



Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe

ISSN: 1659-0139

ISSN: 1659-4940

intercambio.ciicla@ucr.ac.cr

Universidad de Costa Rica

Costa Rica

## La representación social sobre lo indígena urbano en Costa Rica. El caso de mujeres ngäbes-buglé panameñas

**Pérez Granados, Mónica María**

La representación social sobre lo indígena urbano en Costa Rica. El caso de mujeres ngäbes-buglé panameñas  
Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe, vol. 17, núm. 1, 2020

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

**Disponible en:** <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476960345009>

**DOI:** <https://doi.org/10.15517/c.a..v17i1.39665>

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 3.0 Internacional.

# La representación social sobre lo indígena urbano en Costa Rica. El caso de mujeres ngäbes-buglé panameñas

Social Representation of the Urban Indian in Costa Rica. The Case of Panamanian Ngäbes-Buglé Women

A representação social sobre a indígena urbano na Costa Rica. O caso das mulheres panamenhas ngäbes-buglé

Mónica María Pérez Granados \* moniperaz@gmail.com  
*Universidad de Costa Rica, Costa Rica*

Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre  
Centroamérica y el Caribe, vol. 17, núm.  
1, 2020

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Recepción: 15 Mayo 2019  
Aprobación: 08 Noviembre 2019

DOI: <https://doi.org/10.15517/c.a.v17i1.39665>

Redalyc: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476960345009>

CC BY-NC

**Resumen:** Exploro la existencia de una posible representación social (RS) sobre “lo indígena urbano”, en concreto, el caso de mujeres ngäbe-buglé de origen panameño ubicadas en la Avenida Central, en San José de Costa Rica, y las consecuencias de la misma en el ejercicio de derechos. Para cumplir con tal propósito, utilizo el concepto de RS de la Escuela Francesa de Psicología Social, que las considera como constructos establecidos en la intersubjetividad, sobre un objeto social, que orientan la acción. Considerando que estas se expresan en los discursos de los actores sociales, realicé visitas periódicas en esa avenida, durante los meses de octubre y noviembre de 2018, en ese lapso conversé con transeúntes, y entrevisté a trabajadores(as) del área. Como resultado, encontré que la construcción sobre “lo indígena urbano” se contrapone a la de “lo indígena” nacida en el marco del colonialismo, lo cual deviene en discriminación, a la vez que limita la aplicación de la normativa internacional que reconoce los derechos de personas y pueblos indígenas.

**Palabras clave:** mujeres indígenas, derechos humanos, perfilamiento racial, discriminación étnica, políticas públicas.

**Abstract:** In this article, I explore the possible existence about a social representations (SR) on urban Indian, concretely concerning the case of Ngäbe-Buglé women located alongside San José's Central Avenue, in Costa Rica, and its consequences concerning Human Rights. In order to meet this goal, I used the concept of SR as it was conceived by the French School of Social Psychology, which regards them as constructs set forth in intersubjectivity, upon a social object that guide action. As these are expressed in the discourse of social actors, I undertook several visits to that avenue in the months of October and November of 2018, and I spoke to passersby, and interviewed many workers in the area. As a result, I found that social construction regarding urban Indian stand in contrast with what is regarded as Indian from the standpoint of colonialism, which in due course spawns discrimination, as well as it limits the enforcement of the international norm that recognizes the rights of Indian individuals and communities.

**Keywords:** Indian women, human rights, social representations, racial profiling, ethnic discrimination, public policies.

**Resumo:** Analiso a existência de um possível representação social (RS) sobre “o indígena urbano”, especificamente as que se referem a mulheres ngäbe-buglé de origem panamenha localizadas na Avenida Central, em San José, Costa Rica, bem como as consequências destas no exercício de seus direitos. Para cumprir este propósito, utilizo o conceito de RS da Escola Francesa de Psicologia Social, que as considera como construtos estabelecidos na intersubjetividade, sobre um objeto social, que orientam a ação. Considerando que essas são expressas nos discursos dos atores sociais, realizei visitas periódicas nesse espaço, durante os meses de outubro e novembro de 2018, durante

os quais conversei com transeuntes e entrevistei a trabalhadores(as) da área. Como resultado, encontrei que a construção social sobre "o indígena urbano" se contrapõe a do "o indígena" nascida no marco do colonialismo, o qual desemboca em discriminação, e ao mesmo tempo limita a aplicação da normativa internacional que reconhece os direitos de pessoas e povos indígenas.

**Palavras-chave:** Mulheres indígenas, direitos humanos, representações sociais, perfil racial, discriminação étnica, políticas públicas.

## Introducción

La construcción del Estado nación costarricense forma parte de un proceso histórico más amplio anclado en la Conquista y en la Colonización. Las clases en el poder, por entonces, imbuidas de las ideas evolucionistas propias del siglo XIX, elaboran una idea de identidad nacional ordenada jerárquicamente con un sujeto blanco europeo a la cabeza. Así, las poblaciones de origen no-europeo –los indígenas y los descendientes de los africanos– carecían de una posición de privilegio, a diferencia de las élites blancas, que se autodefinían como descendientes directas de los españoles<sup>1</sup>.

En ese escenario, se heredó una serie de ideas –según las cuales los indígenas se sitúan en un estado evolutivo inferior–, las mismas se renuevan en el marco del carácter colonial del poder (caracterizado por la racialización de estas colectividades) y en el desarrollo del sistema económico neoliberal. Estos procesos han llevado a relacionar a las personas indígenas con lo puro, lo verde y lo exótico, pero también con la premodernidad, lo salvaje, lo tradicional, lo incivilizado y la ignorancia. Estos aspectos los colocan, a su vez, en un espacio afín: la ruralidad, donde se vislumbra que pueden y deben vivir de acuerdo con costumbres y tradiciones ancladas en el pasado.

De tal forma, en Costa Rica, las personas indígenas que migran y se asientan de manera permanente o estacional en las urbes son consideradas como indígenas que han perdido sus características esenciales y, por tanto, como “falsos indígenas”, de lo cual se deriva la idea de que no les corresponden los derechos consagrados en la normativa para pueblos y personas indígenas. Aunado a ello, en las urbes se produce una mayor interrelación cara a cara entre indígenas y no indígenas (propiciada por la presencia de los primeros en los espacios urbanos), lo cual hace que se activen y/o acrecienten procesos de racialización que, al asociar “lo indígena” con lo salvaje e incivilizado, impactan el ejercicio del derecho a la igualdad y la no discriminación de los indígenas en las ciudades.

Por lo anterior, aun cuando en términos generales las políticas centro-periferia permiten un mayor acceso a bienes y servicios en las zonas urbanas, en estos espacios la exclusión de los indígenas puede exacerbarse como consecuencia de la discriminación estructural (Pololo et al., 2007). Por ejemplo, aunque en los espacios urbanos aumenta el porcentaje de población con saneamiento eficiente, la mortalidad entre los niños indígenas sigue ocurriendo a una tasa superior al promedio. Un estudio de 2007 de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) refiere:

[...] el caso de Costa Rica permite constatar que una mortalidad baja para el total del país, o incluso para un área como la ciudad capital, no necesariamente supone una mejor situación para la población indígena. Si bien en San José (al igual que en Costa Rica) se registra una de las tasas de mortalidad temprana más bajas de América Latina (alrededor de 10 por 1,000 nacidos vivos) y uno de los sistemas de seguridad social más eficientes de la región, parecería que estos beneficios no llegan de la misma manera a los niños indígenas (citado en Pololo et al., 2007, pp. 121-122).

Por eso, pese a que se podría pensar que las personas indígenas que radican en las urbes tienen mejores condiciones de vida –debido a su mayor acceso a los servicios de educación, salud, luz, vivienda y alcantarillado respecto del que se encuentra a disposición en territorios indígenas–, su ejercicio efectivo es mediado por los procesos de racialización de los que son objeto en las ciudades. Esta situación es particularmente difícil para las mujeres indígenas sobre las cuales los factores étnicos y raciales se suman a su condición de clase y género.

Según lo anterior, en la presente exploración intento responder ¿por qué, pese a que en los espacios urbanos hay un mayor acceso a bienes y servicios, persisten exclusiones que impactan el acceso a los mismos en el caso de los indígenas urbanos? Con este fin, recurro al concepto de RS de la Teoría de Representaciones Sociales de la Escuela Francesa de Psicología Social para, a través de los discursos y prácticas sociales de los habituales no indígenas que transitan y/o trabajan en la avenida Central, develar el conjunto de ideas y creencias construidas sobre “lo indígena urbano” en tanto condición que los interpela y se constituye como un objeto social relevante. En concreto, exploro las ideas y creencias asociadas a mujeres ngäbes-buglé de origen panameño ubicadas a lo largo de la Avenida Central, en San José de Costa Rica, y sus implicancias en el ejercicio de derechos.

En cuanto a la estructura del texto, en primera instancia esbozo mi marco teórico, posteriormente refiero la metodología empleada, para en seguida reseñar algunas investigaciones llevadas a cabo en América Latina sobre la presencia indígena en espacios urbanos. Luego, exploro una posible representación social sobre “lo indígena urbano” a cuyos efectos indago acerca del caso de las mujeres ngäbe-buglé de origen panameño en San José de Costa Rica. Finalmente, formulo algunas conclusiones sobre el conjunto de ideas y creencias en relación con lo indígena urbano y su incidencia en el ejercicio de derechos.

## **Representaciones sociales, un concepto para explorar la presencia indígena en las urbes**

El concepto de representaciones sociales, retomado como base para la presente exploración, fue concebido por Serge Moscovici, quien lo desarrolló en *El psicoanálisis, su imagen y su público* (1979), publicado por primera vez en 1961. En esta obra, Moscovici muestra cómo un objeto socialmente relevante (el psicoanálisis) es difundido y apropiado dentro de determinados grupos, por medio de la construcción de un saber de sentido común (no científico), que permite la comunicación entre

sus integrantes y responde a “la necesidad de suscitar comportamientos o visiones socialmente adaptados al estado de los conocimientos de lo real” (Moscovici, 1979, p. 52).

Por esto, afirma dicho autor, las representaciones sociales desempeñan una función social: “contribuir a la génesis de las conductas y de las comunicaciones sociales” (Moscovici, 1979, p. 203), lo cual hacen mediante dos procesos sociocognitivos: la objetivación y el anclaje. De esta manera, la objetivación permite construir un cuerpo de conocimientos en relación con un objeto de representación; esto es, reproducir nociones abstractas en imágenes, mientras el anclaje transforma lo abstracto y extraño en concreto y familiar, para lo cual liga lo nuevo a categorías de pensamiento preexistentes dentro de un determinado grupo social, que participa de prácticas sociales comunes y se inserta de una forma determinada en la estructura social, las cuales permiten la comunicación y orientan la acción de los integrantes de ese grupo (Moscovici, 1979). Con base en esas consideraciones, Moscovici define las representaciones sociales como “[...] un *Corpus* organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios” (Moscovici, 1979, p. 18).

En concordancia, en “La representación social: fenómenos, concepto y teoría” (1986), Denise Jodelet define las representaciones sociales como teorías de pensamiento práctico orientadas hacia la comunicación y la comprensión del entorno social por un grupo social en un contexto sociohistórico determinado (Jodelet, 1986). A su vez, Gilberto Giménez retoma estas características para definir las como cultura subjetivada, es decir, actuada y vivida por sujetos históricamente situados y, en este marco, señala que “el paradigma de las representaciones sociales [...] permite detectar esquemas subjetivos de percepción, de valoración y de acción que son la definición misma del *habitus bourdieusiano* y de lo que nosotros hemos llamado cultura interiorizada” (Giménez, 2005, p. 84). Lo anterior ha llevado a este y otros autores (entre ellos Rizo, 2006 y Ramírez, 2008) a asimilar las representaciones sociales al *habitus* (concepto desarrollado por Bourdieu, 1991, 1997), ya que se trata de estructuras interiorizadas de creencias, valores y normas de un grupo social, sobre un objeto social relevante, las cuales orientan acciones.

Así, al considerar las anteriores elaboraciones teóricas, en la presente exploración se entienden las representaciones sociales como el conjunto de ideas a través de las cuales se instituyen un conjunto de ideas, creencias e imágenes sobre la presencia indígena en las urbes. Es decir, una noción sobre lo indígena urbano, de acuerdo con la cual se establecen relaciones con las personas indígenas ubicadas en las urbes, según ideas subyacentes a un contexto y una estructura de poder determinados que operan como fuerzas rectoras que se expresan en acciones concretas, las cuales, por su parte, inciden en el ejercicio de derechos debido a las prácticas sociales y las relaciones de poder que reproducen y consolidan.

En este punto, cabe indicar que el análisis no se inscribe dentro de una concepción mecanicista que busque descubrir, a través de

las representaciones sociales, una explicación última de las conductas e interacciones. Por el contrario, se postula que las interacciones son influidas por estas en tanto que son criterios de referencia con base en los cuales se actúa. En efecto, al tratarse de esquemas de percepción y acción, implican prácticas concretas. Al respecto, en general las personas guían potencialmente sus acciones de acuerdo con el contexto y las construcciones sociales interiorizadas, las cuales se presentan como evidencias para actuar en el mundo. Las representaciones sociales son, pues, un conjunto de ideas, creencias e imágenes, utilizadas para conducirse, razón por la cual terminan por considerarse como hechos, pese a que constituyen opiniones circunscritas a un contexto sociohistórico y a determinadas relaciones de poder. Al respecto, Oehmichen, en “Violencia interétnica y racismo en la Ciudad de México” señala que estas forman parte de la naturalización de los procesos de dominación, al formar parte del “mundo conocido y dado por descontado” (2006, p. 173).

Asimismo, Giménez refiere que las representaciones sociales generan un sistema de anticipaciones y expectativas que implican la selección y filtración de informaciones y de interpretaciones que influyen sobre la realidad para acomodarla a su *representación a priori* (Giménez, 2005, p. 34). En ese marco, Abric señala: “La representación produce igualmente un *sistema de anticipaciones y expectativa* [...]. Es así, pues, una acción sobre la realidad: selección y filtro de las informaciones, interpretaciones con objeto de volver esa realidad conforme a la representación” (2001, p. 19).

Por su parte, las características ya enunciadas del concepto de representaciones sociales (RS) permiten analizar el conjunto de ideas y creencias asociadas a lo indígena urbano como una construcción social gestada en un contexto social e histórico específico. Al respecto, sirva mencionar que, en la sociedad costarricense, las representaciones sociales sobre lo indígena se arraigan a consecuencia de los procesos de la Conquista y Colonia, que hacen que a estos se los identifique como sujetos premodernos, ignorantes y salvajes. Esta situación fue analizada por David Díaz Arias, en su artículo “Entre la Guerra de Castas y la ladinización. La imagen del indígena en la Centroamérica liberal, 1870-1944” (2007, p. 58), donde analiza las representaciones sobre lo indígena en los países centroamericanos durante el periodo mencionado, las cuales tendieron a exponerlos como bárbaros, rebeldes y vulnerables a la manipulación. Esto en Costa Rica desembocó en la representación de la comunidad política como esencialmente blanca y en la negación de la herencia indígena. Por ello, cuando se reconoció la ascendencia indígena de la población fue para relegarla a una época remota, de manera que no se opacara el discurso del desarrollo y la consolidación de una nación imaginada como homogénea y blanca.

Este hallazgo se reafirma con las declaraciones de Abelardo Bonilla, reconocido escritor costarricense, quien, en su obra *Historia de la literatura costarricense*, expone:

La nacionalidad costarricense se formó sobre la base escasa de los conquistadores y colonizadores españoles, puesto que, al llegar Colón a nuestras playas del

Atlántico, la población indígena avanzaba rápidamente en el declive de la desaparición. Y se formó casi exclusivamente en los 2,000 kilómetros cuadrados de la Meseta Central (Bonilla, 1967, p. 22).

Según el texto citado, el protagonista de la identidad costarricense es el conquistador y el colonizador español debido a que la población indígena era básicamente inexistente. Ello llevó a que se imaginara a Costa Rica como una sociedad homogénea, visión que se consolidó posteriormente con la imagen del país como “la Suiza centroamericana”. Este conjunto de ideas y creencias refiere que “lo indígena” se representa en Costa Rica como lo incivilizado, lo premoderno y, por tanto, situado en un espacio afín: la ruralidad, ubicada en una relación jerárquica respecto de la ciudad, asiento de la población étnicamente homogénea de la Meseta Central.

Opuesto a esta construcción, “lo indígena urbano” es representado como condición disonante, fuera de lugar por cuanto ello es diferente de las características naturalmente asignadas a “lo indígena”. Por su parte, la representación social que liga “lo indígena” a un territorio geográfico (más que simbólico y cultural) y a una identidad que se realiza en la ruralidad, se refleja incluso en las normas jurídicas. Ejemplo de ello es la definición normativa que define quién es indígena, la cual se encuentra contenida en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que en su artículo 1 inciso b puntualiza lo siguiente:

[...] son indígenas quienes descienden de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (OIT, 1989, artículo 1).

Según esto, quedan excluidos de los derechos contenidos en ese cuerpo normativo, los inmigrantes indígenas que no pertenecen a pueblos ubicados dentro de la región geográfica a la que el país pertenecía en la época de la Conquista, y que han salido del territorio dentro del cual se han desplazado históricamente. Esto excluye las nuevas dinámicas de desplazamiento y movilidad a sitios no tradicionales debido a conflictos ambientales, violencia y a las políticas de ausencia estatal en territorios indígenas.

Al respecto, Oehmichen señala la necesidad de valorar criterios que trasciendan las consideraciones meramente geográficas para definir la calidad de indígena y el consecuente acceso a los derechos que les asisten. Esta autora apunta lo siguiente:

La creciente presencia indígena en las ciudades mexicanas y en diversos puntos [...] nos habla sobre un nuevo tipo de comunidad, cuyos derechos étnicos rebasan los criterios meramente territoriales tal y como han sido enmarcados en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (Oehmichen, 2003, p. 147).

Por tanto, esta definición normativa, sumada a la representación de “lo indígena” de la cual se apartan los indígenas urbanos, aumenta su percepción como sujetos excluidos de la protección y reconocimiento que brinda ese cuerpo normativo.

## Metodología

Con la finalidad de desentrañar el conjunto de ideas, creencias e imágenes asociadas a “lo indígena urbano”, así como sus efectos en el ejercicio de derechos, utilizo el concepto de representaciones sociales (RS) de la Escuela Francesa de Psicología Social, el cual señala que estas son de un sujeto sobre un objeto. Entre sus métodos, se utiliza el estudio de los discursos de los sujetos en los cuales se expresa el conjunto de ideas y creencias sobre el objeto. Por ello, con la finalidad de explorar la existencia de una posible representación social, me baso en una metodología de naturaleza cualitativa que consiste en desentrañar esas ideas, tanto las provenientes de las conversaciones sostenidas con transeúntes de ese espacio de diferentes géneros y edades como las que obtuve de tres entrevistas a profundidad con habituales de ese espacio. Estas entrevistas fueron de tipo no directivo y por medio de una frase inductora: “mujeres ngäbes-buglé en la Avenida Central”.

Las conversaciones fueron sostenidas con amas de casa, empleados de la zona, policías y vendedores de lotería, mientras que las entrevistas a profundidad fueron efectuadas a un funcionario policial de 56 años de edad, a una trabajadora bancaria de 42 años y a la empleada de una tienda de 27 años, los cuales trabajan en los alrededores de ese espacio urbano. De igual forma, intenté comunicarme con las mujeres ngäbe-buglé; sin embargo, la mayoría no pudo conversar conmigo, pues no todas hablaban español o lo hablaban muy poco, situación que me llevó a cruzar saludos y solo platicar brevemente con algunas de ellas.

Mantuve esas conversaciones y realicé dichas entrevistas a lo largo de varios días, durante las doce visitas (de entre cuatro y seis horas) realizadas en los meses de octubre y noviembre de 2018, cuya cantidad obedece a la elaboración de un estudio exploratorio cualitativo, destinado a indagar la existencia de una posible representación social de los habituales de ese espacio sobre “lo indígena urbano”. En lo conducente, y de acuerdo con el objeto de la presente exploración, he transcrito fragmentos de estas, que evidencian una posible representación social. En adición a dichas visitas, observé las dinámicas en la Avenida Rogelio Fernández Güell – conocida como Avenida Central–, lo cual corrió paralelo a la consulta de bibliografía y artículos aparecidos en internet.

## Presencia indígena en las urbes

Pese a la idea de que las personas indígenas habitan en sus territorios ancestrales, alrededor de un 40 % de los indígenas de América Latina reside en ciudades (Pololo et al., 2007, p. 110). A esta situación no es ajena Costa Rica. Sobre esto, una investigación realizada en 2003 del Ministerio de Salud costarricense refiere:

[...] de los 9,220 indígenas (14.4%) que a la fecha del censo se encontraban en la provincia de San José, la mitad de ellos (4,506 personas) se les ubica en áreas urbanas. Llama más aún la atención la concentración indígena en los distritos metropolitanos como Pavas, La Uruca y Hospital [...] tanto que el distrito de La



Uruca se convirtió en el duodécimo distrito con mayor concentración indígena (1,226 personas), Pavas en el vigésimo octavo lugar (507 personas) y Hospital en el trigésimo primero (358 personas) (Castañeda, Castañeda, Gómez y Montiel, 2003, p. 8).

Por su parte, los datos del censo de 2011 indican que “[d]el total de indígenas el 34.5 % está ubicado en los 24 territorios, mientras que el 14.4 % vive en sus periferias y el 51.0 % en el resto del país” (INEC, 2014). Además, la misma fuente muestra que, de los 8 444 indígenas nacidos en otro país, 2 725 viven en San José (INEC, 2011). Sin embargo, en las ciudades se acrecientan procesos de racialización que inciden en el ejercicio de sus derechos ciudadanos, tal como plantean Oehmichen (2003, 2005, 2006, 2007 y 2010), Igreja (2003), Durin (2010), Gissi (2010), Aravena (1999, 2010, 2014), Serrano (2017), entre otros autores que han analizado las condiciones de exclusión de los indígenas en las ciudades, así como el precario reconocimiento jurídico de que son objeto (Zambrano, 2011; Durin, 2008; Morales et al., 2014; Villalobos, 2018).

Así, en el caso de la Ciudad de México, Oehmichen ha señalado:

[...] los migrantes indígenas se encuentran en una posición de marginalidad, pues, en ciertos aspectos, son reconocidos como miembros de la nación, y en otros, son considerados como extranjeros. Son reconocidos como miembros de la nación, pero carecen de derechos específicos. Son incorporados como fuerza de trabajo, aunque generalmente en ocupaciones mal pagadas y carentes de derechos laborales. Son residentes en las ciudades, pero se les conmina a que regresen a sus pueblos. Tienen derecho al libre tránsito, pero su presencia en las ciudades es motivo de conflicto. Se les considera, en fin, extraños (Oehmichen, 2010, p. 62).

En similar situación se encuentran los indígenas del área urbana de Monterrey, México, esbozada por Séverine Durin, en *Entre luces y sombras* (2008), investigación en la cual demuestra que conforman un sector invisible, a pesar de su activa participación en la dinámica social urbana, que los exhorta a participar en actividades “asociadas” a su condición étnica “rural” y “salvaje” que, a la vez, es causa de discriminación.

En relación con lo sucedido en Chile, Nicolás Gissi plantea:

[...] la condición de indígena ha constituido históricamente, desde la conquista/ colonia, una condición minusvalorada. Los indígenas se enfrentan a la competitividad de las ciudades en condiciones desventajosas en su lucha por el empleo, la vivienda, la educación, y otros ámbitos de la sociedad: en una cultura nacional alter-céntrica que se proyecta como pro-occidental, el ser identificados como pertenecientes a minorías étnicas les implica una identidad negativa, lo que genera cotidianas exclusiones (Gissi, 2010, p. 24).

Al respecto de lo acaecido en el acceso a la justicia, Rebeca Igreja (2003) observa las situaciones que enfrentan ante el Estado mexicano y señala:

[...] los indígenas migrantes enfrentan no solamente la representación negativa de lo indígena para la justicia capitalina, sino también la negación del reconocimiento de su pertenencia étnica como una forma de negarles el respeto por los derechos indígenas y de esa forma el derecho de que sean asistidos por las leyes específicas para indígenas que los protegen (Igreja, 2003, p. 170).

En similar sentido, respecto del caso de Colombia, Daniel Augusto Serrano refiere que, en Bogotá, pese a los logros normativos como el que

reconoce a los indígenas kichwa como un pueblo indígena binacional –con un cabildo urbano que otras comunidades indígenas no han conseguido–, “el modelo de gobernanza estatal conlleva estereotipos y esencialismos difícilmente actualizables en donde los indígenas urbanos no tienen cabida” (Serrano, 2017, p. 8).

Mientras que para el caso de Costa Rica, Abelardo Morales Gamboa, Diego Lobo Montoya y Jacqueline Jiménez Herrera en su obra *La travesía laboral de la población ngäbe y buglé de Costa Rica a Panamá: características y desafíos* (2014), refieren los obstáculos que enfrenta la población ngäbe-buglé en el ejercicio de sus derechos individuales y colectivos. Por su parte, Lenin Mondol López, en su investigación “Espacialidad indígena en la urbe: el caso de los Ngäbe-Buglé en el Gran Área Metropolitana (GAM) de Costa Rica” (2018), estudia la creciente presencia de indígenas ngäbe-buglé en la urbe, así como la desatención de que son sujetos debido a la ausencia de políticas públicas.

De igual modo, Millaray Villlobos en su texto “La población indígena miskita nicaragüense y el Estado costarricense: regularización migratoria y empleo formal” (2018) analiza las dificultades de la población indígena miskita nicaragüense asentada en Finca San Juan de Pavas para acceder a la regularización migratoria y al empleo formal. Sobre esta misma población, las investigaciones de Rebeca Espinoza –*Mujeres indígenas y su acceso a los derechos humanos* (2016a) y “Población miskita residente en Costa Rica: una mirada desde los derechos humanos” (2016b)– visibilizan la presencia de indígenas miskitas en las ciudades costarricenses y refieren datos sobre las condiciones de vida que les impiden un efectivo ejercicio de sus derechos.

En relación con el estudio sobre la presencia de mapuches en Santiago de Chile, Andrea Aravena había advertido, en 1999, que la identidad indígena urbana evidencia una ausencia de instrumentos de análisis teóricos y metodológicos que den cuenta de que su identidad no se agota en la ruralidad. Este argumento, extrapolado a los campos jurídico y político, explica la inexistencia de normas jurídicas y políticas públicas que reconozcan expresamente los derechos de los indígenas urbanos.

En efecto, mientras que se avanza paulatinamente en el reconocimiento jurídico de los derechos a la tierra, el territorio, los recursos y la identidad cultural de los indígenas en sus territorios tradicionales, no han sido abordados tan a menudo los derechos humanos individuales y colectivos de los indígenas urbanos. Tampoco las situaciones de discriminación que intensifican la exclusión y marginación en la ciudad. Por el contrario, resalta la ausencia de normas específicas dirigidas al reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos.

Lo anterior es indicio de la existencia de un conjunto de ideas creadas e interiorizadas por colectividades sociales de diversos países latinoamericanos acerca de “lo indígena”, que impiden reconocer “lo indígena urbano” como condición que permita aplicar los derechos consagrados en las normas jurídicas para los pueblos indígenas a las personas indígenas que residen de forma temporal o permanente en espacios urbanos.

Adicionalmente, esta representación es compartida por los mismos indígenas, de tal modo que, una vez que salen de sus territorios, no todos se sienten titulares de los reconocimientos estipulados en los cuerpos normativos. Al respecto, es ilustrativo el comentario que me realizara un mayor de la comunidad ngäbe-buglé del “Progreso”, hace algunos meses cuando me encontraba llevando a cabo un estudio, quien se refería a la migración de los jóvenes que salen a estudiar a las universidades del Gran Área Metropolitana como un proceso a través del cual “salen indígenas del territorio y regresan blancos de la ciudad” (E. Ulloa, comunicación personal, 10 de marzo de 2018).

Esta idea recurrente y compartida en distintos escenarios (países) tanto por personas no indígenas como por personas indígenas, da cuenta de que existe un origen común: el colonialismo, que se reactiva con los complejos procesos de exclusión y etnicización en el contexto del carácter colonial del poder. En adición, las características del sistema económico neoliberal imperante, sobre todo la prevalencia del individualismo y la privatización de la otrora responsabilidad atribuida al Estado de bienestar, se traducen en políticas de ausentismo estatal respecto de los pueblos y las personas indígenas, lo que explica la persistente calificación de “lo indígena urbano” como condición asociada a la pérdida de los atributos que definen “lo indígena”, en tanto permite excluir del marco de acción estatal la responsabilidad de garantizar sus derechos.

## **Mujeres ngäbe-buglé en la Avenida Central de San José, Costa Rica**

Un caso paradigmático es el de las mujeres ngäbe-buglé de origen panameño ubicadas a lo largo de la Avenida Central de San José de Costa Rica, a las cuales, pese a ser objeto de prácticas discriminatorias por su condición étnica, de nacionalidad, clase y género, se les excluye del reconocimiento normativo que les asiste por ser personas indígenas.

Los ngäbe-buglé son un pueblo transfronterizo asentado en Costa Rica y en Panamá. No obstante, con el establecimiento de las fronteras nacionales, su territorio fue dividido, pero las dinámicas de movilidad continuaron, de tal manera que su presencia en Costa Rica es una constante, al grado que la migración estacional ngäbe-buglé se calcula en entre 10 000 y 15 000 personas anuales (Morales et al., 2014, p. 32).

Muchos viajan en familia, por lo cual los niños y las mujeres acompañan a sus parejas; mientras los hombres se encuentran realizando labores agrícolas, sus compañeras efectúan otro tipo de actividades, como ir a las calles y avenidas más concurridas de las ciudades del Gran Área Metropolitana para pedir limosna. Dentro de esos espacios urbanos se encuentra un lugar particularmente visible: el bulevar de la Avenida Central, en especial cerca de la Plaza de la Cultura.

La Avenida Central recorre la ciudad capital de este a oeste y está integrada por 12 cuadras que conforman un bulevar de tránsito peatonal muy concurrido, donde se ubican y conectan edificios de importancia histórica, económica, política y sociocultural, tales como

la Asamblea Legislativa, el Museo Nacional, la Plaza de la Democracia, el Banco Central, el Mercado Central, el Teatro Nacional, la Catedral Metropolitana y el Parque Central. Así pues, es una de las vías más importantes y sirve de conectividad para muchos de los principales museos e instituciones costarricenses, lo cual explica que en el imaginario se considere como un espacio esencialmente costarricense, urbano, moderno, recorrido por una población ciudadana concebida como étnicamente homogénea, y, por lo mismo, como un espacio no asociado a los indígenas, históricamente vinculados a la ruralidad, la tradición y la premodernidad.

Por su parte, la Plaza de la Cultura, ubicada dentro de sus cuadrantes, es percibida como el corazón de la ciudad capital, un centro de aglomeración ciudadana que sirve de escenario a diversas manifestaciones artísticas y culturales. En este escenario, la presencia de mujeres ngabe-buglé en las aceras de la Avenida Central, fuera de tiendas cercanas a la Plaza de la Cultura y de los lugares de comida rápida, como Burger King y Kentucky Fried Chicken, sentadas en el suelo, luciendo su traje tradicional, al lado de niños y comunicándose en ngãbere, mientras solicitan dinero mediante señas, refiere un personaje ajeno.

Por su parte, en las 12 visitas que llevé a cabo pude observar entre nueve y 13 mujeres de las cuales solo dos de ellas, ambas adultas mayores, estaban solas –sin niños–; las otras se encontraban acompañadas de infantes. Algunas –hasta tres de ellas– estaban junto a niños de pocos meses de nacidos, y la que más niños tenía a su alrededor contaba tres pequeños. En ocasiones, entre las doce del mediodía y las dos de la tarde, iban con sus hijos al McDonald's ubicado frente a Plaza de la Cultura por algo de comida, para después regresar al lugar donde estaban ubicadas. En todos los casos, las mujeres se hallaban en un lugar diferente cada día, pero permanecían en el mismo sitio durante las cuatro horas que estuve en cada visita, mientras que otras se marchaban.

Las reacciones de los transeúntes eran diversas: mientras algunos caminaban impávidos como si ellas no estuvieran allí, otros las miraban con desprecio y algunos se acercaban a lanzar unas monedas en los recipientes destinados a ese fin. Por otro lado, tanto quienes aceptaron sostener conversaciones casuales conmigo, como quienes fueron entrevistados enunciaban ideas y creencias coincidentes sobre estas mujeres, a quienes inmediatamente identificaban como indígenas extranjeras que descuidaban a sus hijos. Asimismo, las personas entrevistadas asociaban este descuido a su cultura.

Lo anterior se enunció en las conversaciones sostenidas con las personas entrevistadas, quienes de forma reiterada y de distintas maneras se dedicaron a expresarme su preocupación por la presencia de estas mujeres acompañadas de menores de edad en las inmediaciones de un espacio como la Avenida Central, así lo formulan en los argumentos esgrimidos. Al respecto el policía entrevistado refiere:

No entiendo por qué se vienen para acá; las traen aquí a pedir limosna, a que den lástima por ser indígenas y recogen un montón; no crea, y como supuestamente no entienden español, se hacen las tontas, ellas ya tienen la cultura del pobrecito,

pero los niños también dan lástima, por eso las ayuda mucha gente (R. Rojas, 56 años de edad, comunicación personal, 7 de octubre de 2018).

Esta y posteriores declaraciones dan cuenta de una posible representación de “lo indígena urbano” como una condición incomprensible y sancionada; “[n]o entiendo por qué se vienen para acá”, refiere el entrevistado. Además, exterioriza la idea de “lo indígena” como atributo de una colectividad estigmatizada que “da lástima por ser indígena” y la de la mujer indígena ngäbe-buglé panameña como una persona que utiliza esa condición y la presencia de sus hijos para sacar provecho, de lo que se concluye que una de sus características sea la de ser “malas madres”.

Al respecto, otra de las entrevistadas de 42 años, cajera en un banco, dice:

Me da pesar, pero lo peor son los chiquitos; no entiendo por qué piden en las calles y por qué se traen los chiquitos, es triste en lo que terminaron los indígenas (M. Jiménez, comunicación personal, 13 de octubre de 2018).

Mientras que una transeúnte, ama de casa de 54 años, indica:

Es tan doloroso ver a una mujer de su cultura pedir en la calle, perder sus valores, ellos son seres de la naturaleza, nuestros indígenas siempre han vivido de sembrar la tierra [...]. Claro, estas no son costarricenses, son panameñas que las traen a pedir aquí, y tener a los chiquitos en la calle, son como animalitos esos chiquitos, pero otra cosa es el PANI,<sup>2</sup> que tampoco hace nada, no entiendo por qué no se los quitan (F. González, comunicación personal, 10 de noviembre de 2018).

Por su parte, la empleada de una tienda, de 27 años de edad, quien también fue entrevistada, relata:

Hasta con bebés andan, pasan horas y horas, llore que llore, del hambre y del frío, lo que duele son los niños, yo nunca expondría mi hija a algo así (A. Rojas, comunicación personal, 23 de octubre de 2018).

De lo anterior, se deduce que estas mujeres son consideradas como madres irresponsables que exponen a sus hijos a los peligros de la calle, transgrediendo el límite doméstico donde las buenas madres cuidan de sus hijos. De igual manera, se consideran como personas fuera de lugar, porque son “seres de la naturaleza” que deberían estar en su “espacio natural” y “sembrando la tierra”, no pidiendo limosna en las calles de la ciudad; trasgreden, pues, tanto la representación de “lo indígena”, como aspecto ligado a la ruralidad y el límite simbólico que representa la ciudad como espacio de la modernidad. Quizás, por eso, una de las entrevistadas se pregunta “¿en qué terminaron los indígenas?”.

Asimismo, estos comentarios se asocian a una condición étnica que activa una serie de ideas, las cuales, aunadas al género, la presencia de niños y de niñas, la mendicidad y la nacionalidad, incrementan la estigmatización. En ese marco, el símil “son como animalitos esos chiquitos”, que deshumaniza a los niños indígenas y a sus madres, encierra un elemento en las ideas que asocian “lo indígena” con lo salvaje. De igual forma, de las declaraciones recabadas, se expresa una xenofobia antiinmigrante, ya que se distingue entre los indígenas costarricenses y los

panameños, cuando se destaca que se trata de indígenas panameñas, no de costarricenses. Sin embargo, para una de las mujeres ngäbe-buglé ubicadas en la Avenida Central:

Los niños nunca quedan solos, los traigo yo o los trae mi hija, siempre están con nosotras, pero la policía no entiende, siempre están mejor los niños con su familia (M. Marquínez, comunicación personal, 7 de octubre de 2018).

Otra mujer afirma:

Estamos aquí por la pobreza, en la comarca nos morimos de hambre, allá no hay nada para los niños, están mejor conmigo (V. López, comunicación personal, 10 de noviembre de 2018).

Según estas declaraciones, para estas mujeres la preocupación por los niños se expresa en mantener a sus hijos cerca, y no dejarlos solos en un ambiente signado por la pobreza y las necesidades.

Pese a estas declaraciones, persisten ideas sobre ellas que refieren una posible representación social “de lo indígena urbano” como una condición fuera de lugar. Esta es a su vez reproducida en los medios de comunicación, como puede observarse en esta noticia encontrada en página web de noticias *Crhoy.com* del 1 de febrero de 2015, con el título “Mujeres Indígenas con niños piden dinero en las calles por órdenes de grupos organizados, afirman autoridades”:

Los niños, en muchas ocasiones de escasos meses de nacidos, duermen en el frío y duro cemento de las aceras, así pasan a vista y paciencia de la Policía Municipal, y pareciera que las autoridades no se inmutan y que el Patronato Nacional de la Infancia (PANI) no hace nada [...]. Sin embargo, las autoridades sí llegan al lugar, realizan las indagaciones respectivas y envían a las mujeres con sus niños para sus casas, pero la historia se repite nuevamente uno o dos días después (Mena, 1 de febrero de 2015, párr. 3).

Sobre el mismo tema, el 24 de diciembre de 2015 el periódico *La Nación* publicó:

[...] su Navidad transcurre en las aceras, con vasos de cartón en las manos, a la espera de caridad y monedas. Cada año, decenas de familias de la comarca Ngäbe Buglé salen de sus hogares, en Panamá, y se dirigen a distintas localidades costarricenses, para realizar labores agrícolas, principalmente en fincas de café. Al acercarse diciembre, los caminos se separan: mientras los hombres se quedan en los cafetales, las mujeres y los hijos se trasladan a la Gran Área Metropolitana (GAM) para pedir limosna [...]. El PANI tuvo que ubicar en un albergue al bebé de tres meses de una indígena, debido a que fue visto en la calle en al menos tres ocasiones, a pesar de la orden dada a la madre de dejarlo en un sitio seguro con un familiar. “No puedo obstaculizarles el libre tránsito, porque muchas vienen con permisos temporales, pero sí nos toca la parte preventiva. Nos corresponde decirles que es prohibido exponer a los niños a la lluvia, el frío y el hambre” (Chinchilla, 24 de diciembre de 2015, párrs. 2-4 y 11-12).

Al respecto, sirva resaltar que es la calidad de indígenas ngäbes-buglé ubicadas en las urbes –no el asunto de clase y mendicidad– la que determina el factor diferenciador que hace que la situación sea notoria. Lo anterior ha llevado a que el Patronato Nacional de la Infancia (PANI) haya abierto expedientes para ingresar los niños de estas mujeres en albergues. Uno de estos procesos trascendió debido a que por cerca de

tres años no se tuvo noticia del paradero de una menor dentro del PANI, lo cual imposibilitaba repatriarla a Panamá –situación que llevó a una intervención de la Defensoría de los Habitantes–, a una campaña en redes sociales y al apoyo de una ONG, gracias a lo cual su madre fue finalmente notificada del paradero de la niña, lo que le permitió recuperarla.

No obstante, lo referido no es un hecho aislado; por el contrario, son persistentes los controles del PANI y de la policía, los cuales revelan la existencia de prácticas de perfilamiento que llevan a suponer que las indígenas ngäbe-buglé son *a priori* sospechosas de conductas que ponen en riesgo el interés superior de los menores de edad que las acompañan. Esto repercute en un trato negativo diferenciado, el cual, según parece, implica un constructo intersubjetivo constituido de ideas y creencias que justifican el control y la vigilancia “de lo indígena urbano” en tanto condición ajena y plausible de sospecha en la ciudad.

Lo anterior ocurre en un contexto más amplio, en el cual se articulan estructuras políticas y sociales ancladas en la Colonia, reactivadas por el carácter colonial del poder y fortalecidas por el sistema económico neoliberal, las cuales, al lado de las ideas y creencias asociadas a “lo indígena”, inciden en una representación social de “lo indígena urbano” como condición fuera de lugar (debido a su inserción en la urbe) y, por tanto, de la presencia indígena urbana como aquella a la que no le asisten los derechos reconocidos en la normativa para pueblos indígenas.

Así pues, en este escenario, ni el PANI ni la policía migratoria cuentan con recursos que garanticen el respeto de la identidad cultural de las indígenas ngäbe-buglé, tales como una lista de intérpretes autorizados que permitan una comunicación efectiva. Por su parte, en cuanto al interés superior del niño, este se establece como un instrumento para garantizar que a los niños y a las niñas se les considere como titulares de derechos y no meros objetos que dependen de sus padres o de arbitrariedades institucionales (Cillero, 1999). En ese sentido, se trata de un concepto jurídico indeterminado compuesto por nociones fluctuantes que se gestan dentro de una realidad cultural específica, la cual establece las pautas para que a un menor se le reconozca como sujeto de derechos y no como mero objeto de políticas institucionales. Pese a lo dicho, tampoco se prevén estudios culturales que permitan una interpretación culturalmente pertinente, que garantice su efectivo ejercicio en el caso de infantes pertenecientes a colectividades cultural y étnicamente diversas, lo cual puede traducirse en arbitrariedades institucionales y exclusión social.

## Consideraciones finales

La exploración previa permite hablar de una posible representación social sobre “lo indígena urbano” por los habituales del espacio denominado Avenida Central, en tanto objeto socialmente relevante que los interpela y lleva a la construcción intersubjetiva de un conocimiento dirigido a su comprensión y a la interpretación del entorno social en que se manifiesta. Por su parte, esta es respaldada por los medios de comunicación y las

instancias estatales, y de ella se deriva una imagen naturalizada del objeto representado que lo identifica con una falsa indigeneidad.

Esta representación surge en un contexto más amplio: la construcción del Estado nación costarricense como compuesto por una población ciudadana étnicamente homogénea, de origen europeo y blanca, a la cual se asocia con la modernidad, la civilización y el desarrollo que lleva, a su vez, a la representación social de “lo indígena” como una condición asociada a la ruralidad, la tradición, el salvajismo y la premodernidad. Asimismo, dicha construcción conduce estudiar “lo indígena urbano” como una falsa indigeneidad, lo cual implica que a los indígenas urbanos no se les considere como titulares de los derechos contenidos en cuerpos normativos como el Convenio 169 de la OIT.

El hecho de que esta representación surja desde la Colonia, se renueve con el carácter colonial del poder y se reafirme en políticas de ausentismo estatal propias de un sistema económico neoliberal, hacen de esta un constructo intersubjetivo resistente al cambio, que es asumido como evidencia incluso por los sectores afectados por la discriminación.

En el caso concreto de las mujeres ngäbes-buglé, su representación como inmigrantes indígenas fuera del espacio nacional, doméstico y rural a donde se considera que “pertenecen naturalmente”, las ubica como intrusas en la capital costarricense y activa patrones de comportamiento que las excluyen del acceso a los derechos que, se considera, solo le asisten al indígena asentado en el territorio legalmente delimitado por el Estado, aquel donde se supone ha habitado históricamente, y en el cual es legítimo que exprese aquellas manifestaciones culturales permitidas por quienes administran la diferencia.

La situación de las mujeres ngäbe-buglé es solo un ejemplo de las exclusiones que los indígenas urbanos viven en las ciudades. No obstante, llama la atención sobre la necesidad de replantearse tanto la persistencia de construcciones esencialistas que terminan por dificultar el ejercicio de derechos, como el contexto de donde emergen y las condiciones que permiten su reproducción.

## Referencias

- Abric, Jean C. (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. México: Coyoacán.
- Aravena, Andrea. (1999). Identidad indígena en los medios urbanos: procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago. En *Lógica mestiza en América*, (pp. 165-199). Temuco: Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera.
- Aravena, Andrea. (2010). *Identidad y alteridad en el Chile del Bicentenario. De los imaginarios sociales dominantes a la vivencia de alteridades e imaginarios sociales de víctimas de violencia simbólica. El caso del ser-otro indígena, el ser-otro inmigrante; el ser-otro-mujer. VII Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile, San Pedro de Atacama, Chile.
- Aravena, Andrea. (2014). Identidad indígena en Chile en contexto de migración, urbanización y globalización. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, (27).



- Bonilla, Abelardo. (1967). *Historia de la literatura costarricense*. San José: ECR.
- Bourdieu, Pierre. (1991). *Estructuras, habitus, prácticas. El sentido práctico*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Bourdieu, Pierre. (1997). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI.
- Castañeda, Abraham; Castañeda, Amilcar; Gómez, Xinia y Montiel, Humberto. (2003). *Desarrollo y salud de los pueblos indígenas en Costa Rica*. San José, Costa Rica: OPS/OMS, Ministerio de Salud.
- Chinchilla, Sofía. (24 de diciembre de 2015). Navidad atrae indígenas a mendigar en ciudades. Ellas se hospedan con hijos en hoteles; mientras, sus parejas recolectan café. *La Nación.com*. Recuperado de <https://www.nacion.com/el-pais/navidad-atrae-indigenas-a-mendigiar-en-ciudades/ZK4DEJVYQNHJDGEABSOG2DJIEU/story/>
- Cillero, Miguel. (1999). El interés superior del niño en el marco de la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño. Instituto Interamericano del Niño, la Niña y Adolescentes. Recuperado de [http://www.iin.oea.org/IIN/cad/Participacion/pdf/el\\_interes\\_superior.pdf](http://www.iin.oea.org/IIN/cad/Participacion/pdf/el_interes_superior.pdf)
- Díaz, David. (2007). Entre la guerra de castas y la ladinización. La imagen del indígena en la Centroamérica liberal, 1870-1944. *Revista de Estudios Sociales*, (26), 58-72.
- Durin, Séverine. (2008). *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*. México: CIESAS; CDI.
- Durin, Séverine. (2010). Introducción. *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas* (pp. 15-26). México: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.
- Espinoza, Rebeca. (2016a). *Mujeres indígenas y su acceso a los derechos humanos*. Heredia, Costa Rica: Instituto de Estudios Sociales en Población, Universidad Nacional.
- Espinoza, Rebeca. (2016b). Población miskita residente en Costa Rica: una mirada desde los derechos humanos. *Aportes a la discusión*, 13, 81-98. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/327382661>
- Giménez, Gilberto. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: CONACULTA.
- Gissi, Nicolás. (2010). Migración y fronteras identitarias: los mapuche en los márgenes de la metrópoli santiaguina. *Revista Líder*, 17(12), 19-36.
- Igreja, Rebecca. (2003). Justicia y diferencia étnica. El reconocimiento étnico en el contacto de los grupos indígenas migrantes en la Ciudad de México con la administración de justicia capitalina. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 46(188), 169-189.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos Costa Rica. (2011). *Territorios indígenas principales indicadores demográficos y socioeconómicos, X Censo Nacional y VI de Vivienda. Resultados generales*. San José: Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2014). *Costa Rica a la luz del Censo de 2011*. San José, Costa Rica: INEC.
- Jodelet, Denise. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En Serge Moscovici (Comp.), *Psicología social II* (pp. 469-494). España: Paidós.

- Mena, Fabio. (1 de febrero de 2015). Mujeres indígenas con niños piden dinero en las calles por órdenes de grupos organizados, afirman autoridades. *Crhoy.com*. Recuperado de <https://archivo.crhoy.com/mujeres-indigenas-con-ninos-piden-dinero-en-las-calles-por-ordenes-de-grupos-organizados-afirman-autoridades/nacionales/>
- Mondol, Lenin. (2018). Espacialidad indígena en la urbe: el caso de los Ngöbe-Buglé en el Gran Área Metropolitana (GAM) de Costa Rica. En Jorge Enrique Horbath Corredor y María Amalia Gracia (Coords.), *La cuestión indígena en las ciudades de las Américas: Procesos, políticas e identidades*. (pp. 213-230) Argentina: Imprenta Dorrego. Recuperado de [https://www.jstor.org/stable/j.ctvn5tztr.14?seq=3#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/j.ctvn5tztr.14?seq=3#metadata_info_tab_contents)
- Morales, Abelardo; Lobo, Diego y Jiménez, Jaqueline. (2014). *La travesía laboral de la población ngäbe y buglé de Costa Rica a Panamá: características y desafíos*. San José: FLACSO. Recuperado de [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa\\_Rica/flacso-cr/20170704051143/pdf\\_403.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/flacso-cr/20170704051143/pdf_403.pdf)
- Moscovici, Serge. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Argentina: Huemul.
- Oehmichen, Cristina. (2003). La multiculturalidad de la Ciudad de México y los derechos indígenas. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 46(188), 147-168.
- Oehmichen, Cristina. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM.
- Oehmichen, Cristina. (2006). Violencia interétnica y racismo en la Ciudad de México, *Anales de Antropología*, 40(1), 167-191.
- Oehmichen, Cristina. (2007). Violencia en las relaciones interétnicas y racismo en la Ciudad de México. *Cultura y Representaciones Sociales*, 1(2), 91-117.
- Oehmichen, Cristina. (2010). Imaginarios de la violencia en México y Centroamérica. *Trace*, (57), 3-5.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (1989). C169 - *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, 1989. Recuperado de [https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_INSTRUMENT\\_ID:312314](https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314)
- Palmer, Steven. (1996). Racismo intelectual en Costa Rica y Guatemala, 1870-1920. *Mesoamérica*, 17(31), 99-121.
- Pololo, Fabiana; Oyarce, Ana María y Ribotta, Bruno. (2007). Indígenas urbanos en América Latina: algunos resultados censales y su relación con los Objetivos de Desarrollo del Milenio, *Revista CEPAL*, 86(35), 101-140.
- Ramírez, Silvia. (2008). La teoría de las representaciones sociales y la perspectiva de Pierre Bourdieu: Una articulación conceptual. *CPU-e, Revista de investigación Educativa*, (7), 1-19.
- Rizo, Marta. (2006). Conceptos para pensar lo urbano: el abordaje de la ciudad desde la identidad, el habitus y las representaciones sociales. *Bifurcaciones*, 6(9), 1-13.
- Serrano, Daniel. (2017). *La indigeneidad restringida. De la construcción de identidades indígenas kichwa en Bogotá y las categorías jurídicas que las*

*regulan*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas.

Villalobos, Millaray. (2018). La población indígena Miskita nicaragiense y el estado costarricense: regularización migratoria y empleo formal. *Trama. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 7(1), 10-17.

Zambrano, Marta. (2011). El lugar de la etnicidad y la etnicidad en su lugar. En Margarita Chaves (Ed.), *Sobre las dificultades de abordar la etnicidad en la ciudad* (pp. 191-200). Bogotá: ICANH.

## Notas

- 1 En 1996, Steven Palmer da cuenta de este proceso en el artículo titulado “Racismo intelectual en Costa Rica y Guatemala, 1870-1920”, en el cual refiere de qué forma las concepciones de raza elaboradas por los intelectuales de Costa Rica –miembros de una clase letrada capitalina adscrita al evolucionismo social– se basan en los supuestos del darwinismo social y de la eugenesia, para concebir una nación homogénea y blanca que debía ser protegida de la contaminación racial debido a que la blanquitud se concebía como un factor de superioridad y de distinción respecto del resto de Centroamérica.
- 2 Se refiere al Patronato Nacional de la Infancia de Costa Rica.

## Notas de autor

- \* Costarricense. Abogada por la Universidad de Costa Rica, investigadora Asociada del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad de Costa Rica. Doctoranda en Antropología en la Universidad Nacional Autónoma de México, México. Correo electrónico: moniperaz@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1887-2846>