad sobre la gobernabilidad indígena se acentúan ante los intereses de los finqueros en las tierras ubicadas en los territorios indígenas. Además de esta disputa entre finqueros e indígenas, también surge un tercer elemento que agrava los conflictos por tierras en los territorios indígenas del Pacífico Sur y, en especial, en Salitre: la presencia de la transnacional PINDECO que en los 1990 empezó a dinamizar la producción de piña para abastecer los mercados externos y prolifera por todo el cantón de Buenos Aires, contribuyendo para la pauperización y la usurpación de tierras en las zonas indígenas del cantón.

En este contexto de pauperización de las zonas indígenas, el Estado costarricense decidió, más una vez, apostar por la legislación internacional aprobando el Convenio 169 de la OIT en el año 1992. Este convenio defiende los derechos territoriales y la autonomía de pueblos indígenas, así como el derecho consuetudinario. En 1994, debido a la obligatoriedad de crear mecanismos nacionales que volvieran reales y efectivas las normativas del Convenio 169, el Estado publicó la primera versión del *Proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo de*

los Pueblos Indígenas (PLDAPI). El proyecto contenía normas precisas que operacionalizaban las recuperaciones de tierras en los territorios indígenas, señalando procedimientos específicos para el desalojo administrativo de personas no indígenas, y proponía acciones concretas para la resolución de los conflictos territoriales internos al ente que correspondía a la administración de los territorios (Guevara et al, 2018). Desde 1994 hasta 2010, el proyecto pasó por diferentes etapas en el plenario de los diputados de la Asamblea Legislativa y, actualmente, está archivado.

Además del Convenio 169 de la OIT que protege los derechos indígenas y territoriales, también se ratificó la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas creada en el año de 2007. En este sentido, Costa Rica pasa a implementar en su discurso institucional una lógica multicultural amparada por la legislación internacional, más que por la nacional. No obstante, como se mencionó anteriormente, el Estado costarricense ha encontrado dificultades para establecer acciones efectivas que garanticen y ofrezcan atención concreta a las demandas territoriales y de otra índole de los pueblos indígenas en el país.

La falta de acción política del Estado costarricense responde también a los intereses de otros sectores de la sociedad, los cuales desde las décadas de 1970 y 1980 han ejercido una fuerte presión económica relacionada con la propiedad y la posesión de tierras en los territorios indígenas, resultado del proceso de expansión capitalista en la región del Pacífico Sur. Ese proceso de expansión de la frontera agrícola generó un proceso de descampesinización del Valle Central que se alternó con la campesinización de la zona del Pacífico Sur y que, por otro lado, también desencadenó procesos de desterritorialización de las poblaciones indígenas y campesinas (Alvarado, 2017). Frente a esto, un estudio sobre la reproducción de la fuerza de trabajo en Salitre hecho en 1981 confirma que, debido al crecimiento agrícola del cantón de Buenos Aires, el área de reserva forestal durante ese periodo fue amenazada y los bosques fueron destruidos. También se atestigua que en esta época el número de fincas extensas en Salitre ya era considerable (Cartín y Murillo, 1981).

La presión sobre la posesión de las tierras en los territorios indígenas se intensificó en el cantón de Buenos Aires, lo cual aumentó la conflictividad en torno a la tenencia de la

tierra, caracterizada por el enfrentamiento entre indígenas y no indígenas. Estos enfrentamientos se vieron acentuados por la inacción o la acción indebida de instituciones estatales, como afirman Cartín y Murillo:

El ITCO (Instituto de Tierras y Colonización) a través de su oficina en Buenos Aires legitimó la ocupación de las tierras dentro de los territorios indígenas por parte de campesinos no indígenas, mediante un sistema de arrendamiento y se otorgó permisos para la explotación maderera. (1981, p.86)

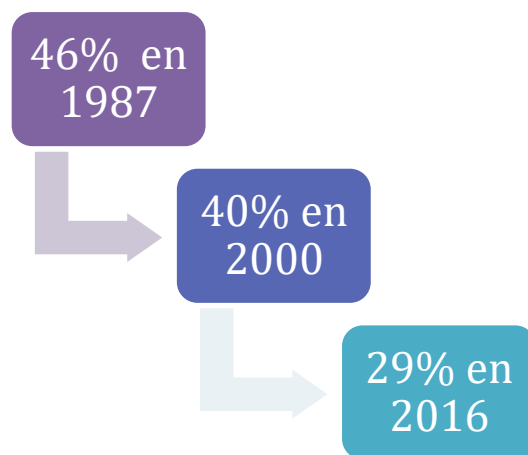
Además, se considera que la Municipalidad también tuvo prácticas racistas y hostiles hacia los indígenas en las interacciones sociales del cotidiano bonaerense.

Las dinámicas de relacionamiento entre instituciones y pueblos indígenas en Buenos Aires han estado marcadas por una inacción que constantemente ha sido denunciada por los sectores de los pueblos indígenas que allí habitan. Sobre todo, destacan instituciones como el actual INDER, las ADI y la CONAI; las últimas dos son directamente responsables de representar y negociar los intereses de las comunidades indígenas ante las instituciones estatales.

De acuerdo con el INDER, antes denominado Instituto de Desarrollo Agrario (IDA), en el año 1987 46% de las tierras del territorio de Salitre estaban en manos de personas no indígenas (IDA, 1987). En el documento titulado *Perfil de los pueblos indígenas de Costa Rica* elaborado en 2000, esta cifra se redujo a 40% (Guevara, 2000) y, finalmente, para 2016, después de los procesos de recuperación territorial, solo 29% continuaban en manos de no indígenas (Zuñiga, et al, 2018)¹⁰.

¹⁰ Los datos sobre las recuperaciones territoriales fueron extraídos de la investigación *El territorio de Salitre: derechos, memorias y violencia, 2010-2017*, elaborada por el equipo CICDE-UNED. En el siguiente capítulo, se profundizará en la perspectiva de las mujeres recuperadoras que han participado de los procesos de recuperación territorial en cuatro comunidades de Salitre: Cebror, Puente, Río Azul y Buena Vista.

Figura 8. Tenencia de las tierras en manos de no indígenas en el territorio de Salitre



Fuente: Elaboración propia a partir de IDA, 1987; Guevara, 2000; Zúñiga et al, 2018.

Los indígenas ya venían denunciando el conflicto territorial generado por la presencia de no indígenas en sus tierras, como consta en el documental *Wacá, la tierra de los bribris* (1979) de finales de los años setenta. A partir de las palabras de Telésforo Figueroa, Awá de origen teribe, quien fue socialmente aceptado y muy respetado dentro de la cultura bribri, se confirma el enfrentamiento con los terratenientes no indígenas que ya vivían ilegalmente en el territorio indígena de Salitre:

Toda mi finca cafetal, bananal, potreros todo me la quitaron, tenía un ranchito dentro del cafetal me la botaron, cuando fui a ver estaba el ranchito este abajo, bueno, arrastraron todo lo que tenía, todo chapearon como se fueran de ellos, le preguntó yo como de qué forma entraron, es que ellos dijeron que esto no tiene dueño, pero como no tiene dueño se yo soy el dueño (...) me dijo que iba hablar con el hijo de cómo iba arreglar. Pero jamás hubo arreglo, pero nunca se arregló, jamás me pagaron un cinco, estas tierras no la tengo porque allá están ellos, no me pagaron nada, él dijo que se arreglaba que pasaba aquí pero más nunca ha pasado. (Entrevista a Telésforo Figueroa, tomada de Trigueros, 1979)

Otro testimonio de una joven mujer indígena, también extraído del documental de Trigueros (1979), caracteriza un poco más el enfrentamiento de los indígenas con los

terratenientes no indígenas, donde muchas veces ocurrían actos de violencia practicados por los ocupantes ilegales del territorio de Salitre:

Yo les voy a decidir que cuando en estos días, cuando no estaba mi papá vinieron los guardias de Buenos Aires con los terratenientes, yo estaba sola, no estaba mi esposo, estaba yo sola con mis dos chiquitos, mientras esto llegó los terratenientes y se llevaron todo que había en la casa, se llevaron todo lo que encontraron, porque los terratenientes dicen que las cosas que nosotros los indios tenemos son de ellos, porque nosotros somos pobres, porque no lo podemos comprar, porque no tenemos dinero, entonces ellos nos llevan todo lo que nosotros tenemos. (Entrevista a mujer joven indígena, tomada de Trigueros, 1979)

Todo el documental presenta la realidad de despojo territorial que ha sido frecuente en el territorio de Salitre, pero también en otros territorios indígenas ubicados en el cantón de Buenos Aires, como Térraba, China Kichá, Cabagra, Ujarrás y Curré. Esa situación se arrastra hasta la actualidad sin una resolución por parte del Estado costarricense. Los relatos citados se dieron después de tres años de la promulgación de la Ley Indígena n°6172, lo cual evidencia, una vez más, la falta de voluntad política del Estado en el tema de la tenencia de tierras desde entonces.

3.5 Conclusión del capítulo

En conclusión, en este capítulo se caracterizó, de forma general, la ubicación geográfica del cantón de Buenos Aires, incluyendo datos poblacionales, socioeconómicos y educacionales. Esa información facilita la comprensión de la condición histórica marcada por el abandono sistemático del cantón por parte de instituciones estatales y de forma más alarmante, el abandono institucional hacia los territorios indígenas suscritos en esta zona. Además, caracterizar históricamente cómo la región del Pacífico Sur fue ocupada en los siglos XIX, XX y principios del siglo XXI, y cuáles eran las principales actividades socioeconómicas desarrolladas en la región, permite identificar que las disputas territoriales entre diferentes grupos étnicos no son recientes.

Cabe señalar que la dinámica social en el cantón de Buenos Aires y en el Pacífico Sur sufrió modificaciones estructurales en la producción agrícola, sobre todo, a partir de la construcción de la Carretera Interamericana que conecta el Valle Centro con el sur de Costa

Rica, llegando hasta la frontera con Panamá. Esta obra aumentó el flujo de no indígenas a los territorios indígenas de la zona. La economía de Buenos Aires se concentró cada vez más en la ganadería y la expansión de la producción piñera, lo cual también contribuyó con los procesos de desterritorialización de los pueblos indígenas y la precarización de su mano de obra.

Aunado a esa dinámica socioeconómica, las instituciones que representan al Estado han incurrido en prácticas racistas contra las poblaciones indígenas como, por ejemplo, la Municipalidad de Buenos Aires, el INDER y CONAI. Estas han sido denunciadas por los pueblos indígenas, debido a que sus demandas no han sido atendidas. También han sido señaladas como instituciones permisivas e inactivas en cuanto a la problemática de la tenencia de tierras en territorios indígenas.

Igualmente, el capítulo explica que los instrumentos jurídicos nacionales e internacionales no han sido aplicados y no se han ejecutado todos los desalojos necesarios de personas no indígenas que viven en los territorios indígenas, en especial, en el territorio de Salitre. A pesar de que Costa Rica es un país multicultural y pluriétnico, el cual ratificó el Convenio 169 de la OIT que protege los derechos territoriales de los pueblos indígenas y creó la Ley Indígena n° 6172, estos instrumentos no se han convertido en acciones reales para la resolución de la territorialidad indígena en el país.

Finalmente, se destaca, por medio de la figura 6, que los procesos de recuperación territorial constituyen una de las vías directas para solucionar la tenencia de la tierra. Las recuperaciones han contribuido efectivamente a reducir la proporción de terrenos que hace más de 40 años ha estado de forma ilegal en manos de no indígenas. En el próximo capítulo, se dará mayor énfasis a los procesos de recuperación territorial.

IV. Capítulo. Recuperar por las propias manos: las recuperaciones territoriales en Salitre

4.1 Introducción

El presente capítulo tiene como objetivo caracterizar los procesos de recuperación territorial vividos en las comunidades de Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista, identificando las dinámicas comunitarias y de organización social en las recuperaciones desde 2010 hasta marzo de 2019. Otro objetivo del capítulo es describir el territorio indígena de Salitre a través de datos estadísticos sobre la geografía del territorio, los principales decretos de límites territoriales, datos poblacionales, datos sobre el sistema educativo y las principales actividades productivas y laborales de Salitre.

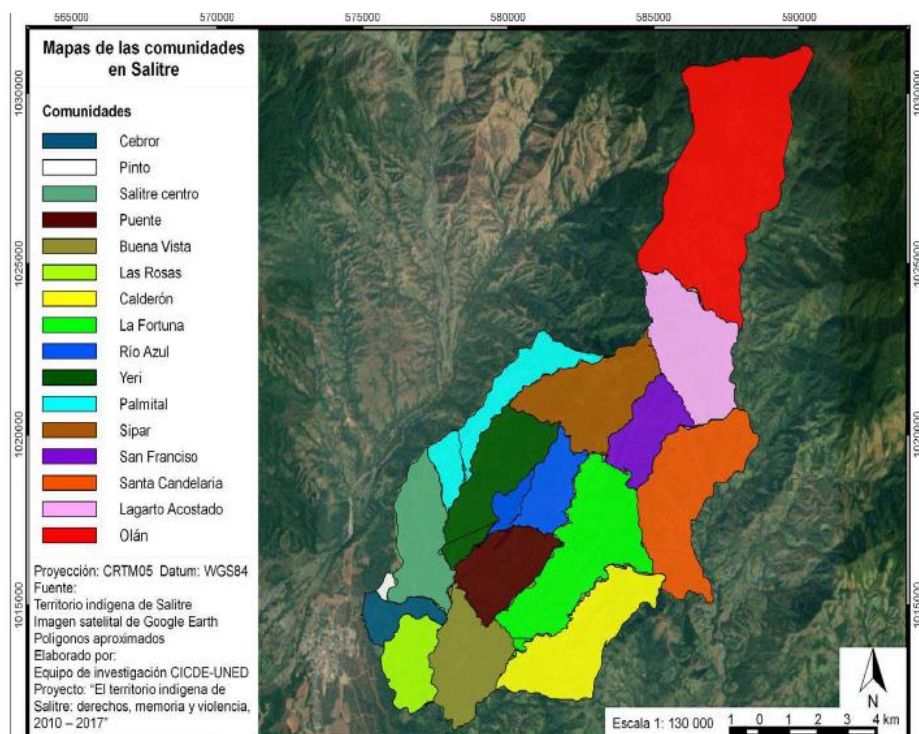
Se toma como referencia las entrevistas realizadas a las mujeres indígenas que han participado y protagonizado las recuperaciones, así como informaciones divulgadas en noticias de periódicos del país y trabajos académicos publicados sobre las recuperaciones, como los estudios ya mencionados de Zúñiga et al (2018) y Alvarado (2017).

El capítulo está organizado en el siguiente orden: en primer lugar, se presentan datos generales sobre Salitre que incluyen el mapa de las comunidades, los decretos territoriales, datos poblacionales y sobre el predominio del idioma bribri en el territorio, y también datos sobre el sistema básico de educación y las actividades productivas y laborales. En segundo lugar, se exponen los principales motivos para el despojo territorial y se caracteriza el inicio de las recuperaciones poniendo énfasis en dos eventos: la arrastrada y el conflicto de la cerca. En tercer lugar, se describen las recuperaciones en Puente, Río Azul y Buena Vista. En cuarto lugar, se narra sobre el conflicto en Salitre y los diferentes tipos de violencia vividos por las mujeres, hombres, adolescentes, niños y niñas que han estado en las recuperaciones de Salitre. Por último, se señala el papel de los diferentes actores sociales que han participado de forma activa en las recuperaciones, incluyendo los grupos y organizaciones internas de la comunidad, las redes de apoyo consideradas externas y las entidades estatales.

4.2 Datos generales sobre Salitre

Salitre es un territorio indígena que se encuentra ubicado en el distrito central del cantón de Buenos Aires, y tiene una extensión territorial de 11.700 hectáreas (ha). Limita con el territorio cabécar de Ujarrás y el Parque Internacional La Amistad al norte y con el Centro de Buenos Aires al sur; además, cerca de las comunidades de Cebror y Salitre Centro limita con las plantaciones de piña de la empresa transnacional PINDECO. Actualmente, el territorio posee 16 comunidades: Cebror, Las Rosas, Salitre Centro, Río Azul, Puente, Buena Vista, Palmital, Calderón, Sípar, Olán, Pinto, Yeri, La Fortuna, San Francisco, Santa Candelaria, Lagarto Acostado (Zúñiga et al., 2018).

Figura 9. Mapa de ubicación de las comunidades de Salitre



Fuente: Zúñiga et al., 2018, p. 95.

Cabe mencionar que Salitre fue declarado territorio indígena mediante el Decreto n° 34 de 1956. En él, Salitre, junto con Cabagra (pueblo bribri) y Ujarrás (pueblo cabécar), fueron establecidos como un solo territorio indígena, llamado reserva indígena.

Posteriormente, el Decreto Ejecutivo n° 13571 del 30 de abril de 1982 determinó la división territorial entre las tres comunidades, debido a que se consideró que cada una tenía una identidad y una organización local distintas. Este nuevo decreto fue resultado de la solicitud de las tres comunidades indígenas al Poder Ejecutivo (Zúñiga et al., 2018).

Sin embargo, la nueva delimitación de 1982, al ser comparada con la de 1956, ha generado polémica en parte de la población indígena que reside en Salitre, pues algunas zonas dejaron de ser consideradas tierras indígenas, como es el caso de la comunidad de Villa Hermosa, la cual quedó fuera de los límites del Decreto de 1982. Sin embargo, el grupo de personas recuperadoras estima que Villa Hermosa ha sido históricamente parte del territorio de Salitre, debido a que allí habitaban y habitan hasta la fecha familias indígenas (Zúñiga et al., 2018). Esa situación contradictoria sobre los límites territoriales ha sido visibilizada y problematizada a partir de las recuperaciones territoriales, puesto que para el Estado algunos terrenos recuperados se encontraban fuera de la delimitación oficial de 1982. En este sentido, “a las acciones de recuperación de fincas se suman las demandas reivindicativas de los límites del territorio” (Zúñiga et al., 2018, p. 94).

En el censo de 2011 Salitre tenía una población de 1.807 personas, de las cuales 219 eran no indígenas y representaban 12% de la población total. El total de hogares fue de 397, mientras que el porcentaje de hogares con jefatura o al menos un cónyuge no indígena fue de 13,9%. En lo que respecta a la distribución de la población por grupos etarios, el censo de 2011 muestra una predominancia de personas jóvenes en Salitre: el grupo de 0 a 14 años corresponde a 41% de la población total, el de 15 a 64 años equivale a 54,9%, y las personas mayores de 65 años representan 4,2% de la población (INEC, 2011).

Otro indicador importante se relaciona con el dominio del idioma bribri: un 53,4% de la población indígena habla bribri y muchas personas son bilingües (dominan el español y el bribri). La preservación del idioma también se relaciona con los datos educativos, puesto que la enseñanza de la lengua española se da a través del acceso a la escuela y al colegio, y durante muchas décadas se veía como una imposición del Estado hacia la población indígena. La obligatoriedad de la educación primaria se concretó en el territorio de Salitre, lo cual llevó a que un 93,3% de la población total fuera alfabetizada en la lengua española. Sin embargo,

apenas 12% de la población con 17 años o más completó la educación secundaria. En cuanto a la infraestructura para los centros educativos, hay aproximadamente tres colegios y 16 escuelas, incluyendo el colegio y la escuela de Villa Hermosa. En todas las escuelas trabajan 12 maestros de lengua y cultura responsables de la enseñanza del idioma bribri y los conocimientos culturales que deben ser transmitidos de acuerdo con la cosmovisión bribri (INEC, 2011).

En el ámbito laboral, predominan las actividades del sector primario (agropecuario): 63,3% de la población ocupada se dedica a este sector. En cuanto a las actividades agropecuarias, 51,6% de los hogares tiene parcela o finca propia, mientras que apenas 8,1% tiene ganados, gallinas y otros animales. En lo que se refiere al empleo agrícola, 51,8% son asalariados y 45,1% trabaja por cuenta propia (INEC, 2011).

En relación con el seguro social, 93,3% de la población total recibe este beneficio de la Caja Costarricense de Seguro Social (CCSS). Por otro lado, en el tema de las necesidades básicas¹¹, 84,4% de los hogares tiene al menos una necesidad básica insatisfecha, muy por encima del promedio nacional, que es de 24,3% (INEC, 2011). Los tipos de vivienda en Salitre “son generalmente de madera como paredes y zinc en el techo, las construcciones tradicionales casi han desaparecido por completo ya que los materiales naturales son muy escasos, dado la deforestación” (Carls, 2013, p. 14). Las viviendas que poseen acueducto corresponden a un 26,5%, mientras que aproximadamente 38,3% de las casas tiene tanque séptico y 61% utiliza pozo negro o letrina (INEC, 2011).

Por último, cabe resaltar que, si bien la presente investigación se enfocará en los discursos y experiencias de las mujeres bribris que han participado en recuperaciones en las comunidades de Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista, no solamente estas comunidades han estado activas en los procesos de recuperación territorial. Por ello, también se presentarán datos generales de las recuperaciones que fueron sistematizados por la investigación coordinada por Zúñiga et al (2018).

¹¹ Según el INEC (2011), las necesidades básicas corresponden a: 1) acceso al albergue digno (calidad de vivienda, hacinamiento y electricidad); 2) acceso a la vida saludable (infraestructura físico-sanitaria); 3) acceso al conocimiento (asistencia escolar y logro escolar); 4) y acceso a otros bienes de servicios (capacidad de consumo).

4.3 Despojo territorial

En este apartado, se indagarán los motivos y procesos que llevaron al despojo territorial en Salitre a partir de los relatos de las mujeres recuperadoras. Para Valladares (2017), en México, el despojo de los territorios indígenas forma parte de un modelo económico de desarrollo, pero también aplica para otros Estados latinoamericanos. Este modelo está orientado a la explotación de los recursos naturales que resguardan, lo cual ha estimulado el aumento de inversiones extranjeras en el campo energético, petrolero y minero, es decir, los megaproyectos (Valladares, 2017). En Salitre, hay un caso de despojo por parte de una empresa transnacional, y otros casos de apropiación de personas costarricenses, los cuales, bajo relaciones de poder marcadas por el racismo, han empezado una disputa sobre el uso del territorio.

El despojo de los territorios indígenas se trata de disputas denominadas luchas territoriales entre pueblos indígenas/campesinos con las empresas y/o con los finqueros que ocupan ilegalmente los territorios. Generalmente, estos conflictos se expresan tanto a nivel de movilización social como por disputas jurídicas (Valladares, 2017). El despojo territorial se materializa, ya sea por la acción o la omisión de los Estados. En el primer caso, hay una imposición del modelo de desarrollo económico desde el periodo colonial que busca designar un valor a las tierras indígenas y los recursos naturales; en el segundo caso, hay un silenciamiento que lleva a la falta de atención ante la grave situación que atraviesan los pueblos indígenas, debido a que han sufrido violaciones sistemáticas de sus derechos fundamentales (Huertas, 2010).

En Costa Rica, según el INDER (1987), en la década de 1940 la expansión de la colonización agrícola alcanzó los terrenos habitados por los pueblos indígenas. De esta forma, surge el problema del despojo territorial o, en otras palabras, de la tenencia de las tierras. El despojo, en esta época, ocurría fácilmente debido a la ausencia de mecanismos jurídicos que protegieran las tierras indígenas, y también como consecuencia de la debilidad interna de los asentamientos indígenas (Vargas et al, 1987). De acuerdo con los relatos de las mujeres recuperadoras, el proceso de despojo territorial tiene una complejidad particular y se ha extendido durante varias décadas:

Es que hace como 10 o 15 años todas estas propiedades eran, digamos de nuestros antepasados, pero de una u otra manera, las personas que llegaron aquí se hicieron de estas tierras bajo mentiras o engaños con los abuelos de nosotros (...) digamos, así sucesivamente, gente con dinero se han apoderado de las fincas y de los lotes aquí.

Porque para nosotros, ellos se hayan apoderado de las tierras de una mala forma, porque en realidad, había un señor allá llegando a Olán, que dice que a él le compraron 200 hectáreas, y a él le ofrecieron mucha plata, pero cuando le fueron a dar le dieron, digamos 2 millones, que en realidad era poca plata por la finca que él tenía. (Marcia, comunicación personal, 24 de abril, 2016).

Historias similares se repiten en las demás comunidades de Salitre: se conoce el caso de un señor que necesitaba recursos económicos para trasladarse con su hijo enfermo hasta el hospital en San José y, por ello, decidió vender su finca; otro de un mayor de Calderón a quien le gustaba tener perros de cacería, hasta que vino un foráneo y le ofreció cuatro perros a cambio de parte de la finca, y así, el mayor cambió las tierras por los animales; también se dan otros casos de personas que necesitaban dinero y vendieron los terrenos, pues no tenían trabajo remunerado para suplir sus necesidades básicas familiares. En esta época, los acuerdos sobre la compra y venta de un lote o una finca eran por medio del contrato de palabra, no había escritura pública firmada en un registro de la propiedad. Algunas veces, después de 1977, abogados de mala fe registraron la propiedad a nombre de no indígenas, incluso después de la aprobación de la Ley Indígena a nivel nacional (Marcia, comunicación personal, 24 de abril, 2016).

En la comunidad de Buena Vista, uno de los terrenos recuperados pertenecía al Awá Telésforo Figueroa, ya fallecido, quien participó en el documental *Wacá: La tierra de los bribris* de 1979. Telésforo vendió su finca a un señor no indígena que traspasó la propiedad a sus hijas. Ese señor se había casado con una mujer bribri de Talamanca, la cual volvió a su territorio acompañada de sus hijas y acabaron vendiendo a otro señor no indígena. De esta forma, se dio un tipo de traspaso de tierras entre no indígenas (Fiorella, comunicación personal, 24 de marzo de 2017). En Puente, José María explicó que las personas cambiaban fincas por objetos de poco valor, desde herramientas de trabajo hasta animales. José María vivió unos años en Sixaola buscando trabajo, y dice que antes de su viaje no había blancos

en Salitre, pero poco a poco no indígenas fueron comprando terrenos. Algunos cambiaban la finca por gatos y gallos de pelea; otros lo hacían para pagar deudas con no indígenas dueños de establecimientos comerciales que vendían bebidas alcohólicas, debido a que se emborrachaban por el vicio y quedaban endeudados; también se daban cambios de tierras por armas para la cacería como rifles o por perros cazadores (José María, comunicación personal, 14 de setiembre, 2017).

El despojo en el territorio de Salitre se intensificó en la década de 1990 (Romagosa, 1994), momento en el que varias personas no indígenas obtuvieron fincas dentro del territorio, pues se vieron atraídas por una serie de características: primero, la abundancia de tierras a precios baratos; la exoneración del pago de impuestos municipales, pues se trataba de un territorio indígena por ley; la abundancia de agua y demás recursos naturales; y, por último, la explotación de la mano de obra indígena. Al respecto, expone Luciana:

Ellos lo que quieren es aprovecharse, porque en los territorios indígenas no le cobran impuestos, o cosas así, entonces, ellos aprovechan y crean ganados, aprovechan mucho (...) y tienen suficientes pastos, o sea, les parece bonito no pagar nada, estando dentro de los territorios indígenas, para ya fuera, sí pagan (...) por eso, es que ellos pelean. (Luciana, comunicación personal, 21 de enero, 2017).

Cabe resaltar la afirmación de Romagosa (1994) sobre las transacciones de tierras: si bien se suponía que estas solo podían ser entre indígenas, la realidad demuestra que muchos vendían terrenos a los blancos y recurrían a la venta de tierras como medio para mejorar sus escasos ingresos económicos. Además, había propietarios ilegales que eran empresarios y autoridades de Buenos Aires, por lo cual se trataba de un sector interesado en continuar la negligencia existente en la aplicación de la Ley Indígena de 1977 (Romagosa, 1994). En otras palabras, a pesar de que la Ley Indígena de 1977 prohíbe el uso inapropiado, y la compra y venta de los territorios por parte de no indígenas, la falta de acción estatal y de aplicación de la ley ha generado tensiones/conflictos entre indígenas y no indígenas dentro de los territorios, incluyendo Salitre (Guevara y Bozzoli, 2002).

Retomando la idea de Romagosa (1994) entre los bribbris existían diferentes niveles de asimilación cultural, unos más indígenas y otros con más rasgos adoptados de “blancos” o de la etnia nacional, y por otro lado las relaciones establecidas con los blancos eran

ambiguas; en algunos momentos, se consideraban satisfactorias y, en otros, no. Esta ambigüedad se reflejaba en las actividades comunales y políticas, pues en algunas organizaciones participaban tanto indígenas como blancos (Romagosa, 1994). Actualmente, de acuerdo con Roberto, recuperador de Cebror, las relaciones entre personas recuperadoras y no indígenas cambiaron:

La relación de las familias es mala porque nos discriminan y ofenden con palabras, hasta con los vende-patrias, es decir, hay familias que son indígenas, solo porque les dan trabajo, mal pagado y sobras de comidas, por ejemplo, si matan un cerdo les regalan la cabeza, las patas y las tripas e igual con una vaca, ellos dicen que los finqueros pueden quedar en el terreno. (Roberto, comunicación personal, 15 de octubre, 2017)

Se puede considerar que la tensión en las relaciones comunales existe entre los indígenas que han participado en las recuperaciones y personas no indígenas, pero hay un grupo de indígenas que sigue conservando un cierto tipo de relación amistosa o basada en el intercambio de favores con los ocupantes ilegales. Dicho de otra manera, los llamados “vende-patrias” son indígenas que han mantenido relaciones laborales con los finqueros y han apoyado la permanencia de estos en el territorio, ya sea por manipulación o por necesidad económica.

Para concluir, el proceso de despojo territorial sufrido por las comunidades indígenas tiene raíces históricas-estructurales y representa actualmente una de las principales problemáticas vividas por ellas. En el cantón de Buenos Aires y en Salitre este proceso viene arrastrándose desde hace varias décadas y ha sido por medio de las recuperaciones que las personas indígenas han buscado revertir la situación de precarización. También cabe mencionar que el uso del territorio y el espacio como lugar apropiado ha sido disputado por diferentes grupos, en algunos momentos, agricultores blancos/mestizos, en otros finqueros foráneos, y hasta mismo el Estado ha cumplido un papel en este proceso de despojo y disputa territorial.

Retomo el planteamiento de Paul Little (2004), al afirmar que el Estado ha sido el agente social dominante que ha buscado definir y delimitar el espacio, así como, su uso a partir de la concepción de propiedad privada. Luego, las declaraciones de las personas

indígenas sobre los motivos del despojo están vinculados a la idea de tierra como propiedad privada, habiendo así, un flujo de venta, intercambio de tierras bajo engaño entre indígenas y *sikuas*. Por otro lado, las recuperaciones iniciadas en 2010 pasan a ser también una reinención de la territorialidad la cual mantiene la casa: el rancho recuperado como espacio familiar e individual, pero que también reinventa la tierra recuperada como tierra colectiva, sobre todo, en las partes próximas a las quebradas, a las fuentes de agua, a los bosques y a los sitios sagrados en Salitre.

4.4 Inicio de las recuperaciones

4.4.1 El giro estratégico: la arrastrada del 10 de agosto de 2010

Las recuperaciones en Salitre son acciones directas ejecutadas por un grupo de indígenas bribris, aunque no de forma exclusiva, las cuales, a través de un proceso de articulación política, buscan hacer efectiva la autonomía y los derechos territoriales. Las recuperaciones iniciaron en consecuencia de la “arrastrada”, un evento ocurrido el día 10 de agosto de 2010, en la Asamblea Legislativa de San José. Un grupo de líderes indígenas de todos los territorios del país fueron violentamente arrastrados de la Asamblea; ellos estaban exigiendo al gobierno y al Poder Legislativo que entrara a votación el Proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas (PLDAPI) que, para este entonces, llevaba más de 17 años sin seguimiento del Poder Legislativo. Ese proceso fue llamado por los mismos actores y actoras sociales de recuperación de hecho o de recuperación de territorio por las propias manos. Sobre esto, afirma Valdo:

*Viendo esta negativa de parte del gobierno, entonces **mejor cambiamos de estrategia**. El gobierno no nos quiere atender y **decidimos no ir a San José**, y cambiamos de estrategia a hacer los derechos que son nuestros y que la ley nos ampara. Ellos [el gobierno] no nos quieren hacer caso, no quieren poner en práctica, esto es problema de ellos. Nosotros a veces decimos: ¿cómo hacemos para que venga el gobierno acá? Vamos a recuperar un terreno. (...) Los no indígenas no tienen ninguno derecho acá, y ni lo van a tener porque la tierra acá y el territorio están a nombre de la ADI [que es el gobierno local] y ningún no indígena puede tener posesión de tierra acá. (Valdo, 17 de octubre de 2015)*

Este giro estratégico implicó no ir más a San José y no esperar una respuesta institucional de órganos estatales, sino que, amparados por las normativas nacionales e internacionales, decidieron actuar de forma directa desde sus tierras para hacer efectivos los derechos territoriales previstos en las leyes sobre derechos indígenas. Se buscó, entonces, una respuesta concreta con el amparo de normativas legales. En este sentido, el relato de Renata sobre la arrastrada del día 10 de agosto de 2010 confirma el giro y la nueva decisión de recuperar tierras desde los territorios:

*Llegamos nosotros y no nos atendieron casi... muy pocos vinieron a hablar y rápido se retiraron. Pero entonces el grupo de nosotros decimos que sí no nos dan una respuesta pronta positiva entonces no nos vamos de la Asamblea y ahí nos vamos a quedar hasta ver qué va a pasar y ahí nos quedamos. Como a las 10 de la noche ya habían rumores de que nos iban a echar de la Asamblea (...) entonces a las 2 de la mañana ellos [diputados] se organizaron con policías y todo lo demás para sacarnos del lugar, entonces, nos sacaron a la brava así, nos fuimos en un solo puño, nos empujaron afuera (...) entonces yo dije **no acá en San José no hay nada que pelear, ahí nosotros no tenemos nada, lo que nosotros tenemos son nuestras tierras, en nuestros lugares, en nuestros territorios. Pero nosotros vamos a seguir luchando en nuestro territorio para hacer lo que queremos**, entonces, volvimos a los lugares y esa misma finca que está aquí abajo, esa era la primera que tomamos. (Renata, 14 de setiembre de 2017)*

Decir “no hay nada aquí nuestro” compone el discurso de las personas recuperadoras de Salitre que buscan reafirmar los derechos territoriales y la identidad cultural desde sus tierras y sus formas de territorialidades. Además, el sentimiento de ser ajeno a la ciudad de San José junto con el entendimiento de que los procesos burocráticos del Estado no atienden la demanda territorial de los pueblos indígenas de Costa Rica, y el análisis sobre la actuación limitada e insatisfactoria de los Poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial culminaron en la elaboración de una nueva estrategia política por parte de los líderes indígenas.

El cambio estratégico, que culminó en el proceso de recuperación territorial en Salitre, también ha formado parte de nuevas estrategias de diferentes pueblos indígenas en América Latina, según Burguete: “Los pueblos indígenas han modificado sus estrategias de lucha, re-direccionando sus energías hacia la reconstitución de los pueblos, es decir, con un sentido de

fortalecimiento de ‘lo propio’; en donde la autonomía y la reconstitución territorial es construida ‘sin permiso del Estado’” (2010, p. 86). En concordancia con esto, Sergio Rojas, líder indígena en el territorio de Salitre, quien en 2010 fue presidente de la ADI y también coordinador del FRENAPI, planteó que las recuperaciones empezaron porque:

*Cuando tomó fuerza, hace 5 años cuando en la Asamblea Legislativa **nos sacaron de arrastras de ese recinto legislativo**, donde habíamos un grupo de compañeros indígenas reclamando, exigiendo un sí o un no al Proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas, que resolviera ya, que no nos tuvieran en esta agonía lenta que han tenido toda la vida a los pueblos indígenas por resolver un conflicto de tierra, de derechos ancestrales que tenemos. **En esta oportunidad nos sacó en arrastra de la Asamblea Legislativa**, pusimos un recurso, la Sala resolvió que lo que había hecho era correctamente porque era un recinto inalienable. Pero resulta que la Ley Indígena dice que nuestras tierras son inalienables, imprescindibles única y exclusivamente para los indígenas que ahí habitan, **ahí iniciamos un proceso de reafirmación de nuestro derecho territorial, un proceso de reafirmación de nuestra identidad cultural.** (Rojas, 2015, Conversatorio ¿Qué está pasando en Salitre?)*

Las acciones directas para recuperar terrenos, ya se tratara de un lote o una finca, fueron respaldadas por la ADI de Salitre como gobierno local y administrador del territorio. En esos casos, se emitía un certificado que acreditaba a la persona o familia recuperadora como legítima poseedora (Zúñiga et al., 2018). El apoyo institucional de la ADI de Salitre fue fundamental para los primeros pasos de esa acción autonómica. Al respecto, señala una recuperadora:

*(...) Como la ADI es la que controla esto de las tierras en este momento, entonces yo nada más informo a la ADI que voy a recuperar esta tierra y **la ADI me da un aval, es la ADI que tiene el registro, ellos hacen las dimensiones y las características de la finca** donde se hace como **coposeedora** y son los únicos que pueden dar este derecho de posesión legal para que usted pueda hacer uso de la tierra, así era y así estaba estipulada y así se estaba haciendo. (Marcia, comunicación personal, 24 de abril, 2016)*

Las recuperaciones fueron estrategias definidas después de 2010 para reafirmar los derechos territoriales y valorar los saberes propios, en las cuales hubo un rechazo, de modo general, de los vínculos con el Estado. Así, se afirmaba la intención de reconstituir al pueblo

indígena de Salitre con una perspectiva “desde abajo” (Burguete, 2010, p. 87). Sin embargo, aunque las recuperaciones surgieron como práctica política y discursiva hasta 2010, no se puede decir que fuera una idea nueva; las recuperadoras narran que sus abuelos, abuelas y padres ya luchaban por recuperar sus tierras y hablaban de la necesidad de restituir las tierras indígenas que estaban en manos de no indígenas usurpadores ilegales:

*Digamos, así sucesivamente, **gente con dinero se han apoderado de las fincas** y los lotes aquí. Entonces, viendo la preocupación de muchas familias, ya las familias van creciendo y las familias indígenas son muy numerosas, prácticamente ya no estaban quedando tierras para heredar a esos muchachos y esas familias. **Entonces lo que se hizo, lo que pensaron nuestras abuelas era la auto-recuperación de las tierras.** (Marcia, comunicación personal, 24 de abril, 2016)*

*Es que hace muchos años cuando vivía mi papá, él era un luchador por la defensa de las **tierras**, pero, diay, a pesar de todo lo que él hizo, nunca se logró nada porque el gobierno nunca apoyó, no participó y, entonces, siempre seguimos luchando. (Renata, comunicación personal, 14 de setiembre, 2017)*

En las narrativas anteriores, se enfatiza que la lucha por los derechos territoriales ya era una necesidad desde hacía varias décadas en Salitre. Asimismo, el documental *Wacá, la tierra de los bribris* de 1979 es otro antecedente que presenta relatos de indígenas, como el de don Telésforo Figueroa, quien denunciaba la ocupación ilegal de personas no indígenas en el territorio (Trigueros, 1979). La necesidad de recuperar venía presentándose como demanda desde generaciones anteriores de indígenas, pero solamente hasta el año 2010 se iniciaron las recuperaciones de hecho, en un sector de lotes en la comunidad de Cebror, la cual se ubica a la entrada del territorio. Según el estudio de Zúñiga et al. (2018), la primera recuperación fue llevada a cabo por Yorleny Díaz, quien se convirtió en la primera mujer que lideraba ese proceso. En su narrativa, ella explica que las familias se involucraron por completo: hubo apoyo tanto de los esposos/compañeros como de los hijos e hijas. Por otro lado, junto a la participación y el apoyo de la familia, vino la preocupación por la seguridad, debido a que la respuesta a las recuperaciones fue distintos actos de violencia por parte de los poseedores ilegales del territorio (Zúñiga et al., 2018).

Meses después, ya en el año 2011, otras familias de Cebror también comenzaron a recuperar, como cuenta Laura: “*Nosotros fuimos el primer grupo aquí en Cebror, nosotros y como dos familias más, como la de Yorlery*” (Laura, comunicación personal, 15 de diciembre, 2018). Cabe mencionar que, en estos dos primeros años, las mujeres que lideraron las recuperaciones eran indígenas, origen cabécar, como fue el caso de Herminia, quien recuperó un lote en el año 2011 (Zúñiga et al., 2018). Laura también es otro caso de mujer recuperadora cabécar del clan *JuLebluwak* que según Bozzoli que significa el clan “de la mano principal” (Bozzoli, comunicación personal, 03 de octubre, 2019). Laura narra que:

Yo soy cabécar, yo soy de Ujarrás, mi familia es originaria de ahí, pero ellos se casaron y yo nací allá en Boruca, en otra cultura bastante enriquecida en sus tradiciones, y ahí fue que yo empecé a oír el concepto de cultura y todas estas cosas, cuando yo estaba en la escuela aprendí la lengua. Yo no lo menosprecié, yo lo tomaba con mucha seriedad, y ya de adulta fue que me vine para acá a vivir con otro grupo indígena, entonces para mí no es nada extraño, no es nada nuevo. (Laura, comunicación personal, 15 de diciembre, 2018).

En la cita anterior se puede observar que en las primeras recuperaciones participaron familias indígenas bribris y no bribris, pues la condición de pertenencia a los clanes bribris no era un criterio determinante para que las personas indígenas se involucraran en los procesos de recuperación territorial. También cabe mencionar que tanto bribris como cabécares tienen un sistema de parentesco clánico bastante similar, sin embargo, el criterio de pertenencia clánica de origen bribri fue posteriormente añadido al discurso de las personas recuperadoras. Además, el relato de Laura indica que la importancia del proceso de aprendizaje individual y colectivo sobre los derechos indígenas, el acceso a la información y el conocimiento de las leyes nacionales e internacionales llevaron a un fortalecimiento colectivo y a la defensa territorial. Mujeres, hombres, niños y familias se apropiaron del discurso legal sobre los derechos indígenas, convirtiéndose así en defensores y defensoras de las tierras, ríos, bosques y de los aspectos culturales que los identifican como grupo étnico; en este caso, como bribris. Las capacitaciones a través de talleres sobre derechos indígenas fueron apoyadas por organizaciones como el FRENAPI y la misma ADI. Esto se sabe debido a los relatos de memorias de las personas recuperadoras; a partir de ellos, concluye Zúñiga et al:

Este relato muestra el proceso de recuperación del territorio como producto de un trabajo colectivo y grupal sustentado en una previa capacitación sobre derechos colectivos territoriales indígenas, un reposicionamiento del gobierno local en la figura de la ADI, el interés y compromiso expreso de las personas recuperadoras, una estrategia para ejecutar las acciones y el apoyo grupal para realizarlas. Según afirman varias de las personas entrevistadas, estas situaciones eran comentadas en las reuniones organizadas por la ADI con sus afiliados(as). (2018, p.114)

Las recuperaciones de lotes en Cebror también posibilitaron el regreso de familias bribris que, por malas condiciones económicas, habían estado muchos años viviendo fuera del territorio (Zúñiga et al., 2018). Una familia de Cebror pasó por la experiencia de regresar a Salitre a partir de los procesos de lucha para recuperar las tierras. Irma, jefa de esa familia, afirma: *“Yo tenía que dejar los chiquitos solos en la casa. Les hacía la comida, los más grandes cuidaban a los más pequeños, mientras yo iba a trabajar. Vivíamos en el centro de Buenos Aires”* (Irma, comunicación personal, 27 de febrero, 2016). Esa memoria refleja que las pésimas condiciones laborales, sumadas a la falta de ayuda del progenitor de sus hijos, aumentaron las limitaciones económicas enfrentadas por ella y su familia. Entonces, la solución fue migrar de territorio indígena a la ciudad, buscando mejores oportunidades laborales. Así, Irma fue trabajadora doméstica por muchos años en el centro de Buenos Aires.

4.4.2 Nuevas territorialidades en Cebror

Esta narrativa me hizo reflexionar que las recuperaciones territoriales no solo significa para las mujeres retomar y reivindicar el derecho al territorio, sino que también pasa por una posibilidad de rescatar aspectos culturales bribris que fueron expropiados y perdidos por causa del proceso migratorio a la ciudad. Luego, es a partir de esta decisión de Irma de volver, como *“uma viagem da volta”*¹²(Oliveira, 1998) al territorio de Salitre que le surgen

¹² El término es utilizado por Oliveira (1998) para hablar y explicar sobre los indígenas del Nordeste de Brasil, representando la experiencia de un migrante que tuvo que salir de su tierra en búsqueda de mejores oportunidades laborales y de ascensión socioeconómica. En la idea de “viagem da volta” hay dos aspectos relevantes, el primer es la relación entre etnicidad y territorio, siendo una expresión poética que sugiere la fuerte conexión entre el sentimiento de pertenencia étnica y el lugar de origen, donde el individuo se une a los componentes simbólicos que le vinculan a su propia tierra, integrándose de esta forma aun destino común. Así en este viaje, la relación entre persona y grupo étnico sería mediada por el

nuevas posibilidades para reconstruir sus prácticas culturales y otras territorialidades anteriormente no vivenciadas.

Me recuerdo que cuando llegué al rancho recuperado por Irma, en la comunidad de Cebror, solo había la estructura física la cual era compuesta por palos que sostenían el rancho y latas de zinc que funcionaban como techo. Alrededor había pasto y un área deforestada por la empresa PINDECO, que era el ocupante –ilegal- de este terreno. Sin embargo, a cada nueva visita pude percibir el cambio de paisaje en ese espacio-territorio. Alrededor del rancho, ella, sus siete hijas y dos hijos, construyeron un gallinero para tener un espacio para la crianza las gallinas. También hicieron una huerta, plantaron flores y plantas medicinales en el traspatio del rancho, recuperando lo que poco a poco se iba convirtiendo en una casa, su hogar. Actualmente, el espacio tiene tres casas más, donde viven dos de sus hijas con sus nietos y una estructura cónica hecha con materiales naturales (paja) recuperando la forma tradicional de construcción de los bribris. Este espacio es utilizado para reuniones y celebraciones realizadas por su familia pero también por el grupo de recuperadores(as), un espacio para el uso común.

El cambio del espacio a partir de la presencia de estas mujeres en una tierra que anteriormente estaba devastada, fue siendo percibido por medio de la relación de ellas con las plantas y los alimentos sembrados. Un año después de mi primera visita habían sembrado: banano de diferentes tipos, plátano, frijoles, naranjas, mandarinas, balsa, maíz, ñampí, chamol, limones, guaba, cacao, papa chiricana, yuca, chiles, mango, targuá, café, pipa así como flores y otras plantaciones ornamentales. También en la cotidianidad de esta recuperación las mujeres han enseñado a los niños y han transmitido sobre la importancia de sembrar y poder comer de lo que sembrando. “La tierra nos da todo lo que necesitamos” esa afirmación repetidas por Irma y sus hijas representan el valor de la tierra y la importancia de las recuperaciones para la construcción de la soberanía alimentaria, sea de esta familia o de toda la comunidad. En las siguientes figuras se puede visualizar el cambio, de una tierra seca y degradada, con pocos árboles y un pasto grande dando el aspecto de un lugar abandonado,

territorio y su representación, remetiéndose a una recuperación de la memoria, de los símbolos culturales dejados allí. (Oliveira, 1998, p. 65 y 66)

para una nueva dinámica territorial, con más árboles, con alimentos, con flores, lo que me hizo sentir que Irma y sus hijas habían dedicado no solo su tiempo para recuperar, sino que estaban poniendo su energía de vida, creando y dando vida a la tierra que antes era tierra violada. Así, recuperar el territorio también es revitalizar los espacios y dar una nueva posibilidad para que la tierra florezca y respire.

Figura 10. Rancho de Irma, Cebror, febrero de 2016



Figura 11. Rancho de Irma, Cebror, diciembre de 2018



Fuente: Louise Branco, 2016 y 2018.

La familia de Irma inició la recuperación de este terreno que estaba en manos de PINDECO en el año de 2012 y cotidianamente han transformado la territorialidad y de igual manera han cambiado la relación entre las mujeres y la tierra. Ellas han enseñado a los niños y niñas sobre la importancia del cuidado y de la autogestión para la producción alimentaria y el autoconsumo. Sin embargo, esta no es una experiencia aislada, muchas otras mujeres desde 2010 hasta 2015 han recuperado terrenos en la comunidad de Cebror. Las recuperaciones de lote en Cebror fueron en su mayoría realizadas por mujeres.

A continuación, se presentan los datos vinculando el año con la mujer que lideró cada uno de los procesos de recuperación territorial en Cebror.

Cuadro 3. Recuperaciones realizadas por mujeres indígenas en Cebror; según el año

2010	2011	2012	2013	2015
	Marilyn Morales	Yoelis Villanueva		
Yorleny Díaz	Paola Morales	Heylin Figueroa	Sonia Duriwak	Elva Ortiz
	Mileidy Rojas	María Otilia Figueroa		
	Eunice Jara	Elva Ortiz y su hijo		Grace Delgado
	Herminia Morales			

Fuente: Elaboración propia a partir de Zúñiga et al., 2018, p. 117.

Cabe resaltar que en las recuperaciones de lotes en Cebror no solo participaron mujeres, también cuatro hombres lideraron procesos, pero el protagonismo de las mujeres indígenas en la defensa territorial ha sido constante desde las primeras acciones de recuperación. Aquí retomo el pensamiento de Aura Cumes (2009) de que la reivindicación de las mujeres indígenas no es excluyente a los hombres, en otras palabras, la lucha de las mujeres indígenas además de ser contra el patriarcado también es contra las diferentes formas

de opresión y explotación de sus pueblos y de sus territorios, es una manifestación y una acción política contra el racismo y la explotación de sus modos de vida.

De esta forma, aunque el protagonismo sea de las mujeres existe una acción política colectiva a favor de los derechos colectivos del pueblo bribri. Sin embargo, esto no significa que las mujeres indígenas recuperadoras estén ocultando la existencia de las relaciones de poder, de dominación dentro de las dinámicas sociales indígenas, solo que en este momento, hay una necesidad real de retomar la autonomía y de ordenamiento territorial y para esto las mujeres se han unido a los hombres indígenas con la finalidad de quitar los no indígenas del territorio, dando prioridad a la demanda territorial y la defensa de la tierra. (Cumes, 2009).

4.4.3 El conflicto de la cerca

Cebror es la primera comunidad a la entrada del territorio de Salitre. Es una comunidad que está muy cerca de las plantaciones piñeras de la transnacional PINDECO y se caracteriza por estar dividida en pequeños lotes de tierra. Según las recuperadoras de la zona, fue un terreno loteado por no indígenas que ocupaban de forma ilegal esa comunidad:

Bueno, es que aquí en Cebror ha habido una recuperación masiva, es porque antes Cebror fue vendido, digamos. Cebror casi que se nos iba de las manos, y es porque Cebror fue comprado por unas cinco personas. Lo que hicieron fue que ellos empezaron a lotear las fincas, lo que llamamos lotes. Entonces lo que hicieron fue empezar a vender esos lotes, entonces fueron teniendo diferentes dueños; para poder recuperar eso, se tuvo que recuperar de esa manera, por lotes. Es por eso que Cebror es así poblado ahora, porque la gente vino a empezar a recuperar esos lotecitos. (Marcia, comunicación personal, 24 de abril, 2016)

Según Zúñiga et al. (2018), los lotes estaban destinados para vivienda y no para área de cultivo, y poco a poco han sido recuperados por indígenas que decidieron apoyar y participar activamente en el proceso de recuperación en Cebror. La recuperación de esos lotes acarreó distintas consecuencias; en algunos casos, familias que estaban viviendo fuera del territorio, por ejemplo, en el centro de Buenos Aires, pudieron regresar a Salitre, lo cual representó un aspecto positivo para las familias recuperadoras. Por otro lado, también hubo una respuesta violenta de los ocupantes ilegales no indígenas que adquirieron lotes en Cebror

años atrás al proceso de recuperación realizado en setiembre de 2012. Dicha respuesta se conoce como el conflicto de la cerca.

En esa ocasión, no indígenas que ocupaban ilegalmente el lote recuperado decidieron enfrentar a las personas recuperadoras, y construyeron una cerca dentro de la propiedad, separando el grupo de recuperadores y recuperadoras del grupo de finqueros (Zúñiga et al., 2018). El grupo de finqueros fue articulado por la abogada T.V para enfrentar a los recuperadores. Ellos vinieron de otros territorios indígenas como Ujarrás, Térraba y Cabagra a apoyar a T.V en la comunidad de Cebror en el territorio indígena de Salitre.

Se aclara que T.V es una abogada de origen no indígena que vive ilegalmente en el territorio de Salitre en la comunidad de Cebror, la abogada ha presentado a las autoridades judiciales certificados falsos de su supuesto origen indígena. Sin embargo, los certificados presentados han sido rechazados por las organizaciones de las comunidades indígena que ella se refería como miembro.

De acuerdo con noticias de la prensa nacional, los hechos de violencia se manifestaron en el conflicto de la cerca, pues los indígenas recuperadores presentes en el lugar decidieron quitar la cerca que dividía el terreno recuperado. Al respecto, Sergio Rojas comentó:

Nosotros tomamos la decisión de quitar la cerca, pues nosotros no íbamos a aguantarnos esa humillación. Comenzamos a quitar la cerca y entonces comenzaron a volarle leña a los que estaban quitando la cerca y ahí el compañero Baltodano terminó con un garrotazo en la cabeza que le costó seis puntadas. (Redacción de Crhoy, 2012)

Estando en Cebror en abril de 2016 en la casa Irma, pude conversar con una de sus hijas, Marcia, sobre el conflicto de la cerca, me recuerdo en esta noche llovía bastante y que ella me contaba emocionada sobre los hechos, en su mirada se entretejían el dolor por haber vivido tales momentos de violencia, y también la fuerza de ser una recuperadora, la digna rabia. Su voz firme me enseñaba sobre la potencia de cada una de estas mujeres que decidieron recuperar con la convicción de que ellas no son las invasoras y sí que están luchando por sus derechos.

Ella narraba que este día fue de terror pues había más de 100 finqueros acompañados por matones y caminaban por la calle principal de Cebror con palos y armas de fuego para intimidar a las personas recuperadoras, sobre todo a las mujeres. La cerca fue una forma de

bloquear la libertad de ir y venir de los recuperadores y recuperadoras. Además para Marcia, le parecía una manera simbólica de expresar el racismo, separando las personas indígenas de los *sikuas* como si los primeros no fueran humanos, como se no pudiesen estar ahí adentro de la finca en su propio territorio.

Marcia contaba también que esta recuperación en Cebzor representó un acto de fuerza y unión entre diferentes pueblos indígenas del país. Puesto que a través del apoyo del Frente Nacional de los Pueblos Indígenas (FRENAPI) también en este día había varias personas indígenas apoyando la recuperación, en sus palabras:

Bueno también teníamos acompañamiento de los Malekus, y de otros, ahorita no recuerdo muy bien, pero sí de otra etnia que también teníamos acompañamiento aquí, estamos reunidos viendo haber como hacíamos como unificábamos esto. Entonces, ya muchos de los ya había escuchado seguro la reunión, porque hay muchos que dan más información de la vida, entonces, los no indígenas se dieron cuenta que aquí en Cebzor estaban los representantes de los otros territorios haciendo una reunión (Marcia, comunicación personal, 24 de abril, 2016).

Según Marcia cuando los finqueros no indígenas supieron que había en Cebzor un gran número de indígenas reunidos incluso de otros territorios de la zona Sur pensaron de forma equivocada que los indígenas iba “tratar de echarlos a ellos a la fuerzas y sacarlos de aquí” (Marcia, comunicación personal, 24 de abril, 2016), y en respuesta a esta falsa información, se articularon con otros finqueros de la zona y llegaron al territorio con una actitud bastante violencia. Y fue a partir de este momento que los finqueros llegaron en la finca en disputa y construyeron una cerca, “la famosa cerca”, me dijo Marcia. Observé que el “conflicto de la cerca” es interpretado por este grupo familiar compuesto por siete mujeres, todas recuperadoras, como uno de los episodios que iniciaron las violencias por parte de no indígenas a los recuperadores y recuperadoras, fue como bajo la tensión de recuperar que vino una respuesta violenta y que el Estado para ellas debería tomar medidas claras para frenar este tipo de acciones en el territorio de Salitre, por otro lado, la cerca también se simbolizar, una clara división del espacio físico, pero para ellas, la cerca representaba una separación o mejor dicho una prohibición hacia a ellas como defensoras de la tierra, “la

cerca” sería en este contexto, una forma física y simbólica que los finqueros encontraron para decir: - “ aquí ustedes no pueden pasar, aquí ustedes no puede ejercer sus derechos”.

Sin embargo, estas siete mujeres de Cebror apoyadas por el grupo de recuperadores de otras comunidades de Salitre, y también por otros indígenas de territorios como Ujarrás, Cabraga, Coto Brus, Talamanca y Térraba decidieron no parar la recuperación y enfrentar los miedos, riesgos y amenazas. Yo sentía en las palabras de Marcia, que haber pasado por estas dificultades le conformó como mujer recuperadora y le ayudó a tener la seguridad y el empoderamiento para seguir defendiendo la tierra y los derechos indígenas.

Otra cuestión relatada durante este dialogo como Marcia fue sobre la realidad agraria de Cebror, ella contaba que algunos mayores indígenas vendieron sus tierras a cambio de pequeños beneficios económicos, y que una mujer no indígena compró gran parte de Cebror, pero que, posteriormente, decidió lotearla en pequeños terrenos. La acción de esta mujer se debía a la falta de conocimiento de la Ley Indígena de 1977, la cual determina que el uso de las tierras es exclusivo, imprescindible e inalienable para los indígenas que la habitan. Ella narra que:

(...) Entonces, por ejemplo, doña Z les había comprado a los abuelos de mi mamá y ella se hizo de toda esta parte de aquí hasta la escuela. Después de eso, ella empezó a lotear, que son más de 30 lotes que ella hizo aquí. (Marcia, comunicación personal, 24 de abril, 2016)

Por su parte, Marcia cuenta que:

(...) cuando nos dimos cuenta que las personas que habían quedado en el ranchito nos dijeron que la gente que estaban donde T.V, todos los finqueros que había donde ella, estaban haciendo una cerca, la famosa cerca (...) que ellos [finqueros] se dedicaron a hacer una cerca pasándola así por donde nosotros estábamos haciendo la reunión, en el rancho donde estábamos en el puro límite del ranchito. Digamos, como pasarle aquí hasta la cocina, digamos, ellos pasaron así haciendo una cerca que tiene una dimensión como de 200 metros de largo. (Marcia, comunicación personal, 24 de abril, 2016)

En resumen, el conflicto de la cerca no solo marca un momento histórico donde comenzaron los actos de violencia en Cebror, los cuales sirven como antecedente para las siguientes recuperaciones en Salitre, sino que también se convierte en un nuevo referente sobre la conformación identitaria a lo interno del grupo de recuperadores. Como se mencionó

antes, si bien las primeras mujeres recuperadoras al inicio de las acciones colectivas no eran exclusivamente bribris, ese no era un criterio determinante para definir cuáles indígenas podían participar de las recuperaciones. Sin embargo, debido al discurso político T.V quien busca, de forma aleatoria y sin criterios comunales, forjar una identidad indígena para justificar su propiedad en Cebror y su supuesto derecho territorial, la acción de recuperar ha incorporado el elemento identitario como central, donde tener un clan bribri es, efectivamente, tener derecho a la tierra recuperada.

4.4.4 Identidad y recuperaciones territoriales

Entonces, se puede discutir a nivel teórico: ¿quiénes son los pueblos indígenas?; ¿cómo se definen?; ¿son sujetos de derechos?; en Salitre ¿quiénes definen quien tiene el derecho a la tierra? Por ejemplo, en México, según la Ley de Derechos Indígenas de Campeche, la definición política de pueblos indígenas es:

Las colectividades humanas que por haber dado continuidad histórica a las instituciones políticas, económicas, sociales y culturales que poseían son ancestros en la época precortesiana, poseen formas propias de organización económica, social, cultural y política, y afirman libremente su pertenencia a las etnias asentadas en el territorio del Estado. (Ley de Derechos Indígenas Campeche, 2000, art 5-X)

En Costa Rica, la Ley Indígena n° 6172 (1977) afirma en el artículo 1: “Son indígenas las personas que constituyen grupos étnicos descendientes directos de las civilizaciones precolombinas y que conservan su propia identidad”. El ex-relator de Naciones Unidas, James Anaya, plantea que uno de los criterios centrales para reconocer algunas poblaciones como pueblos indígenas sería que compartan “un conjunto común de experiencias arraigadas en la subyugación histórica por el colonialismo” (Anaya, 2004, p. 5). La autodeterminación étnica, por lo tanto, se da cuando la persona se auto-declara indígena, pero también existe el reconocimiento comunitario de su pertenencia al grupo y su identidad con el grupo. Para los bribris, el criterio de pertenencia cultural está fuertemente vinculado con la matrilinealidad; en otras palabras, los hijos e hijas heredan de su madre el clan de origen bribri, y es por medio de la madre que se define quiénes son bribris o no.

Actualmente, el pueblo bribri se estructura con aproximadamente trece clanes, pero en un determinado período histórico fueron más de sesenta. Como ya mencionado, la

pertenencia a uno de esos clanes se define por línea materna. En el caso del pueblo bribri, el miembro de un clan debe casarse con un miembro de otro clan, no es permitido el matrimonio entre miembros del mismo clan o un clan amigo, esto significaría incurrir en incesto dentro de esta estructura de organización social. Según este sistema de parentesco, las funciones y responsabilidades desempeñadas en la cultura occidental por el padre, las cumplen los hermanos de la madre, no habiendo una gran participación del hombre progenitor en la educación del niño o de la niña. (Martínez, 2004). Según Martínez (2004) el sistema bribri:

Se basa en la reciprocidad y mutualismo para solventar necesidades que individualmente tienen mayor costo de resolver. El sistema obliga dar al que recibe, no hacerlo lo puede aislar de las ventajas del mismo. El sistema matrilineal ordena el sistema de intercambio, como las chichadas, mano vuelta, juntas, trueque, préstamo, que se realizan primero en el seno del clan matrilineal, y luego, dentro de los clanes amigos y vecinos. Este sistema está ligado al respeto a los ancianos, encargados de recordar y sentenciar con quienes se pueden tener relaciones: matrimoniales o de alianza política. Dentro del intercambio de bienes, están los alimentos y los “préstamos” entre las mujeres. Como dinero, fincas, hoja de suita para techar, madera, medicinas, menaje de cocina, equipo agrícola, caballos y padrotes de cerdos, perros de cacería y otros artículos. Dentro del intercambio sobresale la “mano vuelta” que es ayudarlo al otro en un trabajo sin cobrarle y el otro devuelve en trabajo proporcional al que se le dio (Martínez, 2004, p. 41).

Es por medio de esta reciprocidad social que se viene consolidando en los últimos nueve años el proceso de recuperación de tierras en Salitre, el cual expresa una dimensión sociopolítica que se articula con el sistema de parentesco matrilineal y atribuye a las mujeres un papel de protagonistas en esta lucha territorial. Las personas recuperadoras en Salitre emergen en este contexto como actores sociopolíticos donde la determinación identitaria y el sistema de parentesco se vinculan con el arraigo territorial, por esto, este movimiento de hombres y mujeres puede ser visto como un *movimiento etnopolítico*, término establecido por Bartolomé (2009). En este caso, hay una construcción y una reafirmación de la identidad bribri de forma colectiva que pasa a ser determinante para definir quiénes son los agentes sociales que efectivamente tienen derechos territoriales, siguiendo así criterios culturales propios del sistema bribri que atesta fundamental importancia a la matrilinealidad.

La estrategia de recuperación directa o por la vía de hecho en el territorio de Salitre conecta nuevas reconfiguraciones territoriales e intensifica las categorías identitarias específicas del grupo bribri. Además, las personas recuperadoras reivindican colectivamente los derechos humanos y pulsán nuevas prácticas para ejercer su autonomía territorial e indígena, lo que se relaciona con la afirmación de Camacho (2009) planteada anteriormente en este texto: “Uno de los fenómenos que en la actualidad, se han hecho más evidentes en las sociedades indígenas, es la reivindicación colectiva que se expresa en la dimensión comunitaria” (p. 6). Salitre a partir de las recuperaciones ha fortalecido el sentimiento de pertenencia étnica entre los bribris.

Por otro lado, no se puede negar que al establecer que el criterio fundamental para ser recuperador(a) y defensor(a) de la tierra delante de los ocupantes ilegales no indígenas es la matrilinealidad, surge una tensión en el tejido social interno comunal. Específicamente, con respecto a los habitantes del territorio que son indígenas no bribris –sobre todo brörán-, ya que al no tener pertenencia a ningún clan bribri, no son sujetos legitimados por el grupo de recuperadores para participar de las acciones, acabando por generar conflictividad entre indígenas bribris e indígenas de origen brörán. Sobre esta tensión entre brörán que viven a muchos años en Salitre y algunos bribris recuperadores(as), no se profundizará en la presente investigación, pero no puedo dejar de mencionar que las tensiones y conflictividades han sido múltiples y han perjudicado las relaciones sociales y la dinámica comunitaria en el interior del grupo indígena que habita el territorio de Salitre.

Retornando a la discusión sobre el establecimiento del criterio de la matrilinealidad y la pertenencia clánica como un elemento diacrítico ante los no indígenas, es importante mencionar que los bribris recuperadores de tierras no han reconocido a la abogada T.V. como miembro de esta comunidad ni del grupo étnico. Así lo afirma R.F:

Para yo decir que soy bribri solo hay una manera, soy porque mi mamá es y mis antepasados son bribris (...) ella dijo que iba a buscar un papel que decía que era bribri y todos nosotros presentes ahí empezamos a reír. (PPMA y CICDE, 2018)

Por otro lado, T.V ha recibido apoyo político de la representante del grupo autodenominado Autoridades Étnicas de Mayores del Territorio de Salitre. Esta persona es

un personaje clave ya que, en los últimos nueve años, ha apoyado sistemática y abiertamente a no indígenas que ocupan ilegalmente tierras en Salitre. Tal representante del grupo de Autoridades étnicas es de origen bribri y pertenece al clan *Uniwak*, fue nacida y criada en Salitre y durante muchos años fue promotora de CONAI. Además, en su juventud actuó en el sindicato de ganadores y agricultores de Salitre, y tenía un discurso político en favor de la defensa de las tierras para uso exclusivo de los indígenas de salitre.

Las otras mujeres recuperadoras que conocen a esta representante desde mucho tiempo, quienes incluso comparten aspectos culturales como la pertenencia al mismo clan, comentan que ella empezó a cambiar su discurso en favor de los ganaderos y finqueros no indígenas a partir del momento que ella ascendió al cargo público de promotora de CONAI. En este sentido afirman: *“creo que le hicieron una lavaje cerebral ahí, porque ella no tenía estos valores, sus papás luchaban por la tierra y después que pasó el tiempo, ella cambió mucho, ya no es la misma persona”* (Carolina, comunicación personal, 2019). Ante ese escenario de disputa territorial entre bribris y ocupantes ilegales, la identidad bribri, después del año 2012, pasó a ser un elemento central y etnopolítico en los procesos de recuperación de tierra. En el capítulo 5, se retoma la discusión sobre la importancia identitaria.

4.4.5 Recuperaciones en Puente, Río Azul y Buena Vista

Las recuperaciones en Puente, Río Azul y Buena Vista se llevaron a cabo en amplias áreas de tierras. Eso implicó una dinámica de recuperación diferente, pues los terrenos recuperados eran más grandes y se necesitó más personas para su cuidado y vigilancia. Por ello, a partir de 2012, iniciaron las recuperaciones de fincas con la participación de extensos núcleos familiares o, en otros casos, de varias familias con vínculos de parentesco, y se contó también con el apoyo de la ADI, como el gobierno local de este momento (Zúñiga et al., 2018).

Cabe aclarar que, en Salitre, estas vastas extensiones de tierras han sido destinadas para la ganadería, práctica realizada históricamente por no indígenas, la cual también poco a poco fue siendo incorporada a las prácticas económicas de algunas familias indígenas, aunque no con la misma cantidad de ganado y tampoco para los mismos fines. La incorporación de esta

actividad económica a las actividades de subsistencia indígena es un reflejo del proceso de colonización que los pueblos indígenas asentados en el cantón de Buenos Aires han sufrido históricamente, ya que para abrir la “frontera agrícola” se desarrolló de forma más intensa la actividad ganadera.

No obstante, las familias recuperadoras afirman que el ganado sirve para ayudar en la soberanía alimentaria del grupo familiar. Conversando con Carolina sobre el futuro de las recuperaciones en la comunidad de Río Azul, ella me comentó que había decidido mantener el ganado en el terreno recuperado considerando que hay mucho pastos, el cual fue introducido hace mucho tiempo por los terratenientes, y que todavía ella no conocía la técnica agrícola adecuada para quitarlo, luego, tener unas pocas cabezas de ganado le ayudaría a dar un uso y aprovechar esta vegetación.

Durante el trabajo de campo pude notar que otras familias recuperadoras también mantuvieron el ganado como actividad productiva en pequeña escala, como una especie de moneda de cambio, para resolver alguna situación urgente. Como fue el caso de Eduarda otra mujer recuperadora, ella me dijo que tener unas cuantas cabezas de ganado le ayudaría a construir autonomía en caso pasara por alguna dificultad de salud o algún desencuentro con su pareja. En sus palabras: *“es que una nunca sabe, porque él tiene su sueldo, y yo no tengo nada, así que mejor tengo unas vaquitas por si un día yo tenga que venderlas para tener mi platita”* (Eduarda, comunicación personal, 15 de setiembre, 2017). Por esto considero que la crianza de ganado sigue siendo parte de la dinámica territorial indígena en el proceso de recuperación, sin embargo, no en la misma escala de los finqueros, tampoco por los mismos motivos ni para iguales fines.

Por otra parte, las recuperaciones en Puente comenzaron en los meses de junio y julio de 2012; ambas fueron protagonizadas por dos mujeres acompañadas de sus familiares. Ellas articularon a otros grupos familiares de Puente para tener apoyo en la recuperación de las fincas que, en total, llegaban a 70 hectáreas. Este apoyo también llegó de familias de otras comunidades de Salitre, como Cebzor y Río Azul, así como de personas indígenas de otros territorios (Zúñiga et al., 2018). Cuenta Renata sobre este momento inicial de la recuperación:

Bueno, era tan fácil, porque el señor no vivía aquí. Esa casita que se ve aquí en el altito en frente de la casa del otro lado, eso ya lo remodelaron; es de un hijo de mi hermano ahora, entonces, en esa nos metimos, un ranchito todo feo, pero se podía estar y tenía zócalo alrededor. Entonces, yo les dije que ahí nos vamos, no había nada, solo techo y nada más, entonces, llegamos y nos quedamos ahí. En 2012, éramos diez personas, pero con todo y familia, diez familias. Entonces, nos quedamos ahí, y sí, el día siguiente se oyó que venía el dueño y se arrimó, vino a estar en la calle y estuvo y se fue. Al día siguiente, ya vino con la gente y los policías, según ellos, a echarnos. Nosotros le dijimos que no, que nada que ver, que esto es de nosotros y que no nos vamos, vean ustedes como hacen para irse, pero nosotros no. Entonces, siempre nos quedamos. Al mes yo me pasé de este lado de la calle que era la que me pertenecía a una casita de palito así. Esa es la casa mía y ahí vive una hija mía. (Renata, comunicación personal, 14 de setiembre, 2017)

Según el estudio de Zúñiga et al. (2018), dicha finca estaba dedicada a la ganadería en gran escala, pero el finquero no vivía en la localidad, por lo que resultó más fácil el ingreso de las familias recuperadoras al sitio. Además, en el año 2012, la ADI notificaba de forma previa al finquero sobre la decisión colectiva de los indígenas de recuperar la tierra en disputa. De esta forma, se recordaba al poseedor no indígena su condición de ilegalidad en el territorio y se le avisaba que por ese motivo se daría la acción de recuperar. Esta notificación solicitaba al finquero que sacara sus pertenencias del terreno, como animales, materiales de construcción, productos agroquímicos, entre otros. Finalmente, “las recuperaciones en 2012 en todo el territorio de Salitre terminan con un total de 17 experiencias y aproximadamente 85 hectáreas recuperadas” (Zúñiga et al., 2018, p. 122).

Durante mi trabajo de campo en Puente, me acerqué más a dos recuperaciones que habían sido lideradas por mujeres. Ellas me recibieron en sus casas, donde convivimos por varios días. Estas dos mujeres son casadas con hombres indígenas de origen bribri, sin embargo, durante mi estadía en sus casas ellos no estaban muy presentes ya que trabajaban más tiempo en otros quehaceres, afuera del terreno recuperado. Así, me recuerdo un día que me quedé sola con una de las mujeres de Puente, y conversamos abiertamente sobre diferentes temas que trastocan nuestras vidas y sobre nuestras relaciones familiares.

Yo le compartía sobre mi dificultad de estar tantos años lejos de país y de mi familia biológica, y ella me compartía sobre la dificultad de ser mujer indígena y del sentimiento profundo de haber sido despreciada como mujer y también como indígena a lo largo de su vida. Temas como traumas de infancia, violencia sexual, baja autoestima, los desentendimientos familiares, así como la sensación de no ser valorada por lo que somos, estos fueron algunos de los asuntos que conversamos. Sentía que más que observar y participar de la dinámica de una recuperación, yo estaba teniendo la oportunidad de construir un vínculo de confianza para hablar de temas que tal vez ni ella ni yo habíamos hablado con otras personas. Fue un momento íntimo, una especie de desahogo.

Por mí concepción ética, no detallaré aquí sobre los asuntos que hablamos, ya que expondría temas muy personales tanto para ella como para mí, pero quisiera reflexionar sobre como la construcción y las dinámicas de las recuperaciones. Las violencias que las mujeres han vivido defendiendo sus territorios han desencadenado procesos de exploración introspectiva que muchas veces las hacen recordar y revivir experiencias dolorosas y traumáticas a lo largo de sus historias de vida. También cabe reflexionar sobre como yo y una mujer indígena compartimos nuestros dolores que nos atraviesan expresadas por medio el racismo y la discriminación debido a nuestra condición étnica y de género.

En mi caso como mujer de origen afrobrasileña que solo a los 23 años me di cuenta de la estructura racista que había marcado mi auto-imagen y mi auto-estima como mujer. En el caso de la compañera de Salitre, ella en su condición de mujer indígena que habla el idioma bribri y que se ha sentido discriminada y racializada por no entender tan bien el español, por ser además de mujer e indígena y ser considerada pobre en términos de recursos económicos. Esa interseccionalidad entre etnicidad y género no se expresa de igual manera en nuestras vidas ya que la condición de clase social también influye fuertemente y nos pone en lugares distintos, asimétricos. Yo pude ingresar a la carrera universitaria e incluso tuve la oportunidad de estudiar fuera de mi país, mientras ella, se hizo ama de casa y durante toda su vida ha trabajado como agricultora y ha ejercido la maternidad. Nuestras historias son diferentes y a la vez si entrecruzan dentro de la matriz de opresión racista-sexista.

Después de esta breve reflexión sobre la interseccionalidad en mi vida y en la vida esta mujer recuperadora, me permito seguir la narrativa sobre las demás comunidades en proceso de recuperación territorial.

En el caso de Río Azul, las recuperaciones comenzaron en el año 2013. La finca que iba a ser recuperada tenía aproximadamente 15 hectáreas y el ocupante ilegal no vivía en la localidad, sino que residía en Pérez Zeledón, lo cual fue utilizado por las personas recuperadoras como argumento para realizar la acción colectiva de recuperar. Esa recuperación tuvo una respuesta negativa y violenta de los finqueros. El día 3 de enero de 2013 fue marcado por un grave conflicto entre recuperadores y finqueros. Estos últimos realizaron diferentes actos de agresión, como balaceras para intimidar, quema de ranchos y de las pertenencias de las personas recuperadoras, y también atentaron contra la vida de un joven recuperador, cortando parte de su oreja y quemándole el pecho con un hierro para marcar el ganado (Barrantes, 2014). Este y otros casos de violencia hacia personas recuperadoras serán abordados más adelante.

En lo que se refiere a la toma de decisiones sobre las recuperaciones, esta se lleva a cabo de forma colectiva y familiar, pero generalmente son las mujeres quienes deciden hacer la acción e informan a sus hijos y cónyuges, los cuales se disponen a apoyarlas. Se acostumbra conversar a lo interno de la familia sobre los posibles riesgos de violencia que supone enfrentar a los ocupantes ilegales. En Río Azul, las mujeres cuentan que:

Louise: Esta recuperación de 2013, aquí donde estamos, ¿cómo ustedes hicieron? ¿Fue iniciativa de quiénes?

Catalina: Somos juntos (...) para una recuperación se reúnen varias personas, familias así que le apoyan a uno.

Louise: Ah, entonces, digamos, ¿para recuperar estaban otras familias también?

Ana María: Por ejemplo, yo le digo a mi familia que yo quiero recuperar "x" terreno, entonces, se ponen de acuerdo, se llaman otra gente, a otras familias que quieran venir a apoyar a uno, entonces ellos vienen y ya se comienza a construir ahí para ya quedarnos ahí. (Catalina, Ana María, comunicación personal, 21 de enero, 2017)

En Río Azul, hay un total de siete mujeres que ha liderado y participado activamente en los procesos de recuperación: *“la mayoría de los que estamos recuperando somos mujeres”* (Ana María, comunicación personal, 21 de enero, 2017). Esta participación de las mujeres se ha dado tanto en los momentos iniciales, cuando hubo que construir los ranchos y hacer la comida para las personas que estaban participando en la recuperación, como también en los momentos de interponer las denuncias ante la fiscalía indígena y el Organismo de Investigación Judicial (OIJ) sobre las agresiones físicas y psicológicas que han sufrido. Sobre las denuncias, me contó Eduarda acerca de la falta de seriedad de los órganos judiciales al tomar las denuncias de una manera imparcial y cumpliendo los protocolos de justicia y además ella expresa sobre cómo la institución jurídica defiende la propiedad privada, y si alguien invade la casa de otra persona en la ciudad es considerada un ladrón o invasor, mientras que en los territorios indígenas no hay esta misma interpretación jurídica sobre la presencia de terratenientes que han ocupado ilegalmente a Salitre:

Porque ahí en todo eso, el tribunal, la OIJ, todo, es la misma familia de ellos, entonces ¿a quién usted le va a dar quejas? A nadie, porque todos conocen lo que estamos haciendo, pero ellos nunca hacen el análisis. Que es nosotros estamos reclamando algo que es de nosotros como yo le digo, yo con muchos he hablado y he conversado lo poquito que he podido conversar yo le dije “vea, si yo viviera, como digamos ahí en Buenos Aires, o allá en Pérez y que yo alquile una casa y diga yo: ‘ ¿qué bueno esto es mío!’ y me aferro a que es mío y es mío, nunca yo podré tener ese derecho de ganarme ese lugar ¿por qué? Porque realmente no es mío (Eduarda, comunicación personal, 15 de setiembre, 2017).

Cabe destacar que, después de esa primera recuperación, si bien hubo un aumento de amenazas y hechos violentos hacia las personas recuperadoras, el proceso no se detuvo. Al contrario, otras mujeres que ya estaban apoyando recuperaciones decidieron llevar a cabo sus propios procesos para que cada pudiera obtener una parcela de tierra para su bienestar y el de sus hijos, de forma autónoma. Las recuperaciones han significado una realización personal para las mujeres que han decidido participar por su voluntad, así como también autonomía, pues ellas ahora tienen su propia tierra para sembrar, cosechar y mantener a sus animales, como se puede ver en la figura 12.

Figura 12. Animales en fincas recuperadas de Puente y Río Azul



Fuente: Louise Branco, 2017.

En Buena Vista, las recuperaciones también tuvieron una fuerte participación de las mujeres de la comunidad. La primera finca recuperada era de aproximadamente 70 hectáreas y el proceso fue liderado por Viviana. Dicha acción se articuló con la junta cultural que se celebró el Día Internacional de los Pueblos Indígenas el 9 de agosto de 2013. La junta es una actividad que busca recuperar los valores culturales de la tradición bribri, en la que antiguamente los mayores se reunían para realizar diferentes labores colectivas con el fin de solidarizarse con alguna familia por un objetivo específico. Las juntas culturales accionan un fuerte sentimiento de solidaridad y festejo. En el momento de la recuperación, las tareas fueron: picar leña, armar el rancho, organizar las comidas, construir una letrina, recoger la cerca y clasificar los árboles presentes en el área recuperada. Estuvieron presentes aproximadamente sesenta indígenas de comunidades vecinas, así como de otros territorios, acompañados por veinte personas representantes de organizaciones del movimiento social, sindical y ecologista. También se recibió apoyo de FRENAPI (Radio 8 de octubre, 2013).

Después de las actividades iniciales de recuperación, llegaron policías con una orden de desalojo acompañados por algunos finqueros, quienes afirmaban ser dueños del terreno. Sin embargo, había muchas personas foráneas que apoyaban la recuperación, lo cual dificultó que los policías y finqueros actuaran con violencia. Sobre ese momento, cuenta Eduardo:

Louise: ¿Y cómo ha sido la recuperación suya allá en Buena Vista?

Eduardo: Diay, en principio fue muy bonito porque habíamos setenta personas recuperando ahí de apoyo, y pasamos casi un mes de visitas de policías, investigaciones y, bueno, en un mes no hubo nada, todo tranquilo, solo el primer mes. Y ahí, después, hablando con los dueños que estaban ahí, que era un señor Guevara que tenía unas vacas ahí, y él salió a Alajuela, se llevó las vacas y después quedamos nosotros ahí como dueños, y la policía siguió a visitarnos, pero no pasó nada. (Eduardo, comunicación personal, 14 de setiembre, 2017)

Aunque en Buena Vista hubo amenazas de desalojo, se considera un proceso más tranquilo, pues no ocurrieron casos de violencia explícita como en Río Azul, Puente y Cebror. A finales del año 2013 en Salitre, sumaban 16 lotes y 5 fincas recuperadas con un total de 170 hectáreas. En 2014, ocurrieron las llamadas recuperaciones simultáneas en diferentes comunidades del territorio de Salitre, también articuladas de forma colectiva. Estas acciones fueron una respuesta ante la falta de acción de la Mesa de Diálogo conformada por el gobierno costarricense en 2013, la cual hasta julio de 2014 no había dado respuestas concretas sobre el ordenamiento territorial en tierras indígenas. Ese año finalizó con un total de 36 recuperaciones (Zúñiga et al., 2018).

En los primeros días de 2015, hubo otra recuperación en Río Azul y en varias comunidades. De acuerdo con Zúñiga et al. (2018), para el año 2015 el número de recuperaciones en todo el territorio fue de 18 lotes y 23 fincas, con un total de aproximadamente 1.221 hectáreas. En el año 2016, solo se llevó a cabo la recuperación de un área de 60 hectáreas en la comunidad de Villa Hermosa, la cual está fuera de Salitre según los límites decretados en 1982, pero que forma parte de la reivindicación del grupo de personas recuperadoras (Zúñiga et al., 2018).

El día 20 de diciembre de 2017, una mujer, Estela, junto con su familia, se sumó al grupo de recuperadores. Ellos ingresaron a la finca que querían recuperar a las cinco de la mañana, pero a las cuatro de la tarde llegaron algunos finqueros y sus guardas privados a amenazarlos. Esta finca se ubica entre Yeri y Río Azul, y tiene aproximadamente 30 hectáreas. Estela cuenta que su marido trabajó durante muchos años en esa propiedad como peón del finquero, pero nunca recibía de forma regular el pago salarial, entonces, con el apoyo del Consejo de Mayores y de los demás recuperadores y recuperadoras decidieron

recuperar la finca en cuestión. Su objetivo principal era que ella y su familia salieran de la situación de explotación económica a la cual estaban sometidos.

Por último, el día 1 de setiembre de 2018, se dio una nueva recuperación en Río Azul, liderada por Claudia y su primo Mauricio, con la participación de 14 personas. La finca tiene una extensión aproximada de 54 hectáreas y se ubica 100 metros al norte de la escuela de Río Azul, a la par del cementerio de la comunidad (Valverde, 2018).

Figura 13. Recuperación de Claudia, Río Azul



Fuente: Louise Branco, 2018.

4.4.6 Algunas consideraciones

A modo de conclusión, el presente apartado se enfoca en el inicio de las recuperaciones, específicamente, en las comunidades de Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista. Asimismo, se rescatan algunos datos generales del territorio presentados en la investigación de Zúñiga et al. (2018). Según los autores, las recuperaciones en Salitre fueron clasificadas en función de la extensión de los terrenos: en primer lugar, los lotes pequeños en términos de hectáreas y, en segundo lugar, las fincas que son terrenos grandes en cuanto a hectáreas. Desde 2010 hasta 2016, se registra un total de 42 recuperaciones (Zúñiga et al., 2018). En los relatos de las mujeres recuperadoras, también se encuentran narraciones de recuperaciones que sucedieron entre 2017 y 2018: la primera fue en Yeri cerca de la parada de bus, el día 20 de diciembre de 2017; luego, en Río Azul, cerca de la escuela de la comunidad, el día 2 de setiembre de 2018; por último, se llevaron a cabo tres recuperaciones

en Palmital y una en Puente en enero de 2019. En síntesis, para marzo de 2019 se dieron 48 recuperaciones en todo el territorio de Salitre.

Cabe retomar aquí algunos elementos teóricos ya vistos para interpelarlos, así como establecer un dialogo entre la realidad presentada aquí sobre las primeras recuperaciones territoriales en Salitre y el arsenal teórico de este trabajo. Se evidenció en este apartado que las primeras recuperaciones fueron realizadas por mujeres, en este sentido, es posible dialogar con Belausteguigoitia (2011) la cual afirma que los procesos de despojo territorial han obligado a la expansión y transformación del papel de las mujeres en sus comunidades y frente al Estado (p.7). Además, esta transformación del papel de las mujeres indígenas también ha sucedido en otras etnias e incluso en otros países, como es el caso, de las mujeres tupinambás en Brasil (Santana, 2015).

Se constata que la participación de las mujeres indígenas en Salitre, a partir del proceso de recuperación territorial, posibilitó la construcción de una estrategia política que se vincula con los aspectos culturales propios de la etnia bribri, que es la matrilinealidad, dándoles un espacio importante en el escenario comunitario de la acción política. De este modo, la matrilinealidad, además de ser un componente que conforma la organización sociocultural, siendo fundamental dentro del sistema de parentesco de los bribris en el contexto de las recuperaciones territoriales, pasa a ser un elemento etnopolítico determinante para la definición de quiénes son las personas que tienen derecho a la tierra, al territorio y a la gobernanza comunitaria en Salitre. Esto sobreviene en respuesta a la acción de mala fe por parte de finqueros y ocupantes ilegales en el territorio de Salitre, los cuales estaban presentando para el poder judicial y para otras instituciones, certificados falsos que atestaban sobre su supuesta pertenencia étnica. Dichos certificados, según las personas recuperadoras, solamente empezaron a ser emitidos después de haber iniciado el proceso de recuperación de tierras. De un momento a otro “todos quieren ser indígenas”, en el intento de permanecer en las tierras que están hace años bajo ocupación ilegal.

Otro argumento teórico que se puede rescatar, es que los nuevos elementos identitarios y de pertenencia étnica han sido característicos de las reivindicaciones

sociopolíticas de varios pueblos en toda América Latina. Por eso, algunos ejes anteriormente presentados que caracterizan estas reivindicaciones se relacionan con el contexto de la lucha territorial en Salitre, entre ellos: 1) la lucha por los territorios involucra las dimensiones propias de cada pueblo indígena; en Salitre esta lucha involucra la matrilinealidad como elemento sociopolítico y también, 2) la morosidad por parte de los Estados latinoamericanos ha contribuido a crear nuevas formas de acciones directas, en el caso de Salitre las recuperaciones de tierras por la vía de hecho es una de estas nuevas formas de acción directa.

Por otra parte, en este apartado también hice una breve reflexión subjetiva, a partir de un caso específico, sobre cómo las mujeres recuperadoras han tenido que enfrentarse cotidianamente con una matriz interseccional de opresiones, desde su condición de género, clase y étnica, y cómo mi encuentro con esta mujer generó reflexiones personales sobre mi condición de ser mujer y de ser de origen afro-diaspórica. En este caso, es necesario dialogar con la perspectiva de que la construcción de la etnicidad y del género se enmarca en un contexto discursivo de la colonización y de la colonialidad en América Latina.

Cuando entendí que la interseccionalidad entre etnicidad, raza, clase, sexualidad y género me atravesaba como mujer y en mi historia de vida, y cuando me vi dialogando con una mujer indígena también atravesada de forma diferente por esta interseccionalidad, pude constatar que la lucha de las mujeres indígenas de Salitre también está configurada contra una multiplicidad de opresiones. En este sentido, recuperar y defender la tierra les ayudó a posicionarse y a reflexionar sobre otros tipos de despojo que han vivido como mujeres, como indígenas y como de clase social de bajo recursos.

La reflexión sobre identidad y la lucha por el territorio y cómo la matrilinealidad entre los bribris se constituyó un criterio determinante para definir quiénes son los que tiene al uso y a los recursos comunes dentro del territorio indígena de Salitre, fue presentada de forma introductoria en este capítulo y será discutida con mayor profundidad en el capítulo 5.

A seguir, se expondrá sobre los casos de violencias desencadenados durante el proceso de recuperación territorial, donde los finqueros y terratenientes han respondido con violencia patrimonial, física, emocional y psicológica. Por esto, muchos medios de

comunicación han difundido la idea que lo que pasa en Salitre ha sido un conflicto violento. Sin embargo, cabe resaltar que la violencia se inició por medio de actitudes de los finqueros y ocupantes ilegales en el territorio de Salitre.

4.5 El conflicto territorial y la violencia en Salitre

En esta investigación, se entiende por conflicto territorial la disputa entre personas no indígenas –finqueros y terratenientes– e indígenas que se han enfrentado durante décadas para obtener el control del territorio y los bienes naturales en Salitre. Se sabe que hay varios factores que aumentan la complejidad del conflicto en Salitre, como el involucramiento de más actores sociales, entre los cuales se incluyen otros grupos de indígenas y también representantes del Estado costarricense. Sin embargo, en este apartado se analizará el conflicto territorial como una consecuencia de la resistencia del grupo de indígenas que accionó nuevas estrategias para proteger sus derechos y enfrentar el avance del capital en sus tierras y territorios, y de la respuesta violenta de los actores externos –en este caso, los finqueros no indígenas– contra la vida de las personas indígenas en todos los niveles: físico, psicológico, emocional y patrimonial.

La conflictividad socioambiental y territorial ha llevado, a través del despojo territorial, a un “genocidio silencioso, pero sistemático de los pueblos que defienden sus territorios” (Composto y Navarro, 2014, p. 20). Estos procesos de despojo, expropiación y destrucción de las formas de vida de los pueblos indígenas y de la naturaleza actúan por medio de la violencia directa y se materializan como criminalización, represión y amenazas dirigidas a las personas defensoras de los derechos humanos y de sus pueblos. El despojo territorial pretende vaciar los territorios para que las tierras sean supuestamente productivas y estén conectadas a la lógica mercantilista (Composto y Navarro, 2014). En este caso, este tipo de despojo y la violencia contra las personas están directamente relacionados con la destrucción de la naturaleza y las formas de vida de quienes han cuidado los ríos, montañas y demás bienes comunes. Los más afectados han sido los pobres, afrodescendientes, indígenas y las mujeres; en palabras de Composto y Navarro:

No casualmente, la destrucción de los ecosistemas por la contaminación y el saqueo se superpone con las condiciones de clase, etnia y género de sus principales habitantes, convirtiendo a los pobres, negros, mestizos e indígenas, especialmente si son mujeres, en los principales sujetos del sufrimiento ambiental a partir de la expoliación de sus medios de existencia y reproducción de la vida, generalmente vinculados al acceso directo a los productos de la tierra. (2014, p. 27)

La violencia y el despojo territorial son métodos constantemente utilizados y aspectos esenciales del proceso de acumulación de capital (Composto y Navarro, 2014). El despojo territorial afecta a miles de familias indígenas y campesinas que se han enfrentado a la usurpación de sus territorios, lo cual ha generado una profunda desarticulación de las relaciones sociales, culturales, económicas y políticas (Moncada, 2011). En el caso de Colombia, la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) estableció una definición clara de despojo de tierras y territorios:

El despojo es aquel proceso por medio del cual involuntariamente un grupo o un individuo se ven privados material y simbólicamente por fuerza o coerción, de bienes muebles e inmuebles, lugares y/o territorios sobre los que ejercían algún uso, disfrute, propiedad, posesión, tenencia u ocupación para la satisfacción de necesidades. (Moncada, 2011, p. 21)

Se considera que hay diferentes tipos y niveles de violencia en los procesos de despojo territorial. Esta puede ser individual o colectiva, militarizada –cuando ocurre en medio de un conflicto armado–, y puede incluir desaparición de personas, formas de abuso y violación sexual hacia los cuerpos femeninos, trata de personas, exterminio masivo, etnocidio y genocidio en masa.

En resumen, varios países latinoamericanos han enfrentado una larga historia de violencia y despojo contra indígenas, afrodescendientes y campesinos, la cual ha sido más violenta en algunos casos como Colombia, Brasil, Guatemala, México, Argentina, entre otros. Por otro lado, Costa Rica, aunque se considera una democracia estable, también ha enfrentado este contexto violento y de despojo, principalmente, en los territorios indígenas. En Salitre, la violencia de los finqueros no indígenas hacia el grupo de personas recuperadoras se divide en cuatro tipos: en primer lugar, la quema de casas y pertenencias, que puede ser entendida como violencia patrimonial; en segundo lugar, las agresiones

verbales, las cuales incluyen amenazas de muerte y de abuso sexual contra las mujeres; en tercer lugar, las agresiones psicológicas por medio de balaceras al aire libre; y, por último, las agresiones físicas contra los cuerpos de hombres y mujeres recuperadoras, incluyendo el caso de Sergio Rojas, quien fue asesinado en marzo de 2019 en el contexto de disputa territorial. A continuación, se describirá cada uno de estos tipos de violencia y se mencionarán brevemente algunos casos de violencia institucional relatados por las mujeres recuperadoras de Salitre.

4.5.1 Tipos de violencia contra las personas recuperadoras

En este apartado, se presentarán diferentes narrativas de las mujeres entrevistadas sobre la violencia que han enfrentado desde el principio de las recuperaciones en 2011. Ellas aclaran que no se da violencia por parte del grupo de recuperadores, sino que es una reacción de las personas no indígenas que pretenden reprimirlas e intimidarlas para que no ejecuten más recuperaciones en las diferentes comunidades del territorio de Salitre. Cabe mencionar que, en algunos casos, ha habido violencia institucional ejercida por órganos estatales como el PANI y la Fuerza Pública (policía) de Buenos Aires. A continuación, se hablará primero de dos ejemplos de violencia institucional desde la visión de las recuperadoras.

De forma breve, ellas narran que en una de las recuperaciones de Puente, en febrero de 2019, funcionarios del PANI llegaron alegando que habían recibido una denuncia de que algunos niños y niñas indígenas, hijos o nietos de las mujeres recuperadoras, estaban en pésimas condiciones de cuidado, debido a una supuesta exposición a la violencia, el frío y el hambre por permanecer con sus madres o abuelas en el campamento de una finca recuperada. El principal argumento del PANI era que los niños no podían participar en las recuperaciones, pues se consideraba un ambiente inseguro y tenso por la presencia de las personas que tiene la función de intimidar y que son pagadas por finqueros para proteger sus supuestas propiedades. Las mujeres recuperadoras cuentan que para ellas esta es una interpretación equivocada, pues las recuperaciones forman parte de su cotidiano como indígenas y las tierras les pertenecen. Por lo tanto, los niños no solo pueden estar con ellas en tales acciones, sino que deben estarlo. Además, no deberían ser ellas las personas impedidas de andar libremente

en su territorio, sino los finqueros no indígenas. Asimismo, expresan que no hay otra opción para dejar a sus hijos o nietos, puesto que ellas son las responsables directas de su cuidado, y si ellas están recuperando, los niños también las acompañarán. Sobre ese día, cuenta Carolina:

Por ejemplo si en este momento nos digan mataron a tantas compañeras en Puente, porque están disparando y a plena luz del día 7 de la mañana, pero mi esto no había pasado ya, está bien de noche, pero a las 7 de la mañana que lleguen a amenazar a las mujeres y niños. Y vea el whatsapp que mandaron que hasta el PANI, fue a amenazar... (Carolina, comunicación personal, 9 de febrero, 2019)

Es innegable que existe una situación de vulnerabilidad no solo de los niños y niñas, sino también de las mujeres y hombres que están recuperando, puesto que las amenazas y persecuciones han sido constantes de parte de los finqueros. Incluso en el caso del campamento mencionado, los finqueros contrataron matones para estar 24 horas en la finca intimidando a la familia recuperadora; entonces, de un lado se construyó un rancho de la recuperación y, del otro lado, uno de los matones. Esto generó un clima de tensión y alerta. Sin embargo, no se puede responsabilizar a las personas amenazadas por la situación de conflictividad y violencia. El Estado debería impartir capacitaciones en sus instituciones para sensibilizar, con el fin de entender y dialogar con las mujeres recuperadoras y crear medidas alternativas para la resolución del conflicto.

Además la situación de vulnerabilidad también se extiende a las personas investigadoras de este fenómeno social en Salitre, yo y otros estudiantes jóvenes investigadores hemos circulado por el territorio, muchas veces, nos ha tocado caminar a las 5 de la mañana para trasladarnos de una comunidad a otra en caminos no tan seguros y bajo esta tensión y en este clima de violencia. Me recuerdo un día que había quedado en un rancho recuperado en Río Azul,

Figura 14. Matones dentro de la finca recuperada en Puente



Fuente: Louise Branco, 9 de febrero de 2019.

Otro tipo de violencia institucional se manifiesta por medio de la acción policial. En Salitre, desde 2011, las personas recuperadoras han llamado a la Fuerza Pública ante los actos de violencia y las amenazas, pero, generalmente, los policías llegan muy tarde, a veces dos o tres horas después, y solicitan información aleatoria sobre los finqueros agresores, confundiendo a las personas recuperadoras en el momento de poner la denuncia. También ha habido casos de policías que se posicionan claramente a favor del finquero no indígena, como en la disputa entre la Junta Educativa de la Escuela de Río Azul y un finquero no indígena. El finquero declaró que parte del terreno de la escuela pertenecía a su propiedad y que iba a hacer un camino allí; luego, derrumbó la cerca que marcaba el límite entre la escuela y su finca. Después, él mismo llamó a la Fuerza Pública y esta salió en defensa de él. Al respecto, cuenta Bianca, exintegrante de la Junta Educativa:

El finquero dijo bravísimo que esto era de él y que con qué permiso íbamos a cerrar ahí. Entonces yo le dije que esto era de la escuela, que no era personal, ni mío, es que la escuela es de la comunidad. Entonces, él dijo que no, que esto era de él, que esto él había comprado y que, por lo tanto, él hacía caminos por donde le daba las ganas, y que él ya había llamado los policías. Cuando llegaron los policías, él les dijo que esta parte él lo había comprado, entonces, los policías nos dijeron que nosotros no teníamos razón, que esto sí es cierto que era parte de la escuela, que hubiera sido cercado antes, y que este señor tenía razón y que

nosotros no podíamos hacer nada, que ellos no nos iban a apoyar porque el señor tenía razón. (Bianca, comunicación personal, 29 de abril, 2018)

Las recuperadoras sienten que no están protegidas por la policía, como se puede ver a continuación:

Diay, sola yo me siento ahora como estamos nosotros, que ni los policías ni nadie quiere ya acompañarnos. (Carolina, comunicación personal, 9 de febrero, 2019)

Louise: ¿Y ahí la policía no llega?

No, sí, mi hijo fue a llamar, pero ¿sabe qué? Duraron como hora y media para llegar y estando ahí y era en verano, no tenían por qué tardarse. Pero después nos dimos cuenta de que el plan estaba con los finqueros y con los policías y hasta los doctores ya sabían que iban a llegar heridos porque iba a haber una balacera arriba. Por eso nosotros ahorita sabemos que desde allá ellos coordinan todo. Toda la gente de BS saben qué va a pasar y que están planeando, pero a uno no le van a decir. (Carolina, comunicación personal, 9 de febrero, 2019)

Los policías que suben, según ellos, a cumplir las medidas cautelares que tienen la CIDH a favor de los indígenas en Salitre, esos no son nada confiables; ellos son amigos de estos finqueros, más bien nosotros tenemos miedo que ellos informen todo lo que ven, y entonces no se puede confiar en ellos. (Carolina, comunicación personal, 4 de febrero, 2017)

Y el problema es que en la policía los terratenientes tienen familiares, en todos los lugares ellos tienen familiares. (Ana María, comunicación personal, 21 de enero, 2017)

Los policías son familiares de los no indígenas, por ejemplo, está alguien aquí en esta casa, viene y dicen, está solo, ahí ellos mismos van decir a los no indígenas para atacarlos. (Luciana, comunicación personal, 21 de enero, 2017)

Cuando a ellos [finqueros] usted los demanda, cuando llegan a investigar, “no soy yo, no, es el otro”, y tienen comprobación, entonces, si no hay, no hay nada... no se puede hablar de nada, no hay testigos, no hay cámaras; con qué uno va a sacar fotos de esas personas. Y si ellos, blancos, nos van a demandar, ahí sí, ahí sí, pero son en segundos que ahí vienen los policías y empiezan que este, que el otro, ‘si lo hiciste tienes que pagar’; no tenemos cómo defendernos. (Eduarda, comunicación personal, 15 de setiembre de 2017)

En resumen, los diferentes relatos sobre la acción policial presentan tres características interrelacionadas: en primer lugar, las mujeres recuperadoras no se sienten protegidas por la policía; en segundo lugar, hay policías que tienen vínculos de parentesco con los finqueros involucrados en las disputas territoriales, lo cual evidencia parcialidad en sus acciones; por último, la demora de la llegada de la policía es más frecuente cuando son indígenas quienes hacen la denuncia, pero en los casos en que los finqueros llaman a la policía, esta suele atender con prontitud, lo que también evidencia su parcialidad y el tratamiento diferenciado y discriminatorio hacia las personas indígenas recuperadoras.

A continuación, se resumirán algunos casos de violencia ocurridos en Salitre en contra de las mujeres y sus familias. Se hablará sobre la violencia patrimonial, las agresiones verbales, las agresiones psicológicas y, por último, las agresiones físicas. Se considera violencia la reacción del finquero al proteger lo que desde su perspectiva es propiedad privada en respuesta a las recuperaciones. De esta forma, acaba agrediendo a las personas recuperadoras. En ese sentido, Timoteo afirma que la violencia se da cuando

El blanco va a tratar de recuperar su propiedad y el indígena ha a tener que defender esta propiedad, entonces, es en este choque, entran lo que se llama violencia, que han llegado hasta golpes y atentados con arma, entonces, a todo esto, se va llamando violencia. (PPMA y CICDE, 2018)

4.5.2 Violencia patrimonial

Se considera violencia patrimonial los actos que pretenden destruir el patrimonio o los bienes familiares de las personas que participan en las recuperaciones. Tales actos consisten en la quema de casas, cultivos, pertenencias y terrenos, y en el bloqueo de caminos o el uso de cercas para evitar el libre acceso de indígenas al territorio. En la investigación de Zúñiga et al. (2018), se contabilizó que hasta 2016, 18 personas sufrieron este tipo de violencia con un total de 52 casos de diferentes formas de violencia patrimonial. Las mujeres recuperadoras de Cebror fueron las primeras en liderar las recuperaciones y también las primeras en enfrentarse a la respuesta violenta de los finqueros. Laura, cabécar, considerada

la primera mujer recuperadora, narra lo que sufrió con la quema del rancho/casa que construyó durante la recuperación:

En mi caso, me dijeron que me iba a quemar el rancho que tenía y, de hecho, lo hicieron. El primero ranchito que yo tenía que era de plástico, me arrebataron, pero no tuvieron tiempo de que quemaron todo porque ya había llegado la policía. Esto fue la primera vez. En la semana que entramos, ese día no pudieran culminar en lo que ellos querían, pero ya años después sí me quemaron la casa con todo lo que había adentro. Esto aquí está sobre la misma base de lo que se había quemado. (Laura, comunicación personal, 15 de diciembre, 2018)

En los años siguientes, 2012 y 2013, hubo más personas afectadas por la quema de casas o de pertenencias. Una de las quemas ocurrió cerca de la Escuela de Cebror, la cual se convirtió en un antecedente del conflicto de la cerca del año 2012 mencionado en este trabajo. La quema afectó la infraestructura del rancho del terreno recuperado, así como las máquinas de coser de las mujeres de esa familia, las cuales servían como fuente de trabajo para mejorar el ingreso económico. Sobre esto, Otilia y Roxana relatan que: “Nos quemaron las máquinas, aquí en la casa mía, ahí nos quemaron todo (...) Digamos, la entrada como que tenía la familia, económicamente nos quedamos sin esto, las máquinas se nos quemaron, las cosas de mi mamá” (PPMA y CICDE, 2018). Respecto de ese mismo hecho y de cómo la acción violenta se repite en otras recuperaciones, Marcia comenta:

(...) Cuando está el conflicto de la cerca, a mi mamá le queman el rancho, a mi mamá le queman el rancho ahí, después de ahí, empieza la quemadera a mi mamá, porque las noches, como siempre ver aquí eso es una pedrada de estas paredes, esto como ver aquí es una piedra, son lluvias de piedras que caen, es peligroso con los niños, y ese día nos apedreaban las casas, el ranchito ese y también en la noche le pegaba fuego a los ranchos, pero también no solo nos enseñaba solo con nosotros que estábamos ahí en esta finca, sino que a las cuatro de la mañana quemaban de las personas recuperadoras, digamos, allá abajo, otras personas recuperadoras en Río Azul, otras personas recuperadoras allá en Puente, no se enseñaba solo con nosotros, sino con otras personas que estaban siguiendo el proceso (...). (Marcia, comunicación personal, 24 de abril, 2016)

El día 5 de julio de 2014 trascurrió un nuevo episodio de violencia. Esa vez, aproximadamente unos trescientos peones y finqueros bloquearon el camino principal que permitía el acceso al territorio de Salitre. La acción fue articulada y planeada por un grupo

de finqueros organizados y con una fuerte presencia en los territorios indígenas (Chau y Vargas, comunicación personal, 9 de julio, 2014). Sobre este hecho, el finquero William Vega comenta:

Yo formé parte de una comisión, y me tocó a mí, me tocó a mí y otros compañeros luchar contra nuestros propios compañeros que estaban ahí, trescientas, cuatrocientas personas, tres días estuvimos ahí, en este retén, porque sí llegó mucha gente de otros lados a apoyarnos; venían armados, con gasolina, dispuestos a quemar unidades de las patrullas. Sinceridad se lo digo, era una realidad que yo la viví, y enfrentar a nuestros propios compañeros y decirles, ‘por favor, esa no es la idea por la cual estamos aquí’; incluso yo me eché algunos enemigos. (PPMA y CICDE, 2018).

Resulta interesante ver que hasta un finquero ha reconocido que la violencia fue una estrategia de ese grupo.

Cada año, incrementa la violencia en las recuperaciones. Otro hecho sucedió el día 31 de agosto de 2015, cuando hubo dos quemas de ranchos, una en Cebror y otra en Río Azul; ambas fueron recuperaciones lideradas por mujeres (Chacón, comunicación personal, 9 de setiembre, 2015). Esos episodios de violencia fueron monitoreados por el Observatorio de Derechos Humanos y Autonomía Indígena (ODHAIN) en la 12ª misión el día 1 de setiembre de 2015, en la cual se elaboró un informe sobre los principales casos de violencia de ese año en el territorio de Salitre.

A principios de 2016, se dieron nuevos ataques a las recuperaciones. Cinco fincas fueron quemadas por los matones al servicio de los finqueros, tal como se expresa en el comunicado emitido por la Red de Mujeres Rurales:

El día de hoy 15 de febrero fueron quemadas cinco fincas recuperadas por familias indígenas, aprovechando la estación seca, los usurpadores han prendido fuego a las fincas de W.O.D, J. C, J.O.D, M.O.D y S. R en el Sector Río Azul del Territorio indígena Salitre. En estas fincas han quemado cultivos de frijol y frijolillo, que son base la alimentación indígena, también han quemado pastizales por lo que las familias se han visto obligadas a sacar los pocos animales con que cuentan, y ahora tienen dificultades para ubicarlos, también han quemado árboles en las áreas de recuperación. Hace unos días el finquero Yenkin Garro envió a un peón con la amenaza a la población indígena de que salieran de las fincas, porque los finqueros no indígenas volverían a tomar las tierras. (Red de Mujeres Rurales, 2016)

En el año 2017, otra mujer recuperadora de Río Azul enfrentó una situación de violencia patrimonial el día 9 de enero, la cual fue expuesta en otro comunicado:

Ayer 9 de enero, a eso de las 10 de la mañana inició un fuego provocado en la finca de Mariana Delgado y su familia. Cerca del lugar se había visto al finquero Edwin Guevara y un peón. Los fuertes vientos que se han dado en estos días en todo el país permitieron que rápidamente el fuego se fuera extendiendo por la finca poniendo el peligro vidas humanas de Mariana, sus hijos y nietos. La familia vivió horas de gran angustia porque el fuego corría quemando las 15 hectáreas que habían sembrado de yuca, caña, pejibaye, frijoles, y árboles que se habían plantado en un proceso de reforestación y recuperación de las nacientes de agua. Las llamas llegaron a rodear el rancho donde viven. (Red de Mujeres Rurales, 2017)

El terreno de otra recuperadora fue invadido por finqueros el 14 de enero de 2017. La invasión consistió en volver a poner ganado en la propiedad, generando molestias para la recuperadora. Ella relata que eso sucedía con cierta frecuencia por el hecho de ser ella mujer. Por eso, para el finquero era “más fácil invadir y no respetar a una mujer indígena” (Ana María, comunicación personal, 20 de enero, 2017). Este tipo de experiencias han sido frecuente en las recuperaciones; muchas familias han tenido pérdidas totales de sus casas/ranchos o de sus pertenencias. En ese sentido, cuenta una recuperadora de Río Azul:

Así, con las que has hablado, ellas han sabido lo que es que se le quemen el rancho; la finca de otro recuperador, dos veces les ha tocado, les quemaron la casa, la finca también ya tiene dos años como seguidos... (Carolina, comunicación personal, 4 de febrero, 2017)

En resumen, enfrentar tales quemas ha implicado un desgaste psicológico y material, pues en la mayoría de los casos las recuperadoras y recuperadores han tenido que reconstruir los ranchos para permanecer en los terrenos recuperados. A continuación, se muestra un rancho en proceso de reestructuración después de un ataque en la comunidad de Cebror:

Figura 15. Rancho en reestructuración en Cebror



Fuente: Louise Branco, 2016.

La ilustración anterior representa la violencia que muchas familias recuperadoras han sufrido, como se mencionó, pero, en este caso, donde hay conflictividad, hay también un proceso de resistencia que se evidencia en la reconstrucción de las casas, la cual garantiza el mantenimiento de los terrenos recuperados. Tales reconstrucciones se logran por el apoyo que proporcionan las mismas personas recuperadoras, así como las ONG que han recaudado materiales y fondos para ayudar a rehacer dichos espacios.

Por medio de las narrativas de las mujeres entrevistadas en Cebror, Río Azul y Puente, se evidencia que la estrategia adoptada por los finqueros para impedir las recuperaciones es la violencia; en los casos presentados, se trata de violencia patrimonial ejecutada a través de la quema de casas, cultivos y objetos personales, y de bloqueos de caminos. Incluso, es importante mencionar que, durante el trabajo de campo de la presente investigación, a mediados del año 2017, en la comunidad de Río Azul uno de los ranchos fue quemado. En él, se había recibido a la investigadora de este trabajo y al sociólogo Alejandro Alvarado, quienes fueron sorprendidos meses después de su estadía con la noticia. La figura a continuación retrata el rancho antes de la quema:

Figura 16. Rancho en Río Azul que posteriormente fue quemado por finqueros en 2017



Fuente: Louise Branco, 2016

Para terminar, una de las mujeres recuperadoras de Río Azul describe un acto de violencia patrimonial contra una de las instalaciones de la Escuela de Río Azul, el cual fue ejecutado por un finquero que vive en la localidad. El edificio quemado se consideraba un espacio cultural, donde se desarrollaban actividades educativas con los niños y niñas de la comunidad. Sobre esto, la participante dijo:

Y nos quemaron el rancho, yo digo que fue intencional porque donde tenemos las mangueras pegadas de un tanque grande, quitaron las mangueras, vaciaron el tanque, cortaron las mangueras, con el fin de que no se apagara el fuego, con el fin de que se quemara todo. Que se quemara todo seguro, porque esto, un poquito más se quemaba todo con todos los eléctricos que hay ahí en la escuela, y esto se hacía un corto circuito, pero por dicha había gente jugando bola en la plaza, porque si no fuera esto, entonces la gente corrió a apagar el fuego, para que no se hiciera un corto circuito, si no fuera por esto seguro nos hubiéramos quedado sin escuela (...). Ahorita nos quedamos sin rancho, era un rancho grande, más fresco por lo abierto, que había ahí para que los chiquillos fueran a leer o estar ahí a la hora del recreo, porque era más fresco. (Marcela, comunicación personal, 28 de abril, 2018)

En conclusión, la violencia patrimonial no solo ha afectado a familias y mujeres de forma individual, sino que ha repercutido en el patrimonio de todo el territorio de Salitre. Como se mencionó, en el caso de la escuela de Río Azul, sus instalaciones se vieron afectadas por la acción violencia del finquero que ocupaba ilegalmente el terreno. Por otro lado, las

quemadas también son una forma de intimidación para frenar los procesos de recuperación, sean aquellos liderados por mujeres o por hombres. También es importante contextualizar la violencia contra las mujeres indígenas de Salitre en el escenario latinoamericano:

La violencia contra las mujeres indígenas, niñas, adolescentes y jóvenes es política, social, económica, espiritual, física, sexual, psicológica y medioambiental y tiene múltiples dimensiones: interpersonal y estructural, pública y privada, estatal y no estatal, por esto debe ser entendida como *violencias*. (Enlace Continental de Mujeres Indígenas en las Américas, 2013, p. 3)

Por tanto, se puede afirmar que las mujeres recuperadoras han luchado para defender sus vidas y sus territorios, y que, en esa lucha, han recibido ataques como golpes, mutilaciones, quemaduras y lesiones, y han pasado por estados emocionales depresivos, debido a la angustia que generan la incertidumbre y el miedo de ser atacadas o violadas.

4.5.3 Agresiones verbales y psicológicas

En este apartado, se hablará de las agresiones verbales y psicológicas experimentadas por las recuperadoras indígenas, las cuales consisten en amenazas de violación sexual, intimidaciones e insultos y, por último, amenazas de muerte. Todas estas formas de violencia se han producido dentro del contexto de las recuperaciones territoriales. También se señalará, de forma breve, la violencia sexual a lo interno de las comunidades del territorio indígena de Salitre, pues este es un tema secundario del presente trabajo.

Es necesario considerar que la violencia contra los pueblos indígenas es histórica, estructural, sistemática y atravesada por múltiples dimensiones (ECMIA, 2013). Se sabe que, en el caso de Salitre, la violencia ha estado dirigida hacia hombres y mujeres; no obstante, debido a la interseccionalidad de las opresiones, resultado del sistema racista, patriarcal, colonizador y clasista, las mujeres indígenas se encuentran en situaciones de mayor vulnerabilidad. Tanto las recuperadoras como los recuperadores han recibido amenazas contra su vida y la de sus familiares; sin embargo, solo las mujeres han sufrido amenazas que ponen en riesgo la integridad de sus cuerpos en el plano sexual. En relación con las amenazas de violación sexual por parte de finqueros o matones, ellas relatan que:

Entonces, es un poco más difícil, por el motivo que los finqueros son más que como nos ve a una como mujer, para decirle de alguna manera, tal vez vulnerable, le dicen a una palabras obscenas cuando pasamos por ahí, o amenazan algunas por ser mujeres. (Ana María, comunicación personal, 21 de enero, 2017)

Ellos decían que iban mandar una gente para violar a las mujeres, cosas así, y uno tiene este temor... (Catalina, comunicación personal, 21 de enero, 2017)

Sí, porque los hombres iban a pelear con los hombres y venían otros hombres para las mujeres, por decirlo así. (Luciana, comunicación personal, 21 de enero, 2017)

Nos dijeron así, que iban a contratar personas que no conocimos, que no es de acá de cerca, para que vinieran a violar a las mujeres para que no sigamos en este movimiento de las recuperaciones de tierras. (Ana María, comunicación personal, 21 de enero, 2017)

Tales amenazas de violencia sexual fueron denunciadas en la conferencia de prensa anteriormente mencionada, la cual fue organizada en el 2015 en el Centro de Amigos para la Paz (CAP) por las mujeres bribris con la participación de Lorena Cabnal, activista del movimiento de feminismo comunitario de Guatemala y otras feministas de San José. En ese momento, algunas mujeres bribris recuperadoras denunciaron la situación de vulnerabilidad a la que se exponían constantemente por este tipo de amenazas de los finqueros: “Se han pronunciado amenazas de perpetrar violencia sexual contra las mujeres defensoras de derechos humanos y recuperadoras de territorio” (Mujeres bribris de Salitre, 2015).

Los insultos, intimidaciones y amenazas de muerte son agresiones vinculadas entre sí. Las amenazas de muerte se han dado, sobre todo, en casos de indígenas que ocupan una posición política de liderazgo. Algunos líderes han recibido amenazas y han sido víctimas de disparos con arma de fuego, como el caso ya señalado de Sergio Rojas. Los métodos utilizados para amenazar son los mensajes de texto, llamadas telefónicas o audios de *WhatsApp*, generalmente con informaciones falsas donde se afirma que “se va a quemar la casa cuando estén durmiendo” (Zúñiga et al., 2018, p. 259). Las intimidaciones forman parte de la agresión psicológica para provocar miedo entre las personas recuperadoras y, en algunas

circunstancias, están acompañadas de agresiones físicas, como lo indica Marcia cuando narra sobre el conflicto de la cerca en 2012 en la comunidad de Cebror:

(...) La fuerza pública venía y les daba protección a ellos; ahí los finqueros tenía armas y de todo, y la policía decía que no podía entrar ahí, y digamos hacer una revisión para quedarles todas estas armas, no tienen papeles esta gente, aun así, ellos [finqueros] intimidaban a todos aquí, haciendo tiros al aire, gritando a cosas, tirando cosas, piedras y todo (...) Nos insultaban, nos amenazaban, nos hacían de todo, nos tiraban piedras (...). (Marcia, comunicación personal, 24 de abril, 2016)

Como se dijo anteriormente, las amenazas generan un ambiente de miedo; sin embargo, aun dentro de ese contexto violento, las mujeres afirman que no frenarán el proceso político de recuperación de tierras y no dejarán de ejercer sus derechos como indígenas. Sobre el temor, afirma Carolina:

(...) Es una lucha muy dura y muy traumatizante para la población, porque todo después de esto, había muchas amenazas, paraban estos finqueros a toda hora, a las diez horas oía solo balaceras en la calle. Hay cierto temor, hasta ahorita a las seis de la tarde no se puede salir, porque hay un cierto temor, porque en un momento usted se topa con estos agresores, porque como usted sabe, ellos quedaron libres, no fueron sancionados, ninguno. (Carolina, comunicación personal, 4 de febrero, 2017)

El trauma de haber vivido agresiones físicas o intimidaciones es expresado frecuentemente en los relatos de las recuperadoras de Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista. Hay también una preocupación sobre cómo estas experiencias afectan a los niños y niñas que han visto a sus padres o madres pasar por esas situaciones. Del mismo modo, el Observatorio de Derechos Humanos y Autonomía Indígena (ODHAIN) ha documentado casos de agresiones verbales y psicológicas, como se puede ver a continuación:

Entrevista a Grace Delgado Morales, procede a informar al Observatorio que previo al incidente ella y su familia, recibieron amenazas de parte de un no-indígena que golpeó en reiteradas ocasiones el portón de ingreso a la propiedad, con un machete; con amenazas y ofensas, de forma agresiva y utilizando “palabras obscenas”, “que nunca iban a volver a dormir tranquilos aquí, y que si iban a dormir, iban a dormir para siempre” de forma amenazante el no-indígena les dijo que si no se retiran de la finca –recuperada– en 5 minutos,

iba a “tirar bala” este acontecimiento sucedió el domingo 30 de agosto del 2015, al ser aproximadamente las 9:00 a.m. (ODHAIN, 2015, p. 2)

Muchos de los casos de violencia verbal y psicológica han sido debidamente denunciados ante la Fiscalía de Asuntos Indígenas y la OIJ de Buenos Aires en Puntarenas; sin embargo, la mayoría de los casos denunciados por las recuperadoras no han recibido una respuesta efectiva por parte de las autoridades estatales, como señaló Roxana Figueroa en el conversatorio *¿Qué está pasando en Salitre?* organizado por la Escuela de Comunicación Social de la UCR en 2015:

(...) ahora actúan con más agresión, antes esperábamos que ellos iban actuar con violencia en la noche, ahora no les importa si es en el día o en la noche, como sea, porque los compañeros cuando han ido a denunciar los finqueros que incluso los han identificado, se han archivado las denuncias entonces ahí se ve que las agresiones y las injusticias que ellos [finqueros] hacen al pueblo bribri sigue impune entonces sigue haciendo las suyas, ahora a cualquier hora a cualquier parte. (PPMA y CICDE, 2018)

Para terminar, cabe recapitular que las agresiones verbales y psicológicas son prácticas de los finqueros dirigidas hacia los hombres y las mujeres recuperadoras. En el caso de ellas, muchas han sido ofendidas e intimidadas tanto por su condición étnica como por su condición de género. La forma como las agresiones operan en la vida de las mujeres recuperadoras evidencia la interdependencia de las relaciones de poder entre etnia, género y clase, lo cual pone sus vidas en una mayor condición de vulnerabilidad social. Por otro lado, aun en medio de esas vivencias, ellas afirman que los procesos de recuperación territorial no se han frenado, pues son procesos respaldados por la normativa nacional e internacional donde actúan según los derechos territoriales de los pueblos indígenas. Por ello, el sentimiento de defensa de la tierra es un derecho por el que se lucha, si es necesario, hasta con la propia vida. También se observó que la mayor parte de la violencia verbal y psicológica es ejercida por hombres no indígenas dentro del contexto de disputa territorial; no obstante, las mujeres entrevistadas también hablaron sobre casos internos de violación sexual, incesto y abuso de adolescentes o niñas indígenas en la comunidad por parte de familiares o vecinos indígenas. La violencia intrafamiliar e intracomunitaria es una realidad

en Salitre, pero no fue profundizada en este apartado, debido a que no forma parte de los objetivos de la presente investigación.

4.5.4 Agresiones físicas

Como se mencionó anteriormente, la violencia es frecuente y ha tenido diferentes formas de manifestación en el proceso de disputa territorial de Salitre. Las agresiones físicas han ocurrido con armas de fuego, armas blancas y objetos como palos o piedras, con el objetivo de herir e intimidar a las personas recuperadoras. Según el estudio de Zúñiga et al. (2018), se contabilizan aproximadamente 53 casos de violencia física e intimidaciones psicológicas hasta el año de 2017. La mayoría de ellas fue denunciada a nivel judicial, pero muchos casos no se resolvieron de forma satisfactoria para el grupo de recuperadores y recuperadoras (Zúñiga et al., 2018). Uno de los casos más graves sucedió el 4 de enero de 2013, cuando aproximadamente 30 o 35 personas no indígenas llegaron a un campamento en Río Azul para agredir a las personas recuperadoras que estaban allí. En esa acción, utilizaron desde disparos con armas de fuego hasta golpes con piedras e incluso actos contra la dignidad, como sucedió con el joven indígena a quien le cortaron una oreja y marcaron su pecho con un hierro caliente para ganado. Esa situación evidenció el racismo experimentado por los indígenas en la disputa territorial.

Según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, la palabra racismo deriva de *raza* más el sufijo *ismo*, y su primera acepción es la “exacerbación del sentido racial de un grupo étnico que suele motivar la discriminación o persecución de otro con los que convive” (Real Academia Española). Por tanto, la narrativa descrita por las mujeres indígenas recuperadoras denuncia el racismo vivido en Salitre que se ha convertido en latente en los últimos años. Sobre el episodio en enero de 2013, cuenta Carolina:

La primera recuperación aquí en Río Azul fue en 2013, hace cuatro años ya. Cuando se recuperó la finca que estaba W.O., esta finca la recuperamos así apoyadas por estas familias y nada más, pues tomamos la decisión de ejercer el derecho sobre la tierra y una tarde nos fuimos y llevamos lo que era necesario para acampar. Entramos en la finca (...) ya la siguiente noche, sí, creo que ya fue la noche que nos atacaron, cuando llegaron los

terratenientes con más de cincuenta hombres y, a la media noche, llegaron disparando, tirando piedras, fue algo muy horrible, algo muy feo. En esto resultó herido mi hijo, en una pierna le metieron un balazo, también le agarran diez hombres, le cortaron la oreja, le dieron muchos golpes en todo el cuerpo (...) más allá había una fogata, de ahí lo arrastraron, lo acostaron ahí, le rompieron la ropa, y estos montones de hombres y le pusieron la marca, con un hierro de estos de marcar el ganado en el pecho. (Carolina, comunicación personal, 4 de febrero, 2017)

Ese mismo día, otro joven recuperador fue herido con un puñal y perdió dos dedos de la mano. Este tipo de agresiones no es un caso aislado. Desde 2011 y 2012, situaciones equivalentes ya estaban aconteciendo en el territorio indígena de Salitre; una de ellas fue contra una mujer recuperadora a quien agredieron con garrote y cuchillo, y amenazaron de muerte con arma de fuego. En este caso, la mujer recuperadora fue golpeada por otra mujer, esposa del terrateniente que ocupaba ilegalmente allí. Fiorella narra sobre el hecho:

Nosotros nos quedamos, no le hicimos caso, al día siguiente volvió, nos trató mal, otro día volvió, nos trató mal. Otro día le pegaron a mi hermana, pero yo ese día no estaba, yo me vine para la casa, le dije a Nicole, voy a ir a bañarme (...) más de eso le hicieron esa cosa, pero había mucha gente (...) la mujer de Salas, dicen, cuentan que Salas le agarró la mano de Nicole con Lucas Fernández para que Isadora le diera a Nicole, (...) sí, a Nicole le dieron así (...) eso fue una lucha. (Fiorella, comunicación personal, 14 de setiembre, 2017)

En esa ocasión, la Defensoría de los Habitantes y el sistema de Naciones Unidas en Costa Rica emitieron un comunicado condenando los actos de violencia realizados en Salitre y, en especial, los de enero de 2013. También empezó a interferir de modo más efectivo la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), que solicitó al Estado costarricense, el día 15 de marzo de 2013, un informe sobre la situación de la disputa territorial en los territorios indígenas de Buenos Aires, con énfasis en los casos de Salitre y Térraba. Se realizaron mesas de diálogo para mejorar la seguridad en los territorios y definir un plan de ordenamiento territorial, el cual sería coordinado por el INDER, llamado Plan de Recuperación Territorial en Territorios Indígenas (Plan RTI). Además, se llegó a un acuerdo para elaborar un mecanismo general de consulta indígena. Sin embargo, los casos de violencia siguieron y los acuerdos sobre saneamiento territorial no fueron cumplidos, lo que

resultó en la medida cautelar nº321-12, interpuesta el día 30 de abril de 2015 por la CIDH al Estado costarricense. En ella, se solicita al Estado garantizar la vida e integridad personal de los peticionarios del pueblo de Térraba y del pueblo bribri de Salitre, en especial, de los líderes Pablo Síbar y Sergio Rojas.

Entre tanto, la falta de acciones efectivas que frenaran la violencia física en Salitre contra personas recuperadoras, sumada a la conflictividad territorial latente, llevó a un caso más extremo de violencia: el asesinato del líder indígena Sergio Rojas. El día 18 de marzo de 2019, Rojas llegó a su casa en la comunidad de Yeri, y alrededor de las 9 p.m. fue sorprendido por quince disparos con arma de fuego y falleció. El asesinato de Sergio es interpretado por diferentes organizaciones defensoras de derechos humanos como un incumplimiento grave del Estado costarricense por no haber actuado para evitar tal situación. Este hecho fue difundido por diversas organizaciones nacionales e internacionales desde el ámbito de los movimientos sociales y también en comunicados oficiales de instituciones académicas en toda América Latina. Uno de los comunicados fue emitido por el Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) donde se afirmaba:

Sergio Rojas tenía una amplia trayectoria en defensa de los derechos de los pueblos indígenas, fue presidente de la Asociación de Desarrollo de Salitre, coordinador del Frente Nacional de Pueblos Indígenas (FRENAPI) y miembro de Consejo Iriia Ditsö Ajkónuk Wakpa. Su lucha y liderazgo permitieron colocar las reivindicaciones indígenas en la agenda pública costarricense, confrontando a un estado que por décadas ignoró no sólo las demandas y los planteamientos de las comunidades indígenas, sino incumplió su propia legislación referente a la salvaguarda de los territorios para los ocho pueblos originarios que habitan el país. La inoperancia e inacción del estado permitieron la invasión y usurpación de no indígenas a las áreas ya delimitadas, especialmente de terratenientes y ganaderos ausentistas (...). (Grupo de Trabajo de CLACSO, 2019)

Es importante mencionar que, un día antes de ser asesinado, Rojas compareció ante la Fiscalía Indígena de Buenos Aires acompañando a un recuperador de la comunidad de Palmital para poner una denuncia contra uno de los finqueros de la zona por agredir a una familia recuperadora de la localidad. La inoperancia e inacción del Estado repercutieron en la imagen de Costa Rica a nivel internacional en términos de derechos humanos, debido a

que organizaciones nacionales como el FRENAPI afirmaron que el gobierno actual no cumplió con la obligación de garantizar la integridad física y territorial de los pueblos indígenas de Costa Rica (BBC News Mundo, 2019). Cabe aclarar que la presente investigación no pretende profundizar en el caso del asesinato de Rojas, pero tampoco es posible no referirse al hecho, debido a que afectó tanto a la comunidad de Salitre, incluyendo a las mujeres que participaron en este trabajo, como a las demás comunidades indígenas de toda Costa Rica.

4.6 Actores sociales y organizaciones en las recuperaciones territoriales de Salitre

El proceso de recuperaciones territoriales ha tenido la participación de distintos actores y actoras sociales, quienes se han involucrado de forma directa o indirecta. El presente apartado caracteriza algunos de estos grupos, con el fin de contribuir a una visión contextualizada de la temática aquí estudiada. Primeramente, está el grupo de las mujeres indígenas recuperadoras, principales interlocutoras de este trabajo; seguidamente, los hombres indígenas recuperadores; luego, los finqueros no indígenas; las organizaciones políticas locales; y, por último, las redes de apoyo externas al territorio de Salitre y las entidades estatales que han estado en los procesos de diálogo y mediación del conflicto. El cuadro 5 presenta algunos de los principales actores del proceso de Salitre.

Cuadro 4. Organizaciones vinculadas a la cuestión indígena en el territorio de Salitre

Organizaciones locales	Organizaciones regionales	Organizaciones nacionales
ADI de Salitre	<i>Ditsö</i> Coodinadora de Lucha Sur Sur	Red de Mujeres Rurales
Consejo de Mayores <i>Ditsö Iriria Ajkonuk Wakpá</i>	Consejo Indígena Regional Pacífico Sur	FRENAPI
Autoridades Étnicas de Mayores de Salitre		SERPAJ

Organización de Mujeres <i>Sâ Alakölpá Iriřia Ditsöwo</i> de Salitre		Mesa Nacional Indígena
<i>Sósuapa</i> , productores del territorio indígena de Salitre		ONG Voces Nuestras, comunicación popular
<i>Kañina</i> , grupo de mujeres de Salitre		Comité Nacional de Apoyo a la Autonomía Indígena
Centro Cultural Bribriřa, Salitre		

Fuente: Elaboración propia, 2019.

4.6.1 Las mujeres indígenas recuperadoras

Investigaciones anteriores afirman que las mujeres indígenas han sido protagonistas en la lucha territorial en Salitre (Alvarado, 2017; Zúñiga et al., 2018). Sin embargo, no todas las mujeres indígenas han apoyado las recuperaciones; hay una división entre diferentes sectores comunitarios que expresan opiniones contradictorias sobre las estrategias adoptadas para el saneamiento del territorio. No obstante, un grupo de aproximadamente 43 mujeres indígenas participó de forma activa en la estrategia de recuperación; la mayoría de ellas es de la etnia bribri y de diferentes edades, lo cual caracteriza las recuperaciones como intergeneracionales y con fuertes rasgos de la cultura bribri.

Desde otro punto de vista, es necesario destacar que ellas no están aisladas de sus comunidades y de los hombres. Los hombres son sus hijos, sus parejas y sus familiares y han estado presentes a su lado en la lucha y en la defensa del territorio bribri de Salitre. Las dinámicas de relaciones entre género también las definen como mujeres y dentro del proceso de recuperación territorial no se puede negar que hay escalas de poderes ejercidos por los hombres indígenas. Inclusive considerando que las mujeres hayan sido las protagonistas de la acción directa de recuperar las tierras, los hombres han sido los que ocupan los espacios públicos de negociación con el Estado o mismo de difusión de los sucesos en medio a la

conflictividad vivida por las diferentes comunidades con recuperaciones en Salitre. Aunque sea importante entender y asumir que hay varias dinámicas en la relación entre hombres y mujeres indígenas dentro de las recuperaciones territoriales, este trabajo busca visibilizar la participación y el protagonismo de las mujeres en la defensa de la tierra, por este momento, no se va a caracterizar tales dinámicas entre géneros, sino que se va a visibilizar el aporte de las mujeres recuperadoras a la lucha por el territorio.

Por otro lado, como ya se mencionó, hubo participación de dos mujeres no bribris en las recuperaciones de lotes en Cebror en el año 2012. La primera es Laura, de origen cabécar, quien recibió apoyo de su esposo y de la ADI, y la segunda es Paula, quien se identifica como indígena, pero no especifica su etnia. Cuando se les preguntó qué significó la recuperación para ellas como mujeres indígenas, Laura dijo que aprendió sobre los derechos de los pueblos indígenas a través de las reuniones y talleres de capacitación impartidos por la ADI y por el FRENAPI, y destinados a las personas recuperadoras.

Es solamente que aquí lo que aprendí es como a defender un derecho, que uno tiene que informarse, que uno tiene que valorar lo que uno es, eso fue lo que logré captar de aquí, (...) seguro a uno le faltaba un poquito más de información si se escuchaba muy vagamente esos comentarios, pero no tan firme como aquí en Salitre. (Laura, comunicación personal, 15 de diciembre, 2018)

El segundo caso es más particular, debido a que Paula no participó en la recuperación y sí heredó el lote de su mamá, la cual luchó por la tierra, pero falleció años después. Sobre esto, ella cuenta:

Soy hija de Carmen, ella era la dueña de este terreno, que la asociación le dio en el año de 2012, en febrero de este año. A ella le dieron este terreno porque ella no tenía a donde vivir, ella vivía en (...), y junto con mi hermana, ellas fueron hacer la solicitud con una carta y a ella le dieron el visto bueno para darle este terreno que son 300 metros cuadrados, y luego ella tuvo muchos problemas porque usted sabe cómo aquí se pelean las tierras. Entonces una gente empezó a pelearse con ella, y vinieron un día y le quemaron el ranchito que ella había hecho. (...) Ella era una señora mayor y estaba muy enferma de salud, en el 2016 ella quedó muy enferma y se fue deteriorando la salud y pasó el tiempo. Yo la vine a cuidar y yo la cuidé

diez meses, se murió 3 de octubre de 2016, y gracias a dios, yo ya vivo aquí porque ella me dejó como herencia esta tierra. (Paula, comunicación personal, 15 de diciembre, 2018)

Paula vive en Cebror desde hace tres años; antes vivía en Villa Hermosa, que también pertenece al territorio, pero quedó fuera del decreto territorial de 1982, el cual determinó los límites de Salitre. También es una comunidad con fuerte presencia no indígena. Ella afirma que su mamá era indígena y que, por eso, hoy valora su condición de indígena, y destaca el tema de los derechos y el respeto que se adquiere al identificarse como tal. Al mismo tiempo, plantea que el grupo de recuperadores fue de gran ayuda, sobre todo considerando su condición de mujer, y que se siente más valorada como mujer por ese grupo que por otras comunidades o colectividades donde ha vivido. Sobre su identidad narra que:

Mi identidad en ser indígena para mí es muy importante porque aquí he trabajado con un grupo de indígenas que para mí son muy especiales, y me he identificado tanto que ellos me conoce muy bien, y ellos se llevan muy bien conmigo, y sí, para mí es exitoso. (Paula, comunicación personal, 15 de diciembre, 2018)

El reconocimiento identitario de la colectividad, en este caso, del grupo de recuperadores y recuperadoras, se convierte en criterio para aceptar o no a determinada persona en el proceso de recuperación. Según Ana María, recuperadora bribri, el grupo no identifica a Paula como indígena bribri, pero sí como descendiente de indígena y, por eso, puede heredar las tierras recuperadas por su madre. En el discurso de Paula se nota una contradicción porque en algunos momentos habla de “ellos, los indígenas”, como si ella no fuera parte de la colectividad, pero después afirma que es indígena sin definir la etnia. De esta forma, se percibe que la construcción discursiva sobre su identidad se vincula con el discurso de derechos territoriales y su necesidad de vivir de la tierra como su mamá, además de la necesidad de tener cierta independencia para salir de la situación de violencia que estaba experimentando con su excompañero. Por consiguiente, no queda claro qué considera Paula sobre su identidad indígena.

Dicho de otra manera, aunque Paula no tenga claro cómo se expresa su identidad indígena, participar de las recuperaciones para mantener el terreno heredado ha sido fundamental en la construcción de su autonomía como persona y ha constituido un sentimiento de pertenencia y vínculo comunitario con ese grupo específico. Además, uno de

los principales líderes recuperadores afirmó que mujeres no bribris sí pueden participar en el proceso; el único criterio claro para componer el grupo es ser activa en la lucha y ser indígena, manteniendo el respeto hacia la cultura bribri y su forma de organización clánica. Cada recuperador y recuperadora debe entender que los bribris son quienes toman las decisiones en el territorio de Salitre (Ronaldo, comunicación personal, 15 de diciembre, 2018). Se puede decir que la definición de bribri o, en otras palabras, la identidad cultural entre los bribris, no es un proceso unitario y homogéneo, y precisa ser entendido a partir de las relaciones interétnicas y de los (des)encuentros con la cultura moderna. Es necesario reflexionar sobre cómo la influencia foránea ha afectado la identidad de la comunidad que vive en el territorio de Salitre, discusión en la que se profundizará en el siguiente capítulo.

Retomando lo dicho anteriormente, el aspecto cuantitativo también fue relevante para analizar el protagonismo de las mujeres en las recuperaciones. De acuerdo con la información recolectada en el trabajo de campo, además de los datos de la investigación de la UNED (Zuñiga et al, 2018), hay aproximadamente 41 mujeres recuperadoras, aunque cabe recalcar que tal dato no es absoluto. Esta participación política en las acciones directas de recuperación de hecho constituye no solo un tipo de liderazgo, sino que también incluye el acompañamiento de las mujeres a las personas que están promoviendo la retoma de la tierra (lote o finca). En el siguiente cuadro, se presenta una aproximación cuantitativa de las mujeres indígenas que han liderado y/o participado en las recuperaciones, según su comunidad:

Cuadro 5. Mujeres indígenas que han participado en las recuperaciones de Salitre

Cebzor	Puente	Buena Vista	Río Azul	Otras comunidades	Total
15	6	3	8	11	43

Fuente: Elaboración propia a partir de Zuñiga et al. (2018) y del trabajo de campo de Louise Branco, 2015-2018.

En el caso de Río Azul, se sumaron a las hijas de las recuperadoras que participaron en el proceso de forma activa, incluso aunque los terrenos no hayan quedado a sus nombres. Además, se sumó a una mujer que recuperó en 2018. El cuadro también incluye las mujeres jóvenes y las adultas mayores. También destaca la presencia de los niños y las niñas directamente beneficiados por las recuperaciones ejecutadas por estas mujeres. De esta forma, el proceso se caracteriza por ser colectivo y familiar, y tener liderazgo femenino. Al respecto, Zúñiga et al. (2018) afirman:

El liderazgo de las mujeres en las recuperaciones de Salitre es un rasgo sobresaliente y particular en este territorio, el cual ha sido, sin duda, un acierto para la acción comunitaria. Donde estén las mujeres/madres/abuelas, está la familia entera y en el caso de una cultura matrilineal como la bribri, estará de alguna manera el clan. (p. 205)

Para terminar, las mujeres recuperadoras decidieron organizarse aparte del grupo de recuperadores, el cual es mixto. En enero de 2018, formaron una asociación llamada Organización de Mujeres *Sâ Alakölpa Iriia Ditsöwo* de Salitre. Ocho mujeres recuperadoras han participado en la organización hasta mayo de 2019 con reuniones ordinarias una vez al mes. Entretanto, todavía no tiene personería jurídica que la oficialice como asociación; en este sentido, el líder Sergio Rojas estaba asesorando a la coordinadora sobre los términos jurídicos y los pasos para legalizar al grupo, pero el día 18 de marzo de 2019, Sergio fue brutalmente asesinado, lo cual afectó los trámites, así como la organización y el seguimiento de las reuniones de estas mujeres a nivel emocional, pues en los meses de abril y mayo de 2019 no realizaron encuentros presenciales.

En este apartado, se presentó a las mujeres recuperadoras; sin embargo, es importante mencionar que otras mujeres indígenas en Salitre se han organizado políticamente alrededor de otros temas, como el caso del grupo *Sósuapa*, que trabaja con pequeños productores agrícolas de la comunidad de Salitre Centro y tiene como principal objetivo la soberanía alimentaria de las familias que integran la organización, y el grupo de mujeres de Salitre llamado *Kañina*, el cual trabaja con el tema de educación ambiental a través del reciclaje y el manejo adecuado de la basura. Por último, hay otro grupo conformado por hombres y mujeres, llamado Centro Cultural *Bribripa*, ubicado en la comunidad de Salitre Centro, cuyo

principal objetivo es promover el fortalecimiento de la cultura indígena y el desarrollo del turismo rural comunitario (*Facebook* del Centro Cultural Bribripa, 26 de agosto de 2018).

4.6.2 La Asociación de Desarrollo Integral

La Ley Indígena n° 6172 reconoce una serie de derechos de los pueblos indígenas como, por ejemplo, el reconocimiento legal de los territorios donde habitan, los cuales son considerados inalienables, intransferibles, imprescindibles y exclusivos para los indígenas. Esta misma ley también prevé que “las reservas indígenas deben ser regidas por sus estructuras comunitarias tradicionales” (Ley Indígena n° 6172, 1977, p.1). De esto se entiende que las estructuras comunitarias tradicionales tienen la función organizativa-administrativa oficial en las comunidades y territorios indígenas para la toma de decisiones, de forma que cada pueblo debe determinar, según sus patrones culturales y organizativos, cuál es la mejor estructura política que garantice una amplia participación comunitaria (Chavarría et al., 2013). Asimismo, en cuanto a la discusión sobre la gobernabilidad y la representatividad dentro de los territorios indígenas, los artículos 5 y 8 del Convenio 169 de la OIT respaldan la autonomía de los pueblos indígenas de utilizar sus propias instituciones como instrumentos de representación política y para la toma de decisiones:

Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio. (OIT, 1989, artículo 8)

Por otro lado, aun con toda la normativa nacional e internacional que reconoce la institucionalidad propia de estos pueblos, en 1978, se instauró el Reglamento de la Ley Indígena n° 8487-G, el cual tenía por objetivo establecer las normas necesarias para la aplicación de la Ley Indígena n° 6172, pero terminó contradiciendo el principio de autonomía para decidir la forma de representación judicial y extrajudicial de los pueblos indígenas de Costa Rica. En el artículo 3 del Reglamento, se establece que las comunidades indígenas deben adoptar como gobierno local a las Asociaciones de Desarrollo previstas en la Ley n°

3859 de DINADECO. Por su parte, el artículo 5 reconoce las estructuras comunitarias tradicionales; sin embargo, afirma que estas pueden actuar al interior de las comunidades, mientras que las ADI son la representación judicial y extrajudicial de dichas comunidades (Reglamento de la Ley Indígena, 1978). Dicho de otra forma, el reconocimiento de las estructuras comunitarias no se aplica de forma efectiva y real en los territorios indígenas del país. En 1982, por medio del Decreto n° 13568-C-G, se enuncia que la ADI tiene la función representativa como gobierno local dentro de todo territorio indígena y se limita a una asociación por territorio (Chavarría, 2013).

Las ADI han operado dentro del territorio de forma contradictoria, debido a que su rígida estructura interna exige determinados conocimientos sobre gestión y asesoría de una asociación en cuanto a, por ejemplo, manejo de actas, libros de contabilidad, padrones de miembros y elaboración de documentos para instituciones. Esto impide, en algunos casos, una mayor participación de indígenas en la Junta Directiva. Además, históricamente, desde su implementación en diferentes territorios indígenas, la ADI ha sido un espacio organizativo con participación directa de personas no indígenas que actúan contra los intereses de la población indígena, sobre todo en el tema de saneamiento territorial. En resumen, la mayoría de las organizaciones indígenas ha denunciado las ADI como instituciones impuestas por el Estado costarricense y externas a los intereses de los pueblos indígenas de Costa Rica. En ese sentido, la presencia estatal ha sido permanente y ha interferido directamente en las formas de organización consideradas tradicionales entre los bribris. Por ejemplo, en la educación formal estatal hablar en bribri y referirse a las costumbres o rituales fue prohibido de forma violenta; a los niños y niñas que no cumplían con tal determinación escolar incluso se les castigaba con agresiones físicas (Rojas, 2009).

En un contexto de fuerte influencia externa, se establece la ADI de Salitre el día 26 de noviembre de 1977. Su primer presidente fue F.O.S el cual ejerció en dicho cargo hasta 1982. Durante ese periodo, hubo varias apelaciones de otras organizaciones indígenas ante DINADECO que denunciaban la institución por su mala actuación en el territorio y, además, por favorecer la participación de personas no indígenas en puestos de la Junta Directiva. A partir de 1982, Román Figueroa Ortiz asumió la presidencia, y Miguel Acuña, no indígena,

el secretariado de la Junta. Todavía en los años ochenta, un grupo de vecinos denunció ante DINADECO la inoperancia de la ADI, afirmando que:

La misma tiene 9 años de existir y no ha hecho nada, piden la anulación total de la Asociación por considerarla innecesaria y más bien ha traído para ellos en trabamiento en sus asuntos y recuerdan que sus antepasados vivían felices y tenían buena organización. (Zúñiga et al., 2018, p. 5)

El día 23 de agosto de 1986, el Consejo de *Awápa* se pronunció en desacuerdo con las acciones de la ADI, alegando una falta de maestros que hablaran el idioma bribri en las escuelas y colegios del territorio. También denunció que había un número creciente de personas no indígenas afiliadas a la ADI, y que la CONAI y la representante indígena de la institución en esta época trabajaban a favor de los no indígenas. Desde 1988 hasta 1994, la presidencia y vicepresidencia de la ADI de Salitre estuvo en manos de personas no indígenas (Zúñiga et al., 2018). De 1995 a 1999, Zacarías Elizondo Figueroa, indígena bribri, asumió la presidencia de la Asociación, y de 2001 a 2015, Sergio Rojas. Cabe resaltar que, en diferentes momentos, la actual representante del grupo de Autoridades étnicas de Mayores de Salitre, grupo que para esta época aun no existía, fue desafiliada de la institución por denuncias de que ella “entorpece los labores de la ADI y es cómplice en la venta de tierras a no-indígenas, además de falsificación de documentos” (Zúñiga, 2018, p. 16).

En el proceso histórico de la ADI, destaca que la Junta Directiva estuvo controlada por personas no indígenas de 1978 a 1991 y que, en diversas ocasiones, diferentes organizaciones indígenas denunciaron la institución debido a la mala administración de los recursos financieros y la falta de acción dentro del territorio en beneficio de la comunidad de Salitre. Algunas de las organizaciones denunciadas fueron desactivadas y otras, reconfiguradas como, por ejemplo, el Sindicato de los Agricultores y Ganadores de Salitre y el Consejo de *Awápa*, respectivamente. Dentro de ese proceso histórico institucional, también hubo una reestructuración del estatuto interno, en 2002, la cual incluyó los requisitos para afiliarse a la asociación, los cuales son: 1) ser indígena; 2) residir dentro del territorio indígena de Salitre; 3) ser mayor de 15 años; 4) pertenecer a algún clan bribri del territorio indígena de Salitre. Estos criterios fueron instituidos bajo la gestión de Sergio Rojas.

En relación con el proceso de recuperación territorial, la ADI, desde 2010 hasta 2015, fue fundamental para implementar la nueva estrategia de saneamiento territorial por la vía de hecho. Con el apoyo de la Asociación, las personas recuperadoras recibieron certificados de posesión de las tierras recuperadas. Ese apoyo consistió, en primer lugar, en emitir una notificación a los ocupantes ilegales sobre su condición de ilegalidad, considerando los instrumentos jurídicos vigentes en el país, los cuales protegen los derechos indígenas; además, se les otorgaba un plazo determinado para retirarse del terreno en disputa. Luego, después de vencido el plazo, la familia recuperadora ingresaba al terreno y se construía el rancho, representando así la retoma de la tierra. En otras palabras, la institución brindaba el apoyo jurídico, pero no protagonizaba la acción de recuperar (Zúñiga et al., 2018).

En este escenario, una serie de acciones conflictivas se desarrollaron involucrando al presidente de la Asociación, Sergio Rojas. En primer lugar, el día 11 de agosto de 2012, la Municipalidad de Buenos Aires declaró a Sergio persona no grata en el cantón. En segundo lugar, el día 17 de setiembre de 2012, Rojas sufrió un atentado en la comunidad de Cebror: le dispararon seis veces, pero ninguna bala lo impactó. En tercer lugar, el día 6 de noviembre de 2014, el Poder Judicial, junto con la policía, realizó un operativo para capturarlo, acusándolo de supuesto delito debido a una mala administración de fondos otorgados por FONAFIFO referentes al pago de servicios ambientales; el monto era aproximadamente de \$479 millones. La denuncia fue ejecutada por otra organización indígena, el grupo de Autoridades Étnicas de Salitre, ante la fiscalía indígena de Buenos Aires. Sergio estuvo detenido durante seis meses en el presidio de Pérez Zeledón (Prensa Indígena, 2014). Estos hechos que involucraron al presidente de la ADI a inicios de 2012, reflejan una fuerte fragmentación en el tejido social y comunitario de Salitre, donde hay grupos no indígenas con intereses en las tierras, como los finqueros, pero también grupos indígenas que han apoyado la presencia de no indígenas en el territorio, generando una inestabilidad política dentro de la comunidad, tal inestabilidad tiene altos niveles de conflictividad en diferentes niveles: el institucional, entre indígenas e instituciones estatales, y a nivel intracomunitario entre bribris recuperadores e indígenas que apoyan abiertamente a finqueros ocupantes ilegales.

Retomando la ADI, desde 2016 hasta la fecha, la organización volvió a ser gestionada por F.O.S, quien es indígena, pero vivió muchos años fuera del territorio de Salitre y tiene una visión desarrollista sobre el manejo de los territorios indígenas. Su posicionamiento público ha estado en contra las recuperaciones, lo cual significa que esa ya no es una institución que apoya legalmente la lucha territorial (trabajo de campo, 2018).

Para concluir, algunos territorios en procesos reivindicativos, como Salitre, han logrado apropiarse culturalmente de manera parcial o total de la ADI como una forma de organización política. Sin embargo, esta institución no es propia de las tradiciones políticas indígenas, las cuales están basadas “en la búsqueda de formas consensuales de decisión, a través del respeto a las personas mayores, consideradas como sabias, y que participan activamente y asesoran en la toma de decisiones de las comunidades” (Consejo Universitario, 2016, p.10). Por otro lado, las ADI se consideran una amenaza para la autodeterminación indígena, debido a que han participado personas no indígenas con intereses diferentes a los de las reivindicaciones indígenas; esto ha generado una percepción de incompetencia e inoperancia sobre las acciones institucionales de dicha organización.

4.6.3 Consejo de Mayores *Ditsö Iriria Ajkonuk Wakpá*

El consejo de Mayores *Ditsö Iriria Ajkonuk Wakpá* surgió por la primera vez en Salitre con el nombre de Consejo de *Awápa*. En el idioma bribri, los “*awá*, son los especialistas religiosos bribris que atienden los problemas y necesidades individuales, sobre todo, las enfermedades, pero también atienden otros asuntos, por ejemplo casos que requieren suerte para la cacería” (Constenla, 2006, p. 12). Esta organización ha sido mencionada en diferentes documentos de la ADI desde 1986 hasta 1988, y también fue citada por Romagosa (1994) en su trabajo sobre las relaciones interétnicas de Salitre. En las décadas de 1980 y 1990, como ya se mencionó, la organización se llamaba Consejo de *Awápa*, y ya aparecía como opositora a la Asociación de Desarrollo. En 1986, este Consejo envió una carta a DINADECO solicitando la nulidad de la ADI debido a la falta de acción política en el territorio de Salitre y al visto bueno que daba a los blancos para vivir dentro de las comunidades del territorio. Un ejemplo en la carta fue la comunidad de Yeri, donde un no indígena instauró una pulpería y se estaba planeando hacer una escuela y una iglesia; en la

misiva también se denunciaba la postura de la coordinadora de CONAI, quien ya actuaba a favor de los no indígenas (Zúñiga et al., 2018).

En 2015, con la salida de Sergio Rojas de la presidencia de la ADI, el grupo de recuperadoras y recuperadores decidieron retomar el Consejo de Mayores, ahora llamado *Ditsö Iriria Ajkonuk Wakpá* como figura representativa a nivel interno comunitario, y también a nivel externo para responder en términos jurídicos-administrativos al diálogo y para las relaciones con las instituciones estatales. Los participantes del Consejo consideran que este es el órgano legítimo y tradicional que respeta y cumple con los roles culturales para asumir la gobernabilidad del territorio de Salitre, bajo concepciones autonómicas y de libre determinación.

Sobre las formas de gobernabilidad y el ordenamiento jurídico de los pueblos indígenas, el informe de Naciones Unidas recomienda a los Estados nación que:

- a) Se respeten los órdenes jurídicos indígenas y se admita la existencia de un pluralismo jurídico sin preeminencias injustificadas de parte del sistema jurídico nacional;
- b) Se acepten los criterios de fuero personal y de consideraciones geográfico-demográficas para la aplicación de los sistemas jurídicos existentes, según corresponda las circunstancias (...). (Martínez, 1987, pp. 13-14)

De acuerdo con estas recomendaciones, algunos países latinoamericanos ya han hecho avances en el reconocimiento del derecho consuetudinario tradicional y la aplicación del pluralismo jurídico en situaciones específicas de pluralismo étnico (Stavenhagen y Iturralde, 1990). En el caso del reconocimiento del Consejo de Mayores *Ditsö Iriria Ajkonuk Wakpá* como organización tradicional de Salitre, el Estado costarricense, en los últimos meses del presente año, ha hecho el esfuerzo por reconocer y dialogar con el grupo sobre las medidas cautelares interpuestas por algunos indígenas de Salitre y Térraba en el año 2015; sobre esto, se profundizará más adelante.

De este modo, se puede afirmar que la reivindicación de la autonomía para la toma de decisiones y la gobernabilidad en el interior del territorio es uno de los objetivos del Consejo de Mayores, pero la principal prioridad ha sido el ordenamiento de las tierras, es decir, que las tierras sean exclusivamente de los indígenas que las habitan, como está asignado en la Ley Indígena de 1977. Por ello, después de 2015, el Consejo empezó a emitir

las certificaciones de posesión de tierras para las recuperadoras y los recuperadores, como antes lo hacía la ADI de la gestión de 2010 a 2015. Otro tema relevante es la composición y equidad de género del Consejo. Con respecto a la participación de las mujeres y a la actuación del Consejo, nos comenta Carolina:

Sí, hay muchas mujeres. El consejo son 70 miembros, pero que son representativos son tipo quince. De los quince somos como siete u ocho mujeres. El Consejo está trabajando muy bien. Ahora pues, está haciendo los pasos sobre el territorio, siendo apoyado por la CIDH, lo que está haciendo el Consejo es fortaleciendo y atendiendo al pueblo, a las personas que se acercan con los problemas, con la visión de muy pronto desplazar la ADI, que es una entidad del gobierno y el gobierno cuando le da la gana queda a favor de la gente que es en contra nosotros (...). (Carolina, comunicación personal, 4 de febrero, 2017)

Finalmente, el Consejo asumió el trabajo de legitimar las recuperaciones y atender a los reclamos de carácter territorial realizados por la población indígena que vive en Salitre, aunque no sean de recuperadores o recuperadoras. Además, actualmente, anhela ser la organización representativa de Salitre ante los órganos estatales.

4.6.4 Grupo Autoridades Étnicas de Mayores de Salitre

De acuerdo con la página de *Facebook* llamada Movimiento Pluricultural de Buenos Aires, el grupo Autoridades Étnicas de Mayores de Salitre es coordinado una mujer bribri, la cual es ex-funcionaria de la CONAI y en los años sesenta también coordinó otra organización, el Sindicato de los Agricultores y Ganaderos de Salitre. El actual grupo surgió en el contexto de las recuperaciones como oposición interna a las acciones del grupo de recuperadores y recuperadoras. Su posicionamiento político ha sido de diálogo y cercanía con los finqueros no indígenas que viven en Salitre, pero también en otros territorios indígenas. La organización ha emitido certificados para finqueros, declarando, sin el consentimiento de las comunidades de Salitre, la condición de indígenas de ellos. La acción política para beneficiar a los finqueros ha constituido una práctica cotidiana, así como el discurso que desarticula la idea de pertenencia territorial de los bribris con sus territorios en el cantón de Buenos Aires, justificando y legitimando la presencia de no indígenas en los territorios. El día 8 de setiembre de 2013, en la asamblea organizada por la Municipalidad de

Buenos Aires para abordar el tema de la posesión de tierras en el cantón, la representante de este grupo afirmó que:

Nosotros, los bribris y cabécares, llegamos hace 250 años en estas tierras de Buenos Aires, por lo tanto, no podemos decir que estas tierras nos pertenecen, porque estas tierras no nos pertenecen por naturaleza, la tierra que nos pertenecen a los bribris y los cabécares, es Talamanca, Talamanca sí es nuestra historia, Talamanca sí es nuestra tierra, de allá vinieron nuestros abuelos, por lo tanto, no debemos pelear por estas tierras, porque no nos pertenece. (Representante del grupo autoridades étnicas de Salitre, video publicado en Facebook, 2013)

Este discurso fue aplaudido por los finqueros y campesinos no indígenas presentes en la asamblea, lo que demuestra que el grupo Autoridades Étnicas de Salitre beneficia y agrada de forma directa a los propietarios ilegales que han estado históricamente en el territorio de Salitre y también en los demás territorios indígenas de la zona Sur. Sin embargo, la actuación política de esta mujer bribri del clan *Uniwak* cambió en los últimos 40 años de forma contradictoria. Su discurso anterior, al final de los años setenta, hablaba a favor de la lucha por los derechos territoriales del pueblo bribri de Salitre, como se puede ver en el documental *Wacá, la tierra de los bribris*:

(...) el problema que más trata el sindicato aquí en la reserva, sería el problema de la tierra, entonces el sindicato siempre ha luchado por eso, a seguir luchando para que no se les quite más tierras a los indígenas y se demarquen todas las reservas a conforme estaba antes, que ninguno blanco como nosotros lo llamamos lleguen a molestar aquí en esta reserva (...) para mí el trabajo que tengo me gusta y seguiré luchando para seguir trabajando hasta que vea yo que le den las reservas a todos los indígenas, porque esto a milésimos de años ha sido de nosotros. (Trigueros, 1979)

Se perciben dos cambios discursivos de dicha representante: en primer lugar, sobre la temporalidad de la presencia de los bribris en el territorio de Salitre; en segundo lugar, sobre la identidad de los ocupantes ilegales, puesto que en diferentes ocasiones ha afirmado que “somos todos indígenas” y, en otros momentos, manifestó que “somos agricultores y multiétnicos”, afirmaciones que ha hecho en los medios de comunicación, en especial, el *Diario Extra*. Para los recuperadores y recuperadoras de tierras, la organización liderada por

ella no es considerada legítima entre los bribris de Salitre, debido a que su acción está a favor de los intereses de blancos o no indígenas.

Otra polémica generada por este grupo ha sido su discurso de desprecio hacia las universidades públicas de Costa Rica, en especial la UCR y la UNA. La agrupación ha denunciado y problematizado la presencia de las universidades públicas en Salitre. Para ellos, estas son instituciones públicas que trabajan de forma nociva por el desarrollo del territorio y destruyen la armonía y la convivencia pacífica, que supuestamente existía anteriormente en las comunidades indígenas. Acusan a las universidades de promover ideologías foráneas que incentivan la violencia y el pleito interno entre los mismos indígenas, y afirman que la lucha por los derechos territoriales son ideas de blancos universitarios que han incentivado al grupo de recuperadores y recuperadoras (Telenoticias, 27 de marzo de 2019).

En conclusión, dicha entidad ha actuado en contra de la lucha indígena por los derechos territoriales y por la autonomía establecida en el Convenio 169 de la OIT y la Ley Indígena n° 6172. Por otro lado, su discurso contra las universidades ha sido constante y ha tenido la intención de intimidar la acción de proyectos de extensión o investigación en las comunidades de Salitre, pero en la práctica no ha afectado el desarrollo de las actividades académicas en el territorio.

4.6.5 Redes de apoyo

Las recuperaciones han recibido apoyo de distintas organizaciones civiles, movimientos sociales, y colectivos y organizaciones no gubernamentales a nivel nacional e internacional. A nivel nacional, dos de las principales agrupaciones son el Frente Nacional de los Pueblos Indígenas (FRENAPI) y la ONG Servicio Paz y Justicia (SERPAJ, que han proporcionado, por ejemplo, talleres de capacitación y empoderamiento sobre derechos indígenas con énfasis en derechos territoriales, y soporte material y logístico para la dinámica inicial de una recuperación (alimentación, materiales para los ranchos, etc.). Otra de estas organizaciones es la ONG *Forest Peoples Programme*; su apoyo consiste en atender los casos judicializados en la disputa territorial debido a los cuales las personas recuperadoras se han visto en la necesidad de disponer de representación jurídica de un abogado o abogada. En este contexto, Vanesa Jiménez, consultora de esa ONG, empezó a acompañar y asesorar al grupo. Jorge, el mayor y recuperador de Buena Vista, narra al respecto, así como sobre las denuncias contra el ocupante ilegal de su terreno:

Se hizo un juicio primero, y después la señora que nos ayuda de afuera lo revivió, les hicieron otro juicio, que fue ayer, pero no se sabe cómo quedó. Casi que fue en el tiempo de que le metieron un tiro a la pierna de A. en Río Azul, en ese tiempo fue eso. La ley aquí no nos ha hecho ni una solución de nada. (Jorge, comunicación personal, 14 de setiembre, 2017)

El apoyo a los casos judiciales ha sido muy importante, pues muchas veces el lenguaje jurídico es complicado para personas sin formación académica en derecho y, sobre todo, para los mayores indígenas, quienes también tienen dificultades para comprender el español, debido a que su primer idioma es el bribri. Sin embargo, el relato de Jorge muestra la deuda de la vía judicial que aún existe en el cumplimiento de la Ley Indígena y de los derechos territoriales de las personas indígenas de Salitre.

Otra organización que ha apoyado las recuperaciones es la Red de Mujeres Rurales, fundada en 2006, donde participan mujeres campesinas e indígenas de todo el país. Esta Red “ha fortalecido los procesos organizativos de las mujeres rurales e indígenas para buscar mejores opciones de producción, generación de ingresos y apoyando en la defensa de sus derechos como mujeres campesinas e indígenas” (Viquez, 2018, p. 95). La Red de Mujeres

Rurales se ha manifestado en contra de las múltiples situaciones de violencia que han afectado a las mujeres recuperadoras de Salitre. Sobre esto, en uno de sus comunicados, manifiesta:

A lo largo de los últimos años los finqueros acuerpados por las autoridades han cometido muchos delitos contra el pueblo bribri de Salitre y quedan en total impunidad (...) Ni las autoridades de gobierno central, ni las instancias judiciales han avanzado nada en el saneamiento del territorio que por Ley le pertenece al pueblo bribri de Salitre, ni en sentenciar a los responsables. Esta impunidad favorece y fomenta que se sigan cometiendo este tipo de acciones criminales, estas violaciones a los derechos legítimos del pueblo bribri.

La Red de Mujeres Rurales responsabiliza al gobierno de Costa Rica por la inacción ante estas violaciones a los derechos humanos, que están amenazando la vida de mujeres, de hombres, de niñas y niños. Llamamos a toda la población a repudiar públicamente la negligencia y complacencia del gobierno de Costa Rica ante estos actos. (Red de Mujeres Rurales, 2017)

Los comunicados difundidos por redes sociales y medios de comunicación alternativos han sido herramientas frecuentemente utilizadas por las organizaciones que apoyan la lucha territorial en Salitre. La realización de conferencias de prensa para visibilizar la voz de las personas recuperadoras es otro instrumento empleado en esas redes de solidaridad. Cabe mencionar que, en setiembre de 2015, se realizó una conferencia de prensa donde las mujeres bribris de Salitre denunciaron una serie de situaciones violentas y de violaciones a sus derechos humanos como: quemas de casas, ataques físicos, desalojos forzados por parte de la policía de Buenos Aires, persecución de los finqueros no indígenas y, por último, amenazas de violencia sexual contra las mujeres recuperadoras (Viquez, 2018). En la conferencia, se presentó un documento final en formato de comunicado y firmado por diferentes organizaciones feministas de Costa Rica y Guatemala, entre ellas, la

Red de Mujeres Rurales de Costa Rica; el programa Palabra de Mujer de Canal 15 de la UCR; DEI; Colectiva la Tule; Mujeres Teribe *Brorän* de Térraba *Orcuo Ware Dbon*; Coordinadora de Lucha Sur-Sur; Radio 8 de octubre; feministas independientes; Colectivo Tinamaste; estudiantes y activistas de DDHH; y en el caso de Guatemala la Asociación Grupo Integral de Mujeres Sanjuaneras (AGIMS); integrantes de la Alianza frente a la Criminalización de

Defensoras y Defensores de Derechos Humanos en Guatemala y Feminismo Comunitario Guatemala. (Viquez, 2018, p. 98)

Es interesante notar que la conferencia mencionada fue uno de los primeros momentos de acercamiento de algunas recuperadoras de la comunidad de Cebror con Lorena Cabnal, indígena e integrante del feminismo comunitario de Guatemala. Allí también apareció por primera vez el concepto de territorio cuerpo-tierra en la reivindicación de las mujeres bribris, el cual estuvo presente en la consigna con la cual termina el comunicado: “¡Nuestro territorio cuerpo-tierra no se vende, se recupera y se defiende!” (Mujeres bribris de Salitre, comunicación personal, 14 de septiembre, 2015). Este tema de la relación del feminismo comunitario con algunas recuperadoras de Salitre se profundizará en el siguiente capítulo.

En cuanto a otras organizaciones que apoyan la lucha por el territorio, a nivel regional está la coordinadora de Lucha Sur-Sur y el Consejo Indígena Regional Pacífico Sur. De igual manera, a nivel nacional, también la Mesa Nacional Indígena de Costa Rica (MNICR) ha apoyado los procesos de recuperación. Esta organización planteó tres frentes de solución desde el Estado para los temas de tierras, territorios y recursos:

La solución del problema de la tierra está planteada en tres frentes: Un primer frente es el político-jurídico, y tiene que ver con la necesidad urgente de aprobar la Ley de Autonomía (Expediente legislativo N°14.352), el cual ha quedado postergado; un segundo frente es el judicial, ya que se hace necesario que los procedimientos y sistemas judiciales se vuelvan más activos y tengan una perspectiva cada vez más real de lo que pasa en las comunidades indígenas; y el tercer frente es el económico, donde se generen recursos económicos para sufragar los gastos de recuperación de tierras, pero esto deberá hacerse de manera directa entre las autoridades de las comunidades, sin la intervención de la CONAI. (MNICR, 2015, p. 8)

Entonces, la MNICR es una organización que articula diferentes demandas de los pueblos indígenas y se posiciona a favor de los derechos territoriales indígenas. Por último, se conformó un Comité Nacional de Apoyo a la Autonomía Indígena con el fin de articular diferentes organizaciones e individuos que brindan apoyo directo o indirecto a las

recuperaciones de Salitre y otros territorios como Cabagra, Curré, China Kichá y Ujarrás, los cuales recientemente han iniciado procesos de recuperación.

En resumen, diversos colectivos y organizaciones civiles han realizado trabajos de acompañamiento, asesoramiento y capacitación de las comunidades indígenas en el territorio de Salitre. Sin embargo, el esfuerzo del Comité Nacional de Apoyo a la Autonomía Indígena no ha sido efectivo. Considerando la complejidad del problema enfrentado por la población de Salitre, la Comisión sobre Salitre señala que:

Si bien estos trabajos pueden ser loables y bien dirigidos, muchas veces operan sin un completo conocimiento de las situaciones, dándoles el aval a grupos u organizaciones que han tenido roles cuestionables o han caído en personalismos, y han perdido de alguna manera una perspectiva más integral de los problemas. (Comisión sobre Salitre, 2017, p.19).¹³

4.6.6 Entidades estatales

Por su parte, las instituciones públicas han desempeñado diferentes papeles en la disputa. Algunas han sido observadoras y mediadoras en el proceso de diálogo y negociación entre el sector indígena que ha realizado las recuperaciones territoriales y el Estado costarricense directamente representado por el Poder Ejecutivo y el Judicial. El conflicto en Salitre ha pasado por tres administraciones de gobierno: 1) Laura Chinchilla (2010-2014) del Partido Liberación Nacional (PLN); 2) Luis Guillermo Solís (2014-2018) del Partido Acción Ciudadana (PAC); 3) y Carlos Alvarado Quesada (2018-actualidad), también del PAC. A continuación, se presentan las principales instituciones públicas que más se han relacionado con Salitre, sobre todo en los temas de gobernabilidad y territorialidad. El orden es aleatorio.

En primer lugar, está la Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad (DINADECO). Dicha institución ha sido responsable por la creación y el seguimiento de las ADI dentro de los territorios indígenas. Si bien, la Ley de Desarrollo de la Comunidad n° 3859 del 7 de abril de 1967 reglamenta las ADI, esta no contiene ninguna especificidad en

¹³ Sobre esta Comisión Especial sobre Salitre conformada en la Universidad de Costa Rica, se describe más en el apartado sobre las acciones de las universidades.

relación con la autonomía de los territorios indígenas prevista en otras normativas nacionales e internacionales. Por tanto, todavía no se ha cumplido con lo establecido en el Convenio 169 de la OIT, donde se manifiesta que los órganos del Estado deben generar mecanismos para respetar la autonomía y proteger los derechos indígenas.

En segundo lugar, se presenta el Poder Judicial. Los tribunales de justicia han tomado una parte activa en el escenario de conflictividad de Salitre en lo que corresponde a la disputa agraria. La Dra. Marcela Moreno (2017) informa que se encuentran 77 casos de 253 sentencias relacionadas con el territorio de Salitre, donde los principales temas son: los conflictos relacionados con litigios entre la ADI y alguna persona no indígena; las demandas de la ADI contra algunas instituciones como CONAI e INDER; las disputas por la usurpación de tierras de personas no indígenas contra personas indígenas; y, por último, los conflictos de posesión de tierras entre personas indígenas (Comisión sobre Salitre, 2017). Se puede afirmar que en Salitre ha habido un proceso de judicialización de la disputa territorial, donde, en algunos casos, los indígenas acaban siendo criminalizados por los tribunales judiciales como ocupantes ilegales dentro de sus propios territorios. Esto entra en contradicción – debido a la falta de conocimiento de algunos jueces– con la Ley Indígena de 1977 y del Convenio 169 de la OIT.

El Instituto Nacional de Desarrollo Rural (INDER), anteriormente conocido como Instituto de Tierras y Colonización (ITCO), después como IDA, ha estado directamente involucrado en los conflictos de tierras de los territorios indígenas desde 1962. En 2016, el INDER retomó su responsabilidad, prescrita por ley, sobre el ordenamiento territorial de los territorios indígenas y elaboró una estrategia denominada Plan Nacional para la Recuperación de los Territorios Indígenas (PLAN- RTI), la cual pretende ser ejecutada hasta 2022. Las actividades previstas en dicho plan van desde recopilar insumos hasta realizar censos y levantamientos topográficos para definir quiénes son las personas no indígenas consideradas de mala fe que deben salir de los territorios indígenas. De esta forma, se elaboraría un expediente legal sobre cada finca. Sobre la propuesta del PLAN- RTI, la Comisión sobre Salitre de la UCR opina:

A pesar de que el INDER presenta el PLAN-RTI como un proyecto que reconoce las Particularidades de cada territorio y cada pueblo indígena, este plantea una estrategia homogénea para la “entrega” de los territorios, además de abordar el problema de la delimitación y restablecimiento de tierras indígenas como únicamente un asunto técnico topográfico y legal, desconsiderando su complejidad histórica, socio-económica, étnica y política. Además, el planteamiento del INDER no está considerando como factor determinante el hecho de que la mayoría de los ocupantes no indígenas en los territorios indígenas del cantón de Buenos Aires están en la condición de poseedores que jurídicamente se califican como "de mala fe"(...). (Comisión sobre Salitre, 2017, pp. 16-17)

La falta de análisis y perspectiva histórica, social y antropológica para entender el conflicto de tierras en Salitre y demás territorios indígenas, sumada a la exclusión de personas indígenas como informantes y colaboradoras directas del trabajo del INDER, ha dificultado que las acciones de esta institución sean contundentes. Por ello, el grupo de recuperadoras y recuperadores de Salitre no aprobó la propuesta del INDER, lo cual impidió la realización de los estudios, pues no hubo un proceso de negociación para ejecutar el ordenamiento territorial. Actualmente, el INDER volvió a entrar al territorio de Salitre los días 24 y 25 de mayo de 2019 para ratificar los estudios llevados a cabo por el Poder Judicial, que ya había emitido ocho órdenes de desalojos de fincas ocupadas ilegalmente por personas no indígenas. Esto se debe a la presión de organismos internacionales como la CIDH sobre el Estado costarricense en cuanto al incumplimiento de las medidas cautelares de 2015, que desencadenó en el asesinato del líder indígena Sergio Rojas.

Por su parte, las universidades públicas también se han vistas involucradas en el escenario de conflictividad de Salitre. Las actividades desarrolladas por las universidades en diferentes territorios indígenas de Costa Rica van desde la acción social y los proyectos de investigación en distintas áreas del conocimiento científico hasta trabajos finales de graduación e iniciativas de entidades estudiantiles. En Salitre, se han desarrollado diferentes proyectos académicos, los cuales involucran y visibilizan temas de derechos indígenas y derechos territoriales, pero también atienden a otras cuestiones de la vida cotidiana de los grupos indígenas. Algunas investigaciones en Salitre han enfatizado

En particular la gravedad de la situación de tenencia de la tierra y la situación histórica de desaplicación de la ley, incumplimiento de los derechos humanos por parte del Estado, por desinterés o por falta de acciones más contundente para garantizarlos. (Comisión sobre Salitre, 2017, p. 18).

Por eso, la actuación de las universidades ha sido vista por la población no indígena como algo negativo para el territorio, y esas personas han generado falsas noticias en los medios de comunicación para acusar a esas instituciones de producir desorden en los territorios.

Otra acción concreta de la UCR fue proporcionar acompañamiento profesional a los estudiantes indígenas en la preparación del examen de admisión para el ingreso a las carreras universitarias. Asimismo, a través del Consejo Universitario, esta institución educativa creó en la sesión n° 5956 del 10 de diciembre de 2015 la Comisión Especial de Salitre, la cual tenía como objetivo aportar algunos criterios académicos e interdisciplinarios para la construcción de un diagnóstico sobre la situación en Salitre y proponer acciones que contribuyeran de forma positiva a los conflictos en el territorio. Esta Comisión estaba integrada por la Dra. María Eugenia Bozzoli Vargas, el Dr. Marcos Guevara Berger y la Dra. Denia Román Solano. Fue coordinada, en primer lugar, por el Dr. William Brenes Gómez, luego por la Dra. Rita Meoño Molina, seguida por la Dra. Teresita Cordero Cordero y, finalmente, en 2017, por el M.Sc Mariano Sáenz, todos miembros del Consejo Universitario. Uno de los resultados de la Comisión fue aprobar la *Política institucional específica de la Universidad de Costa Rica sobre pueblos y territorios indígenas* el día 1 de diciembre de 2016.

Otro órgano estatal que ha establecido diálogo con el territorio de Salitre es el Viceministerio de la Presidencia en Asuntos Políticos y Diálogo Ciudadano. Ese departamento es el responsable de atender la situación de Salitre y los demás territorios indígenas del cantón de Buenos Aires. A través de él, se han creado varias mesas de diálogo, acuerdos y negociaciones, con el objetivo de implementar acciones prácticas para el cumplimiento de las medidas cautelares que la CIDH impuso a Costa Rica en 2015. Una de ellas es desalojar a las personas no indígenas que ocupan ilegalmente terrenos en Salitre; hay estudios comprobados de ocho casos de desalojos, pero todavía no han sido ejecutados. Otra

institución que ha desempeñado un papel de mediadora entre indígenas y el Gobierno es el Ministerio de Justicia y Paz, el cual también fue designado para dar seguimiento a las medidas cautelares de la CIDH.

Por último, destaca el papel de la Defensoría de los Habitantes como mediadora entre el Estado costarricense y los pueblos indígenas. Desde 2014, este órgano estatal también ha intercedido entre la población indígena afectada y los finqueros que ocupan ilegalmente territorios en la Zona Sur del país. Asimismo, ha denunciado en sus informes oficiales la constante violación a los derechos territoriales en Salitre, así como la inacción política del Estado costarricense para garantizar el acceso a la tierra y al territorio de las personas indígenas. Una de las exigencias de la Defensoría es la presencia policial eficiente para evitar actos de violencia en Salitre y otros territorios donde también se han vivido situaciones semejantes, como Cabagra y Térraba. Además, la misma Defensoría ha ofrecido capacitaciones al personal del Ministerio de Seguridad sobre el conflicto territorial en la Zona Sur y ha insistido en que los funcionarios de la policía que atienden el conflicto en Salitre no sean de Buenos Aires, pues podrían tener vínculos de parentesco con personas no indígenas que ocupan el territorio. De la misma manera, fue la Defensoría la que presionó al Estado para llevar a cabo el estudio censal de todas las propiedades en disputa territorial y, bajo su orientación, el INDER puso en marcha el PLAN-RTI ejecutado en Cabagra (Comisión sobre Salitre, 2017).

Para concluir, cabe resaltar que hay más instituciones públicas involucradas con el territorio de Salitre, ya sea en el tema del conflicto territorial como, por ejemplo, la Fuerza Pública y el PANI, o en el de los beneficios socioeconómicos como el IMAS; sin embargo, en este apartado se pretendía explicar las principales instituciones y sus acciones u omisiones relacionadas con la conflictividad territorial enfrentada por las personas indígenas. En algunas agrupaciones indígenas como la ADI y el grupo de Autoridades Étnicas de Salitre, la relación con las instituciones públicas no ha sido interpretada como conflictiva, pues no forman parte del grupo que está ejecutando las recuperaciones por la vía de hecho.

4.7 Conclusión del capítulo

En este capítulo se pretendió, en primer lugar, presentar datos generales que caracterizaran la comunidad indígena del territorio de Salitre, situando de forma geográfica y socioeconómica la realidad estudiada. En la primera parte, se mostraron datos acerca de los decretos que establecen los límites determinados por el Estado para el territorio de Salitre. También se expusieron datos sobre la población, el sistema educativo y las principales actividades laborales de la comunidad. En segundo lugar, el capítulo procuró describir los motivos del despojo territorial mencionados por las mujeres entrevistadas durante el trabajo de campo.

También se pudo constatar cómo comenzaron los procesos de recuperación territorial según las mujeres, quienes determinaron la arrastrada como el momento de inicio (Zúñiga et al., 2018). Además, se identificó el conflicto de la cerca como un marco importante en las narrativas de las mujeres de Cebror. Seguidamente, se describió de forma general las recuperaciones vividas por las mujeres en las comunidades de Río Azul, Puente y Buena Vista, también se hizo un breve comentario sobre la condición de interseccionalidad de las indígenas recuperadoras de Salitre, además por medio de las entrevistas a las mujeres recuperadoras se caracterizó el conflicto y las formas de violencia enfrentadas por ellas y sus familiares, las cuales, debido al alto grado de conflictividad, acabaron culminando en el asesinato del principal líder indígena de la comunidad, Sergio Rojas. Por último, se presentaron de forma resumida los diferentes actores sociales involucrados en las recuperaciones de dichas comunidades.

Capítulo V. Mujeres indígenas y su lucha por el territorio

5.1 Introducción

Las mujeres indígenas no son un grupo homogéneo; al contrario, están presentes en diferentes partes de nuestro continente desde el sur hasta el norte, por lo tanto, han vivido distintas formas de colonización y realidades contemporáneas de opresión sobre sus cuerpos y sus territorios. Estas actoras sociales también han enfrentado múltiples niveles de despojo territorial y apropiación de los recursos naturales presentes en sus territorios. Parte de ellas vive en zonas urbanas y otra parte vive en los llamados territorios ancestrales (CIDH, 2017). Las mujeres indígenas se han sumado a la defensa y regulación de los medios para la reproducción de la vida; sin embargo, han estado en una posición desigual en comparación con los hombres indígenas, pues ellos tienen mayor libertad de participar en la toma y los espacios de decisiones que componen las dinámicas comunitarias y de las luchas indígenas.

Entre tanto, las mujeres desde los años noventa han impulsado reivindicaciones específicas sobre su condición de mujer y de indígena. En este sentido, cabe retomar la experiencia reivindicativa de las mujeres indígenas del levantamiento zapatista en Chiapas, quienes elaboraron la *Ley Revolucionaria de las Mujeres* a principios de los años noventa. En ese documento, ellas apelan para que “las mujeres tengan derecho a participar en asuntos de las comunidades y a tener cargos si son elegidas libre y democráticamente” (Mujeres Zapatistas, 1993). De esta forma, las mujeres zapatistas son un antecedente de la lucha continental de las mujeres indígenas que fomenta una mayor participación en cargos políticos y en la toma de decisiones sobre asuntos comunales, y un mayor acceso al derecho de heredar las tierras. Tales demandas han sido compartidas por diversas mujeres indígenas en distintos lugares de América Latina.

Otro aspecto de la reivindicación de las mujeres indígenas ha sido la lucha colectiva por el derecho territorial y el derecho al ejercicio de la autonomía. En el caso del conflicto autonómico, estas actoras han luchado junto con los hombres y demás miembros de sus comunidades por alcanzar la autonomía ante el Estado y los grupos que ejercen poder económico en sus tierras; sin embargo, también han alzado la voz por una mayor autonomía

al interior de sus procesos comunitarios. Esta autonomía interna se refiere a la capacidad de decidir sobre la reproducción de la vida, sus cuerpos, sus cultivos, así como sobre el cuidado de sus descendientes y, con ello, han cuestionado algunas costumbres que violan sus derechos como mujeres. En las palabras de las mujeres indígenas mexicanas: “queremos abrir un camino nuevo para pensar la costumbre desde otra mirada, que no sea violatoria de nuestros derechos, que nos dignifique y respete a las mujeres indígenas; queremos cambiar las costumbres cuando afecten nuestra dignidad” (Congreso Nacional Indígena, 1996, citado por Méndez, 2006).

En el contexto de la lucha territorial y por la autonomía, las mujeres indígenas empiezan a alzar sus voces en contra de una triple discriminación, que incluye su condición étnica, de género y de clase, y por la cual han sido subordinadas históricamente. Sus demandas ponen en cuestión el esencialismo y la noción de armonía plena y complementariedad sostenidas por el discurso del movimiento indígena latinoamericano (Méndez, 2006). Estos cuestionamientos han conducido a las mujeres indígenas a construir y soñar otros mundos posibles:

Un mundo donde ser mujer no implique subordinación ni exclusión; donde los derechos no sólo de las mujeres sean respetados y ejercidos plenamente tal como los dados por sus pueblos. Por ello, desde distintas tierras, desde distintos caminos, las mujeres indígenas hacen oír sus voces y nos dan a conocer sus experiencias, su trabajo cotidiano. (Méndez, 2006, p. 3)

En el caso de Costa Rica, las mujeres indígenas han sido agentes con voz propia en la construcción de otros mundos posibles, a través del proceso de recuperación territorial. Ellas han luchado por recuperar tierras que desde hace varias décadas están en manos de personas no indígenas de forma ilegal e indebida en la Zona Sur del país. La defensa del territorio y la preocupación por las futuras generaciones han impulsado a las mujeres indígenas a ser las primeras y principales involucradas en la lucha territorial, sobre todo, en el territorio indígena de Salitre. En este capítulo, se presentarán los principales elementos que han contribuido en el protagonismo de las mujeres indígenas en las recuperaciones realizadas en Salitre. Se destacará la construcción del discurso identitario como un componente político de las recuperaciones; también se hablará acerca de la participación de mujeres no bribris en

el proceso; luego, se abordará la importancia de la matrilinealidad en los procesos de retoma del territorio.

Posteriormente, se explicará cómo la categoría territorio cuerpo-tierra es entendida por las mujeres recuperadoras y cómo el feminismo comunitario ha influenciado y colaborado con el empoderamiento de tales mujeres. El capítulo también aclarará por qué para las mujeres recuperadoras la lucha por el territorio ha sido una forma de garantizar el futuro de las nuevas generaciones, y de conformar dinámicas familiares vinculadas con la tierra y la agricultura. De esta forma, se ha revigorizado el sentimiento de esperanza entre las familias recuperadoras y ha habido una amplia participación de niños y niñas. Por tanto, las mujeres, además de cuidadoras del territorio y de las redes familiares, son también quienes heredan las tierras y las traspasan a sus descendientes.

5.2 El protagonismo de las mujeres en las recuperaciones

Generalmente, cuando se habla sobre el protagonismo de las mujeres indígenas, se menciona su participación política en los espacios públicos y de poder, donde ellas están ocupando cada vez más cargos políticos que antes solían ser ejercidos exclusivamente por hombres. Así, en palabras de Lizeth Pérez,

En las tres últimas décadas, el fortalecimiento y promoción de liderazgos de mujeres indígenas ha sido una de las materias pendientes de gobiernos, organizaciones y el movimiento indígena, que han incorporado a sus agendas estos procesos, reconociendo el papel estratégico de las mujeres en la ocupación de cargos en diferentes ámbitos. (Pérez, 2018, p. 61)

Varios estudios hablan sobre el protagonismo de las mujeres indígenas partiendo de la perspectiva institucional sobre la disputa de poder en los espacios políticos de los Estados como, por ejemplo, el estudio de Gigena (2015) realizado con mujeres indígenas en Argentina. Dicho trabajo analizó el ejercicio político de las mujeres indígenas y campesinas en la provincia de Santiago del Estero a partir de su reciente participación en los procesos electorales en el Poder Legislativo (Gigena, 2015). Otra investigación relevante es la de Irma Aguirre (2003), la cual habla de dos formas de participación política y de construcción de los

liderazgos femeninos indígenas. La primera se considera tradicional y se refiere a los oficios o quehaceres (parteras, tortilleras, tejedoras, bordadoras, etc.) que se han politizado y, de esta forma, reivindican el reconocimiento de sus contribuciones dentro de sus comunidades. La segunda forma de participación política son las organizaciones no tradicionales donde las mujeres se han articulado para alcanzar fines concretos (mejores condiciones socioeconómicas, mejores servicios comunitarios, gestión de los recursos naturales, etc.) (Aguirre, 2003).

Los ejemplos mencionados se relacionan con la concepción de protagonismo vinculado a la esfera pública de participación política; sin embargo, la presente investigación pretende caracterizar otro tipo de protagonismo que suele ser invisibilizado dentro de las organizaciones indígenas y entidades que apoyan la lucha indígena. Se trata de la acción política dentro del espacio interno de las comunidades, la cual ejerce influencia en la toma de decisiones político-culturales de todo un pueblo. Las mujeres indígenas de Salitre que han participado en las recuperaciones afirman que la iniciativa y la decisión de emprender la acción directa de retoma territorial fueron suyas. Por otro lado, recuperar también ha sido una construcción entre pares políticos, donde hombres y mujeres han trabajado colectivamente para construir la autonomía desde el territorio, desde abajo, buscando así la transformación social y la libertad para retomar nuevas territorialidades y formas de vivir.

En este sentido, el protagonismo de las mujeres indígenas en las recuperaciones de Salitre también incluye una acción colectiva que organiza y permite construir el ambiente necesario para materializar la defensa territorial. Esta acción puede incluir desde reuniones con las familias para gestionar la recuperación hasta la realización de actividades como reuniones para tomar decisiones, construcción del rancho, alimentación colectiva hecha por las mujeres, el cuidado de los niños que llegan a la recuperación, entre otras acciones. En algunos casos, el protagonismo femenino incluye la visibilización del liderazgo de las mujeres recuperadoras hacia afuera de la comunidad, sobre todo, en episodios ya mencionados en este trabajo en los que ellas han denunciado los actos de violencia vividos en el proceso de recuperación territorial. En resumen, se amplía lo que se entiende por protagonismo político, el cual abarca tanto la actuación política formal e institucionalizada

en el espacio de disputa de poder como la actuación interna de las mujeres en las dinámicas y relaciones intracomunitarias.

Otro factor destacado en el protagonismo de las mujeres recuperadoras es la constitución del pensamiento propio sobre la participación de los hombres indígenas en ese escenario político. A diferencia de la perspectiva feminista hegemónica y occidental, las mujeres indígenas no plantean la separación del hombre de la comunidad, sino que construyen sus exigencias de forma conjunta con ellos, conformando así un sistema político indígena basado en la relación de paridad entre los sexos/géneros para la conformación de la unidad comunitaria y territorial (Santana, 2015). Dicho de otra manera, las mujeres que participan en las recuperaciones entienden la lucha por la tierra y el territorio como una lucha colectiva de hombres, mujeres, jóvenes, niños y niñas que resultará en el bienestar social de todo el pueblo bribri de Salitre. En ese sentido, es importante aclarar que el proceso de recuperación territorial no puede ser interpretado desde una concepción occidental que divide el mundo entre masculino y femenino, los cuales muchas veces se relacionan desde la dicotomía. Es decir, “sus derechos como mujeres no pueden definirse individualmente por fuera de los derechos colectivos de su pueblo” (Gómez, 2017, p. 2).

Después de aclarar qué se entiende por protagonismo político de las mujeres indígenas en Salitre, cabe plantear dos interrogantes: ¿en qué consiste este protagonismo?; ¿cuáles son sus principales características? Tales cuestiones serán contestadas posteriormente. Para ello, se volverá a la línea del tiempo construida a partir de las narrativas de las personas recuperadoras, al evento llamado la arrastrada del año 2010 en la Asamblea Legislativa. En él, hombres y mujeres líderes de sus pueblos fueron desalojados con el uso de la fuerza del recinto. Ellos y ellas estaban en San José presionando para que se realizara la votación del proyecto de ley que garantizaba la autonomía de los pueblos indígenas de todo el país. Aunque el grupo de líderes presentes en la Asamblea estuviera compuesto por personas de ambos géneros, se visibilizó la participación de las mujeres en la toma de decisiones del movimiento indígena costarricense, coordinado por el FRENAPI. No obstante, la participación de las mujeres indígenas, a nivel nacional, ya se venía dando desde la lucha por la cedula durante los años noventa en el territorio ngäbe. La investigación de Zúñiga,

Síbar, Bejarano, Montezuma y Bejarano (2014), explica sobre quienes participaron en la lucha por la cedulación de los indígenas ngäbe:

También puede decirse que en general hay dos formas como se recuerda a los participantes de la lucha: están los recuerdos en los que se nombran a personas en concreto y están los recuerdos que nombran gentilicios grupales que estuvieron en la lucha. Ambas formas de recordar a mujeres y hombres protagonistas de la lucha evidencian, que ésta se fue configurando desde un colectivo de personas que siendo ngäbe, indígenas de otros pueblos o no-indígenas aportaron diferentes recursos al desarrollo de la lucha. (p.270).

En este sentido, ambos momentos –la lucha por la cedulación y la arrastrada de la Asamblea en 2010– han sido históricos, no solo para la narrativa de la lucha indígena en Costa Rica, sino también para la reconstrucción de la memoria sobre la participación de las mujeres indígenas en los espacios decisivos y en las protestas sociales lideradas por las organizaciones indígenas en todo el país. Sin embargo, esta fuerte participación de mujeres no significa que las luchas hayan sido exclusivas de las mujeres; al contrario, son luchas que han fortalecido el tejido comunitario entre hombres y mujeres indígenas, pues han luchado lado a lado en diferentes momentos.

Después de la arrastrada en 2010, empezaron los procesos de recuperación territorial al interior de los territorios. Como se mencionó anteriormente, muchas mujeres entrevistadas en la presente investigación afirman que recuperar las tierras fue una iniciativa de las mujeres con el apoyo de los hombres y los jóvenes. La decisión de recuperar vino de las mujeres y fue apoyada por la ADI, la cual brindaba un tipo de asesoría jurídica con el fin de regularizar la titulación de las tierras recuperadas. Así se ve en la narrativa de Marcia de la comunidad de Cebror:

Esto de las recuperación para las mujeres, no sé si te diste cuenta, las lideran las mujeres, pero eso es parte de lo que enseña nuestra cultura, porque como puedes ver la cultura de nosotros es liderada por las mujeres. (Marcia, comunicación personal, 24 de abril, 2016)

Esta afirmación de que la cultura es liderada por las mujeres se basa en el aspecto del parentesco entre los bribris, el cual determina la pertenencia al grupo a partir de la matrilinealidad; más adelante se profundizará en este tema.

Otra mujer recuperadora plantea el protagonismo femenino en las recuperaciones de la siguiente forma:

Como te dije los hombres han participado y sentíamos que los hombres es como alguien que nos respalda que nos acompaña, pero cuando tenemos que tomar las decisiones ya, para exponer, no importa, sea nuestras vidas, la tomamos las mujeres y decimos sí o no. Es por esto que usted hay escuchado que la mujer en los públicos, por las noticias, por donde sea, en el territorio de Salitre son las mujeres que han empezado. (Carolina, comunicación personal, 4 de febrero, 2017)

Igualmente, una mujer de Buena Vista comenzó a participar después de ver que su hermana de la comunidad de Puente había iniciado el proceso de recuperar por la vía de hecho, como se puede ver en el extracto siguiente de la entrevista:

Louise: ¿Y esta fue ahí con M. que aprendiste cómo hacer?

Fiorella: Sí, arriba, entonces yo dije que como M. obtuvo, yo voy a tener este, después sí, mucho tiempo más antes yo tenía bien visto este terreno, más antes como en 2005 empezaron a hablar de terrenos así poco a poco, entonces yo dije un día, si la gente va a recuperar tierras, yo voy a ser dueña de esto con mi familia. Y ella me dice, ya mami, agarre uno usted, pongamos recuperamos uno y yo voy a hacer la otra para que no vengas Picado más. Ahora falta sacar al Gómez. (Fiorella, comunicación personal, 14 de setiembre, 2017)

Por medio de la observación participante, se evidenció que las mujeres recuperadoras se motivan entre sí, y que generalmente acababan involucrándose en el proceso por la influencia de otras mujeres, a veces sus hermanas o incluso algunas involucraban a sus hijas. En Cebror, una familia con más de siete mujeres participó activamente en las recuperaciones. Al principio, apoyaban la recuperación de un terreno de la madre y después cada una de ellas recuperó lotes para vivir con sus hijos y, en algunos casos, con sus maridos o parejas afectivas. Otra familia también tuvo la experiencia de recuperar desde la paridad entre hombre y mujer. Laura relata al respecto sobre un lote en Cebror:

Este proyecto comenzó en 2012. Esta era una idea que yo y mi marido tenía porque no teníamos dónde vivir y dónde trabajar y dónde tener nuestras cosas, y desde que entramos, como te digo, fue ya hace muchos años, como estoy diciendo, fue en 2012, y no se ha dado ningún paso atrás; más bien hemos tratado de ir progresando, ir generando, viendo cómo subsistimos de la misma tierra. Siento que ha sido bastante importante; hubiera sido distinto

si no hubiéramos hecho nada, si hubiéramos quedado de brazos cruzados, si no hubiéramos luchado, yo no sé lo que hubiera sido de nosotros ahorita, andar de aquí para allá y de allá para acá, cambiamos el estilo de vida que tenemos, para mí fue muy importante participar de una recuperación. (Laura, comunicación personal, 15 de diciembre, 2018)

Laura cuenta que la idea surgió de la iniciativa en conjunto con su marido, lo cual evidencia cómo las recuperaciones han tenido esta paridad de género en la toma de decisiones. También menciona que recuperar la tierra ha sido una experiencia significativa para su familia y, particularmente, para ella como mujer indígena. Tener un terreno retomado le trajo estabilidad, pues durante su niñez debía trasladarse de un territorio a otro con sus padres. Esto no solo la ponía en una situación de vulnerabilidad económica por no tener tierra para sembrar para la subsistencia de su familia, sino que también afectó su reconocimiento étnico como mujer cabécar, porque el hecho de no haber crecido en territorio cabécar la alejó de los elementos culturales de sus familiares y antepasados. Otras mujeres también afirmaron en entrevistas que obtuvieron autonomía en relación con sus exparejas después de haber recuperado tierras.

En algunos casos, familias enteras migraron del territorio al centro de la ciudad de Buenos Aires o incluso a San José, en búsqueda de trabajo para sostener a los hijos. La migración fue la respuesta inmediata ante un escenario de escasez material, pero traía como consecuencia el distanciamiento de los aspectos culturales bribris, como el aprendizaje del idioma y la transmisión de la cosmovisión. A partir de estos ejemplos, se puede resumir que el protagonismo de las mujeres en las recuperaciones también permite generar y retransmitir los conocimientos de la cultura bribri a la nueva generación de hijos o nietos, debido a que antes, sin el acceso a la tierra, eso poco a poco se estaba perdiendo.

Para concluir, el protagonismo femenino en las recuperaciones se caracteriza por la participación en la toma de decisiones para ejecutar las recuperaciones; la relación de paridad entre géneros en la acción directa de recuperar; y la posibilidad de transmisión de la cultura bribri a las nuevas generaciones. Así, aunque las mujeres indígenas estén subordinadas a diferentes tipos de opresión en virtud de su condición social de ser mujer, pertenecer a una etnia o cultura considerada socialmente minoritaria y estar en condición de pobreza –la cual es provocada por el modelo socioeconómico de carácter neoliberal vigente en la economía

mundial–, ellas se han levantado y organizado como agentes de transformación y generadoras de bienestar, apostando por la lucha territorial como forma de combatir las múltiples vulnerabilidades que enfrentan cotidianamente (Santana, 2015).

5.2.1 La identidad étnica en las recuperaciones

La identidad étnica es un concepto ampliamente discutido por la antropología latinoamericana. En este trabajo, es fundamental entender cómo las personas recuperadoras accionan este concepto en la construcción de su narrativa reivindicativa sobre el territorio como derecho. Daniel Rojas plantea que la identidad entre los bribris es un proceso construido históricamente que “tiene varias facetas o ejes que la atraviesan y se intersecan en puntos determinados, en espacio y tiempos específicos” (2009, p. 46). Dicho de otra manera, la identidad de los bribris es un proceso de recreación y reinención de lo que es ser indígena, que cambia con el tiempo y el espacio. Así, el autor afirma que en Costa Rica las fronteras entre lo indígena y lo no indígena expresan el intercambio con los colonizadores españoles y luego con el Estado nacional. Esto ha implicado un mestizaje de los indígenas con los campesinos, los habitantes de pueblos cercanos, o con personas que han venido a trabajar o a vivir en los territorios por diferentes razones (Rojas, 2009). Por otro lado, la diferencia étnica entre ser no indígena e indígena se acentúa cuando se trata sobre el derecho a la tenencia de la tierra en los territorios delimitados por el Estado. Según Romagosa (1994), en la década de los noventa, la conflictividad se expresaba al referirse a la temática de la tierra, pero, en otros temas, se afirmaba que en Salitre había una relación relativamente armónica entre indígenas y no indígenas.

En el contexto de las recuperaciones en Salitre, la identidad étnica pasa a ser accionada como criterio diferenciador entre los bribris y las demás personas que por diversas razones viven en el territorio. Parte de esa identidad étnica se vincula con la pertenencia a los clanes bribris. En este sentido, tener un clan pasa a ser considerado un elemento central para definir los roles sociales de cada individuo dentro la cultura bribri, y sirve para legitimar/autorizar la participación del individuo en las recuperaciones de tierra. En otras palabras, hay un sentido común entre recuperadores y recuperadoras de que una persona con

clan es dueña legítima de la tierra en el territorio de Salitre. Sobre la forma de heredar el clan, explica Renata:

Cuando Dios nos hizo, eso no se compra, eso no es porque eso se vende ni nada, si se vendiera es otra cosa, pero no, eso es naturalmente con el nacimiento de uno que viene, digamos por parte de mamá que es la que viene. Si usted es un clan, tiene clan, pues con eso vienen sus hijos e hijas, pero la herencia más que lo lleva es su hija, porque su hija vuelve a tener hija, hijos, vuelve a tener su mismo clan. Si la hija tiene hija, si es mujer, sigue el clan, el clan se pierde cuando su hijo es varón, porque cuando se junta con otra mujer, ya ese no puede ser el clan de la parte de nosotros, es de otro. (Renata, comunicación personal, 15 de setiembre, 2017)

Por ese motivo, las mujeres recuperadoras alegan que los ocupantes ilegales de origen blanco-mestizo (nombrados *sikua* por ellas en el idioma bribri) no manejan los códigos culturales sobre la determinación de la pertenencia étnica, es decir, no saben cómo se hace para que un individuo forme parte de un clan específico. Se cuenta en el documental elaborado por el PPMA y el CICDE (2018) que una abogada no indígena dijo durante el conflicto de la cerca en 2012 que iba a comprar su clan y luego regresaría a reivindicar su derecho de permanecer en la propiedad en disputa. Sin embargo, todos los bribris presentes se rieron, pues esa no es la forma de adquirir un clan, el cual otorga estatus heredado, no estatus adquirido.

Por otro lado, la definición identitaria a partir del clan va más allá de la disputa entre bribris y *sikuas*, debido a que hay disputas similares entre bribris e indígenas de origen térraba o brörán. Un episodio que expresa esta conflictividad al interior de la comunidad ocurrió en octubre de 2015 en la Escuela Arturo Tinoco, donde se dio un conflicto entre maestros bribris y la directora de origen brörán, y otros docentes indígenas no bribri. Según el periódico *La Nación*, se trataba de un conflicto interétnico –entendiendo este término como sinónimo de diferenciación étnica entre grupos indígenas–, en el que había discriminación racial intracomunitaria (Murillo, 2015). Algunos padres y madres denunciaron que sus hijos sufrieron actos discriminatorios por no tener un clan bribri, y que los profesores bribris se

burlaban de ellos ante los demás debido a su condición étnica diferenciada. La narrativa sobre este conflicto cambia dependiendo de quién la cuenta; al preguntar a una mujer recuperadora sobre el hecho, ella plantea que fue algo inventado por los *sikuas* (blancos) para dividir a la comunidad internamente, con el fin de garantizar la posesión de las tierras recuperadas y obtener el apoyo de indígenas para permanecer en el territorio.

El territorio de Salitre ha recibido migraciones de indígenas *brorän* y, como resultado de ellas, varias generaciones han nacido allí. Las nuevas generaciones nacidas en Salitre suelen considerarse *bribri*, aunque no tengan un clan heredado por su madre. Sobre la presencia de otros grupos indígenas en Salitre, cuenta Mario, joven indígena de origen *brorän*:

No solamente hay brorän, hay cabécares y hay personas ngöbes, personas también bruncas. Hay una gran diversidad. Según lo que me cuentan a mí, mis padres, anterior a este proceso de recuperaciones y todo lo que conllevó, no existía un conflicto precedente porque creo que la evidencia de la comunidad como tal siempre fue marcada por la tradición bribri. Entonces, estas otras personas, aunque vinieran de afuera, se adaptaban a la forma de cómo hacer el pueblo el territorio, entonces no había como... no existía este conflicto antes, pero tampoco era algo impuesto, no es que llegaban y se les decía, es que ustedes tienen que ser de esta manera, sino que con la interacción que se daba entre la comunidad empezaba a darse esto, creo, al menos es lo que percibo, no existía como un intento de dejar de lado al bribri e imponer lo que se traía, sino que en ese proceso de interacción comunitaria, se adoptaba la parte bribri. Y es el caso mismo de los brorän, los brorän son un clan teribe, no parten de la tradición bribri, aunque históricamente han compartido mucho. (Mario, comunicación personal, 21 de junio de 2018)

Por tanto, la conflictividad entre grupos indígenas con orígenes étnicos distintos ha sido interpretada por los actores sociales involucrados de dos maneras: la primera, como resultado del desentendimiento entre grupos indígenas que hace muchas décadas convivían de manera considerada armónica, pero que a partir de las recuperaciones de tierras establecen nuevas formas de relacionamiento basadas en el conflicto; la segunda, como una conflictividad generada por *sikuas* (blancos-mestizos) donde lo que prima son sus intereses

en las tierras y, por eso, acaban enfrentando indígenas con indígenas para garantizar el propio acceso y la permanencia en el territorio de Salitre.

Por otro lado, la conflictividad tiene causas que no están vinculadas con las recuperaciones, como la disputa interna por empleo en las instituciones del Ministerio de Educación Pública (MEP), pues el cargo de maestro o funcionario de los centros educativos es una de las pocas fuentes de ingreso económico en el territorio (Zúñiga et al., 2018). Asimismo, cabe señalar que el clan empezó a cobrar una mayor importancia después que los *sikuas* en los procesos judiciales “han recurrido a una supuesta auto identificación indígena para evadir su condición de ilegalidad” (Zúñiga et al., 2018, p. 214).

No obstante, la identidad bribri incluye más elementos que la pertenencia a los clanes; también se define por el idioma, el vínculo espiritual y la cosmovisión sobre el origen de la vida y el universo. De esta forma, algunas costumbres se han perdido a lo largo de los años debido al proceso de asimilación o aculturación que el grupo ha vivido a partir del contacto con la colonización y después con la sociedad nacional. Por ello, las retomas han ayudado a recuperar no solamente las tierras, sino también algunas costumbres que ya no se encontraban en Salitre. Para una familia que vive en Cebror, volver y participar en las recuperaciones ha sido una oportunidad de reaprender el idioma, debido a que, después de muchos años viviendo fuera de Salitre, no había aprendido a hablarlo, pero con la recuperación los hijos frecuentan la escuela y el colegio donde reciben clases de idioma bribri. Esto es posible por estar viviendo en el territorio. También de parte del Consejo de Mayores ha habido un esfuerzo por invertir en el rescate cultural de especialistas bribris (*Awá, Oköm*) que ya se habían perdido en casi todas comunidades. Además, han logrado recuperar la figura de los mayores como portadores del conocimiento y personas responsables para la toma de decisiones en el territorio de Salitre.

Al pensar en la identidad desde las mujeres recuperadoras, ellas mencionan su doble condición de ser mujer e indígena. Esta se configura también en una doble o hasta triple desventaja social: ante los hombres de sus comunidades, ante las mujeres blancas/mestizas o no indígenas, y ante hombres y mujeres de la clase media o alta, cuando se incorpora la opresión de clase. En palabras de Carolina:

Ser mujer indígena, como te digo, no es fácil; tenemos que enfrentar muchas dificultades como mujer indígena (...), pero como te digo, no solamente enfrentamos el machismo de nuestros varones, sino que recibimos discriminaciones de parte de la sociedad, de la sociedad racista, por ejemplo, en el cantón de Buenos Aires, pero parece mentira, pero una mujer no indígena menosprecia a una mujer indígena por su color, por ser de donde viene, por sus raíces. (Carolina, comunicación personal, 4 de febrero de 2017)

Además de esta situación de doble o triple discriminación, otro factor que las identifica como mujeres indígenas es su relación con la tierra y con el territorio. Sobre esto, cuentan algunas de las entrevistadas, al preguntarles qué es ser una mujer indígena para ellas:

Ahora que uno comprende muchas cosas, es que ser mujer y ser indígena no tiene precio, es algo invaluable, muy importante, porque eso yo siento que lo autoestima uno después de, que sé yo, un ejemplo, yo digo que no solo nosotras recuperamos esto en Cebror, sino que muchas más propiedades verdad, debido a las otras señoras también. Entonces yo pienso que eso a una como mujer le eleva la autoestima, porque una sabe que está defendiendo un derecho, que una está defendiendo una comunidad, que una está defendiendo a una etnia indígena en un país, yo siento que a una como mujer eso eleva mucho, espiritualmente una se siente muy bien, se siente útil. (Laura, comunicación personal, 15 de diciembre de 2018)

Tenemos lo que somos como mujeres, por algo la tierra se llama la Madre Tierra, entonces si las mujeres (...) aprendemos a valorarnos, nuestro cuerpo como somos, entonces eso nos daría mayor fuerza a apreciar la tierra y yo creo que las mujeres indígenas tenemos como una intuición que nos da como esa fuerza, esa voluntad de recuperar las tierras, por eso lo hacemos, porque si no fuera así qué sentido tiene luchar por algo porque simplemente, algo ahí, material. Pero hay una gran relación entre lo espiritual de nosotros con la tierra. (Mujer 1, comunicación personal, 9 de febrero de 2019)

La tierra es muy importante para el ser humano, sin tierra, si no hubiera la tierra para nosotros, cómo vamos a vivir. (Estela, comunicación personal, 1 de mayo de 2018)

Yo digo que soy una de las personas que digo: yo como mujer no siento que no puedo hacer algo, algún trabajo que un hombre puede hacer, yo también puedo hacer. (Renata, comunicación personal, 5 de febrero de 2017)

Siempre nos han dicho a nosotros que la tierra es nuestra madre tierra, porque de ella obtenemos todo. Como ya te dije hace un rato, la medicina, alimento, protección, verdad (...), y entonces, desde siempre, siempre hemos sabido que ella es para nosotros, ella es lo máximo que tenemos. Porque de ella tenemos todo, y creo que con esa misma fuerza que ella nos da también nosotras la damos a ella, por lo mismo estamos en esta lucha, por lo mismo hemos sufrido tantas cosas, por ella (la tierra). (Ana María, comunicación personal, 21 de enero de 2017)

En conclusión, de acuerdo con las mujeres recuperadoras, la identidad se configura a partir de su relación con la tierra, así como del vínculo de parentesco, pues la herencia de los clanes es responsabilidad de las mujeres. Otro elemento que las identifica es su doble condición de género y etnia que las compone como personas, pero también acaba siendo una desventaja, debido a que ellas han tenido que enfrentarse en sus relaciones cotidianas con el entronque de opresiones entre el patriarcado, el racismo y el colonialismo (Cabnal, 2011).

5.2.3. La matrilinealidad como criterio en las recuperaciones

En el apartado anterior, se explicó cómo los clanes han ganado importancia para definir quiénes participan en las recuperaciones. Al entender que dichos clanes se transmiten a través del nacimiento de un hijo o hija de madre bribri, se evidencia que para las recuperaciones también el linaje matrilineal es importante, y se ha valorado la participación de las mujeres desde esta perspectiva. Las mujeres entrevistadas relatan que el hecho de que la cultura bribri sea matrilineal, ha puesto a las mujeres en el centro de la lucha territorial. Dicho de otra forma,

De acuerdo con la cultura bribri, de tipo matrilineal, la madre es quien define la pertenencia familiar y cultural, de manera que pertenecen a este pueblo solo las personas que poseen una madre bribri independientemente del pueblo o la etnia del padre. (Zúñiga et al., 2018, p. 317)

Asimismo, la definición del derecho a la tierra desde el criterio de la matrilinealidad y el sistema clánico surgió después de que muchos no indígenas en procesos judiciales recurrieran al argumento de ser indígenas para demostrar legitimidad de la posesión de la tierra. Por ello, el grupo de recuperadores decidió establecer como criterio la herencia matrilineal de los

clanes para definir de forma clara quiénes son los legítimos dueños de las tierras y desmentir a los usurpadores de tierra en el territorio de Salitre (Zuñiga et al., 2018).

Por otro lado, reforzar la matrilinealidad también ayudó a fortalecer la participación de las mujeres. Ellas han ganado coraje por considerarse las raíces, las que transmiten la cultura y, por ende, las responsables de heredar las tierras y transmitir las a las futuras generaciones. El discurso de Marcia de que “somos nosotras las raíces, somos matrilineales, entonces es de ahí de donde viene todo” fortalece a las mujeres y las coloca en una nueva condición dentro de la dinámica comunitaria. Como ella relata:

Esto de la recuperación para las mujeres, no sé si te diste cuenta, las lideran las mujeres, pero eso es parte de lo que enseña nuestra cultura, porque como puedes ver la cultura de nosotros es liderada por mujeres, como dirían las personas, el linaje en la cultura bribri lo llevan las mujeres. (Marcia, comunicación personal, 24 de abril de 2016)

Así, uno de los hilos que ha guiado las recuperaciones territoriales es el parentesco a través de la matrilinealidad, el cual aparece en esta narrativa como definidor de la identidad bribri para el grupo de recuperadores y recuperadoras.

En este sentido, es importante retomar que la autoatribución étnica e identitaria no está definida por las características fenotípicas del grupo, sino por el reconocimiento del individuo por sí mismo y por el grupo. Se sabe que existe una complejidad de elementos identitarios a nivel cultural y simbólico que hace de la etnia un tipo organizacional (Poutignat y Streiff-Fernat, 1998). Ante esto, la matrilinealidad es un elemento distintivo establecido por el grupo de recuperadores y recuperadoras; en otras palabras, es el elemento que los distingue de otros grupos también presentes en el escenario de conflictividad territorial. Por otro lado, de acuerdo con Rojas, en las relaciones establecidas en el “sistema de parentesco matrilineal y de tradición matrifocal de los bribris, el hombre está asociado simbólicamente con lo que viene de afuera, mientras que la mujer, se vincula con lo propio, lo de adentro, la tradición y el origen” (2009, p. 142). Esto refuerza la idea del vínculo entre la mujer y la defensa de la tierra, de lo que está adentro simbólicamente, de lo que les pertenece como pueblo.

La matrilinealidad también ha hecho que más mujeres posean las tierras en Salitre, pues antes algunas de ellas dependían de sus esposos para tener algún tipo de propiedad. Hubo un caso de una mujer que vivía situaciones de opresión y violencia doméstica intrafamiliar por parte de su marido, y que pudo salir de esa condición de subordinación cuando decidió participar en la recuperación territorial. Así, esta mujer salió de una condición de riesgo y tuvo la posibilidad de tener un espacio para sembrar con el apoyo de otras mujeres y de sus hijos. Ella cuenta que ha podido construir una nueva vida, sin depender del vínculo con el hombre que la oprimía para mantenerse económicamente, pues ahora tiene tierra y puede sembrar, y desarrolló un tipo de agricultura de subsistencia familiar.

Se puede concluir que, para los bribris, el papel de las mujeres no está subordinado al del hombre; su posición en la estructura clánica matrilineal como herederas de la tierra y portadoras de la identidad del clan no puede ser accedida por los hombres. Sin embargo, aunque las mujeres ocupen ese espacio dentro de la cultura bribri, los hombres ocupan las estructuras de poder político o religioso, mientras ellas actúan en el espacio de casa, la siembra y la recolección, y mantienen así un vínculo más fuerte con la tierra (Rojas, 2009).

5.2.4 La participación de mujeres no bribris

Como se mencionó en el capítulo anterior, las primeras recuperaciones realizadas en 2012 contaron con la participación de mujeres indígenas consideradas por la mayoría de las personas recuperadoras como no bribris. Al inicio de las recuperaciones no había ningún tipo de obstáculo para la participación de indígenas oriundas de otras etnias como, por ejemplo, la etnia cabécar o brorän. Sin embargo, después de 2012, hubo una ruptura entre bribris y brorän. Esta es considerada reciente y se dio a partir del proceso político vinculado con las recuperaciones; al respecto, relata Mario, indígena de Salitre y estudiante de la UCR:

E inclusive está la historia de Luis Telésforo que, bueno, él era una persona del clan brorän, y que fue, aunque este clan no puede ser awá, fue enseñado por otras personas bribris y él, a su vez, cuando ya fue awá enseñó a awás bribris que actualmente... o sea, es parte de esa tradición. Sí hubo esta convivencia, no era necesario hacer, no fue necesario en el proceso histórico de hacer esa distinción tan marcada, tan fuerte. Porque también creo que el tema

de la distinción ahora ha tomado tintes de, obviamente culturales, sobre esta base cultural que son los clanes, se ha tratado como del tema político, “bueno yo tengo clan, soy el que toma las decisiones y usted que no tiene clan no puede, o no tiene clan bribri, no tiene potestad de decidir aquí”, y creo que también entonces hay que ver nuevamente que todo esto surge de este proceso complejo de las recuperaciones (...) Si el Estado ya no garantiza mi derecho a la recuperación de tierras, creo yo en este proceso de crear un yo, entonces si Salitre es un territorio bribri, entonces solo los bribris tenemos acá. Pero creo que es el hecho de decir solamente los bribris, pero a partir de que se entiende como bribris a esas personas que tienen clan, cierra la posibilidad de esa convivencia que antes existía. Bueno, porque el hecho de que una persona no tenga un clan bribri no quiere decir que no tenga una identidad bribri. Porque hay personas de la comunidad que tal vez no son totalmente bribris, pero por estar tanto tiempo ahí, no tienen otra identidad. Me llama mucho la atención de una muchacha que la madre es sikua, no tiene clan, ella creció en Olán y aprendió bribri y más bien habló español hasta los 12 años, entonces ella dice “¿Cómo me van a decir que yo no soy bribri, si yo creí y yo nací, yo siento, yo vivo?” Que otro venga y te diga no es que usted no puede, no tiene derechos acá porque no tiene un clan, diay, corta de lado todo esto otro proceso histórico que se da de la parte de la construcción cultural. (Mario, comunicación personal, 21 de junio de 2018)

El sentimiento de pertenencia étnica, según Mario, va más allá de pertenecer a un clan; hay aspectos culturales, en su opinión, que tienen importancia para determinar la identidad de un individuo o de un grupo, como el ejemplo mencionado de la niña que tenía como idioma materno el bribri y como segundo idioma, el español, aunque su madre fuera *sikua*. En su narrativa, el joven comenta acerca de un awá cuya madre era *brorän*, pero que fue respetado y considerado por todos como miembro de la comunidad bribri, que incluso ejercía uno de los oficios más importantes en la estructura de poder religioso de los bribris. En el contexto de las recuperaciones también hubo dos casos de participación de mujeres con orígenes no bribris: la primera era de origen cabécar y, la segunda, de origen étnico desconocido; tales casos fueron comentados en el capítulo anterior.

Sobre la legitimidad para participar en las recuperaciones, las mujeres recuperadoras afirman que no había ningún tipo de prohibición o exclusión de mujeres cabécares o *brorän*. Por el contrario, se habla sobre el vínculo entre esas mujeres y el resto de integrantes del

grupo que inició las recuperaciones. Al respecto, narra Carolina: “hay indígenas en el grupo también que **no tiene clan**, pero que **si apoyan el movimiento, tienen derecho** a las tierras, si apoyan la lucha para recuperar tierra, para reivindicar el derecho indígena, tienen derecho” (comunicación personal, 15 de diciembre, 2018). Carolina habló sobre la mamá de Paula (el segundo caso de mujer no bribri), quien fue parte activa del proceso inicial de recuperación. Era vista como una mujer valiente por haber denunciado las agresiones que vivió por parte de los finqueros; además de eso, también participaba en las reuniones organizativas y recibía apoyo de los demás personas recuperadoras para resistir y mantener el lote recuperado. No obstante, con el pasar de los años, se fue estableciendo una distinción y otras mujeres no bribris ya no se incorporaron más al proceso de recuperación territorial.

Según el trabajo coordinado por Zúñiga et al. (2018), el motivo por el cual las recuperaciones pasaron a ser ejecutadas por personas bribris fue desarrollar una estrategia ante los finqueros, que empezaron a afirmar de mala fe que eran indígenas cabécares o brorän, y presentaban en los tribunales de justicia falsos certificados emitidos por el grupo de Autoridades Étnicas de Salitre. Esto ocasionó que el grupo de recuperadores añadiesen como exigencia para participar en la lucha territorial la condición de pertenencia a un clan bribri. Algunos de los procesos judiciales pueden ser leídos en Zúñiga et al. (2018, pp. 393-396).

Para terminar, hay antecedentes sobre la participación de mujeres no bribris, así como también hay un discurso que legitima la participación de personas indígenas que estén a favor de los derechos indígenas y de la lucha territorial, en donde son considerados como apoyo y defensores de la acción directa de tomar las tierras por las propias manos. No obstante, contradiciendo este discurso, está el hecho de que, debido a la acción de mala fe de los finqueros ante los tribunales de justicia, se adoptó como estrategia política permitir solo a personas bribris participar en las acciones de recuperación territorial. Por ello, después de 2012, otras mujeres no bribris no volvieron a tomar parte en las recuperaciones. Se puede interpretar que la tensión entre bribris y no bribris fue generada por la influencia de los *sikwas*, los cuales han afirmado en los medios de comunicación (*La Nación* y *Diario Extra*) que el conflicto de tierras en Salitre es un conflicto entre indígenas y que, por lo tanto, no tiene legitimidad legal ni apoyo comunitario.

5.3 La construcción del cuerpo como primer territorio por defender

Según la concepción e interpretación de los bribris, el cuerpo femenino está completamente vinculado a la tierra. Esta afirmación se respalda por medio de la explicación sobre el origen de la tierra: la tierra es una niña llamada *Iriria*. Según María Eugenia Bozzoli: “La tierra vino como niña de debajo de la superficie, que era pura roca, y la hicieron morir sobre ella. De su sangre derramada sobre la roca se hizo tierra para la semilla... Una vez que fue muerta la niña tierra, entonces la gente, las plantas y los animales crecieron sobre ella” (p.17-18). La historia de la tierra para los bribris, es que ellos son como semillas, son la semilla que se reproduce y la niña *Iriria* es la propia tierra.

De acuerdo Bozzoli, hay diferentes versiones sobre *Iriria*, algunas la describen como humana, otras veces como una hembra felina y humana, también se puede encontrar algunas versiones que afirman que es el tapir hembra y humano. Sobre la creación de la tierra dice Bozzoli: “para crear la tierra, *Sibö* hace una fiesta con música de tambores y de cantores en la que todos los presentan bailan. La hermana de *Sibö* o la abuela dejan caer a la niña y los bailarines la aplastan. De su cuerpo o de sus huesos, o de su sangre, o de sus excrementos, según la versión, o de la niña entra, surgieron los suelos y otros rasgos de la superficie terrestre” (Conferencia “Sobre la cosmogonía talamanqueña” San Ramón Costa Rica, María Eugenia Bozzoli, 23 de agosto de 2016). Luego, con surgimiento de la tierra por medio de la sangre de la niña *Iriria*, surgen las aguas, el suelo fértil, plantas y animales, también los clanes que descenden como se fueran la mazorca de maíz, esparcidos sus granos en pares por la montaña sagrada. Una de las versiones relatada por Rosa Balma, del clan *Longwak* de 83 años, bribri de *Këköldi* dice que además de la misma tierra, del cuerpo de *Iriria* nacieron los *sikuas*:

Sibö hizo la tierra del cuerpo de Iriria, Iriria era una niña gordísima que no podía caminar. Sibö pensó: “quiero crear seres vivos, pero estos no van a poder vivir porque solo hay piedras”, entonces decidió ir a visitar a la familia danta; para convencerlos le dijo a Naitmi, madre de Iriria: - Voy a hacer una gran ceremonia y te vengo a invitar pero necesito que lles a la niña, le haré curaciones para que pueda caminar. Aunque no fue fácil convencerla, pero al fin aceptó. Cuando Iriria cayó al suelo y murió su madre y su abuela

*lloraron mucho y estaban muy enojadas con Dios y le decían: - Eres un mentiroso, nos engañaste, por eso nosotros no queríamos venir. Sin embargo, Sibö las consolaba diciéndoles: - **Iriria** no está muerta, ella está viva y les prometo que va a caminar en muchas personas que van a nacer de ella. Pero la madre y la abuela no creyeron y se fueron muy tristes. Pero Sibö tenían que cumplir con la promesa que les había ofrecido. Por eso formó del cuerpo de Iriria a las personas blancas (Balma, 1982, p. 63).*

La concepción de que la tierra es formada del cuerpo de una niña es central en el pensamiento bribri, de forma tal que se puede vincular el cuerpo de las mujeres con la tierra, de forma profunda y significativa. Por otro lado, la misma tierra ha sido históricamente explotada por manos de los *sikuas* que en diversas ocasiones han intentado devastarla y explotar sus bienes naturales, como los ríos, montañas y maderas entre otros elementos de la naturaleza, Dentro de esta idea, se puede interpretar que Iriria la niña que generó la tierra ha sido explotada y vulnerabilizada por la explotación exacerbada de sus recursos y los cuerpos humanos, sobre todo de las mujeres.

Históricamente, los territorios indígenas han sido lugar de interés para la explotación los elementos de la naturaleza, entre ellos: madera, petróleo u otros tipos de minerales, así como, el agua y los ríos. De esta manera, la tierra se ha convertido en una “niña profana y aplastada” por tales intereses económicos externos. En entrevista a un *Awapá*, el antropólogo Marcos Guevara recopiló este pensamiento, el señor afirmaba que en Talamanca hubo varios intentos de “profanar la tierra y de violar la niña” la tentativa de explotación del petróleo en los años ochenta y noventa, el monocultivo del banano en 1910 por la compañía United Fruit Company (UFCo) e incluso intentos fallidos de proyectos hidroeléctricos en los ríos del Valle de Talamanca, los cuales no llegaron a ser concretado (Guevara, comunicación personal, 24 de setiembre, 2019). En este sentido, la explotación de los bienes de la naturaleza para los bribris es interpretada como violación y de la niña, del cuerpo femenino, de la tierra.

Otra interpretación válida para este trabajo sobre el cuerpo de las mujeres es la idea del *cuerpo como primer territorio por defender*, la cual fue planteada por las feministas comunitarias de Guatemala (Cabnal, 2010). Ellas afirman que el cuerpo es un espacio en disputa y que también se encuentra en conflicto; de esta forma, se puede entender las

múltiples opresiones que han vivido los cuerpos de las mujeres indígenas en un contexto de despojo territorial. Sobre los cuerpos de las mujeres, en especial los de las mujeres indígenas, se han construido diferentes formas de opresiones, las cuales se entrecruzan y, muchas veces, se internalizan en las relaciones cotidianas. Desde la perspectiva del feminismo comunitario, los efectos cotidianos de las violencias vividas se constatan en los cuerpos, pero también en esos mismos cuerpos se constatan y construyen los procesos emancipatorios (Cabnal, 2016). Según Linda McDowell, geógrafa feminista, los estudios feministas han explicado que el cuerpo es una construcción de

Los discursos y las actuaciones públicas que se producen a distintas escalas espaciales. El estudio del cuerpo ha transformado también la comprensión del espacio, porque ha demostrado que las divisiones espaciales reflejan y se ven reflejadas en las actuaciones y relaciones sociales de carne y hueso. (1999, p. 61)

Sin embargo, McDowell (1999) enfatiza que el origen de la opresión sobre los cuerpos femeninos tiene su inicio durante el capitalismo industrial. Por otro lado, Lorena Cabnal (2016) plantea que el origen de la dominación de los cuerpos de las mujeres indígenas en América Latina está marcado por un *patriarcado ancestral originario*, hecho histórico anterior a la colonización, el cual fue agravado por la concepción colonizadora. En ese sentido, los cuerpos, y la tierra misma, eran vistos como propiedades de los colonos, y como tal, podían ser libre e impunemente violentados. Así, una de las herencias de las mujeres indígenas, actualmente, son las violencias ancestrales sufridas por sus abuelas y antepasadas, que reflejan en sus cuerpos como memoria un pasado colonial, patriarcal y racista.

La guerra, el genocidio, el feminicidio instaurado y ejecutado contra los cuerpos de las mujeres indígenas, afrodescendientes o racializadas posicionaron sus cuerpos como el primer territorio en disputa en el poder patriarcal (Cabnal, 2016). Esta relación entre la opresión de los cuerpos femeninos, el despojo de las tierras y la disputa por el control de los recursos naturales ha generado un nuevo tipo de crimen contra las mujeres, el **feminicidio territorial**. Lorena Cabnal enseña que las mujeres indígenas, defensoras de su cuerpo y su territorio, han sido aniquiladas debido a que su acción política y sus propias vidas son una

clara amenaza para el patriarcado capitalista y neoliberal, como es el caso de Berta Cáceres, asesinada por defender sus ríos y territorios frente a proyectos hidroeléctricos (2016, p.8).

De esta forma, la experiencia de defensoras de otros países centroamericanos, como el caso mencionado de Berta Cáceres, se entrecruza con la experiencia de las mujeres recuperadoras de Salitre, debido a que muchas de ellas han puesto su cuerpo en juego y en la línea de frente para defender su territorio, su comunidad y su familia. A ellas se debe la importancia del vínculo establecido en 2015 entre dos mujeres recuperadoras y las feministas comunitarias de Guatemala en el Encuentro de Mujeres Indígenas, Afrodescendientes, Espiritualidades y Sabidurías organizado por el DEI. En este encuentro, participaron dos mujeres recuperadoras de la comunidad de Cebror y tuvieron una vivencia de sanación y empoderamiento, al entender que su cuerpo debe ser cuidado y fortalecido para enfrentar los procesos de defensa territorial. Una de las principales facilitadoras fue Lorena Cabnal, pero también fue un momento de intercambio con mujeres indígenas de otros países centroamericanos, mujeres garífunas, y mujeres blancas/mestizas feministas de Costa Rica.

Durante tres días, se compartió acerca de la experiencia de cada mujer en la defensa de su territorio, y se llevaron a cabo prácticas de autocuidado y cuidado mutuo con aceites esenciales, candelas, masajes a partir de los saberes ancestrales de cada participante. Esto permitió el sentimiento de acompañamiento y también el inicio del proceso individual y, al mismo tiempo, colectivo de sanación de las heridas emocionales que forman parte de las historias de vida. La vivencia colectiva permitió entender el cuerpo como el primer territorio a ser defendido en el contexto de la lucha por la sobrevivencia y la defensa de los territorios. Para contribuir a esta defensa del cuerpo, se realizó una serie de prácticas de sanación experimentadas de forma colectiva. En primer lugar, se propuso el autocuidado y el cuidado entre todas las participantes; “sanando mi hermana, sano yo” fue una de las frases repetidas durante los procesos de cuidado y autocuidado. En segundo lugar, se identificaron las partes de los cuerpos donde se concentran las debilidades y los dolores, así como las partes que representan las fortalezas y resistencias, entendiendo que hay una relación entre dolores y cuerpos, por un lado, y, por otro lado, una relación entre esos cuerpos y los territorios. En

tercer lugar, se despertó la consciencia sobre la alimentación, y durante los tres días se reguló el consumo de azúcares y gorduras que hacen mal a la salud de forma general.

En cuarto lugar, en los talleres fue posible reconocer los límites que cada una tenía como mujer, disminuyendo la presión social, la cual determina que todo el tiempo las mujeres deben atender y cuidar de todos a su alrededor, y acaba por llevarlas a descuidar sus propias emociones y cuerpos. Por último, se trabajó de forma colectiva la autoestima como mujeres indígenas o racializadas por medio de la comprensión de que al crecer en un sistema racista y machista donde los cuerpos de las mujeres afrodescendientes e indígenas son considerados feos e inferiores, el amor propio se ve afectado. Muchas participantes contaron las anécdotas que vivieron y que afectaron su autoimagen y amor propio.

En resumen, de forma general, esta experiencia experimentada por las dos mujeres recuperadoras de Cebror no puede ser considerada un proceso aislado. Ha habido encuentros de este tipo en toda Centroamérica y México, donde mujeres indígenas se han articulado alrededor de la defensa del cuerpo como primer territorio. Incluso, el 30, 31 de mayo y el 1 de junio de 2017, en Ciudad de México, se realizó el Encuentro Latinoamericano sobre estrategias de protección para la defensa del territorio, donde se elaboró una memoria gráfica que sintetiza algunos de los pasos aquí mencionados para defender nuestro cuerpo como primer territorio:

centroamericanos donde se trataron las problemáticas territoriales de la región, lo cual le dio una formación política en el tema. En sus palabras:

(...) vuelvo y digo para algo más positivo, en este caso, de defender el territorio, que es el cuerpo de ella misma. Si yo no me sé defender a mí misma, ¿cómo voy a defender lo que sería lo social? Primero debo defender mi cuerpo mismo como territorio. Debo sentirme valorada yo misma, porque si yo no lo hago, nadie lo va a hacer, porque entonces tendré suficiente ánimo y valor para poder defender mi familia, mi descendencia, mis hijas, para que ellas no vuelvan sometidas. (Carolina, comunicación personal, 4 de febrero de 2017)

De esta manera, su discurso también se articula a partir del cuidado y la defensa del cuerpo en conjunto con la defensa del territorio, reforzando así el empoderamiento de las mujeres que han participado en las recuperaciones para que no solo defiendan el territorio, sino también sus cuerpos.

Se puede concluir que, durante mucho tiempo, los cuerpos de las mujeres indígenas de Salitre fueron marginalizados por el sistema patriarcal, misógino, racista y clasista; históricamente, sus cuerpos han sido considerados desechables y han sido sobreexplotados. Sin embargo, actualmente, estas mujeres se han organizado no solamente para las recuperaciones de Salitre, sino también a nivel de la región centroamericana para alzar su voz de y decir “ya basta”, impulsando así múltiples formas de despertar de la conciencia política en otras mujeres, lo cual ha fortalecido la lucha por los derechos territoriales local y regionalmente.

5.3.1 El taller sobre cuerpo-territorio

Como se mencionó anteriormente, en enero de 2017, se fundó la Organización de Mujeres *Sâ Alokölpá Iriřia Ditsöwö*, la cual está compuesta por veinte mujeres recuperadoras y se organiza con una Junta Directiva. A partir de una conversación informal con la presidenta del grupo, Karina, se concluyó que el grupo surgió en el contexto de las recuperaciones de tierras, tomando en cuenta que las principales líderes de tales acciones han sido las mujeres bribris. El principal objetivo de la organización es articular a las mujeres recuperadoras, en conjunto con sus familias, para trabajar y cultivar la tierra recuperada, con

el fin de producir alimentos básicos para el consumo familiar, fortaleciendo así la defensa de la Madre Tierra (Karina, comunicación personal, 4 de julio de 2019).

En conjunto con esta organización, se propuso realizar una actividad de carácter introductorio con el objetivo de sistematizar las experiencias de las recuperadoras en torno a la relación de sus cuerpos con el territorio. Al principio, la actividad fue planeada metodológicamente a partir de la referencia del material titulado *Mapeando el cuerpo-territorio: guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios* (2017), elaborado por el colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. Esta guía metodológica surgió de la necesidad de sistematizar cómo se materializan los dolores cuando hay un conflicto en los territorios y de relacionar directamente las diferentes formas de explotación como, por ejemplo, la minería, la explotación del petróleo, la contaminación del agua y el despojo de las tierras con la violencia contra los cuerpos de las mujeres, expresada por medio de feminicidios, acosos y agresiones físicas. Así, se pretende entender cuál es el lazo entre los cuerpos afectados y las zonas de explotación tanto en el campo como en las ciudades (Cruz et al., 2017).

El taller ocurrió día 9 de febrero de 2019 en la comunidad de Yeri en el territorio de Salitre, específicamente, la casa de Karina, quien se había encargado de convocar a las mujeres integrantes del grupo *Sâ Alokölpa Iriia Ditsöwo*. A la actividad asistieron cuatro mujeres y un niño; muchas mujeres no pudieron llegar porque estaban apoyando una nueva recuperación en la comunidad de Puente, y había una situación de tensión y violencia, pues los matones enviados por los finqueros habían expulsado a la familia recuperadora del rancho construido por ellos. Esta familia se resistió instalando otro campamento improvisado a la orilla del camino. Esa situación impidió el desplazamiento de las mujeres para el taller de cuerpo-territorio en Yeri.

El taller duró tres horas, desde las nueve de la mañana hasta el mediodía, y se dividió en dos momentos: el primero consistió en la construcción de una cartografía corporal, donde las participantes construyeron un dibujo común para evidenciar las agresiones, sentimientos, dolores y alegrías que han vivido, relacionando tales elementos con las partes de su cuerpo. Por ejemplo, “cuando estoy preocupada, siento dolor en la espalda o me duele la cabeza”. En

la segunda etapa, se relacionó esta cartografía corporal con los espacios del territorio, identificando en qué lugar del territorio o de la recuperación se sentían o experimentaron tales sentimientos, agresiones, dolores o alegrías. Así, se construyó una nueva cartografía del cuerpo-territorio. Para aclarar un poco más la cartografía corporal, Cruz plantea que:

Le decimos cartografía corporal al dibujo que hacemos de nosotras mismas y que después se convierte en un mapa. Con esta técnica nosotras hemos visto que se pueden hacer evidentes las agresiones que sufren nuestro territorio y cómo lo vivimos desde nuestro cuerpo. Además nos hacemos conscientes del por qué es importante defender el lugar donde habitamos. (...) La metodología fue puesta en práctica en un intercambio entre estudiantes de México y de Ecuador en abril de 2013, mostrando toda la potencia que tiene esta técnica para generar empatía entre personas de distintos territorios y nos dimos cuenta de la importancia de reflexionar los vínculos entre el cuerpo y los territorios de vida o estudio. La técnica nació con muy pocas indicaciones solo con el lema "dibuja tu cuerpo como si fuera tu territorio para relatar qué está sucediendo con tu cuerpo y tu territorio". (Cruz et al., 2017, p. 34)

Cabe aclarar que el taller fue una actividad de carácter exploratorio que pretendía aproximar a las participantes a la técnica de cartografía corporal; sin embargo, esta técnica es más amplia y los resultados pueden ser profundizados en colectivo para generar una reflexión sobre el cuerpo y el territorio. La cartografía corporal es utilizada por diversas disciplinas, desde la geografía hasta el arte y la danza. De este modo, otra definición sobre cartografía corporal "consiste en el poder de ubicar a través de dibujos, cómo se vivencian y se sienten esos cuerpos las violencias que se ejercen en sus territorios y donde las ubican" (Vázquez, 2017). Crear, reinventar, dialogar, generar empatía, reconocer los vínculos entre la corporalidad y la lucha por los territorios expresando las emociones de forma colectiva ha creado narrativas de esperanza entre las mujeres indígenas de Mesoamérica y Sudamérica, y también una dinámica de confianza y empoderamiento entre las cuatro mujeres bribris que participaron en la primera etapa del taller en Salitre el día 9 de febrero de 2019.

La primera fase del taller fue sistematizada a partir de las siguientes preguntas provocadoras: ¿cómo ustedes representarían su cuerpo de una forma colectiva?; ¿dónde se ubican sus emociones?; ¿de qué forma estas emociones afectan nuestro cuerpo?; ¿cuál es la relación entre dolor y emoción?; cuando usted siente emociones positivas, ¿dónde las ubica

en el cuerpo?; cuando usted siente emociones negativas, ¿dónde las ubica en su cuerpo? Seguidamente, se les solicitó a que dibujasen un cuerpo o una silueta que las representara a todas. Considerando que eran apenas cuatro participantes, no se adoptó la estrategia de que cada una hiciera una representación gráfica individual, sino que se procuró que fuera colectiva para establecer el diálogo y buscar por consenso cómo simbolizar el cuerpo. También se indicó que la forma para representar los sentimientos podía ser con color; si querían escribir también podían hacerlo, pero el uso de colores servía para diferenciar iconográficamente cada emoción. El resultado se puede ver a continuación:

Figura 18. Representación de la relación entre el cuerpo y las emociones



Fuente: Louise Branco, 2019

El método sugerido para representar los sentimientos era elegir un color para que cada color fuera un sentimiento; de esta forma, podrían diferenciarlos. Ellas definieron que el color verde representara el miedo; el azul, la preocupación; el rojo, el amor; el naranja, la alegría; y el color café representó la opresión. Tres hablaron de que sentían el miedo en el estómago; una dijo que lo sentía en las manos; tres ubicaron el amor y la alegría en el corazón y una, en la cabeza. Dos ubicaron la preocupación en la cabeza, una, en las manos y otra, en la espalda. Solo una participante ubicó la opresión en la espalda. El miedo fue el sentimiento más

comentado que se relacionaba con las recuperaciones territoriales. Ellas contaron que sentían miedo de las amenazas hacia su vida y, sobre todo, se preocupaban por la vida de sus hijos.

El miedo a la muerte fue mencionado también en este diálogo:

Mujer 1: No, vieras que no, yo no le tengo miedo a la muerte. Es que si me hieren a mí ¿qué importa? Yo ya perecí, los hijos, no tengo pequeños. Ese era el mayor miedo mío de morirme antes de que mis hijos crecieran. Yo le pedía a dios muchas veces, ahora que mis hijos están grandes por mí sí me quieren matar que me maten, pero tampoco ahora quiero morirme porque me da lástima porque ellos van a quedar solos.

Mujer 2: No, pero sabes que cuando tenemos hijos, cuando usted se siente en peligro lo primero que usted siente es en los chiquillos porque uno los ama tanto, usted siempre piensa en eso. Yo siempre me acuerdo que yo tenía a Ana y yo decía: dios, permítame crecer mi chiquita. Una vez estaba muy enferma, me habían declarado que tenía leucemia y Ana estaba pequeñita, 5 o 6 añitos, y esa vez que me operaron y me sentí tan mal, yo decía, ya mi chiquita tiene 12, 13 años, pero (...) ocupa de mí. Y ahora, todavía en este momento le he pedido a dios, y le doy gracias, y le digo, señor, déjame vivir únicamente más porque como quien dice ella todavía está dependiendo de mí, no sé el día de mañana, pero sí me puede permitir para ver mis nietos, diay, bien y si no, pues estoy agradecida con el tiempo que me ha regalado. (Mujer 1 y Mujer 2, comunicación personal, 9 de febrero de 2019)

En las narrativas durante el taller, uno de los principales temas fueron el cuidado y el amor por los hijos e hijas. Ellas argumentan que han decidido participar en las recuperaciones para dejar una herencia, una tierra, con el fin de garantizar el futuro de sus hijos e hijas y nietos y nietas, debido a que por muchos años el despojo territorial provocó la migración de jóvenes a las ciudades en la búsqueda de trabajo y de una mejor condición de vida. Esta situación de inestabilidad financiera y laboral ha llevado a las mujeres a participar en las recuperaciones de tierras, pues entendieron que es su derecho tener tierra para sembrar y heredar a sus hijos.

Al hablar del sentimiento de miedo, se comentó sobre la soledad vivida por las mujeres indígenas. Ellas cuentan que pasan muchas horas solas en la casa, mientras sus maridos o hijos están afuera, ya sea trabajando en la agricultura o cuando los hijos pequeños y adolescentes van a la escuela. Esa soledad muchas veces se siente en el proceso de

recuperación. Una participante relató que recuperó un terreno, pero que no tuvo el apoyo de su marido; entonces, ella iba sola a la finca recuperada a cuidar del rancho y del espacio. También, se acostumbra recibir durante el día visitas de parientes, a veces de una hermana o una hija que viene a acompañarlas; sin embargo, estar sola sigue siendo una realidad en la dinámica de estas mujeres, como se ve en la narrativa siguiente:

Mujer 1: Yo nunca me siento de soledad, la verdad. Sí he estado sola, pero eso no sé cómo se llama, depresión seguro, nada más. Y es un ratito, ya luego se me pasa.

Mujer 2: No, a mí me pasas a veces quince días...y yo buscaba y yo iba y les decía a mis hijas, yo no me siento bien, me preocupaba de la casa que estaba sola y no tenía quién me acompañaba ni nada, y llega atardecer y la noche, y últimamente pensaba muchas cosas. Allá en la recuperación, para eso Ana se me fue y no me acompañaron en la recuperación, mi compañero me dijo: “si usted se va para allá, se va sola. ¡No me llame!”. (Mujer 1 y Mujer 2, comunicación personal, 9 de febrero de 2019)

La experiencia de la Mujer 2 evidencia una de las contradicciones que se viven en los movimientos de defensa territorial. Lorena Cabnal (2011) plantea que algunas mujeres indígenas han vivido esta contradicción de lucha por la tierra, y de sufrir algún tipo de amenaza o descuido de parte de sus compañeros indígenas. En este caso, el marido no apoya la acción de recuperar, lo cual trae un sentimiento de soledad a la mujer recuperadora; la falta de apoyo del marido puede ser interpretada como una violencia simbólica e inclusive psicológica hacia la recuperadora. Aunque esta no es la experiencia de todas las mujeres que participaron en el taller o en los procesos de recuperación, cabe resaltar la interpretación de Cabnal sobre los movimientos territoriales:

En la última década se ha incrementado la defensa de tierra y territorio, como una consigna política de los movimientos continentales de Abya Yala, luchas importantes se han generado para defender lo que históricamente les pertenece. Sin embargo, una contradicción a lo interno de los movimientos de defensa territorial es el hecho de que las mujeres que conviven en el territorio tierra, viven en condiciones de violencia sexual, económica, psicológica, simbólica y cultural, sus cuerpos siguen expropiados. (2011, p. 24)

Las agresiones sufridas durante los procesos de recuperación de tierras también contribuyeron para que ese sentimiento se hiciera presente en el cotidiano de las mujeres. En la narrativa, se entrecruza la memoria de las agresiones de los terratenientes, y esa memoria acaba recuperando, por un lado, sentimientos negativos como el miedo y la soledad y, por otro lado, la resistencia y la convicción de que recuperar es un derecho que ellas pueden y deben accionar, como se ve en el testimonio a continuación:

Mujer 1: Eso pasa en momento de abandono, una se siente solo o sola. De momento, los compañeros quedan aquí como estancados, y están esperando a ver qué usted le dice, pero uno también está así. Una situación totalmente difícil para uno y, por ejemplo, esa vez no había mucha gente, tres mujeres y los dos muchachos escaparon, pero la agresión cuando sufrimos con toda la familia y mi familia el 3 de enero del 2013, eso fue algo horroroso y terrible. Yo, el miedo se me quitó, yo me quité parada cuando veía venir todo el montón de hombres con cuchillos, con palas, yo solo dije pase lo que pase, si me van a matar a mí, así de frente. Vino uno que ya murió. Marvin Vera. Llegó hasta ahí cerquita y le dice a otro que venía atrás de él, y le dice, dele a esa vieja, dele con una piedra, y me dio. Me dio aquí... yo caí en el suelo, cuando estaba yo en el suelo tratando de levantarme me dio otra pedrada aquí, y yo dije, ahora sí me quebró la cintura, pero como que a uno le entra esa fuerza y coraje, yo me volvía levantar y me quedé viendo qué era lo que pasaba, en ese momento, solo me daba vuelta en la cabeza mis hijas, vino uno y a ese lo agarraron allá abajo, el agresor de los compañeros que los agarró a puro tubazo. (Mujer 1, comunicación personal, 9 de febrero de 2019)

Compartir la memoria grabada en el cuerpo de la violencia vivida durante la defensa del territorio-tierra, a partir de las experiencias y de las historias de vida de cada participante, trajo la posibilidad de sanación de los dolores, pues para ellas fue un momento de acompañamiento y aprendizaje colectivo. De acuerdo con Cabnal (2011), las mujeres indígenas comparten sus historias, desde lo que les contaban sus abuelas hasta lo que ahora les toca contar; tales historias han marcado sus vidas, y por medio de esas historias se han generado sentimientos, comportamientos y actitudes dentro de las diferentes culturas indígenas (Cabnal, 2011). Crear una representación gráfica de estos sentimientos permitió que las recuperadoras con más experiencia, más años de participación en el proceso, alertaran

a las jóvenes que desde hace poco tiempo están participando en las recuperaciones. Además, también fue una forma de compartir las memorias de violencia y dolores para disminuir y sanar las cicatrices.

Con respecto a las narrativas como forma de sanación, Jorge Mendoza (2004) sostiene que en muchas comunidades, las narrativas se convierten en una forma de resistencia ante las adversidades individuales y colectivas. El autor plantea que la memoria a través de las narrativas –en este caso, las memorias de dolor–, permite la organización y comunicación de experiencias compartidas en la vida colectiva. Luego, “así se narren lindezas o tragedias, hay materia de continuidad de las experiencias y en otras ocasiones, los dolores si no disipan o diluyen, pesan menos cuando se comunican a otros” (Mendoza, 2004, p. 10).

Gracias a dichas narrativas sobre cómo las mujeres recuperadoras enfrentaron la violencia y cuáles sentimientos estaban presentes en la defensa del territorio, despiertan otras historias donde hay esperanza, resistencia, coraje y solidaridad:

Mujer 3: Y yo llegué y ellos estaban listos para irse. Y yo llegué y les dije, díganme una cosa, como a las dos de la tarde, yo llegué, ¿qué piensan hacer? Y ellos tristes dijeron, diay, ya nos vamos, nada tenemos que hacer aquí si nos quemaron todo. ¿Para dónde se van a ir? Yo: “no, de hoy a mañana tenemos que levantar las cosas.” “¿Con qué si no nos dejaron nada?” “Con un pedazo de mantel o de plástico, con algo, y aquí vamos a dormir y aquí vamos a estar”, y yo me quedé a acompañarlos. Y yo sentía ese coraje, como quien dice, y vengan otra vez y llegaron [los policías] otro día, a los dos días (...) Y yo le dije, vamos a poner resistencia, vamos a ver quién es quién, le hago yo porque aunque ustedes sean policías, nosotros no nosotros vamos a dejar. Ayer o antier quemaron las casas y hoy es muy fácil que ustedes lleguen otra vez así (...). (Mujer 2, comunicación personal, 9 de febrero de 2019)

Cabe resaltar que, cuando se narra, no solo se enuncia una vivencia; también se manifiestan las características del propio grupo, se (re)construyen identidades y se reafirma colectivamente la necesidad de luchar por el territorio: “yo le dijo: vamos a poner resistencia”. Las mujeres cuentan que después de las experiencias de violencia en las recuperaciones han sentido más fuerza y voluntad de seguir en la lucha, en la resistencia. Posteriormente, surgen los dolores por medio de las palabras como fuerza motriz para

continuar la lucha cotidiana por los derechos territoriales del pueblo bribri de Salitre. En este sentido, se puede señalar el planteamiento de Jota Mombaça:

Nadie pasa incólume por la violencia, y todas las que fuimos violentadas y sufrimos injusticias a lo largo de nuestras vidas sabemos, muy bien de eso. La violencia crea marcas, implica vidas, ella no es nunca un evento simple, es compleja, multidimensional y por esto, requiere cuidado. (2006, p. 15)

Las formas de cuidado son únicas y múltiples en cada comunidad y en cada situación. En los procesos de autocuidado y cuidado es fundamental abandonar la posición de víctima tanto en la manera en la que uno se autopercebe y autorepresenta como en la manera en la que se establecen relaciones con otros sujetos sociales. En el taller, se observó que las participantes tienen conciencia de su condición de mujer indígena que debe enfrentarse con el entronque de opresiones; sin embargo, su forma de hablar sobre esta realidad es desde el empoderamiento y no desde el lugar de víctima, el cual está asociado a un lugar de pasividad, de alguien que solamente sufre los impactos de las acciones de los demás y no es capaz de crear, imaginar y definir su propio destino. En la cita anterior, se ve claramente que las mujeres recuperadoras no son espectadoras pasivas de las violencias ejercidas contra ellas, sino que responden y proponen de manera activa alternativas ante las relaciones injustas que han experimentado a lo largo de sus vidas.

La resistencia, la alegría de participar como mujeres en la defensa de la tierra, la relación entre mujeres indígenas, y el vínculo entre mujeres y madre tierra fueron los principales temas mencionados durante este taller. No obstante, también se conversó sobre otros temas; durante la elaboración del dibujo, hubo un momento muy provechoso de intercambio y diálogo entre las participantes. Se habló sobre la experiencia en las recuperaciones territoriales, así como sobre otras situaciones que forman parte del cotidiano de las mujeres indígenas como, por ejemplo, la manera en que las mujeres y jóvenes indígenas han construido su imagen como mujeres, y en que la tecnología ha contribuido, sobre todo en las jóvenes, para construir una imagen sobre el femenino desde una perspectiva capitalista, donde la mujer solo es bonita si tiene los productos de belleza y la ropa que componen el imagen de la mujer blanca como la mujer patrón. Otros asuntos abordados

fueron la violencia doméstica en el territorio y el racismo en espacios públicos como los hospitales; algunas contaron historias de los partos en los que sufrieron violencia obstétrica.

Figura 19. Mujeres participantes de la primera etapa del taller sobre cuerpo-territorio



Fuente: Louise Branco, 2019

Para concluir, es importante aclarar que no fue posible realizar la segunda etapa del taller, la cual tenía por objetivo ubicar los sentimientos y dolores ya mencionados en el territorio y en los espacios de las recuperaciones, pues estaba planeada para la primera semana de marzo y coincidió con el asesinato del líder Sergio Rojas. Entonces, se preguntó al respecto a las líderes que llegaron al primer encuentro y ellas respondieron que estaban muy afectadas emocionalmente y que no tenían las condiciones psicológicas para hablar siguiendo esta metodología del taller de cartografía del cuerpo-territorio, pues se sentían emocionalmente frágiles. Así que, en conjunto con ellas, se valoró suspender la segunda parte del taller. Cabe señalar que el objetivo del taller, más allá de presentar resultados académicos para la presente investigación, era colaborar con el proceso de organización y capacitación de las mujeres indígenas recuperadoras, y contribuir con el grupo de *Mujeres Sâ Alokölpa Iriia Ditsöwö* en el empoderamiento de sus integrantes en lo que se refiere a la lucha por la tierra y el territorio.

5.4 Conclusión del capítulo

El presente capítulo se propuso establecer, en conjunto con los saberes y planteamientos de las mujeres recuperadoras entrevistadas para la investigación, los principales elementos que definen el protagonismo de las mujeres en la lucha de defensa territorial en el territorio de Salitre. En primer lugar, este protagonismo es femenino, pero con un fuerte elemento de colectividad, y entiende que la construcción por la autonomía desde el territorio y desde abajo es colectiva. En segundo lugar, la visibilidad del liderazgo y acción de las mujeres se ha incrementado a partir de las recuperaciones. Las mujeres pasaron a ser reconocidas como agentes sociales en los espacios públicos afuera de las comunidades. En tercer lugar, la paridad entre sexo/género también caracteriza el protagonismo de las mujeres; ellas constantemente mencionan que la mayoría de los hombres indígenas las apoyan y han estado a su lado en las retomas de tierras. Por último, se destaca que la participación de las mujeres ha posibilitado la transmisión de los aspectos culturales bribris a las nuevas generaciones.

Se ha podido constatar que la identidad étnica es un elemento fundamental que constituye el proceso de construcción del territorio en las recuperaciones. La identidad para los bribris es (re)creada y (re)inventada colectivamente (Rojas, 2009). Además, se reafirma la importancia del sistema clánico en la definición de quiénes como indígenas tienen derechos territoriales; en este sentido, vuelven a la luz las mujeres, debido a que, como se trata de un sistema matrilineal, son ellas las responsables de transmitir los clanes. Por otro lado, en cuanto a la identidad étnica, las mujeres resaltan su doble condición social; la identificación como indígena y como mujer también compone el hilo identitario y está presente en sus narrativas como recuperadoras. Así, ser mujer e indígena para muchas es motivo de fuerza y de orgullo, aunque socialmente esta doble condición ha sido la causa por la que han experimentado racismo y machismo, rasgos de un sistema opresor que opera de manera más fuerte contra las mujeres indígenas, afrodescendientes y mujeres racializadas de modo general.

También en este capítulo se interpreta y se relaciona la tierra con el cuerpo femenino, por lo tanto, una interpretación propia de los bribris. En el pensamiento bribri y en la

cosmovisión de este pueblo, la tierra está profundamente vinculada a las mujeres, desde el aspecto del parentesco y de la definición de los clanes, asimismo desde la explicación mitológica de los bribris, evidente en el mito de la creación de la tierra. Esta relación del cuerpo femenino con la tierra, también se expresa en el taller sobre el territorio-cuerpo, el cual muestra que las mujeres indígenas recuperadoras han entendido y se han articulado en diferentes espacios para defender su cuerpo como primer territorio.

Las mujeres recuperadoras se han levantado contra las opresiones de los hombres *sikuas* (blancos/mestizos) finqueros que han sido violentos con ellas y sus familias, y también empezaron a articularse por medio del Grupo de Mujeres *Sâ Alokölpa Iriria Ditsöwö* para atender las demandas internas de las recuperadoras. El espacio generado por el taller sobre el cuerpo-territorio fue un primer paso en esta construcción; en él, pudieron identificar las dificultades vividas con los hombres indígenas y también la memoria de los dolores que cargan en torno a la defensa territorial. Asimismo, identificaron las violencias institucionales que viven por ser mujer indígenas como, por ejemplo, los malos tratos en los hospitales, sobre todo, en el momento de atención al parto. Sin embargo, el asesinato de Sergio Rojas ha afectado emocionalmente al grupo y eso produjo una pausa en el primer semestre de 2019.

Por último, las recuperaciones en Salitre han fortalecido la herencia cultural y han asegurado la soberanía alimentaria y nutricional de las familias recuperadoras. Las mujeres siembran y, de esa forma, transmiten los conocimientos agrícolas a las futuras generaciones, debido a que los niños muchas veces acompañan las cosechas y las siembras (Luján y Monge, 2016). En Cebror, las mujeres recuperadoras han procurado enseñar a sus hijos e hijas cómo sembrar, mantener y cosechar los productos de la finca recuperada; así, comparten sus saberes tradicionales con las nuevas generaciones. De acuerdo con Luján y Monge:

A través de su lucha construyen soberanía alimentaria, desde la producción agroecológica, ya que hacen intercambios de semillas, se propicia el uso de semillas criollas de forma biodiversa con conocimientos ancestrales de producción, y sobre todo, estableciéndose en su lucha por la tierra. Como vemos, este proceso no lo realizan solas, lo han hecho acompañadas por muchas mujeres indígenas y campesinas organizadas en la Red de Mujeres Rurales, quienes también defienden la tierra, el agua y la semilla. (2016, p. 32)

En este sentido, se han presentado aquí algunos de los muchos relatos de las mujeres recuperadoras sobre la importancia de la defensa territorial y la defensa del cuerpo como primer territorio.

VI. Consideraciones finales

6.1. Principales resultados

A lo largo de este trabajo, se procuró definir los principales elementos que componen y caracterizan la participación de las mujeres indígenas, específicamente, de las mujeres de origen bribri en los procesos de recuperación territorial de las comunidades de Cebror, Río Azul, Puente y Buena Vista del territorio indígena de Salitre, desde 2010 hasta la fecha. Se observó que la mayoría de las mujeres entrevistadas decidió participar en las recuperaciones territoriales por entender la necesidad histórica de su pueblo, así como sus propias necesidades como mujeres y las de sus descendientes: el derecho a la herencia y el acceso a las tierras y al territorio. El acceso a las tierras recuperadas les proporcionó un tipo de autonomía territorial, y mejoró así la seguridad alimentaria de algunas familias recuperadoras. También contribuyó para que las mujeres tuvieran cada vez mayor autonomía y capacidad de decidir sobre sus destinos como sujetas sociales.

Así, el territorio aparece como un elemento importante para las mujeres recuperadoras. Su lucha diaria pasó a ser la recuperación de un espacio que no se limita a la finca/lote o al espacio donde construyen sus casas, sino que se entiende como un espacio conjunto social y simbólico que compone el territorio recuperado, es reivindicado por el grupo de personas recuperadoras, e incluye los ríos, montañas, caminos, animales, sitios sagrados y todo lo que brinda un sentido de pertenencia para ellas como mujeres y para el grupo como recuperadores. Para ellas, la disputa por el territorio incorpora su lucha como mujeres indígenas, pues a partir del acceso conquistado por medio de las recuperaciones muchas han podido salir de situaciones precarias o situaciones donde estaban sometidas a sus maridos sin una perspectiva de mejoría. Algunas mujeres necesitaban las tierras para conseguir autonomía y salir de vivencias de violencia doméstica. Este tema no se profundizó mucho en el presente trabajo, pero puede ser abordado en futuras investigaciones en las ciencias sociales, con el fin de entender las dinámicas internas de conflictividad entre hombres y mujeres indígenas que interfieren en la lucha territorial iniciada a principios de esta década en la Zona Sur del país.

En otras palabras, la categoría territorio fue debatida en este trabajo, con el objetivo de aclarar qué se entiende por territorio dentro del contexto de las mujeres recuperadoras. La respuesta de las mujeres entrevistadas fue que su territorio está vinculado con la forma de vida, con los derechos de las futuras generaciones y con la concepción de parentesco matrilineal. En resumen, luchar por la defensa de la tierra es luchar por la cultura y la perpetuación de su pueblo. En el capítulo 2, se propuso una discusión teórica para comprender cómo los pueblos indígenas de América Latina han reivindicado los derechos territoriales a través de las luchas sociales. Así, las territorialidades constituidas por las mujeres, hombres, jóvenes, niños y niñas recuperadoras de Salitre aparecen como un esfuerzo colectivo de ocupar, usar y controlar los recursos presentes en una determinada área. Las mujeres consideran que las recuperaciones han servido para reorganizar socialmente la vida cotidiana de las familias recuperadoras y también han fortalecido la identidad étnicamente diferenciada ante el grupo de usurpadores no indígenas. La definición de bribri va más allá de un conflicto entre indígenas, como los principales periódicos del país han planteado, sino que ha sido una estrategia para diferenciarse de los *sikuas*, los blancos y los finqueros que ilegalmente han adquirido tierras dentro de los territorios indígenas de la Zona Sur y de todo el país.

Las mujeres recuperadoras afirman que el proceso de recuperación de las tierras ha fortalecido la identidad étnica. Para ellas, el sentimiento de orgullo de ser indígena, la conexión con la tierra y con todos los demás elementos de la naturaleza componen su identidad y sentido de pertenencia al grupo indígena; por otro lado, el aprendizaje sobre sus derechos territoriales también ha fortalecido ese sentimiento de pertenencia étnica. Además, la etnicidad también ha marcado de forma negativa las dinámicas de relacionamiento, ya sea con las instituciones públicas o con la sociedad bonaerense, pues ser indígena también significa enfrentarse constantemente con la discriminación social y el racismo estructural que componen nuestra sociedad.

Siguiendo sus narrativas, el género también surge como un elemento diferenciador en la dinámica social y cultural en las recuperaciones y en las dinámicas establecidas con el Estado y los demás actores sociales involucrados en ellas. Como se mencionó anteriormente,

las mujeres recuperadoras han enfrentado situaciones de violencia física, psicológica, verbal y patrimonial, las cuales actúan también sobre su condición de género, de clase y su condición étnica. De esta manera, se entiende que la interseccionalidad no solo debe ser pensada para comprender las situaciones reales vividas por las mujeres indígenas, sino que también sirve para decodificar la matriz de opresiones que opera combinando la condición étnica, de clase y de género de tales mujeres.

En otras palabras, en esta tesis se pretendió entender, por medio del concepto de interseccionalidad de género, etnicidad/raza y clase social que atraviesa la vida de muchas mujeres indígenas, la colonialidad del poder que opera de acuerdo con esas tres dimensiones históricas. Por otro lado, a través de mi convivencia con una de las mujeres recuperadoras pude reflexionar como esa interseccionalidad no solo atravesaba la realidad de las mujeres indígenas sino como mi condición de mujer afrobrasileña tiene algunos elementos comunes a las realidades de opresiones, como por ejemplo, el racismo había sido experimentado por ambas a lo largo de nuestras vidas. Fue también, a partir del taller sobre cuerpo-territorio que se pudo establecer otro acercamiento a la interseccionalidad pensada para la formulación de estrategias de resistencia, entendiendo que los cuerpos de las mujeres indígenas están entrelazados con el territorio, de forma que la defensa de la tierra es fundamental para su sobrevivencia y empoderamiento como transformadoras de su realidad social.

Por otra parte, relacionándolo con la mitología bribri, la cual señala que la tierra fue creada a partir del cuerpo de la niña *Iriria*, es decir, un cuerpo femenino, esta cosmovisión permite establecer el vínculo entre el cuerpo femenino y la tierra. Para los bribris, las mujeres tienen una relación profunda con la tierra/territorio, pues fue de a partir del cuerpo de una niña que todo ganó vida, se hizo el suelo fértil, las plantas, los animales entre otros elementos que componen la tierra. Además, según interpretación de un *awapá* bribri, los intereses económicos de los *sikuas* por los bienes de la naturaleza han profanado y violentado la misma tierra, la misma niña. Luego, así como en el mito de origen donde *Iriria* fue aplastada por los bailarines que estaban en la fiesta de Sibö, la tierra también está siendo aplastada y vulnerada por los *sikuas* que no saben vivir en armonía con la naturaleza. Por esto mujeres se levantan como defensores de la tierra y expresan el lazo entre femenino y tierra.

Otro resultado importante de este trabajo es el proceso de organización política iniciado por las mujeres recuperadoras y, de forma más sistemática, por el Grupo de Mujeres *Sâ Alokölpa Iriia Ditsöwö*. Cabe destacar que, debido a la duración del trabajo de campo y a la fatalidad del asesinato del líder Sergio Rojas, no fue posible profundizar en el origen del grupo ni en las historias de vida de las mujeres recuperadoras que lo conforman, por lo que queda como una tarea para futuros trabajos académicos o comunitarios. Entre tanto, se observó la necesidad colectiva de asesoramiento para las mujeres que ya han recuperado tierras con el fin tanto de determinar cuáles son los horizontes de uso para el territorio recuperado como de compartir entre mujeres sus experiencias y angustias.

Para terminar, cabe destacar algunos puntos sobre el tema central de este trabajo:

- 1) La participación en la recuperación de tierras es primordialmente femenina, pero no se excluye a los hombres del proceso; al contrario, ellos también las apoyan en sus decisiones de recuperar y las legitiman proporcionando asesoría por medio de sus organizaciones políticas; inicialmente, fue a través de la Asociación de Desarrollo Integral y, actualmente, se da a través del Consejo de Mayores *Ditsö Iriia Ajkönuk Wakpä*. Esta noción puede parecer contradictoria, pues en algunos momentos ellas cuentan que fueron las mujeres quienes tomaron la iniciativa de recuperar y, en otros, afirman que los hombres son fundamentales para establecer las dinámicas dentro de las recuperaciones. Al retomar la idea de complementariedad y paridad planteada en el texto, se entiende cómo funciona la lógica de las mujeres indígenas, debido a que ellas se consideran a sí mismas y a su comunidad entera como fundamentales en la defensa del territorio.
- 2) La matrilinealidad dentro del sistema de parentesco de los bribris pasó a ser considerada fundamental y se estableció como un tipo de criterio para determinar quiénes tienen derecho a la tierra en el territorio de Salitre. Este criterio se activó en el momento en que los ocupantes ilegales no indígenas empezaron a solicitar de mala fe a organizaciones indígenas como el grupo de Autoridades Étnicas de Salitre, certificados para comprobar su pertenencia étnica. Muchos se decían indígenas cabécares o brörán para justificar su posesión de la tierra. Ante esos falsos certificados

emitidos a poseedores ilegales, el grupo de recuperadores de tierras decidió establecer como criterio la condición clánica, respetando el sistema de parentesco de los bribris. Por otro lado, al principio de las recuperaciones se constataba la participación de mujeres de origen cabécar en las recuperaciones territoriales.

- 3) Cuando los clanes pasaron a cobrar una fuerte importancia en el proceso de recuperación de tierras, también las mujeres asumieron un papel político y cultural de relevancia entre el grupo de recuperadores, pues son ellas quienes transmiten la descendencia y las responsables de la trasmisión de los clanes y la enseñanza de otros elementos culturales.
- 4) Por último, las mujeres recuperadoras se han dedicado a construir una autonomía desde abajo basada en la acción colectiva y en la idea de paridad entre sexo/género. Además, ellas empezaron a nombrar la lucha territorial como una disputa donde también se debe defender su cuerpo como primer territorio, entendiendo que la sanación colectiva entre mujeres empodera y fortalece para continuar con la defensa del territorio-tierra.

6.2 Diálogos entre teoría y resultados

En el capítulo 2 se presentó algunas definiciones sobre territorio, procesos de territorialización y disputas territoriales. Se consideró que el territorio se constituye a partir del *sujeto en posesión y en posición*, siendo el territorio la dimensión económico-política de la realidad imaginaria, el cual involucra su propiedad, administración y estrategias de defensa (Segato, 2006). Esta perspectiva de Segato dialoga con la realidad vivida en el territorio de Salitre, puesto que en la lucha por el territorio en los últimos 9 años, las mujeres entraron a ese escenario como sujetos en posesión y en posición. Ellas se posicionaron a nivel comunitario como protagonistas de la lucha por recuperar los terrenos que hace muchas décadas han estado en las manos de ocupantes ilegales no indígenas.

También lo que se ha demostrado que la reivindicación territorial en Salitre y en otros territorios indígenas de Costa Rica hace parte de un proceso de territorialización, donde

diferentes grupos sociales y étnicos buscan afirmarse como grupo y como los verdaderos dueños de este espacio en disputa. Por esto, la definición de João Pacheco de Oliveira (1998) sobre **territorialización** como un proceso de reorganización social que implica la creación de una nueva unidad sociocultural a través del establecimiento de una identidad étnica diferenciada, puede ser visualizada en Salitre, por medio de la afirmación identitaria bribri es legitimada por la matrilinealidad y la pertenencia clánica. De este modo, en el contexto de disputa territorial, los bribri se ven en la necesidad de definir quiénes tienen derechos territoriales en Salitre y para ellos establecen el linaje clánico por medio de la matrilinealidad como el elemento fundamental para determinar el derecho territorial. Esta definición acaba por entrar en conflictividad con otros grupos étnicos que han habitado a Salitre por muchas generaciones, como por ejemplo, los brörán. Sin embargo, este criterio matrilineal es ante todo una respuesta a los ocupantes no indígenas, que han falsificado documentos y certificados que supuestamente atestaban su identidad indígena.

Otro punto que se puede dialogar con el marco teórico de este trabajo, es que en Salitre la conflictividad también se expresa de forma directa en la relación del pueblo bribri de Salitre con el Estado-nación, de manera semejante a otros contextos y grupos étnicos en América Latina. La relación de los pueblos indígenas de Costa Rica con el Estado ha sido de desconfianza debido a la morosidad y la falta de voluntad política para solucionar el tema de la tenencia de la tierra en estos territorios, por este motivo el Estado ha perdido credibilidad con estas poblaciones. Por esto, la frase “*ya no vamos a San José*” de uno de los recuperadores, representa bien, el descontento y la falta de confianza de los representantes indígenas hacia a la institucionalidad y al Estado de modo general. Por esta razón, a partir de la experiencia de las recuperaciones, muchos líderes hombres y mujeres indígenas, han asegurado que su lucha por el territorio también es una lucha contra el Estado.

Por fin, a través de la narrativa de las mujeres recuperadoras se identifica como primordial la recuperación y defensa del territorio y de la tierra. Ellas aseveran la existencia de un vínculo diferenciado y especial entre ellas, como mujeres indígenas y la tierra. Este lazo puede ser encontrando tanto en la propia mitología bribri, por medio de *Iriria*, como también, en la práctica de recuperar, la cual ha implicado poner el cuerpo para defender la

tierra. En este sentido, el primer territorio por un lado a ser violado y por otro a ser defendido, ha sido el cuerpo de las mujeres indígenas, y en este caso, de las mujeres defensoras de sus derechos y de los derechos colectivos de su pueblo. Tal perspectiva establece un fuerte dialogo con el planteamiento de las feministas comunitarias sobre la defensa del territorio-cuerpo-tierra. (Cabnal, 2010).

6.3 Las limitaciones

En el capítulo anterior, se presentaron los principales resultados del trabajo. A lo largo del periodo de investigación académica, surgieron diferentes tipos de limitaciones para desarrollar el tema estudiado u otros temas de relevancia para las mujeres indígenas de Salitre que no pudieron ser abordados en estas páginas. Como metodología, al final del proceso de las entrevistas individuales semiestructuradas, se intentó ejecutar un taller participativo para mapear cómo las mujeres recuperadoras entienden y narran las experiencias marcadas en sus cuerpos a partir de su participación en el proceso de defensa del territorio, cómo ellas posicionan sus cuerpos, y dónde están situadas en los espacios conformados por estructuras políticas y sociales atravesadas por relaciones de poder/saber y de apropiación en el territorio. Sin embargo, el taller no pudo llevarse a cabo por completo y, en cambio, se hizo fue un ejercicio exploratorio de cartografía corporal con cuatro participantes.

Una de las limitaciones fue lograr articular el mayor número posible de mujeres recuperadoras para participar en esa actividad en el mes de febrero. El día del taller, varias mujeres de la comunidad de Río Azul y Puente no pudieron llegar porque estaban ayudando en una nueva recuperación; la dinámica de recuperar es colectiva, entonces, muchas veces, aunque la tierra recuperada esté asignada a una familia específica, otras familias incluso de comunidades vecinas colaboran en el cotidiano del área retomada. La nueva recuperación se encontraba en una situación muy vulnerable, puesto que los matones habían expulsado a las recuperadoras de la parte interna de la finca y ellas tuvieron que improvisar un nuevo campamento a la orilla de la finca, entre la calle y el alambre que delimita la propiedad. Debido a esta situación, aproximadamente cinco mujeres fueron a ayudarlas a resistir a las amenazas de los matones ahí presentes. Después de la primera etapa del taller exploratorio,

el 18 de marzo de 2019, el principal líder de la comunidad fue brutalmente asesinado, lo cual trajo consecuencias para todo el grupo de recuperadores de Salitre y también para todos los recuperadores de otros territorios indígenas: Térraba, Cabagra, China Kichá y Rey Curré. El asesinato también trajo consecuencias para el actual gobierno de Costa Rica, pues se evidenció el incumplimiento de las medidas cautelares emitidas en 2015 por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH).

Además, las mujeres que estaban comprometidas con la realización de la segunda etapa del taller afirmaron que sería difícil movilizar a más mujeres después de lo ocurrido, pues muchas estaban debilitadas emocionalmente por el duelo de la pérdida, no solo del líder, sino también del miembro de la comunidad y del ser querido. En ese sentido, no hubo espacio para proponer nuevamente la segunda fase del taller, y este quedó como un camino abierto para otros trabajos y otras vivencias, pero ya fuera del contexto de la presente investigación.

Durante el trabajo de campo también surgió la nueva dificultad de cómo establecer un vínculo más cercano con las mujeres entrevistadas. En diversos momentos, fue posible acceder a los espacios cotidianos por medio de la experiencia etnográfica, la observación y el intercambio de saberes; sin embargo, hubo cierta dificultad para profundizar en las historias de vida de las mujeres de origen no bribri que también participaron en las recuperaciones. Conocer las historias de vida de las mujeres indígenas sin clan bribri que viven y construyen sus territorialidades y narrativas en el territorio indígena de Salitre se presenta como una temática importante para ser estudiada a fondo en futuros trabajos.

Por otro lado, cabe señalar que lo presentado aquí sobre la participación de las mujeres indígenas en las recuperaciones territoriales compone un tejido de múltiples narrativas que no se pretende imponer como único. Las narrativas acerca de las recuperaciones en Salitre son variadas y contradictorias, dependiendo del grupo de indígenas que decida hablar. También otros actores sociales han producido contenidos políticos para defender sus intereses en este escenario de conflictividad, como es el caso de los finqueros organizados a nivel cantonal a través de la Comisión Cantonal Bonaerense. Otro actor social es el Estado costarricense, el cual se expresa por medio de sus instituciones públicas y las administraciones del gobierno, y ha tenido que actuar para solucionar la temática de la

tenencia de las tierras en todos los territorios indígenas y, en especial, en Salitre. Sobre la relación entre el Estado y los pueblos indígenas en el contexto de la lucha territorial en Salitre puede verse el trabajo mencionado del sociólogo Alejandro Alvarado. Sin embargo, estudiar, analizar y reconstruir las narrativas en torno al proceso de lucha territorial y conflictividad en Salitre no se agota en las investigaciones académicas presentadas hasta el momento.

Por último, sobra señalar que los resultados presentados en esta investigación no son representativos de la totalidad de mujeres que han participado en las recuperaciones territoriales y tampoco de las mujeres indígenas que habitan en el territorio de Salitre. También se destaca la presencia de mujeres indígenas que no están a favor de las recuperaciones o no se han involucrado de ninguna forma en el proceso. Así, queda abierta la posibilidad de investigar a las mujeres indígenas no recuperadoras o las demandas de las mujeres indígenas de Salitre de un modo más amplio, procurando el consenso y la resolución de la ruptura del tejido social y comunitario que actualmente opera en las comunidades de Salitre.

6.4 Reflexiones finales

Desde finales de los años 90, con la lucha por la cedulación de los indígenas ngöbe, seguida de la lucha por la aprobación del Proyecto de Ley del Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas, la demanda y la reivindicación territorial operaron por medio del discurso político y de la práctica de los líderes indígenas sobre los derechos territoriales. La recuperación de las tierras pasó a ser la estrategia de este movimiento en busca de la autonomía de los pueblos indígenas, y la participación de las mujeres indígenas fue fundamental en la constitución de este movimiento sociopolítico. En este sentido, el presente trabajo trató de crear herramientas para comprender la importancia de poner en el centro del debate de la lucha territorial el sometimiento de los cuerpos de las mujeres indígenas, así como las violencias históricas y opresivas que han existido en sus cuerpos como primer territorio y también en el territorio histórico que es la tierra (Vásquez, 2017).

De esta forma, la recuperación territorial consiste en una acción colectiva que posibilita la creación de diálogos entre hombres y mujeres, y entre mujeres indígenas con el

fin de compartir sus experiencias y agregar fuerzas para la defensa de la tierra. También se trata de una experiencia que se ha extendido en la región hacia otros territorios indígenas como Terraba, Cabagra, China Kichá y Rey Curré. Además, las recuperaciones han proporcionado nuevas expectativas para las mujeres de mejorar la calidad de vida con tierras recuperadas. Por tanto, es fundamental invertir en conocimientos para desarrollar estrategias de seguridad alimentaria, así como fortalecer el empoderamiento personal de las mujeres indígenas e impulsarlas a salir de situaciones de violencia doméstica, debido a que ahora pueden ser propietarias directas de las tierras ocupadas en el territorio de Salitre.

Por último, a partir del nuevo escenario de Salitre donde se dio el asesinato del líder Sergio Rojas, es urgente interrogar el Estado costarricense sobre el crimen cometido y sobre las acciones reales que podrían solucionar el tema de la tenencia de tierras en los territorios indígenas de todo el país. Se sabe que los órganos internacionales, como el Alto Comisionado de Naciones Unidas, están presionando directamente al gobierno actual para que ejecute las acciones de protección de las personas recuperadoras y garantice el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT en materia de derechos a las tierras. Dicha situación se encuentra en curso y podrá ser analizada posteriormente.

Lista de referencias

- Aguirre, I.P. (2003). Participación política y social de mujeres indígenas: El caso de una lideresa tradicional. *Revista Nueva Época*, 10(27).
- Alvarado, A. (2017). *Territorio en conflicto. Las relaciones del Estado-Pueblos Indígenas desde los procesos de lucha por la tierra en el territorio indígena de Salitre (2010-2016)* (Tesis de Maestría en Sociología). Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Almeida, A. (2008). *Terras tradicionalmente ocupadas: terras de quilombo, terras indígenas, babaçuais livres, castanhais do povo, faxinais e fundo de pasto*. Manaus: UFAM.
- Anaya, J. (2009). *Informe sobre el caso de la comunidad Mayagna en Nicaragua*. San José, Costa Rica: Corte Interamericana de Derechos Humanos.
- Anaya, S. J. (2004). *Indigenous Peoples in International Law*. Oxford & New York: Oxford University Press.
- Asociación de Iniciativas Populares Ditsö (2014, 2 de diciembre). Costa Rica: Recuento de hechos contra el pueblo Bribri de Salitre. *Prensa Indígena*. Recuperado de https://www.prensaindigena.org/web/index.php?option=com_content&view=article&id=9898:costa-rica-recuento-de-hechos-contra-el-pueblo-bribri-de-salitre&catid=86:noticias
- Araujo, A., Acevedo, G., Lorenzo, O., y Romero, I. (2011). Ejército Zapatista de Mujeres Mazahuas en Defensa del Agua: *Revista Development Cosmovisions*, 54 (4), 37-44. Recuperado de www.palgrave-journals.com/development

- Arias, S., Barrios, P., García, H., Martínez, J.S., y Moya, C. (2015). *Desafíos de la autonomía indígena en Costa Rica* (Trabajo Final de Graduación). Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Arruti, J. (1997). A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, 3(2), 7-38.
- Ávila, V., y Suárez, P. (2015). *Los estudios de género hoy. Debates y perspectivas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aylwin, J. (2004). *Derechos humanos y pueblos indígenas: tendencias internacionales y contexto chileno*. Santiago: Iwgia.
- _____ (2014). Los derechos de los pueblos indígenas en América Latina: Avances jurídicos y brechas de implementación. En J. Beltrão, J. Brito, I. Gómez. *Derechos Humanos de los grupos vulnerables* (pp. 285-314). Barcelona: Red de Derechos Humanos y Educación Superior.
- Bari, M. C. (2002). La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica y relaciones interétnicas. *Cuadernos de Antropología Social*, (16), 149-163.
- Balma, R. (1982). Creación de los sikuas gente blanca. En Bozzoli, M.E. V; Cubero, C.M.V; Sánchez, M. P; Calderón, A. L. S.(editoras). *Relatos bribris de Këköldi, provincia de Limón, Costa Rica*. Universidad de Costa Rica, v1, n°1, 63-65.
- Bartolomé, M. (2002). Movimientos indios en América Latina. Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria. *Desacatos*, 10 (otoño-invierno), 148-166.

- _____ (2009). La reconfiguración estatal de América Latina. Algunas consecuencias políticas del pluralismo cultural. *Pensamiento iberoamericano*, 4, 3-22.
- _____ (2010). Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina. *Runa*, 31(1), 9-29.
- Belausteguigoitia, M., Gómez, M., y González, I. (2011). Mujeres indígenas frente a la guerra por el control de los recursos naturales. *Revista Development Cosmovisions*, 54(4), 2-44. Recuperado de www.palgrave-journals.com/development
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Bilge, S. (2009). Théorisations féministes de l'intersectionnalité. *Diogenes*, 1(225), 70-88.
- Boza, A. (2005). La población indígena de la Gran Talamanca: Tamaño y ubicación. Costa Rica, 1840-1927. *Revista Historia*, 51-52(enero-diciembre), 9-78.
- _____ (2014). *La frontera indígena de la Gran Talamanca- 1840-1930*. San José: Costa Rica: EDUPUC.
- Bozzoli, M.E. (2016). La frontera de la frontera: sociedad indígena costarricense, 1800-1830. *Cuadernos de Antropología*, 26(2).
- _____ (1967). Salitre: Una comunidad indígena. Boletín de la Asociación de Amigos del Museo, (28).

- _____ (1979). *Nacimiento y muerte entre los bribris*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Blanco, R. (2007). *Mujeres indígenas costarricenses: los procesos de creación de sus organizaciones*. San José, Costa Rica: Instituto Nacional de las Mujeres.
- _____ (2008). *Mujeres indígenas costarricenses: los procesos de creación de sus organizaciones*. San José, Costa Rica: Instituto Nacional de las Mujeres.
- Burguete, A. (2010). Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En: M. González, A. Burguete, y P. Ortiz. (Eds.) *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (pp. 117-136). Ecuador: FLACSO Ecuador, GTZ, PROINDIGENA, Iwgia, CIESAS, UNICH.
- Barrantes, A. (2014, 8 de julio). Finqueros queman ranchos y ocupan tierras indígenas en Salitre. Recuperado de <https://www.nacion.com/el-pais/finqueros-queman-ranchos-y-ocupan-tierras-indigenas-en-salitre/35MIJKJH2ZHJXPBSA75F7L5VVY/story/>
- BBC News Mundo (2019, 20 de marzo). *Asesinato de Sergio Rojas: la conmoción en Costa Rica por la muerte del líder indígena que defendía las tierras de pueblos originarios*. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-47645075>
- Cabnal, L. (2015). Sin ser consultadas: la mercantilización de nuestro territorio cuerpo-tierra. En L. Carvajal (Ed.). *Mujeres defendiendo el territorio: Experiencias de participación en América Latina* (pp.41-55). Bogotá: Fondo de Acción Urgente de América Latina y Caribe.
- _____ (2010). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas comunitarias de Abya Yala*. Recuperado de

<https://entrepueblosvalladolid.files.wordpress.com/2012/10/feminismo-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

- Cabnal, L. (2011). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR-Las Segovias.
- Cabnal, L. (2016) *Relato de las violencias*. Seminario Internacional “Los velos de la violencia: reflexiones y experiencias étnicas y género en Chile y Latinoamérica”, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Chacón, R. (2012). *Reconocimiento y exigibilidad de derechos de los indígenas*. San José, Costa Rica: XVIII Informe del Estado de la Nación.
- Camacho, C. (2009). *Elementos para la descolonización del Estado y la formulación de políticas públicas interculturales*. Bolivia: Ministerio de la Presidencia.
- Camus, M. (2002). *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Carmack, R. (1994). *Soplos de viento en Buenos Aires*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Cartín, M, y Murillo, M. (1981). *La reproducción de la fuerza de trabajo en la comunidad de Salitre* (Tesis de Licenciatura). Universidad de Costa Rica.
- Cavignac, J. (2010). A etnicidade encoberta: 'índios'e'negros' no Rio Grande do Norte. *Mneme-Revista de Humanidades*, 4(08), 1-79.
- Cesaire, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa, Portugal: Livraria Sá da Costa.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos y Organización de Estados Americanos. (2017). *Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas*. Recuperado de <https://oig.cepal.org/es/documentos/mujeres-indigenas-sus-derechos-humanos-americas>

Clastres, P. (1979). *A sociedade contra o Estado*. Porto: Afrontamento.

Comisión Especial de Salitre y Consejo Universitario de la Universidad de Costa Rica. (2017). *Informe final*.

Contraloría General de la República. (2011). *Informe sobre la gestión financiera y cumplimiento de actividades sustantivas en la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI)*. Recuperado de https://cgrfiles.cgr.go.cr/publico/docs_cgr/2011/SIGYD_D_2011021956.pdf

Carls, J. (2013). *Desarrollo de las reservas indígenas en el Sur de Costa Rica*. Costa Rica: Universidad para la Paz, Naciones Unidas.

Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador (2018). *Geografiando para la resistencia. Los feminismos como práctica espacial*. Recuperado de <https://es.slideshare.net/delDespojoCrnicas/geografiando-para-la-resistencia-los-feminismos-como-prctica-espacial>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2017). *Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas*. Dinamarca: IWGIA y OEA.

Cruz, D. T., Vázquez, E., Ruales, G., Bayón, M., y García-Torres, M. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Ecuador: CLACSO: Cuerpos, territorios y feminismos.

- Cruz, V. (2014). Movimentos sociais, identidades coletivas e lutas pelo direito ao território na Amazônia. Em O. Da Silva, E. Santos y A. Neto (Eds.), *Identidades, território e resistência*. Rio de Janeiro: Consequência Editora.
- Cumes, A. (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En A. Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina* (pp. 29-52). Ecuador: Ministerio de Cultura, FLACSO.
- Chacón, V. (2015, 9 de septiembre). Violencia en Salitre crece ante insuficiente acción del Gobierno. *Semanario Universidad*. Recuperado de <https://semanariouniversidad.com/pais/violencia-en-salitre-crece-ante-insuficiente-accion-del-gobierno/>
- Chau, T. y Vargas, A. (2014, 9 de julio). Bribris de Salitre son apaleados y quemados en su propia tierra. *Semanario Universidad*. Recuperado de <https://semanariouniversidad.com/pais/bribris-de-salitre-son-apaleados-y-quemados-en-su-propia-tierra/>
- Chavarría, D; García, V; Gu, R; López, A. (2013) Pueblos indígenas y acciones políticas en Costa Rica: Los conflictos de la agenda (2002-2010). (Seminario de graduación en Licenciatura en Ciencias Políticas). Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Comisión Especial de Salitre. (2017). *Informe final*. Recuperado de <http://documentos.cu.ucr.ac.cr/Informe-Comision-Salitre-2017.pdf>
- Composto, C. y Navarro, M. (2014). Introducción. En C. Composto y M. Navarro (comp.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México: Bajo Tierra Ediciones.

- Constenla, A. U. (2006). *Poesía bribri de lo cotidiano: 37 cantos de afecto, devoción, trabajo e entretenimiento*. Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Consejo Universitario (2016). Propuesta de política institucional específica de la Universidad de Costa Rica sobre pueblos y territorios indígenas. Recuperado de http://www.cu.ucr.ac.cr/uploads/tx_ucruniversitycouncildatabases/minute/2016/6048.pdf
- Davis, A. (2016). *Mulheres, raça e classes*. Brasil: Boitempo editorial.
- DEI, 2015. Departamento Ecuménico de Investigaciones. Boletín nº 4/2015. Recuperado de: https://issuu.com/deicostarica/docs/dei_noticias_boletin_4_2015
- Díaz-Polanco, H. (2011). Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización. En V. Chenaut, M. Gómez, O. Ortiz, y M. Camacho (Eds.) *Justicia y diversidad en América Latina: Pueblos indígenas ante la globalización* (pp. 37-61). Ecuador: Flacso.
- Diegues, A. (2000). *Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil*. São Paulo: MMA/COBIO/NUPAUB/USP.
- Donato, L. M., Escobar, E.M., Pazmiño, A., y Ulloa, A. (2007). Presentación. En *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Fundación Natura de Colombia, Unión Mundial para la Naturaleza, Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC).
- Enlace Continental de Mujeres Indígenas en las Américas. (2013). *Violencias y mujeres indígenas. Documento preparado para CSW57*. Lima: Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas y Centro de Culturas Indígenas del Perú.

- Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones de Abya Yala (1999). Declaración del III Encuentro Continental de Mujeres Indígenas, 08 de marzo de 1999, Panamá.
- Edelman, M., Seligson, M. (1994). La desigualdad en la tenencia de la tierra: Una comparación de los datos de los censos y de los registros de propiedad en el Sur de Costa Rica en el siglo XX. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 20 (1), 65-113.
- Estado de la Nación. (2012). Capítulo 2- Equidad e integración social. En *XVIII Informe del Estado de la Nación*.
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril (pp. 7-12). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, México.
- Fernández, M., y Salinas, J. (2012). *Defensa de los derechos territoriales en Latinoamérica*. Santiago: RIL editores.
- Fortes, M., Evan-Pritchard, E. E. (2010). *Sistemas Políticos Africanos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Geertz, C. (1989). El antropólogo como autor. *Revista Paidós*, Barcelona.
- Gigena, A. I. L. (2015). Participación política de mujeres indígenas y campesinas en Santiago del Estero (Argentina) huellas de feminismo en los márgenes. *Entramados y perspectivas, revista de la carrera de sociología*, 5(5).
- Gómez, M. D. (2017). Presentación del debate: Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos. *Corpus [En línea]*, 7(1). DOI: 10.4000/corpusarchivos.1816.
- Gregor, C. (2003). *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: Un panorama*. Ecuador: Editorial Abya Yala.

- Guber, R. (2004). *El trabajo de campo etnográfico: trayectorias y perspectivas*. El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Buenos Aires. Paidós. Págs. 37-54.
- Guevara, M., Romagosa, I. (1988). Tenencia de la tierra y marginación en la comunidad indígena de Cabagra. *Vínculos, Revista de Antropología del Museo Nacional de Costa Rica*. 14(1-2).
- Guevara, M., y Chacón. R. (1992). *Territorios indios en Costa Rica: orígenes, situación actual y perspectivas*. San José: García Hnos.
- Guevara, M., y Vargas, J. (2000). *Perfil de los pueblos indígenas en Costa Rica*. Informe Final. Recuperado de: <http://pueblosindigenas.odd.ucr.ac.cr/images/documentos/pdf/Perfil%20de%20pueblos%20indigenas%20en%20Costa%20Rica.pdf>
- Guevara, M; Bozzoli, M. E; Araya, M.; Román, D; Boza, A; Castillo, R; Porras, E; Sáenz, L.M; Valverde, R; García, A. (2018). *Conflictos territoriales e interétnicos en Buenos Aires: Aportes interdisciplinarios para la resolución*. Espacio de Estudios Avanzados de la Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica. Recuperado de: <http://www.ucrea.ucr.ac.cr/proyectos-vigentes/conflictos-territoriales-e-interetnicos-en-buenos-aires-costa-rica/>
- Guevara, M. B. y Bozzoli, M. E. (2002). *Los indígenas costarricenses en el siglo XXI: Algunas perspectivas para la acción*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.

- Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (2019). *El istmo centroamericano: repensando los centros. ¡Sergio Rojas Ortiz VIVE en la lucha de todos los pueblos indígenas!* Recuperado de <https://www.clacso.org/sergio-rojas-ortiz-vive-en-la-lucha-de-todos-los-pueblos-indigenas/>
- Huertas, B. (2010). *Despojo territorial, conflicto social y exterminio. Pueblos indígenas en situación de aislamiento, contacto esporádico y contacto inicial de la Amazonia peruana*. Perú: FENAMAD, CIPIACI, IPES, IWGIA.
- Haesbaert, R. (2007). Território e multiterritorialidade: um debate. *GEOgraphia*, 9(17), 19-46.
- Hernández, A. (2008). Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo. En L. Suárez, y A. Hernández (Eds.), *Descolonizando el feminismo: teoría y prácticas desde los márgenes* (pp. 68-111). Madrid: Cátedra Ediciones.
- Hirata, H. (2014). Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo social*, 26(1), 61-73.
- Hooks, B. (2000). Vivendo de amor. En J. Werneck, M. Mendonça, y E. White, *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe* (pp.188-198). Río de Janeiro: Pallas/Criola.
- _____ (2015). Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 16, 193-210.
- Iniciativa Mesoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Humanos (2017). *El cuerpo como primer territorio* [Memoria gráfica]. Recuperado de <http://im-defensoras.org/2017/06/declaracion-organizaciones-participantes-en-el-encuentro->

[latinoamericano-de-defensoras-defensores-y-autoridades-originarias-de-los-pueblos-y-territorios-de-america-latina/](#)

Instituto Nacional de Estadística y Censos. (2011). *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2011 Territorios indígenas principales indicadores demográficos y socioeconómicos*. San José, Costa Rica: INEC.

Instituto Nacional de las Mujeres y Comisión Nacional de Mujeres Warë Kané de la Mesa Nacional Indígena. (2007). Las mujeres indígenas en Costa Rica: un acercamiento a su realidad y propuesta de acción. *Colección documentos*, (41). San José: Instituto Nacional de las Mujeres y Comisión de Mujeres Warë Kané de la Mesa Nacional Indígena.

Instituto Nacional de Desarrollo Rural (INDER). (2014). *Informe de caracterización del territorio Buenos Aires-Coto Brus-Región Brunca*. Costa Rica: Instituto de Desarrollo Rural.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2014). *Censo agropecuario*. San José, Costa Rica: INEC.

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (1987). *Censo agropecuario*. San José, Costa Rica: INEC.

Instituto de Desarrollo Agrario (IDA). (1987). *La tenencia de la tierra en reservas indígenas*. Costa Rica: Instituto de Desarrollo Agrario.

Iturralde, D. (2005). Reclamo y reconocimiento del derecho indígena en América Latina: logros, límites y perspectivas. *Revista IIDH*, 41, 17-47.

- Korol, C. (2016). *Somos tierra, semilla, rebeldía: Mujeres, tierra y territorio en América Latina*. España: Editorial GRAIN.
- Little, P. (2004). *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: UNB.
- Llaguno, J.J., Cerdas, G., y Aguilar, C. (2014). Transformaciones y continuidades en el capitalismo agrario centroamericano: el caso de Costa Rica. En G. Almeyra, L. Concheiro, J. Mendes, y C. Porto-Goncalves (coords), *Capitalismo: tierra y poder en América Latina (1982-2012)* Vol. III. México/Argentina: UAM/CLACSO, Ediciones Continente.
- Ley de Creación de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (Ley n° 5251, 1973).
República de
Costa Rica. Recuperado de:
http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=32713&nValor3=34524&strTipM=TC
- Loría, R. (2000). Complementariedad entre géneros u ocultamiento de la violencia: relatos de las mujeres ngäbes de Conte Burica (Tesis de Licenciatura en Antropología Social). Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica.
- Lugones, M. (2010). Colonialidad y género. En H. Cairo, H. Carou, y R. Grosfoguel, *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa: un diálogo Europa-América Latina* (pp. 57-84). Madrid: IEPALA.
- Luján, K. B. y Monge, S.V. (2016). Sembrando resistencia. Lo cotidiano merece nuestra atención y por ello son fundamentales las investigaciones informativas, críticas y

actualizadas sobre nuestra realidad. *Revista Estudiantil de Antropología Usuré*, 24-36. McDowell. L. (1999). *Género, identidad y lugar*. Madrid: Cátedra.

Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Marcus, G.E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, (22), 111-127.

Martínez, J.C. (1987). *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. Nueva York: Naciones Unidas.

Martínez, R.C. (2004). La estructura cultural indígena en Talamanca. *Revista Praxis*, nº57.

MacKay, F., y Morales, A. (2014). *Violaciones de los derechos territoriales de los pueblos indígenas: el ejemplo de Costa Rica*. Reino Unido: Forest People Programme.

Matos (2014) Aceitar a dor. Quando banhar-se em lágrimas cura as feridas mais profundas. Recuperado de: <https://www.geledes.org.br/aceitar-a-dor-quando-banhar-se-em-lagrimas-cura-as-feridas-mais-profundas-por-aline-matos-rocha/>

Méndez. G. T. (2006). *Mujeres indígenas: Entre la esperanza y la búsqueda de mundos posibles*. Recuperado de <http://mujeresenred.net/spip.php?article762>

Méndez, G.T. (2007). Nuevos escenarios de participación: experiencias de mujeres indígenas en México y Colombia. En L. M. Donato, E.M. Escobar, A. Pazmiño, y A. Ulloa (editoras), *Mujeres indígenas territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Fundación Natura de

Colombia, Unión Mundial para la Naturaleza, Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito.

_____ (2009). Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México. En A. Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina* (pp. 53-72). Ecuador: FLACSO.

Mendoza, G. J. (2004). Las formas de recuerdo. La memoria narrativa. *Athenea Digital, Revista de Pensamiento e Investigación Social*, (6).

Mesa Nacional Indígena de Costa Rica. (2015). *Informe Indígena Situación de los Derechos Humanos Relativos a los Pueblos Indígenas, en Referencia a los Compromisos Asumidos por Costa Rica con motivo del Examen Periódico Universal Mayo 2012 – Mayo 2014*. Recuperado de https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/CRI/INT_CERD_NGO_CRI_21260_S.pdf

Moncada. J.J. (2011). Retos para la paz en Colombia. El despojo de tierras en Antioquia producto de la violencia, periodo 1991-2008. En J.J. Moncada (comp.), *Realidades del despojo de tierras* (pp.15-57). Medellín, Colombia: Instituto Popular de Capacitación.

Mombaça, J. (2016). *Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência*. Fundação Bienal de São Paulo.

Mujeres bribris de Salitre (2015). *Mujeres originarias bribris defensoras del territorio ancestral de Salitre* [Comunicado de Prensa]. Recuperado de <http://www.radiotemplor.org/?p=3833>

- Mujeres Zapatistas. (1993) *Ley Revolucionaria de las Mujeres*. Recuperado de <https://mujeresylasextaorg.wordpress.com/ley-revolucionaria-de-mujeres-zapatistas/>
- Murillo, A. (2015). Salitre: un conflicto étnico bajo las tierras. La escuela refleja disputa entre grupo bribri que es la mayoría y los de etnia brorän. *La Nación*. Recuperado de <https://www.nacion.com/el-pais/politica/salitre-un-conflicto-etnico-bajo-las-tierras/VIJYB5FSHREDTCIROTNS3Z7MMM/story/>
- Mohanty, C. T. (2008). Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial. En L. Suárez, y A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 112-161). Madrid: Cátedra Ediciones.
- Morgan, L. (1877). *Ancient society; or, researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization*. New York: H. Holt.
- Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Recuperado de https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
- Observatorio de Derechos Humanos y Autonomía Indígena. (2015). *Informe Décima Segunda Misión del Observatorio de Derechos Humanos y Autonomía Indígena*. Recuperado de <http://www.radiotemplor.org/?p=3764>
- Ortiz, D. (2016, 1 de noviembre). Movimiento Pluricultural de Buenos Aires [Publicación de Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/mopluba/videos/vb.658645644166021/10151674648836496/?type=2&theater>
- Oliveira, J.P. (1998). Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4(1), 47-77.

- Ochoa, K.M. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En Y. Espinosa-Miñoso, E. Gómez, y K. Ochoa (editoras), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad de Cauca.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989). *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. Recuperado de https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf
- Pérez, L.C. (2018). Participación política de mujeres indígenas en tiempos de la revolución ciudadana. *Revista Alteridades*, 55.
- Poutignat, P. y Streiff-Fenart, J. (1998). *Teorias da etnicidad seguido de grupos étnicos e sus fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo, Brasil: Editora UNESP.
- Programa de Producción de Materiales Audiovisuales y el Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo (2018). *Salitre, la recuperación de un territorio* [serie documental]. San José: UNED.
- Pacheco, R. A. (2013). La actuación de la mujer indígena guaraní kaiowá en las reivindicaciones territoriales. *Revista de Ciencias Sociales*, (45), 25-39.
- Pequeño, A. (2009). *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito, Ecuador: FLACSO y Ministerio de Cultura.
- Porto-Gonçalves, C.W. (2009). Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e meio ambiente*, (20), 25-30.

- _____ (2006). A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha. En A Ceceña (Ed.), *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quesada, A. (6 de noviembre, 2014). Fiscalía detuvo a presidente de la Asociación en Salitre por sospechas de mal manejo de fondos. *Diario La Nación*. Recuperado de http://www.nacion.com/sucesos/seguridad/Fiscalia-asociacion-Salitre-administracion-fraudulenta_0_1449655235.html
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Radio 8 de octubre (2013, 11 de agosto). *Denuncia: Salitre, Costa Rica* [Entrevista]. Recuperado de <https://archive.org/details/DenunciaSalitre.CostaRica.11DeAgosto2013>
- Redacción de Telenoticias (2019, 27 de marzo). *Costa Rica: Personas que denunciaron a Sergio Rojas por malversación de fondos habrían sido amenazados de muerte*. Recuperado de https://www.teletica.com/221551_undefined
- Redacción de Crhoy (2012, 01 de octubre). *Comunidad indígenas en Salitre denuncia agresiones por parte de finqueros*. Recuperado de <https://archivo.crhoy.com/comunidad-indigena-en-salitre-victima-de-agresion-por-parte-de-finqueros/nacionales/>
- Red de Mujeres Rurales. (2016, 15 de febrero). *Continúa la violación al territorio indígena Salitre y los derechos del pueblo Bribri* [Comunicado digital]. Recuperado de http://www.deicr.org/IMG/pdf/comunicado_mujeres_rurales_salitre_15_feb_2016.pdf

- Red de Mujeres Rurales (2017, 10 de enero). *Comunicado de prensa que condena lamentable hecho de violencia perpetrado ayer 9 de enero contra las familias indígenas de Dirió Siêiê (Río Azul) del Territorio Bribri de Salitre*. Recuperado de <https://ditso.blogspot.com/2017/01/costa-rica-comunicado-de-prensa-red-de.html>
- Reglamento de la Ley Indígena n° 6172 de 1977 (Reglamento n° 8487, 1978). República de Costa Rica. Recuperado de http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=56355&nValor3=61774&strTipM=TC
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá, Colombia: Envión Editores.
- Rojas, S. (2015). *¿Qué está pasando en Salitre?* [Conversatorio]. Escuela de Comunicación Colectiva de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Rojas, D. C. (2009). *Dilema e identidad del pueblo bribri*. San José, Costa Rica: Editorial UCR.
- Romagosa, I. (1994). Resistencia y cambio social entre los indígenas y blancos de Salitre. En R. Carmack (ed.), *Soplos de vientos en Buenos Aires*. Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Robles, M. (2012). ¿Ciudadanas? Mujeres indígenas en Costa Rica: problemática histórica e historiográfica sobre su acceso a la ciudadanía. *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, 13,(2).
- Rodríguez, F. (2011). *Mujer indígena: Raíz y Semilla en su práctica por la defensa del territorio y la vida*. *Revista Development Cosmovisions*, 54(4), 22-26.

- Royo, A. (2004). La ocupación del Pacífico Sur costarricense por parte de la compañía bananera (1938-1984). *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, 4(2), noviembre-marzo.
- Santana, S.S. (2015). *O papel das mulheres na definição e demarcação das terras indígenas dos Tupinambá de Olivença- Bahia* (Tese de doutorado defendida em Ciências Sociais) Pontifica Universidade Católica de São Paulo, São Paulo- SP, Brasil.
- Santos, B. D. S. (2014). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. *Epistemologías del sur (perspectivas)*, 21-66.
- Schramm. C. (2012). *Dilemas éticos en el proceso de investigación*. Cuadernos de Antropología, INSS. 1409-3138, n°22, Universidad de Costa Rica, San José - Costa Rica.
- Segato, R. (2006). En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea. *Politika: Revista de Ciencias Sociales= Gizarte Zientzien Aldizkaria*, (2), 129-148.
- _____. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*. Prometeo Libros.
- Sierra, M. T. (2004). Género y etnicidad. Aportes desde una antropología jurídica crítica. *Estudios Sociales y Humanísticos*, 2(1), enero-junio, 2004, 72-80. México: Centro de Estudios Superiores de México y Centro América San Cristóbal de las Casas.
- Stavenhagen, R., e Iturralde, D. (1990). *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

- Solórzano, J.C. (2013). *Los indígenas en la frontera de la colonización. Costa Rica 1502-1930*. San José, Costa Rica: EUNED.
- Turpín, J. (2013). *Antropología del cuerpo, expresión de un tiempo: un análisis comparado-transcultural del cuerpo en adolescentes de 14-16 años* (Tesis de Doctorado en Antropología Social). Universidad de Murcia, España.
- Trigueros, É. (Director) (1979). *Wacá: la tierra de los bribris* [Documental]. Costa Rica: Centro Costarricense de Producción Cinematográfica. Recuperado de:
<https://www.youtube.com/watch?v=-R0aoS3SzSc&t=1220s>
<https://www.youtube.com/watch?v=VXpmN1bvFLM>
- Valladares, L. (2004). Mujeres ejemplares: indígenas en los espacios públicos. *Alteridades*, 14(28), 127-147.
- _____. (2017). El despojo de los territorios indígenas y las resistencias al extractivismo minero en México. *E-cadernos CES* [Online], 28. Recuperado de <https://journals.openedition.org/eces/2291#quotation>
- Vargas, H.G., Calvo, F.R. y Moreira, E.A. (1987). *La tenencia de la tierra en reservas indígenas*. San José, Costa Rica: Instituto del Desarrollo Agrario.
- Vázquez, E. (2017). *Situadas en el territorio: Metodologías de geografías feministas. Comentarios sobre cartilla Geografía feminista y metodología cuerpo-territorio. Colectivo miradas críticas del territorio desde el Feminismo*. Recuperado de <https://miradascriticadelterritoriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2013/07/situadas-en-el-territorio-mapeo-del-cuerpo-territorio.pdf>

- Vianna, A., y Lowenkron, L. (2017). O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. *Cadernos Pagu*, (51), 1-61.
- Vieira, T. (2013). Colonialismo, território e territorialidade: A luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul (Tesis de Doctorado em Historia). Universidade Estadual Paulista- UNESP, São Paulo.
- Villalobos, M. (2013). *Plan de gestión de la Cuenca del Río Volcán*. Recuperado de <https://www.tec.ac.cr/proyectos/plan-gestion-cuenca-rio-volcan>.
- Viquez, N. (2018). Encuentros entre mujeres indígenas y feministas no indígenas en Costa Rica y Guatemala: Construcción de pensamiento y acción política conjunta (2003-2017) (Tesis de Maestría en Estudios Contemporáneos de América Latina). Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Weber, M. (2004). *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UNB.
- Zibechi, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Zúñiga, X. (1981). *La situación del indígena y sus formas de organización social. Un estudio de las reservas indígenas de Cabagra-Salitre y Boruca* (Tesis de Licenciatura). Universidad de Costa Rica.
- Zúñiga, X., Gutiérrez, J., Moya, C., Delgado, M., y Sivas, P. (2018). *El territorio de Salitre: derecho, memoria y violencia, 2010-2017*. San José, Costa Rica: Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo, UNED.
- Zúñiga, X., Gutiérrez, J., Moya, C., Delgado, M., y Sivas, P. (2018). *ADI de Salitre: Documentos de Dinadeco crónica documental de 1977-2017*. San José, Costa Rica: Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo, UNED.

Zuñiga, X., Síbar, P., Bejarano, L.M., Montezuma, J. M. y Bejarano, L. R. (2014). *La lucha por la cedulaación del pueblo ngäbe en Costa Rica: alcances y significados político culturales en la década del noventa*. San José, Costa Rica: Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo.

Anexos

Anexo A. Carta del Consejo de Mayores Ditsö Iriřia Àjkönùk Wàkpà

EL CONSEJO DITSÖ IRIRIA ÀJKÖNÜK WÀKPÀ.

TERRITORIO BRIBRI DE SALITRE,

CODIAW-1979.

Señora (rita) Louse Caroline, investigadora por este medio te saludamos muy cordialmente deseándoles éxitos en sus labores, aquí en Costa Rica y en especial en nuestra comunidad BRIBRI de salitre.

Luego de analizar su propuestas llegamos a las siguientes conclusiones.

- 1) Que se trabaje en forma conjunta y coordinado con el consejo.
- 2) Que rinda informe en forma mensual o trimestral dependiendo el tiempo en que se vaya a desarrollar la actividad.
- 3) Las /los participante lo seleccionaran los del consejo.
- 4) Que las actividades se desarrollaran dentro de las comunidades.
- 5) Que algunos de los participantes son personas mayores por lo que las sesiones se debe llevar acabo en las comunidades a que pertenecen.
- 6) Que al final del proyecto el producto sea donado a las /los participante de las comunidades.
- 7) Que los beneficiarios estarán disponible en cuanto empiece el proyecto.

En seguida los nombre de las persosonas

Esperamos que lo pueda analizar y nos comunica en seguida

Es todo dado en la comunidad del puente de salitre.

El día 19 de mayo de 2016.

ATENTAMENTE. Por el consejo Ditsö iriria Ajkönuk Wakpa.

Felipe Figueroa Morales.

Felipe Figueroa M -



Anexo B. Carta del Dr Marcos Guevara Berger coordinador del proyecto de Investigación titulado Conflictos territoriales e interétnicos en Buenos Aires, aportes para su resolución dirigida al Comité Ético-Científico

Miércoles 2 de mayo de 2018

M.Sc. Alfonso Chacón Mata
Presidente
Comité Ético-Científico
Universidad de Costa Rica

Estimado don Alfonso

Por la presente respondo a las observaciones al proyecto “Conflictos territoriales e interétnicos en Buenos Aires, Costa Rica. Aportes interdisciplinarios para su resolución”, del que soy el coordinador. Agradezco en nombre de todo el equipo de investigación el trabajo del Comité Ético-Científico revisando nuestro documento y las legítimas preocupaciones que expresan mediante su dictamen. Respondo a las mismas en el orden en que han sido consignadas, esperando que estas aclaraciones y la explicación de las mismas en forma personal en la tarde de hoy, pueda resolverlas.

De entrada me permito decirle que comprendemos muy bien la necesidad de que el trabajo con población indígena sea llevado a cabo de forma que nuestro actuar - igual que el de cualquier funcionario de la Universidad de Costa Rica – se plantee en un marco de absoluto respeto a sus Derechos Humanos y, en particular, a su derecho a la autonomía y libre determinación, principios consignados en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, lo mismo que en otros instrumentos internacionales de semejante índole. Como miembro que fui de la Comisión Especial Salitre del Consejo Universitario, junto con algunos co-investigadores en este proyecto, impulsamos el acuerdo que tomó dicho ente en su sesión N° 6046 del 1° de diciembre de 2016 que dispone:

En relación con los pueblos indígenas, la Universidad de Costa Rica:

- *Adoptará e impulsará, permanentemente, una ética y una práctica institucional y nacional que garantice el reconocimiento, promoción, defensa y exigibilidad de los derechos de los pueblos indígenas, así como su participación en la toma de decisiones sobre los asuntos que les conciernen.*
- *Generará condiciones para la articulación de las acciones institucionales que fomenten capacidades locales que beneficien a las comunidades indígenas y permitan preservar y desarrollar sus saberes, su cosmovisión, sus formas de organización social y, en general, su patrimonio cultural, en un contexto de justicia social, de equidad, integralidad y de autonomía.*
- *Fortalecerá la capacidad institucional para contribuir, de manera sostenida, al desarrollo autónomo, de las comunidades y pueblos indígenas en Costa Rica, para lo cual propiciará la participación de las diferentes instancias universitarias en procesos académico-administrativos relacionados con vida estudiantil, docencia, investigación y acción social, así como su incidencia en la formulación y evaluación de políticas públicas a escalas local y nacional, dirigidas a mejorar la calidad de vida de la población indígena.*

Me permito igualmente señalar que el equipo de investigación del proyecto UCREA se reunió el pasado jueves 26 de abril para analizar el dictamen del CEC que remitió usted a la Dra. María del Carmen Araya, Directora del Centro de investigaciones Antropológicas (CIAN). Lo que sigue son, por ende, las respuestas discutidas y consensuadas sobre los puntos de aclaración solicitados en dicho documento:

- 1) Se adjuntan a esta, la carta de UCREA del 10 de abril en que se indica por escrito la aprobación del proyecto, así como el Acta N° 002-2017 del miércoles 13 de diciembre del 2017 del CIAN, en que se aprobó el mismo y se aceptó que el Centro diera el apoyo para desarrollarlo.
- 2) Con respecto al señalamiento de la sección “I. Para aprobar partes documentales del proyecto” sobre la necesidad de indicar “metas documentales” para los ámbitos disciplinarios de Historia y Derecho, objetivos 1 y 7, es necesario indicar que, después de discutirlo, no estamos muy seguros de a qué se refiere el CEC con ello. Por otro lado, si bien el objetivo 1 corresponde al de Historia, el objetivo 7 más bien corresponde a la parte de Topografía. De cualquier manera, nos parece útil señalar que si la información tanto histórica como topográfica o legal, o de cualquiera de las áreas de acción del proyecto, arroja nombres específicos de personas, vivas o fallecidas, se omitirán en cualquier publicación que el proyecto genere con tal de proteger sus derechos y su dignidad, así como el de sus ascendientes o descendientes. La información de carácter personal solamente podría llegar a

tener un uso específico en casos en que se lograra gestar, desde el proyecto, algún escenario de lo que hemos llamada “negociación social” en la comunidad de Salitre o de completar o modificar el “padrón indígena” de la comunidad de Térraba, acciones donde son las mismas comunidades los actores claves de los procesos. En el caso de Salitre, estos escenarios consistirían en algún tipo de acercamiento entre poseedores no indígenas, representantes de las comunidades indígenas y, eventualmente, personeros de instituciones del Estado con la capacidad de asumir gestiones que favorezcan la recuperación pacífica de tierras por parte de la comunidad. En el caso de Térraba, los nombres particulares de personas indígenas permitirán solamente corroborar las coordenadas establecidas inicialmente por el Tribunal Supremo de Elecciones en su trabajo en años anteriores y, eventualmente, si las y los mayores de la comunidad así lo determina, reconocer posibles troncos familiares que no se hubieren incorporado a dicho padrón. Fuera de estos usos, las publicaciones que resulten de la investigación consignarán tipos o categorías de pobladores, sin especificar nombres.

3) Con respecto al consentimiento informado en actividades en que participen indígenas o personas involucradas en los conflictos sociales, así como de representantes indígenas cuando se trata de grupos, contando con la recomendación de Alfí García, co-investigador y persona bribri, el equipo ha estimado que solicitar firmas es muchas veces interpretado por la propia población como un signo de desconfianza, ya que son las indígenas culturas de la oralidad en que la gente se entiende y logra consensos dialogando.

La propuesta de nuestro equipo es consignar en audio (registro sonoro) el consentimiento informado (grabando) apegándonos al punto 7.10 y el punto 7.11 de los “Lineamientos del Comité Ético Científico de la Universidad de Costa Rica para investigaciones con seres humanos biomédicas y no biomédicas” emitido en octubre del 2016.

En suma, esta decisión se basa en dos criterios fundamentales:

a) Que las comunidades y la tradición indígena se basan en una cultura oral. La oralidad es el mecanismo central en la trasmisión de conocimientos, tradiciones, cosmologías, así como, de la propia normativa moral y los principios éticos del grupo. Es decir, su registro del comportamiento y de ética se rige a través de la tradición, las relaciones sociales e interpersonales y la comunicación verbal. De tal forma, que si queremos ser consecuentes con el respeto de la diferencia y con la autodeterminación debemos seguir también sus modos y principios de actuación ética.

b). Ante un ambiente social fragmentado, con la emergencia de diferentes grupos y organizaciones indígenas y bastante sensibles a la actuación estatal (del cual la UCR también

hace parte) como se describió en el proyecto, resulta inadecuado solicitar firmas según un CI convencional. Es muy probable que tal solicitud, sea interpretada por las personas como una cierta desconfianza del investigador, como ha sucedido en otras ocasiones a profesionales que trabajan con comunidades o personas indígenas. A pesar, de que la explicación este basada en preservar la integridad del entrevistado/a o la persona participante, en una comunidad indígena y en esta coyuntura social, puede generar la reacción contraria. Más aún, cuando varios de las y los investigadores del equipo son conocidos en la comunidad y han logrado obtener un dialogo horizontal y de concertación con líderes y organizaciones locales.

El procedimiento que proponemos sería el siguiente cada vez que se geste una reunión o un taller de trabajo:

- a) Según la necesidad, utilizar un intérprete en reuniones y eventos en la comunidad de Salitre. En algunos casos es un requerimiento fundamental para la comunicación, en otros no lo es porque la mayoría de las personas habla español e incluso algunas personas no hablan el bribri. De acuerdo a experiencias de algunos de los investigadores, en reuniones en que participan bribris que hablan su idioma y también español, puede ser útil incluso que haya traducción al bribri o que la discusión se genere en bribri y la necesidad de traducción sea para los investigadores y no para las personas indígenas, pues se estimula la participación y se conceptualiza mejor lo que se discute.
- b) En todos los casos en que sea necesario, dejar tiempo suficiente por si alguna persona desee preguntar u opinar con respecto a lo que se está conversando o discutiendo.
- c) Solicitar siempre permiso para poder grabar el inicio de la sesión indicando el requerimiento de la Universidad de Costa Rica de que se debe consignar el consentimiento informado, explicando el significado y la importancia de este.
- d) Si se da el permiso para grabar, brindar una explicación resumida de los fines del proyecto en general y de las actividades específicas que motivan esa solicitud. Esta explicación debe ser en un lenguaje sencillo que no dificulte ni la interpretación al bribri ni la comprensión de las personas presentes.
- e) Indicar el derecho de los presentes a no participar de la investigación desde un inicio o de retirarse de la misma en el momento en que así lo desee, sin que ello los perjudique de ninguna manera.

d) Indicar que la información que se obtenga con la investigación, para efecto de publicación, no mencionará nombres ni ninguna característica personal que pueda acarrear opiniones negativas o un perjuicio personal.

e) Si todo transcurre con tranquilidad y se obtiene el aval para la actividad, indicar que en cualquier momento cualquier persona de la comunidad puede requerir otras explicaciones o manifestar sus dudas.

f) Agradecer las opiniones vertidas y señalar que se apaga el equipo de grabación. En caso de que se trate de una sesión que se quiera grabar enteramente, esto se tendrá que haber señalado desde el principio.

g) Posteriormente consignar el consentimiento informado verbal (CIV) en una ficha y guardarla escaneada junto con el audio correspondiente en un archivo específico que se pueda revisar por parte de la VINV o de otras personas (ver formato tentativo para consignar el evento en anexo).

4) Se decidió que el formulario de consentimiento informado que ya se había presentado no se utilizará y que, siguiendo la recomendación ya referida, incluso en entrevistas se procederá con la grabación según el procedimiento definido en el punto anterior. Cabe señalar que para esta parte de la investigación se cuenta con la participación de la M. Sc. Xinia Zúñiga, investigadora del Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo (CICDE) de la UNED, quien acaba de concluir una investigación de tres años sobre el tema de recuperadores de tierras en Salitre, por lo tanto tiene ya la costumbre de realizar este tipo de trabajo, solicitar consentimientos informados y además cuenta con la confianza de muchas personas de la comunidad. Sabemos que, al tratarse de otra investigación, no hay dispensa de volver a solicitar consentimientos informados, no obstante se hace esta observación para recalcar que ya se han desarrollado procesos de investigación sobre la conflictividad territorial en Salitre sin que hayan problemas con la comunidad o inseguridad para los investigadores, que es justamente el siguiente punto a tratar.

5) Con respecto a los riesgos para los investigadores, debemos indicar que conocemos el contexto y estamos enterados de las tensiones que han existido, al haber sido varios de nosotros miembros de la Comisión Especial Salitre del Consejo Universitario o investigadores que ya han trabajado en estas comunidades y han realizado giras y procesos de trabajo en ellas. Casualmente la última gira de la Comisión se realizó el 16 y 17 de marzo de 2018 para hacer entrega del informe final a la Asociación de Desarrollo Integral de Salitre

y al Consejo de Mayores. A esta gira también se invitó a investigadores del actual proyecto que no habían formado parte de la Comisión con tal de familiarizarse con dicho informe, ya que constituye un punto de partida del trabajo que se plantea realizar.

Si bien es evidente existirán riesgos para los investigadores en el campo, como sufrir un percance de salud, o un riesgo ambiental, se debe considerar que siempre se estará trabajando acompañado de otros investigadores o asistentes y de personas de la comunidad. Las giras serán con vehículos de la universidad que tendrán acceso a los sitios de reunión o lugares cercanos y accesibles a pie. Las actividades que se realizarán no son del tipo que genere confrontación, pues más bien buscan facilitar referencias que puedan facilitar procesos de negociación y entendimiento. Pero en caso de estar en ambientes confrontativos, hemos recomendado a los investigadores simplemente retirarse, no polemizar, no interferir en los asuntos propios de la comunidad y avisar a oficiales de la Fuerza Pública de Buenos Aires si es necesario. En casi todo el territorio de Salitre y en todo el de Térraba se cuenta con señal telefónica, por lo que es posible alertar de inmediato a las autoridades competentes o a personal de la Cruz Roja en caso de incidentes que lo ameriten. Cabe también señalar que contamos con cercanía con la Defensoría de los Habitantes de la República, pues es la institución que solicitó al Consejo Especial Salitre el año pasado hacer el trabajo de cotejo y de validación del “padrón indígena” de Térraba, a la vez que sus personeros tienen conocimiento minucioso de la situación de Salitre. El M.Sc. Álvaro Paniagua, una de las personas que desde allí atiende solicitudes de las comunidades señaladas, ha ofrecido mediar para acercarnos con la Fuerza Pública de Buenos Aires, con la que esa institución y él mismo ha desarrollado procesos de capacitación y de cooperación muy positivos desde hace algún tiempo.

Quedamos a sus órdenes si se requieren mayores explicaciones generales del proyecto o específicas a ciertos objetivos y disciplinas.

Atentamente,

Dr. Marcos Guevara Berger
Coordinador de proyecto
Centro de Investigaciones Antropológicas

Anexo de la carta: Ficha para sistematizar y consignar consentimientos informados

<p>Conflictos territoriales e interétnicos en Buenos Aires, Costa Rica. Aportes interdisciplinarios para su resolución. UCREA – CIAN</p>	<p align="center">FICHA DE CONSENTIMIENTO INFORMADO VERBAL (INFORMACIÓN DE REGISTRO BÁSICO)</p>
<p>1. Investigador/a o encargado/a de entrevista o actividad _____ _____</p> <p>2. Actividad, tipo de entrevista o motivo _____ _____</p> <p>3. Fecha _____</p> <p>4. Lugar _____</p> <p>5. Nombre de entrevistado/a _____ _____</p> <p>6. Organización (si la representa) _____</p> <p>7. Indicación del archivo de grabación digital donde se consigna el consentimiento _____</p> <p>8. Alguna observación o comentario importante sobre la experiencia _____ _____ _____ _____ _____</p>	

