



Entre lo indígena y lo costarricense: un acercamiento ontológico.

María Mariela García Fernández¹

marigafe93@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-8924-7036>

Universidad Hispanoamericana

Costa Rica

RESUMEN

La investigación presenta un análisis sobre los debates ontológicos entre Bartolomé de las Casas y José de Sepúlveda, destacando la forma en la que estos debates influyeron en la construcción de la identidad de *lo indígena* en los Estados modernos en América Latina, más específicamente en Costa Rica. Además, explora cómo se han perpetuado ideas discriminatorias y de superioridad racial en relación con las poblaciones indígenas a lo largo de la historia. El análisis se amplía para entender la manera en que estas concepciones ontológicas han afectado la identidad nacional costarricense, promoviéndose la idea de una Costa Rica mayoritariamente blanca. A partir de ahí, se construye una identidad nacional costarricense que se reconoce a sí misma como blanca, excluyendo de esta percepción a las poblaciones indígenas, lo cual finalmente refuerza la imagen del indígena como "otro" ajeno a *lo costarricense*.

Palabras clave: *poblaciones indígenas; lo costarricense; lo indígena; modernidad; derechos humanos.*

¹ Autor principal.

Correspondencia: marigafe93@gmail.com

Navigating between the indigenous and the Costa Rican: An ontological approach

ABSTRACT

The research presents an analysis of the ontological debates between Bartolomé de las Casas and José de Sepúlveda, highlighting the way in which these debates influenced the construction of indigenous identity in modern nation-states in Latin America, more specifically in Costa Rica. Additionally, it explores how discriminatory and racially superior ideas regarding indigenous populations have been perpetuated throughout history. The analysis expands to comprehend how these ontological conceptions have impacted the Costa Rican national identity, promoting the notion of a predominantly white Costa Rica. Consequently, a Costa Rican national identity is built upon recognizing itself as white, excluding indigenous populations from this perception. This ultimately reinforces the image of the indigenous as the "other," separate from the Costa Rican identity.

Keywords: *indigenous populations; the Costa Rican; the indigenous; modernity; human rights.*

Artículo recibido 20 julio 2023

Aceptado para publicación: 20 agosto 2023

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo tiene como interés estudiar de manera teórica la discriminación hacia los pueblos indígenas y la manera en la que se ha construido su constitución como seres, o sea, estudiar su deontología. En el proceso de construcción deontológica sobre la visión de los pueblos indígenas es inevitable la comprensión de un proyecto político que edifica dichos imaginarios colectivos. La pregunta por resolver aquí es ¿cuál es la teoría política que precede esta construcción en la modernidad? ¿cómo ha sido la construcción de la identidad nacional costarricense?

En la consecución de una respuesta a las pregunta planteadas, se pretende retomar el debate ontológico entre Bartolomé de las Casas y José de Sepúlveda para construir una historia de las ideas sobre la forma en la cual se ha dado el debate sobre la concepción de los pueblos indígenas. Además, se retoma el análisis realizado por Alicia M. Barabás (2000) en “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”.

La hipótesis aquí manejada radica, en que las legislaciones modernas tienen como fundamento ontológico sobre los pueblos indígenas, los elementos planteados en el debate ontológico entre Bartolomé de las Casas y José de Sepúlveda, durante los inicios del siglo XVI. Por otro lado, se pretende hacer un breve análisis de cómo se ha conformado la identidad nacional costarricense, o *lo costarricense*, a partir de un imaginario de blanquitud que se planteó durante el colonialismo y profundizándose con la independencia de Costa Rica en 1821, que excluía a *lo indígena* de ese imaginario de identidad nacional. Con este fin, se tomarán discusiones de diversos autores e investigadores costarricenses.

Se intentará demostrar entonces, que pesar de los cambios políticos desarrollados en los últimos seis siglos, el debate ontológico entre Bartolomé de las Casas y José de Sepúlveda mantiene su vigencia, y *lo indígena* se entiende como algo ajeno a la identidad nacional de los Estados modernos, específicamente en el costarricense.

METODOLOGÍA

El enfoque del presente artículo de investigación es cualitativo, ya que, se trata de un análisis sobre las discusiones ontológicas planteadas entre Bartolomé de las Casas y José de Sepúlveda, específicamente en Brevísima relación de la destrucción de las Indias y Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios (respectivamente). De esta manera lo que se busca es realizar una investigación de tipo

explicativa-analítica, en donde se persigue indagar el por qué de la concepción de la identidad nacional costarricense o de *lo costarricense* como lo blanco, en donde se excluyen a las poblaciones indígenas como parte de dicha identidad, viéndose a las mismas como algo extraño o ajeno a *lo costarricense*.

Con el fin de lograr lo anterior, el diseño de investigación utilizado aquí es fenomenológico, lo que quiere decir que, el objeto de estudio radica en el ser indígena, estudiado a través del análisis discursivo de los textos de Bartolomé de las Casas y José de Sepúlveda y retomando el análisis realizado por Alicia M. Barabás (2000) en “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”. Así, el fenómeno a estudiar involucra a sujetos como las poblaciones indígenas e imaginarios colectivos como *lo costarricense*, e impone un “deber ser” que necesita ser debatido.

DISCUSIÓN

La epistemología ontológica

La primera discusión para construir el puente intergeneracional entre los primeros debates de la conquista y la ontología existente sobre los pueblos indígenas será el planteado por Ginés de Sepúlveda en *Demócrates segundo; o de las justas causas de la guerra contra los indios*. El objetivo principal en este texto era el de convencer y justificar la necesidad del avance político español sobre los “indios americanos” durante la colonización imperial de la Corona Española. La argumentación giraba en torno la superioridad racial española, ya que, por naturaleza humana, los españoles tenían principios de cultura, de razón, de religiosidad, los cuales los hacían superiores a los pueblos indígenas, por lo que habría que desarrollar una guerra religiosa². Dicho proyecto político introducía, a la vez, una concepción antropológica, esto porque (y en concordancia con los debates filosóficos de Santo Tomás de Aquino), para poder evangelizar, se necesita una Otredad-humana que tenga esta relación ontológica con Dios. Ahora bien, esto no implica el mismo concepto de humanidad que se maneja contemporáneamente. Cual heredero de la filosofía política de Platón³, Sepúlveda categoriza jerárquicamente la humanidad desde su cercanía (o no) con Dios:

Como consecuencia directa de ello, Sepúlveda ve en los indios americanos el producto de

² En tal argumentación se comprende el nombre del texto de *Justas causas de la guerra*; son justas en tanto son justificadas por la religiosidad católica, la cual tenía autores como Santo Tomás de Aquino que habían iniciado esta teorización que una guerra estaba justificada en tanto fuera contra paganos/ herejes/ etc. que violenten el orden religioso.

³ La referencia aquí es tomando en cuenta el texto *La República*, en donde Platón categoriza a los ciudadanos en: oro, plata y bronce, lo cual definiría su estrato social, su labor, etcétera.

una degeneración humana total, que ha venido cultivando los más bajos sentimientos: “¿Qué se va a esperar de hombres entregados a toda clase de pasiones y nefandas liviandades y no pocos dados a alimentarse de carne humana?” (Morán, 2002, p.136).

Lo expuesto por Morán (2002), construye un imaginario colectivo y político (porque las cartas iban destinadas a los Reyes de España), sobre el cual la cultura europea estaba en la obligación divina de colonizar a esta humanidad degradada que se encontraba en las nuevas tierras.

La *otredad* a la cual se enfrentaron los colonizadores se definía desde la relación de poder y organización política, la cual a su vez fungía como condición de su cercanía con Dios. Como justificante al proyecto político de evangelización (porque religión-política era un dualismo inseparable), Sepúlveda (1979, p.71) plantea en *Demócrates segundo*, que “(...) en el caso de los bárbaros, su situación está determinada por la voluntad del vencedor, quien puede reducirlos a esclavitud, no permitiéndose la esclavitud para los que de alguna forma tuvieron argumentos válidos para resistir o aceptar el dominio español.”. Los bárbaros, poseedores del significante de extranjeros desposeídos de cultura, tenían dos opciones: o aceptar la cultura por las buenas, o aceptarla por las malas. Si se habla de una *otredad*, en Sepúlveda lo que encontramos es el debate por la *mismidad*.

A su vez, esta *mismidad* que buscaba era únicamente política, no ontológica, situación que en la actualidad sigue estando en el *vox populi*. Sepúlveda (1979) plantea que,

Pues así como de la libertad y fortunas de aquellos el príncipe vencedor puede determinar, según su derecho y voluntad, lo que le pareciera conveniente para el bien público, así el convertir a éstos en esclavos y despojarlos de sus bienes es injusto, según la legislación común y el Derecho de gentes; no obstante, sí es lícito tenerles como estipendiarios y tributarios según su naturaleza y condición (p.69).

La relación español-indígena es de poder y de etnocentrismo. La *otredad*-indígena es como la explica Barabás (2000) sobre el bárbaro, pero en un contexto colonizador que busca su negación: histórica, cultural, étnica, política, etcétera:

Muchos de los cronistas se basaban en la doctrina aristotélica y apoyaban sus argumentos con atribuciones prejuiciosas sobre los indios, tales como: ser bestiales, comer carne cruda, arañas y gusanos, hacer sodomías, no conocer la justicia, ni el amor ni la vergüenza

(desnudez), no tener cortesía ni obediencia con los viejos (Tomás Ortiz, en: Todorov, 1995: 161). Entre los atributos más desacreditadores, incorporados en el imaginario sobre el bárbaro como sinónimo de no-humanidad o animalidad, se contaban también la desnudez y la alimentación silvestre.”. (p.12).

Por su parte, Bartolomé De las Casas tenía una visión más pedagógica (si es posible llamarlo así) del trato que merecían recibir los pueblos indígenas. Esto, porque los define desde el ser personas buenas, humildes y que, por lo tanto, podían ser cristianizados. Dicha concepción antropológica implica también un proyecto político: si son seres humanos con valores acordes con el cristianismo (a pesar de que les falte la educación cristiana), pueden entonces, ser parte del mundo globalizante, lo cual paralelamente implica que la actualidad indígena no tenía valor moderno alguno y que su cristianización era necesaria para, justamente, explotar esa potencialidad que tenían al cristianismo y ser parte de la modernidad.

En las primeras páginas de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Bartolomé De las Casas (1979) se dedica a describir a las personas que habitan el continente desde sus valores, previamente mencionados, pero mantiene, al igual que Sepúlveda, una superioridad estamentaria. Ya que, por su bondad y debilidad física, “(...) pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad, (...)” (p.7). A pesar de su visión superior desde su eurocentrismo, “El centro de poder, de civilización y de desarrollo aparece para Las Casas como una amenaza hacia la periferia. Esta amenaza se expresa tanto en las ideas de “civilización” y “barbarie”, como en la figura de sus contemporáneos españoles desembarcados en América.” (Mora, 2006, p. 228).

De las Casas hace un giro, en tanto que, la centralidad de la organización política y religiosa, estaría implicando para él una educación cristiana a los pobladores del nuevo mundo. Por lo tanto, el proyecto aquí no era “salvarlos” respetándose su otredad, sino que el objetivo era traer la modernidad a las nuevas tierras, e ir modernizando a los pueblos indígenas que, eventualmente por la educación y colonización, dejarían de ser pueblos indígenas, para irse convirtiendo en ciudadanos de la Corona Española (es decir, mediante un cambio cultural).

El desarrollo filosófico de De las Casas, implica una cristianización en la cual la *otredad* barbárica tiene una esencia de inferioridad, pero que, a diferencia de Sepúlveda, lo que necesitan es el desarrollo histórico que han tenido en España, no una negación vital del ser-indígena. O sea, no es un determinismo

que define su futuro, sino que han tenido historias diferentes, pero que pueden ser educados en el camino de la modernidad. Por ejemplo, en “De la ysla española” (2001, p.10-16), Bartolomé describe las atrocidades realizadas por los españoles que llegaron a las tierras nuevas por su codicia de buscar riquezas y sus depravaciones que *potenciaron la degradación*⁴ de los pueblos indígenas. Esta descripción es continua a lo largo de sus cartas sobre las diferentes zonas en las cuales la Corona Española estaba ejerciendo su dominio cultural, dando a entender que ésta había perdido el rumbo de su cristianización sobre la *otredad*.

El debate filosófico que entablaron De las Casas y Sepúlveda, es la discusión sobre la cual se sentaron los futuros mestizos en el continente para construir los Estados modernos. “En múltiples ocasiones, el dominico (haciendo referencia a Bartolomé de las Casas) analiza la obra de la Corona en América tratando de ubicarla en el avance de la historia universal. Este análisis se fundamenta en gran medida en la religión católica así como en la “misión” encomendada por el Papa a los Reyes.” (Mora, 2006, pp. 226-227). En consecuencia, la imagen con la que éstos fueron educados estaba ya ordenada jerárquicamente y, por lo tanto, pusieron en concordancia la educación colonial sobre su historia mestiza, lo cual fue la base para los futuros procesos de independencia y, como ya se mencionó, de los Estados modernos. Estos últimos, se verá más adelante, asumen dicha epistemología-ontológica para la comprensión del Otro no-moderno.

La concepción de *lo indígena* en la modernidad costarricense

Según Alicia Barabás (2000, p.2) a pesar de que, han cambiado ciertas concepciones sobre el imaginario popular sobre el indio, es remanente en la actualidad la concepción del indio como *bárbaro*, indicando que, esta concepción se sitúa hoy como un elemento estructural del racismo.

La autora Alicia Barabás (2000) define *bárbaro*, como:

[...] un conjunto de representaciones que el sujeto observador se forma sobre el Otro diferente, con mayor o menor independencia de las características de lo observado. Como proceso las imágenes sobre el bárbaro se construyen entrelazadas con la historia y los

⁴ El uso de estas palabras no es azaroso, ya que a lo largo de la lectura se deja entrever el carácter jerárquico que Bartolomé expone sobre los pueblos indígenas como los más inferiores en este orden.

contextos. Sus transformaciones de fondo y de forma se relacionan directamente con las ideologías imperantes en diferentes épocas, pero todas tienen en común un punto de partida etnocéntrico; el bárbaro es un Otro percibido como diferente a partir del que observa y relata, sea la percepción imparcial, positiva o negativa (p.2).

Para Barabás (2000, p.3), la concepción del *bárbaro*, es necesariamente valorativa, en el sentido de que es inferiorizado por un conjunto de sujetos, un *nosotros* que se impone en una posición hegemónica y de superioridad. Barabás (2000) indica que la construcción del imaginario desvalorativo sobre el *bárbaro* en la época colonial, se relaciona con la atribución de una serie de características negativas como “idolatría, sacrificio humano, canibalismo, brujería, poligamia, incesto, sodomía”(p.12). Expresa la autora que, de las anteriores, la idolatría y la brujería eran las características que más contribuyeron a la concepción del imaginario del indio como un ser inferior, esto porque eran expresiones de una cultura distinta a la de los blancos que habían llegado a América.

En el artículo denominado “Imaginando una nación de raza blanca en Costa Rica : 1821-1914” del historiador costarricense Ronald Soto Quirós (2008), se indica que se creó en la época independentista el imaginario de que Costa Rica era un Estado mayoritariamente blanco. De hecho, a pesar de que los datos de la época recogían que los mestizos eran el grupo con mayor presencia en la época, se creía que Costa Rica era más blanca que los países de la región, lo cual era visto como algo positivo en el exterior, sobre todo por los europeos que hacían expediciones en el país. Por ejemplo, en 1832, el holandés Jacobo Haefkens expresaba que:

COSTA RICA...Este Estado es en efecto la parte más afortunada de la República, ya que no lo ha convulsionado la discordia que ha como quien dice, desgarrado a los demás Estados. En Costa Rica los blancos son mucho más numerosos y en los otros tres Estados los ladinos o mestizos. (Haefkens, 1969: 288-289 citado por Soto, 2008, p.4).

Por otro lado, Soto (2008) expresa que en la Sociedad de Geografía de París, se publicó una carta de Friedrischthal, que había recorrido América Central a finales de la década de 1830. En dicha carta Friedrischthal hace referencia a la Costa Rica “blanca” como algo positivo: “es digno de resaltar que el cruzamiento entre indios y blancos, tan frecuente en los otros Estados, es casi un hecho inaudito entre los habitantes de Costa Rica” (Friedrischthal, a finales de la década de 1830, s.p citado por Soto, 2008,

p.4).

También indica Soto (2008) que el francés Maussion de Candé, se refería a Costa Rica como un Estado pacífico y con una población mayormente blanca:

Costa Rica es, como lo vemos, el menos poblado de los cinco Estados, pero es por el contrario el mejor administrado y el más tranquilo: lo que se explica fácilmente por su posición geográfica y por la ausencia de mulatos y el color de su población casi exclusivamente blanca, pues los 25.000 indios forman una minoría totalmente insignificante. (Maussion de Candé, 1842, p.14-15 citado por Soto, 2008, p. 4).

De lo anterior, cabe resaltar la relación que realiza el francés entre la blanquitud y el pacifismo existente en la nación, analizando que, la poca o casi inexistente población indígena y mulata podría explicar el porqué de las diferencias entre Costa Rica y las otras naciones del istmo.

Por su parte, el escocés Robert Glasgow Dunlop, que visitó la región centroamericana en 1844, comenta que en Costa Rica son casi todas personas blancas, ya que, no hubo un mestizaje como en otras regiones de América. En este sentido señala que:

Los habitantes del Estado de Costa Rica son casi todos blancos, no habiéndose mezclado con los indios como en otras partes de la América española, y los pocos de color han venido sin duda de los Estados vecinos. Su carácter difiere mucho del de los habitantes de todas las demás partes de Centro América. Son industriosos, aunque no les gusta el trabajo rudo, cada familia posee una plantación de café o de caña de azúcar (Dunlop, 1847, p.45 citado por Soto, 2008, p.5).

Como se observa en el fragmento anterior, nuevamente el europeo asocia las diferencias de Costa Rica, con respecto a otras naciones Centroamericanas, con la blanquitud y el casi nulo mestizaje. Esta idea de la Costa Rica blanca y pacífica subsiste en la actualidad y es claro por los relatos citados, que fue una idea que se abonó en la colonia y también a partir de la independencia del país acaecida en 1821.

Soto (2008, p.5) comenta que las virtudes de los y las costarricenses sobresalían con respecto a otras naciones centroamericanas y latinoamericanas. Entre las características cabe mencionar nuevamente la tranquilidad y el pacifismo, el progreso, la capacidad de negociación, el ser personas trabajadores y en su mayoría propietarios (virtud en un Estado moderno). De hecho, en 1838 en Francisco María

Oreamuno quien fuera el Secretario General del Gobierno de Costa Rica, resalta que Costa Rica es un Estado “homogéneo” y que a eso debe la paz que se disfrutaba en la joven nación, indicando que “por la homogeneidad de sus habitantes ha gozado de la paz que da la armonía de hombres que viven bajo las mismas leyes” (Soto, 2008, p.5 citando a Acuña, 2002, p. 206).

Una década después, en 1848, en el diario “El Costarricense” al comentar sobre cuál sería la suerte de la educación en el país, se señalaba que el sistema educativo prusiano era una opción viable para el país, en tanto, la población costarricense se veía y se pensaba como homogéneamente blanca e hispanoparlante y compartían las mismas costumbres (Soto, 2008, p.6 siguiendo a Acuña, 2002, p.209). Uno de los factores que ayudó a difundir la idea de la blanquitud en Costa Rica, fue quizás el hecho de que los pueblos indígenas, los mulatos y los afrodescendientes, fueron replegados a las zonas más periféricas del país, mientras que los mestizos con aires de blanquitud eran quienes mayormente se encontraban en la meseta central.

Esta exclusión de los pueblos indígenas, mulatos, zambos y afrodescendientes a las zonas más alejadas del Valle Central incentivó también la idea de una población homogénea en las mentes de las y los costarricenses, lo que según Soto (2008, p.6 citando a Gudmundson, 1986, p.311) fue “suficiente para permitir un pensamiento nacional inspirado en un ideal social darwinista donde la raza blanca sería superior.”

La concepción costarricense de ser una raza blanca superior homogénea, de buenas costumbres, trabajadores y pacíficos forma un *nosotros*, en donde no cabían ni caben aún los pueblos indígenas. En palabras de Soto (1998): “Esa identificación del “nosotros” o “mismidad” usualmente conlleva un sentido de homogeneidad, de cohesión y de unicidad; pero también involucra el elemento intrínseco de la alteridad o presencia del otro para la diferenciación o distinción” (p.33).

La identidad nacional según Soto (1998, p.32), hace referencia a un conjunto de una población conocida como *nación*. La identidad nacional entonces, sería una construcción histórica selectiva, creada mayoritariamente por intelectuales, que intencionalmente inventan significantes que no necesariamente conversan con la realidad. En este sentido, la identidad nacional del y la costarricense expulsa de su imaginario cualquier relación con *lo indígena*, que se asume inmediatamente como algo externo, lejano y extraño, son en conjunto, una *otredad* ajena al sentir de *lo costarricense*.

El elemento lingüístico, es importante a la hora de formular la identidad nacional costarricense. El y la costarricense son hispanoparlantes. Como se expresó anteriormente, este parecía ser uno de los factores que ofrecía una idea de homogeneidad en la población costarricense en el siglo XIX y según relataba el diario “El Costarricense”, se creía un elemento esencial en el éxito de la aplicación de un sistema educativo de corte prusiano.

La oficialización de la lengua castellana en el país implicó asumir la historia y la cultura de *lo español*, negando intrínsecamente la otra parte constituyente de la historia costarricense, como lo es *lo indígena*. Como expresa Balíbar, “La lengua originaria, auténtica, no es solo la lengua de la acción, es acción moral en la lengua; no una lengua que tiene historia, sino una “palabra viva” que hace una historia y que hay que tomar en el momento en que la hace” (1990, p.21). La relación entre la lengua y el desarrollo cultural de una sociedad están intrínsecamente concatenadas, no se puede pensar la una sin la otra, de aquí la importancia de tal elemento como indispensable en las relaciones sociales y, por lo tanto, para la nacionalidad de las comunidades humanas⁵.

Retomando el análisis que realiza Alicia Barabas (2000) en “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, *el bárbaro* es visto como una *otredad* desprovista de civilización alguna y culturalmente inferior, problemática que en el siglo XIX se observó como remediable, en el sentido de que se ideó introducirles a la modernidad mediante prácticas religiosas, la imposición de la lengua hispana y el cambio hacia costumbres menos “incivilizadas”. *El bárbaro* entonces sería “civilizado”, mediante la catolización de rituales meramente indígenas y a través de la aparición de figuras religiosas a personas pertenecientes a pueblos indígenas: “Así, el mito de la aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego en el siglo XVI y la posterior criollización del culto (antes protagonizado por los indios en honor de la diosa Tonatzin)” (p.13). En Costa Rica sucedió una cuestión similar y tiene su propia historia de aparición de la virgen a una persona indígena, historia que se recuerda todos los años con un peregrinaje hacia la Basílica de Los Ángeles.

⁵ Un ejemplo es como la selección nacional de fútbol sustrajo del bribri (lengua de un pueblo indígena costarricense del mismo nombre) la frase “Añita Mikilona”, como estrategia de motivación para clasificar al Mundial de fútbol en Catar. La frase significa “Juntos hasta el final”, pero aquí el problema ontológico refiere al nulo arraigo histórico, cultural e inclusive representativo que ha tenido la Federación de Fútbol con las poblaciones indígenas, por lo que, esta apropiación del lenguaje bribri en una institución eurocéntrica, conlleva una apropiación cultural en la cual se busca “modernizar” una historia y una cultura que no es parte de la misma (ni se le preguntó si quería ser parte), así como se explicó en el debate entre Sepúlveda y De las Casas.

Sin embargo, el intento de “civilizar” a los *bárbaros*, no se tradujo en una aceptación de los pueblos indígenas como parte de *lo costarricense*, o como parte de la población costarricense. De hecho, hasta 1991 en Costa Rica se promulgó la Ley de Inscripción y Cedulación Indígena de Costa Rica (Ley N° 7225). Es decir, hasta hace poco más de 30 años se reconoce un derecho básico en el país y a nivel internacional, como lo es el derecho a la identidad, el derecho al voto y el derecho a ser partícipes activos de las decisiones a nivel comunal y nacional. Esto ejemplifica, que el derecho al ejercicio de una ciudadanía en Costa Rica se reservaba a la población costarricense autoproclamada como “blanca”.

Según el investigador costarricense Lenin Mondol (2018), en Costa Rica, el abordaje de las políticas públicas en relación a los pueblos indígenas impone una idea de unidad nacional en donde recurrentemente se excluyen identidades particulares. En este sentido, las políticas públicas buscan establecer un imaginario de homogeneidad nacional, separando de ese imaginario, cualquier singularidad étnica de los pueblos indígenas costarricenses. En palabras de Mondol (2018):

Afin con esta imagen, el planteamiento ideológico de los grupos dominantes en los países con mayor diversidad étnica aboga por mecanismos de sometimiento sociocultural y económicos más “civilizados”, de allí la noción de integración como dispositivo hegemónico de control y armonización de diferencias (p.84).

Por otro lado, la intervención estatal en *lo indígena*, ha tenido como premisa el etnodesarrollo. Según sus propulsores, este sistema contrarrestaría las problemáticas que ha traído consigo la introducción de la modernidad y de la cultura dominante en los pueblos indígenas. Sin embargo, el sistema continúa vinculando *lo indígena* con premisas como pobreza, retraso, migración, vulnerabilidad, desnutrición, analfabetismo, entre otras. Dicho de otra forma:

Los procesos de institucionalización de la cuestión “indígena” durante las últimas cuatro décadas, lejos de incorporar a los pueblos originarios como un factor central para el desarrollo económico y sociocultural de la formación histórico-social costarricense, han reproducido y ahondando en las dinámicas de exclusión social (Mondol, 2018, p.92).

En este sentido, cabe destacar que el abordaje de *lo indígena* se sigue proyectando bajo la cultura hegemónica dominante costarricense y bajo lo que se identifica como *lo costarricense*, siendo pocas o nulas las opciones representativas que han tenido los pueblos indígenas dentro del ámbito de toma de

decisiones de las políticas públicas que les afectan y se les impone.

Los pueblos indígenas siguen siendo vistos por *lo costarricense* (autoidentificado como blanco) como algo externo y ajeno a la realidad del país y cuyo abordaje les identifica como sujetos coartados que necesitan del Estado para poder sobrevivir.

CONCLUSIONES

Los primeros debates ontológicos sobre los pueblos indígenas encaran, desde la superioridad racial y cultural, la definición de la otredad sin ser parte de la otredad que están definiendo. Estas implicaciones ontológicas tenían un trasfondo sobre la forma en la cual se iba a abordar la introducción de los pueblos indígenas en la modernidad: desde el exterminio y la violencia sistemática con Sepúlveda o desde la educación y evangelización con Bartolomé De las Casas. Estos debates constituyeron, tanto a nivel político-institucional como a nivel del imaginario popular de los pobladores del nuevo continente, la forma en la cual se constituyó la modernidad en el continente americano.

Los procesos de independencia a lo largo del continente, no siendo Costa Rica una excepción, se caracterizaron por una exclusión política y social de los pueblos indígenas. En Costa Rica específicamente se han mantenido estas concepciones sobre los pueblos indígenas, en tanto, en un primer momento de la constitución del Estado costarricense, se buscó su eliminación por completo. Mientras que en las últimas décadas se ha buscado su inclusión en el sistema educativo. En ambos casos la búsqueda es siempre la que se traía de la Corona Española: introducir la otredad bárbara a la modernidad.

A pesar de los cambios políticos, sociales, educativos y demás características que componen los últimos cinco siglos, la relación modernidad-barbarie se ha mantenido y ha constituido el *vox populi* de la sociedad costarricense que se siente representada casi homogéneamente por la blanquitud. *Lo costarricense* es, lo blanco, el progreso lo pacífico, lo trabajador, lo negociador, mientras *lo indígena* es representación de retraso, salvajismo, analfabetismo y desnutrición.

La Constitución Política (1949) costarricense, al ser un producto político y social, tampoco ha mutado para velar por los derechos humanos de los pueblos indígenas. A lo largo de la historia de Costa Rica, incluyendo las primeras relaciones con la Corona Española, los pueblos indígenas siempre se han visto envueltos desde la barbarie, tal como se ha explicado con anterioridad, generando que siempre sean

vistos como los enemigos de los “blancos”, cuestión que se ha visto ejemplificada en las violentas luchas que hay entre personas no indígenas y los pueblos indígenas al momento de defender las tierras que el Estado les ha “asignado”.

Resulta relevante preguntarse: ¿Podrían ser los derechos humanos la respuesta correcta en el abordaje de *lo indígena* en el Estado-nación costarricense? En este sentido, la primera problemática a enfrentar es que en sí mismos, los derechos humanos son producto occidental de la Modernidad. Es importante recordar, que los derechos humanos nacen en un determinado contexto histórico: la Francia revolucionaria de 1789. Con la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano como antecedente clave en declaraciones de derechos humanos posteriores como la Declaración Universal de Derechos Humanos, cabe resaltar que a pesar, de los avances logrados en temáticas de inclusión e igualdad, estas declaraciones han sido gestadas y promulgadas por hombres blancos en el seno del occidentalismo. Los Estados-nación firmantes de las declaraciones de derechos humanos hasta el día de hoy, son aquellos que han excluido y eliminado *lo indígena* de sus identidades. En palabras de Will Kymlicka (2008, p.49):

Construir “estados-nación” unitarios y homogéneos requiere a menudo medidas coercitivas para asimilar o excluir a las minorías, tales como suprimir lenguas minoritarias, abolir formas tradicionales de gobierno autónomo de la minoría, decretar leyes y políticas de ciudadanía discriminatorias, incluso desplazar a las minorías de sus tierras tradicionales.

Entonces, ¿cómo podrían ser los derechos humanos la clave en el abordaje de *lo indígena* en el Estado-nación costarricense, cuando son parte del sistema que perpetúa la discriminación y la exclusión de los pueblos indígenas?

No obstante, muchas de las luchas de los pueblos indígenas han logrado convertirse en derechos humanos, como por ejemplo, el derecho de la autodeterminación de los pueblos, el derecho de las niñas y los niños de pueblos indígenas de educarse en su lengua materna, las demandas por sus tierras, entre otros. Que estas luchas logren plasmarse en declaraciones internacionales de derechos humanos, siempre es importante cuando se pretende realizar reclamos a los Estados por violaciones de estos derechos. A pesar, de seguirse sosteniendo bajo el mismo sistema de exclusión, la “concesión” de reclamos por parte

del Estado a pueblos indígenas, ha sido una de las maneras en que estos han podido reivindicar sus derechos y luchas⁶.

LISTA DE REFERENCIAS

- Balíbar, É. (1990). Fichte y la frontera interior. A propósito de los *Discursos a la nación alemana*, en *Cahiers de Fontenay*. Número 58/59 (número especial Filosofía alemana de los siglos XVIII y XIX).
- Barabás, A. (2000). La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo. En *Alteridades*, vol. 10, núm. 19, 2000, p. 9-20.
- De las Casas, B. (2001). Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Madrid: Mestas ediciones.
- De Sepúlveda, G. (1979). Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. México: Fondo de cultura Económica.
- Kymlicka, Will. (2008). Los derechos de las minorías en la filosofía política y en el derecho internacional. En *Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C.*, núm. 22, 2008, p. 46-72.
- Lino Morán Beltrán: Visión del indio en la obra de Juan Ginés de Sepúlveda. En *Revista de Filosofía*, N° 42, 2002-3, pp. 127-142 . Universidad de Zulia, Venezuela.
- Málaga-Villegas, S. (2019). Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad. En *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. XLIX, núm. 2, p. 35-58.
- Mondol, López, L. (2018). La institucionalización de la “cuestión” indígena desde el Estado costarricense. En *Revista Rupturas* 8(2), Costa Rica, Jul-Dic 2018. ISSN 2215-2466. p. 77-100.
- Mora, Rodríguez, L. A. (2006). Bartolomé de las Casas: política y liberación en *InterSedes: Revista de las Sedes Regionales*, vol. VII, núm. 12, 2006, pp. 223-236. Universidad de Costa Rica.
- Soto Quirós, R. (2008). Imaginando una nación de raza blanca en Costa Rica : 1821-1914. En *Les Cahiers ALHIM*. DOI:10.4000/alhim.2930

⁶ Ver en este sentido: Justicia: 22 años de prisión al asesino del líder indígena Jehry Rivera, en <https://www.elpais.cr/2023/02/01/justicia-22-anos-de-prision-al-asesino-del-lider-indigena-jehry-rivera/>

Soto Quirós, R. (1998). "Desaparecidos de la Nación": los indígenas en la construcción de la identidad nacional costarricense 1851-1942. En *Revista de Ciencias Sociales Universidad de Costa Rica*, Número 82, diciembre 1998, p.31-55.