The integration of tourism development and agricultural dynamics in the Bribri indigenous territory: analysis in terms of impacts on livelihoods in Talamanca, Costa Rica

David Arias Hidalgo

▶ **To cite this version:**

David Arias Hidalgo. The integration of tourism development and agricultural dynamics in the Bribri indigenous territory: analysis in terms of impacts on livelihoods in Talamanca, Costa Rica. Geography. Université d Angers, 2021. Español. NNT : . tel-03606646

HAL Id: tel-03606646

https://univ-angers.hal.science/tel-03606646

Submitted on 12 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE / SOCIETES
BRETAGNE \ TEMPS
LOIRE / TERRITOIRES

UNIVERSITE / SOCIETES
BRETAGNE \ TEMPS
LOIRE / TERRITOIRES

université angers

THESE DE DOCTORAT DE

L'UNIVERSITE D'ANGERS
COMUE UNIVERSITE BRETAGNE LOIRE

ECOLE DOCTORALE N° 604
Sociétés, Temps, Territoires
Spécialité : *Géographie*

Par
David Arias Hidalgo

Développement du tourisme et dynamiques agricoles en territoire indigène Bribri

Analyse de l´évolution des « moyens de vie » à Talamanca Costa Rica

Thèse présentée et soutenue par visioconférence, le 15 décembre 2021

Rapporteurs avant soutenance:

Alicia Castillo Álvarez	Chercheur, Universidad Nacional Autónoma del Estado de México (UNAM)
Francisco Mojica Mendieta	Enseignant-Chercheur, Instituto Tecnológico de Costa Rica

Composition du Jury :

Président :	Nora Bringas Róbago	Professeur, Colegio de La Frontera Norte
	Sylvie Blangy	Ingénieur de recherche, CNRS, CEFE
	Eduardo García Frapolli	Professeur, UNAM
	Francisco Mojica Mendieta	Enseignant-Chercheur, Instituto Tecnológico de Costa Rica
Dir. de thèse :	Philippe Duhamel	Professeur, Université d'Angers ESTHUA
Co-dir. de thèse :	Maxime Kieffer	Enseignant-Chercheur, UNAM

Tabla de contenido

AGRADECIMIENTOS 11
DEDICATORIA 13
PRÓLOGO 14
INTRODUCCIÓN GENERAL 19
METODOLOGÍA 24
Aproximación metodológica a los estudios de caso 25
Principales técnicas para la construcción de la información y participantes claves 28
Observación participante 28
Taller participativo y entrevistas 29
Procesamiento de la informacion 31
PARTE 1. CONTEXTO GEOHISTÓRICO DEL DESARROLLO AGRÍCOLA Y TURÍSTICO DE COSTA RICA Y TALAMANCA 32
INTRODUCCIÓN 33
CAPÍTULO 1 - UNA APROXIMACIÓN GEOHISTÓRICA AL DESARROLLO AGRÍCOLA EN COSTA RICA 35
Introducción 35
1.1 Etapas del desarrollo agrícola costarricense 36
1.1.1 Primera etapa: agricultura de subsistencia e incipiente comercio del cacao (precolonización-1820) 36
1.1.2 Segunda etapa: inserción al capitalismo agrario por medio del café y el banano (1821-1949) 37
1.1.3 Tercera etapa: el modelo de diversificación productiva y ajuste estructural (1950-2000) 41
1.1.4 Cuarta etapa: el libre comercio (2001- a la fecha) 42
1.2 Dependencia, dilema entre especialización y diversificación productiva 46
1.3 Vínculos entre sector agrícola y el turismo 54
Conclusión 56
CAPÍTULO 2 - CONTEXTO GEOHISTÓRICO DEL DESARROLLO TURÍSTICO COSTARRICENSE 57
Introducción 57
2.1 El desarrollo turístico costarricense: etapas del desarrollo turístico costarricense 58
2.2 Conservación y política forestal 62
2.3 La especialización ecoturística de Costa Rica: un producto anclado en la contradicción 65
2.4 La construcción del imaginario turístico costarricense 66
2.5 Turismo rural comunitario en Costa Rica 68
2.6 Las etnias indígenas costarricenses y su relación con el turismo 71
Conclusión 76
CAPÍTULO 3 – BREVE APROXIMACIÓN GEOHISTÓRICA AL CANTÓN DE TALAMANCA 78
Introducción 78
3.1 Los bribris: una breve contextualización 79
3.2 Agricultura temprana en Talamanca (precolonización y poscolonización) 81

3.3 Los intentos coloniales por dominar Talamanca y la invasión de la United Fruit Company ... 84
3.4 El turismo en la costa Caribe y Talamanca ... 88
Conclusión ... 92
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS ... 94

PARTE 2. MARCO TEÓRICO-CONCEPTUAL PARA PENSAR EL TURISMO, LA DECOLONIALIDAD Y LOS MEDIOS DE VIDA ... 107

INTRODUCCIÓN ... 108
CAPÍTULO 4 - EN BUSCA DE ALTERNATIVAS AL CONVENCIONAL TURISMO DE MASAS ... 110
Introducción ... 110
4.1 El paradigma del turismo sustentable: una paradoja ... 112
4.2 Turismo alternativo: ¿una solución al turismo de masas? ... 113
4.3 El ecoturismo: entre la esperanza y la decepción ... 118
4.4 Turismo rural comunitario ... 120
4.5 El turismo solidario ... 122
4.6 Turismo en comunidades indígenas (turismo indígena) ... 123
Conclusión ... 125
CAPÍTULO 5 - PERSPECTIVA DECOLONIAL PARA PENSAR EL TURISMO ... 127
Introducción ... 127
5.1 Orígenes del pensamiento descolonizador y descolonial en *Abya Yala* ... 128
5.2 La diferencia entre poscolonial y decolonial ... 130
5.3 La perspectiva decolonial (una crítica latinoamericana) ... 133
5.3.1 Colonialidad del poder ... 134
5.3.2 Colonialidad de género ... 135
5.3.4 Colonialidad de la naturaleza ... 137
5.3.5 Colonialidad del saber ... 139
5.5 La colonialidad del poder aplicada al turismo: ¿colonialidad del turismo? ... 141
5.6 Estudios de turismo desde la perspectiva teórica decolonial ... 143
5.7 Elementos de interés para un turismo “decolonial” en el contexto de comunidades indígenas ... 144
5.7.1 La noción de buen vivir ... 144
5.7.2 Vínculos entre género y turismo ... 147
Conclusion ... 150
CAPÍTULO 6 REFERENTES CONCEPTUALES PARA EL ABORDAJE DE LA RELACIÓN SER HUMANO-NATURALEZA EN EL CONTEXTO BRIBRI ... 151
Introducción ... 151
6.1 Acercamiento al enfoque en sociocosistemas y al concepto de resiliencia socioecológica para el estudio del turismo ... 152
6.1.1 El enfoque en socioecosistemas ... 152
6.1.2 Resiliencia socioecológica ... 154
6.2 Repensar los medios de vida desde el contexto bribri ... 156
6.2.1 Enfoque de los medios de vida: antecedentes y conceptos claves ... 156
6.2.2 La necesidad de repensar los medios vida para la integración de otras cosmovisiones ... 163
6.2.3 El paradigma de la pobreza: ¿es el indígena pobre? ... 165

6.3 Elementos claves de la cosmovisión bribri en relación con su entorno 168
6.3.1 *Sibö* y *Sulá*: representación de la dualidad 168
6.3.2 La visión del universo bribri *(nopakwo)* y otras nociones indígenas. 169
6.3.3 El *siwã*: un modo de vida 173
6.3.4 *kã:* la concepción del tiempo y el espacio bribri 175
6.3.5 El vínculo con *Iriria*: la Madre Tierra 176
Conclusión 178
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 179

PARTE 3. MEDIOS DE VIDA Y DINÁMICAS LOCALES: POR UNA COMPRESIÓN DECOLONIAL DE LOS VÍNCULOS ENTRE GÉNERO, NATURALEZA, AGRICULTURA Y TURISMO 199

INTRODUCCIÓN 200
CAPÍTULO 7- ANÁLISIS GENERAL DE LAS ESTRATEGIAS Y MEDIOS DE VIDA EN EL CONTEXTO BRIBRI 202
Introducción 202
7.1 Estrategia de vida tradicional: sistema basado en la diversidad de opciones 203
7.1.1 La agricultura de autoconsumo familiar y el sistema de policultivo indígena 203
7.1.2 La cacería, pesca y recolección 207
7.1.3 Cría de animales domésticos 209
7.1.4 La chichada y el trabajo colectivo 211
7.2 Estrategia hacia la especialización productiva 214
7.2.1 Monocultivo de musáceas 214
7.2.2 Cacao orgánico 219
Conclusión 222
CAPÍTULO 8- EL SURGIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN DEL TURISMO COMO MEDIO DE VIDA EN EL TERRITORIO INDÍGENA BRIBRI: LOS CASOS DE LAS COMUNIDADES DE YORKÍN, AMUBRI Y BAMBÚ 223
Introducción 223
8.1 Asociación Stibrawpa 224
8.1.1 Descripción general de la comunidad de Yorkín e iniciativa turística 224
8.1.2 Aspectos claves para la constitución y consolidación del 229
emprendimiento 229
8.2 Koswak 234
8.2.1 Descripción general de la comunidad de Amubri e iniciativa turística 234
8.2.3 Aspectos claves para constitución y consolidación del emprendimiento 239
8.3. Ditsö wö ù 242
8.3.1 Descripción general de la comunidad Bambú e iniciativa turística 242
8.3.2 Aspectos claves para constitución y consolidación del emprendimiento 245
8.4 Análisis comparativo entre los tres emprendimientos turísticos 248
Conclusión 251
CAPÍTULO 9 - COLONIALIDAD Y DECOLONIALIDAD PARA EL ANÁLISIS DEL TURISMO EN COMUNIDADES INDÍGENAS 252
Introducción 252
9.1 Vínculos entre sistema de parentesco, la colonialidad de género y la descolonización de las relaciones de género 253

9.2 Dinámicas entre turismo y conservación: tensiones alrededor del uso de la naturaleza (colonialidad de la naturaleza) 258
9.3 El turismo como un medio para rehabilitar la lengua ante la colonialidad del lenguaje y del saber 262
9.4 La autenticidad desde una perspectiva local 265
9.5 El turismo: dilema entre la patrimonialización y la comercialización de la cultura indígena 267
Conclusión 273
CAPÍTULO 10 - RESILIENCIA Y ESTRATEGIAS DE VIDA EN RELACIÓN CON EL ABORDAJE DE LA PANDEMIA POR LA COVID-19 EN LOS TRES EMPRENDIMIENTOS 275
Introducción 275
10.1 Situación de la agricultura y la alimentación en relación con el turismo antes de la pandemia 276
10.2 Visita de trabajo de campo a los tres emprendimientos durante la pandemia 279
10.3 Hacia un fortalecimiento de la diversificación productiva para la soberanía alimentaria ante la COVID-19 280
10.4 La estructura de cargos tradicionales y la espiritualidad indígena 297
10.5 El turismo desde una perspectiva local: ¿una forma de descolonizar el turismo? 300
10.6 Análisis comparativo de las estrategias de resiliencia en los emprendimientos turísticos 303
Conclusión 307
CONCLUSIÓN GENERAL 308
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 310

RESUME ET CHAPITRE 5 (REDIGE EN FRANÇAIS) 318

RESUME DE LA THESE 319
CHAPITRE 5 - PERSPECTIVE DECOLONIALE POUR PENSER LE TOURISME 337
Introduction 337
5.1 Origines de la pensée décolonisatrice et décoloniale dans l'*Abya Yala* 339
5.2 Différence entre le postcolonial et le décolonial 341
5.3 La perspective décoloniale (une critique latino-américaine) 344
5.3.1 Colonialité du pouvoir 345
5.3.2 Colonialité et genre 347
5.3.4 Colonialité de la nature 349
5.3.5 Colonialité du savoir 351
5.5 Colonialité du pouvoir appliqué au tourisme : la colonialité du tourisme ? 353
5.6 Les études sur le tourisme dans la perspective théorique décoloniale 356
5.7 Éléments d'intérêt pour un tourisme décolonial dans le contexte des communautés indigènes 357
5.7.1 La notion indigène de bien vivre (buen vivir) 357
5.7.2 Les liens entre le genre et le tourisme 360
Conclusion 364
ANEXOS 365
Anexo 1. Actividad grupal 1: reconstrucción participativa sobre los orígenes de actividad turística en mi comunidad 365

Anexo 2. Guía de entrevista dirigida encargados de los emprendimientos turísticos para conocer profundizar en los medios de vida..... 366
Anexo 3. Entrevista a los miembros de los emprendimientos..... 368
Anexo 4. Guía de entrevista sobre las afectaciones de la COVID-19, en los emprendimientos turísticos de Talamanca 370

Índice de figuras

Figura 1. Estudiantes del Plan Guía Local Turísticos Indígena del ITCR, gira de estudio al Refugio Mixto de Vida Silvestre Manzanillo 18
Figura 2. Mapa de ubicación de los territorios índígenas bribris de Talamanca y Parque Internacional La Amistad (PILA) 26
Figura 3. Mapa de ubicación de las comunidades de Amubri, Bambú y Yorkín con su respectivo albergue turístico según Distritos (Bratsi y Telire), Talamanca..... 26
Figura 4. Miembros de Stibrawpa taller participativo en Yorkín..... 31
Figura 5. Evolución de Áreas de Producción en Granos Básicos en miles de hectáreas . 44
Figura 6. América Latina (15 países): índice de desigualdad de Gini, 2002-2018..... 49
Figura 7. Perfiles de la Generación de Divisas en Centroamérica por Países 1978 y 2006 50
Figura 8. Llegadas Internacionales a Costa Rica 1955-1986 60
Figura 9. Llegadas Internacionales a Costa Rica 1986-2020 62
Figura 10. Mapa de Áreas Silvestres Protegidas de Costa Rica 63
Figura 11. Evolución de la Cobertura Forestal Densa de Costa Rica 1940-2010..... 64
Figura 12. Iniciativas de TRC según zonas de planificación turística del ICT..... 71
Figura 13. Mapa Territorios Indígenas de Costa Rica según etnia..... 72
Figura 14. Número de emprendimientos de turismo según Territorios Indígenas de Costa Rica 73
Figura 15. Ubicación de pila, territorios indígenas y comunidades indígenas bribris 79
Figura 16. Río Lari, el más importante culturalmente para los bribris y cabécares..... 83
Figura 17. Estructura ancestral de cargos religioso-políticos de los brbris vigente a la llegada de UFCO 86
Figura 18. Zonas de planificación turística Caribe norte y Caribe sur..... 90
Figura 19. Línea de tiempo sobre la evolución de las diferentes modalidades de turismo alternativo y acontecimientos de importancia relacionados con los paradigmas de sostenibilidad ambiental.....117
Figura 20. Modelo de sistema socioecológico.....153
Figura 21. Modelo de referencia de los medios de subsistencia 159

Figura 22. Capitales y medios de vida 161

Figura 23. Representación del universo *Bribri Nopatkwo* 170

Figura 24. Representación del universo de los nahuas 171

Figura 25. Representación del universo de los u'wa 172

Figura 26. Esquema sobre la estrategia de vida tradicional (Sistema basado en la diversidad de opciones) 203

Figura 27. Alto Urén. Niña jugando con un toro en el potrero familiar de aproximadamente una hectárea. Alto Urén. 2011 211

Figura 28. Esquema sobre la estrategia de especialización (Hacia una mayor especialización productiva) 214

Figura 29. Mapa de uso y cobertura del suelo en el Territorio Indígena bribri Talamanca 216

Figura 30. Mapa de áreas con riesgos de inundación, según comunidad con visitación turística 218

Figura 31. Escuela de Yorkín 225

Figura 32. Mapa de ubicación de los tres albergues objeto de estudio en la cuenca del río Sixaola 226

Figura 33. Navegación por el río Yorkín, año 2020 227

Figura 34. Cocina-comedor de Stibrawpa, lugar donde se le da la bienvenida a los turistas 228

Figura 35. Socios de Stibrawpa en capacitación (taller) sobre calidad en los servicios turísticos con estudiantes del Instituto Tecnológico de Costa Rica 234

Figura 36. Iglesia católica (centro de Amubri) año 2009 237

Figura 37. Comparación imagen de estructura la cocina-comedor del albergue Koswak en diferentes periodos: A) Imagen cocina-comedor en el año 2010); B) imagen de la misma cocina-comedor en año 2019..... 238-239

Figura 38. Fotografía de la antigua línea del ferrocarril y túnel en Bambú, ubicado en el margen del río Sixaola, hoy cerca de la comunidad de Bambú (Bratsi) 243

Figura 39. Albergue Ditsö wö ù área destinada para tiendas o colchonetas 245

Figura 40. Río Yorkín 259

Figura 41. Carmelino Morales impartiendo una lección de idioma bribri a un grupo de estudiantes hospedados en Koswak 265

Figura 42. Interior de Casa Cónica (u sule) en Amubri 269

Figura 43. Miembros de koswak utilizando el río Urén para acarrear troncos de madera para ser usados en las construcciones del albergue, año 2010 270

Figura 44. Primer Festival Cultural de la Jala de Piedra (yawi kue) organizado por Danilo Lyan a beneficio de la Radio La Voz de Talamanca 271

Figura 45. Artesanías elaboradas a partir de jícara (me wo), chinamo en la actividad Jala de Piedra de 2011 272

Figura 46. Cocina-comedor principal de Stibrawpa con techo de hoja de suita renovado 285

Figura 47. Integrantes de la asociación Stibrawpa construyendo el sendero temático....287

Figura 48. Imagen promocional: Bernarda Morales moliendo cacao en la nueva instalación procesadora de harinas de Stibrawpa.....289

Figura 49. Vista del río Telire desde lugar de construcción de la casa de la finca integral de Ditsö wö ù 293

Figura 50. Imágenes de la visita a la finca integral de Ditsö wö ù 296

Figura 51. Imagen promocional: Tours a sitio sagrado organizado por Koswak y dirigido solo a indígenas 302

Figura 52. Localisation des zones culturelles indigenes en amerique latine 319

Figura 53. Localisation des territoires autochtones bribri de talamanca et du PILA 323

Figura 54. Carte de localisation des communautés d'amubri, bambú et yorkín avec leurs experiences touristiques respectives selon les districts (Bratsi et Telire). Talamanca 324

Índice de cuadros

Cuadro 1. Categorización de las comunidades y su perspectiva iniciativa turística según aislamiento geográfico 27

Cuadro 2. Área sembrada de los principales granos básicos según hectáreas 2014-2017 45

Cuadro 3. Ingreso de visitantes Parque Nacional Tortuguero 2014-2019 89

Cuadro 4. Ingreso de visitantes Parque Nacional Cahuita 2014-2019 91

Cuadro 5. Modalidades de turismo alternativo según segmento de interés.....116

Cuadro 6. Principios rectores del enfoque de los medios de subsistencia 160

Cuadro 7. Comparación entre elementos claves de constitución y consolidación en los tres emprendimientos turísticos 250

Cuadro 8. Estrategias de resiliencia en los tres emprendimientos turísticos ante la COVID-19 306

Agradecimientos

Muchas personas han hecho realidad la concreción de esta tesis. En primer lugar, quiero agradecer a mis mentores, a mi director Dr. Philippe Duhamel y a mi codirector Dr. Maxime Kieffer, ambos por darme la oportunidad de vincular mi investigación a la Universidad de Angers y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por medio del proyecto ECOS Nord "*Développement local et conservation : une analyse des enjeux des politiques de lutte contre la pauvreté par le tourisme alternatif, dans l'état du Yucatán, Mexique*", les agradezco profundamente por su disponibilidad para guiarme, aconsejarme y asesorarme con tanta calidad profesional y humana.

Esta investigación no hubiese sido posible sin el apoyo financiero de una beca del Ministerio de Ciencias, Tecnología y Telecomunicaciones (MICITT) de Costa Rica y el Instituto Francés para América Central (IFAC) -actualmente renombrado como *Service de coopération et d'action culturelle pour l'Amérique centrale* (SCAC)-, así como la colaboración de mi universidad, el Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR), por medio de su Vicerrectoría de Investigación y Extensión a través del proyecto "La integración del turismo indígena y la dinámica agrícola: sus posibles impactos en los medios de subsistencia de Talamanca", también agradezco a la Escuela de Ciencias Sociales del ITCR, unidad académica a la cual pertenezco.

Agradezco igualmente a mi comité asesor de tesis a la Dra. Sylvie Blangy del *Centre d'Ecologie Fonctionnelle et Evolutive* (CEFE) del *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) y al Dr. Eduardo García Frapolli del Centro de Investigaciones en Ecosistemas de la UNAM, por sus consejos y su disponibilidad para nuestras sesiones presenciales y a distancia, gracias por su seguimiento y las recomendaciones bibliográficas siempre muy oportunas.

Además, quiero dirigir un gran agradimiento a las y los miembros del jurado de la tesis Dra. Nora Bringas Rábago, Dra. Alicía Castillo Álvarez Dr. Francisco Mojica Mendieta, Dra. Sylvie Blangy y al Dr. Eduardo García Frapolli.

A los y las guías de turismo de la Asociación AGITUBRIT, a las y los integrantes de la Asociación Stibrawpa, Koswak y Ditsö wö ù, especialmente a Prisca y Bernarda en Yorkín, Roger Blanco, Víctor Iglesias y Grace Cortes en Amubri, Danilo Lyan y Dani Lyan en Bambú, gracias a todos y todas por el espacio para compartir y sobre todo las buenas y provechosas conversaciones.

A *këkëpa* Nemesio de Suretka, *këkëpa* Gilbertina Sánchez y *këkëpa* Mario Nercis (quien emprendió su viaje a *Sulakaska*) de Amubri por sus enseñanzas, a *këkëpa* Ali García por las recomendaciones bibliográficas y las gratas conversaciones.

A Samuel Jouault de la Universidad Autónoma de Yucatán y al joven Alejandro Montañez por su apoyo durante mi estancia en Mérida y los emprendimientos de la alianza de turismo alternativo comunitario Coox Mayab.

A Clément Marie dit-Chirot por todo su apoyo en mis estancias en Angers y la pasantía en México en el marco del proyecto ECOS-Nord, a Johan Vicent y Thérèse Rouleau-Racco, Fanny Stamm, Adriana Navarro, Lucia Jiménez, Alan Henderson, Orlando Jiménez y Ariadne Camacho por sus consejos y su colaboración en la lectura de los manuscritos.

A mi compañera de vida Elisa por toda su paciencia y apoyo en todos estos años, a mi pequeño Julián, mi motivación más grande para sacar esta tarea adelante, a doña Sara y don Rodolfo sin su ayuda cuidando a Julián esta tesis no sería posible.

Por último, quiero agradecer a mi madre quien inculcó en mí el valor del estudio, agradezco a mi madre y hermanas por su apoyo incondicional.

Dedicatoria

“Soy hombre, he nacido, tengo piel y esperanza.
Yo exijo, por lo tanto, que me dejen usarlas.
No soy dios: soy un hombre (como decir un alga).
Pero exijo calor en mis raíces, almuerzo en mis entrañas.
No pido eternidades llenas de estrellas blancas.
… Pido ternura, cena, silencio, pan, casa…
Soy hombre, es decir, animal con palabras.
Y exijo, por lo tanto, que me dejen usarlas.”

Jorge Debravo (poeta costarricense), *Hombre* .1966

Ye’ yámipa bribripa ã.
Ie’pa kẽ ẽn ã isẽne chòwẽkkũã, wẽs idalì wátchö, wẽs iyí kọ́ne, ena isẽr.
Ie’pa suõ’ tö ye’ã ikáchè tö ìdör bua'ë sẽneã.

A mis amigos y amigas bribris, quienes se resisten a perder su cultura milenaria y sus medios de vida ligados a la agricultura y sobre todo un profundo respeto a la naturaleza. Su sabiduría me ha mostrado lo que realmente es importante en la vida.

Prólogo

Aunque esta investigación doctoral se inscribió formalmente en el año 2018, es importante señalar que los conocimientos y reflexiones necesarias para llegar a elaborarla corresponden a un largo proceso de aprendizaje que inició en el año 2009 momento en el que, siendo estudiante de la Carrera de Gestión del Turismo Sostenible de Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR), tuve la oportunidad de realizar -en coautoría- el proyecto de graduación titulado "Programa de capacitación para guías turísticos locales en el Territorio Indígena de Talamanca" para obtener mi grado de bachillerato universitario. Lo anterior se constituyó en un elemento motivador para indagar cada vez más en el pensamiento indígena y, a la vez, es un hecho fundante para dar mis primeros pasos como profesor, investigador y extensionista universitario del ITCR en la región indígena de Talamanca.

Respecto de la extensión universitaria, la entiendo como una manifestación de la relación de construcción de diálogo, saberes y conocimientos entre la universidad y la sociedad: se trata de una forma de proyectarse a la comunidad y ayudar en la búsqueda de soluciones a los problemas que agobian a los grupos menos favorecidos o excluidos de la sociedad, tal como los pueblos indígenas (Arias, 2019). En relación con el tema, y de acuerdo con Freire (1998), en su obra *¿Extensión o comunicación?*, también me cuestiono seriamente las relaciones asimétricas que se han dado en la extensión universitaria verticalista donde se dan relaciones entre invasor e invadidos, relaciones autoritarias de poder y saber.
Dicho lo anterior, es importante mencionar que, para el análisis de los medios de vida o "subsistencia" vinculados a la actividad turística, cabe rescatar la previa experiencia de varios años haciendo un profundo trabajo de campo en las comunidades de la Baja y Alta Talamanca (periodo 2009-2014), específicamente, durante la construcción y ejecución del programa de capacitación Guía local turístico indígena del ITCR (Arias y Solano, 2009; Arias, 2019; Arias, 2020): esa primera experiencia permitió un acercamiento por medio de la IAP (Investigación Acción Participativa) y el trabajo más de tipo etnográfico (sin pretender hacer un trabajo propio de la antropología) con las comunidades indígenas de Talamanca y, sobre todo, con integrantes de las principales iniciativas de turismo indígena.

En torno a lo anterior, el método de **observación participante** fue fundamental durante el periodo de construcción e implementación del programa de *Guías locales indígenas* (figura 1), mi vinculación en la elaboración de los contenidos y posteriormente la docencia en los cursos *Acervo cultural* y *Geografía turística de Talamanca*, insumos que resultaron claves

para conocer con mayor profundidad la cosmovisión bribri y las características del territorio indígena bribri, tanto del Valle como la Cordillera de Talamanca. Como parte del proceso, se aplicó múltiples entrevistas a personas involucradas en turismo, de lo cual surgieron los primeros acercamientos con los emprendimientos turísticos de hospedaje en Amubri y Bambú, además de representarse el primer encuentro con los médicos tradicionales (*awapa*) y otras autoridades tradicionales, personas mayores que en general se les llama *këkëpa*. Algunos de estos encuentros se grabaron en audio y video (en menor medida), principalmente varias entrevistas sobre diferentes temas relacionados con la cosmovisión bribri, que fueron de utilidad para esta investigación, así como material bibliográfico recopilado sobre la cultura bribri y entrevistas con expertos en el tema como la antropóloga María Eugenia Bozzoli Vargas, el antropólogo Marcos Guevara Berger y Alí García Segura, (indígena bribri que labora como investigador de la Universidad de Costa Rica); con dichos especialistas la mayoría del tiempo grabé las entrevistas en audio y algunas en video para uso como material de apoyo del curso *Geografía turística* del programa de guías.

Otro material de apoyo de referencia en esta investigación corresponde al archivo fotográfico, antología digital y biblioteca física, ubicados en el Centro de Capacitación Iriria en Amubri Talamanca. Esta biblioteca se constituyó en el marco de un proyecto de extensión universitaria, en el cual participé y me correspondió recopilar las obras bibliográficas y audiovisuales más sobresalientes sobre cultura indígena bribri, historia, geografía, antropología, flora y fauna, el cual fue recopilado durante los años 2010 y 2011, para uso de los estudiantes del *Programa de guías locales indígenas* y la comunidad en general, de modo que, de alguna manera, haya una devolución de la información y el conocimiento “extraído” del territorio, que pueda ser usada por la comunidad.

En el periodo 2009-2014, participé en varios proyectos; sin embargo, como mencioné, mi trabajo estuvo enfocado en llevar a cabo el proceso de construcción participativa de los módulos del programa de guías locales, de los cuales se desprenden algunos proyectos investigación y extensión en el ITCR, mediante los que me vinculé con nueve comunidades indígenas de Talamanca:

Año 2009-2011. “Centro Empresarialidad Equitativa e Integral (CEMI)”. Por medio del Centro de Capacitación Iriria Alakölpa, se impulsó el desarrollo agropecuario, turístico, ambiental y empresarial de comunidades de Talamanca. Regionalización Interuniversitaria del Consejo Nacional de Rectores (CONARE)

Año 2011: La iniciativa “Dinamizando el desarrollo de las comunidades indígenas bribri y cabécar de los distritos de Telire desarrollada en Talamanca”, fue inscrita ante el Programa de Regionalización Interuniversitaria de CONARE.

Año 2013-2014. “Fortalecimiento de los sistemas de producción y comercialización de las unidades productivas y de servicios indígena respetando la cultura bribri y cabécar”. Programa Regionalización Interuniversitaria de CONARE.

También es importante el periodo 2015-2018 con la participación en otros proyectos con otros propositos, entre ellos:

Año 2015. “Fortalecimiento de la organización bribri en el campo turístico e impulso al turismo en el Territorio Cabécar”. Programa Regionalización del ITCR.

Año 2016-2017. “Implementación de prácticas sostenibles de turismo para el tratamiento de aguas y manejo de residuos sólidos en albergues turísticos de Talamanca”. Fondos VIE del ITCR.

Año 2016-2017. “Mejoramiento de la calidad de los servicios turísticos de Talamanca”. Programa Regionalización del ITCR.

Año 2018. Ditso Kã: cambio social y perspectivas de sostenibilidad. Fondos FEES de CONARE.

Durante el **periodo 2015-2018** tuve la oportunidad de mantener contacto con los guías de turismo formados por el ITCR en 2014, en su proceso de consolidación como la Asociación de Guías Indígenas Bribris de Talamanca (AGITUBRIT), también mediante el proyecto “Implementación de prácticas sostenibles de turismo para el tratamiento de aguas y manejo de residuos sólidos en albergues turísticos de Talamanca”, mediante el que tuve un mayor acercamiento con los emprendimientos ubicados en Amubri (Koswak), Bambú (Ditsö wö ù) y principalmente con el de la cuenca del Yorkín (Stibrawpa).

El **periodo 2018-2020** corresponde específicamente a la realización del trabajo de campo en relación con esta investigación doctoral adscrita al ITCR y al laboratorio francés Espacios y Sociedades (ESO UMR 6590) bajo el título: “La integración del turismo indígena y la dinámica agrícola: sus posibles impactos sobre los medios de subsistencia en Talamanca”.

En síntesis, la participación en los anteriores proyectos me permitió mantener un vínculo muy cercano con las comunidades y las iniciativas de turismo “objeto” de estudio en esta

investigación doctoral: tal experiencia, de poco más de 10 años de trabajo con las comunidades indígenas, me ha dado la oportunidad de conocer los procesos de consolidación de los emprendimientos turísticos, en los que, en algunos casos, he sido un actor no pasivo, sin la pretensión de etiquetar por completo el proceso metodológico que se acerca a una metodología de investigación acción participativa (Arias, 2019; Arias, 2020). Otro aspecto de gran valor es la cantidad de tiempo que he compartido con personas de las diferentes comunidades bribris, ha sido fundamental para comprender en cierto grado su cultura y forma de interpretar su mundo (cosmovisión), sus necesidades, inclusive, comprender lo básico de su idioma, ha facilitado mucho la comunicación y, por ende, profundizar de forma muy especial en sus modos de vida, sus conocimientos y tradición oral, el conocimiento del idioma (sin dominarlo a la perfección) me ha abierto muchas posibilidades para comprender mejor la cosmovisión bribri. También, durante estos años he tenido la posibilidad de compartir con otras comunidades indígenas que reciben turismo de Costa Rica, los bribris y los borucas de la Zona Sur, provincia de Puntarenas; los malekus, en Guatuso en la Zona Norte y los cabécares en la cuenca de río Pacuare.

Durante estos últimos 10 años, he desarrollado un panorama más amplio para conocer las experiencias de turismo en torno a las comunidades rurales, respecto de un contexto un poco más internacional, debido a mi trabajo como “extensionista”, sobre todo en cuanto a conocer experiencias de turismo indígena en algunos países latinoamericanos: por ejemplo, en Oaxaca, México, en el año 2012 (mi primera experiencia fuera de Costa Rica) trabajé con comunidades indígenas de origen zapoteco y mixteco. En Perú, en el año 2015, conocí algunas comunidades indígenas en Cusco y Puno, pude conocer un poco de la cosmovisión andina. Luego, en el año 2017, visité una comunidad indígena en la región de Puyo en Ecuador, estancia que me recordó las condiciones geográficas del Valle de Talamanca. Mi última visita fue de vuelta a México en 2019, a la región de Yucatán, donde pude conversar con varios miembros pertenecientes a proyectos de turismo comunitario vinculados a la iniciativa o red de turismo alternativo Co´ox Mayab.

Otra experiencia enriquecedora en mi proceso de aprendizaje fue una corta estancia en el año 2015 con una familia balinesa que recibe turismo en su villa en Kiliki cerca de Ubud, Isla de Bali, Indonesia. A pesar de la distancia, me sorprendió muchísimo el parecido no solo fenotípico entre los indígenas de Talamanca y los balineses, sino en cuanto a muchas similitudes en sus modos de vida, fuertemente agrícolas y basados en conceptos de reciprocidad y equilibrio espiritual.

Las anteriores experiencias me han servido mucho para conocer otras formas de pensar y desarrollar el turismo desde lo local, también para reflexionar sobre los retos que enfrentan estas comunidades al desarrollar una actividad que puede generar múltiples transformaciones e impactos (positivos y negativos) como lo es el turismo; por tanto, en este proceso que culmina en una etapa con esta tesis doctoral, quiero agradecer a todas las personas que me han ayudado construir un conocimiento propio: a reflexionar a partir de los problemas que sufre nuestra América.

FIGURA 1. ESTUDIANTES DEL PLAN GUÍA LOCAL TURÍSTICO INDÍGENA DEL ITCR, GIRA DE ESTUDIO AL REFUGIO MIXTO DE VIDA SILVESTRE MANZANILLO

Fuente: David Arias, 2012

Introducción general

Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra sentipensante para definir el lenguaje que dice la verdad.

Eduardo Galeano, *El libro de los abrazos*. 1989.

Costa Rica tiene una superficie terrestre 51 100 km²: es un pequeño país de reciente formación en términos geológicos que funge como el "puente" geográfico que une América del Sur con América del Norte. La ubicación especial del territorio costarricense en el istmo centroamericano, aunada a su diversidad de climas y relieves, han favorecido su territorio con una gran diversidad biológica, aspecto reconocido por la comunidad científica internacional (Barrientos y Monge-Nájera, 1995; Obando, 2002), así como por la población local (una parte considerable) que reconoce la importancia de la protección y conservación de los ecosistemas vulnerables, la cual es parte del imaginario "conservacionista costarricense".

Por otro lado, Costa Rica también sirvió como puente biológico para seres humanos: por siglos, en esta región se desarrollaron culturas indígenas, sociedades que generaron un pensamiento, una episteme propia y, a la vez, diversos modos de vida con sus estrategias para adaptarse a las condiciones de los diferentes ecosistemas ocupados, evidencia de la diversidad cultural de este pequeño territorio es la variedad de pueblos indígenas (etnias) que lo habitan. Aunque Costa Rica es uno de los países centroamericanos con mayor diversidad de culturas indígenas (Toledo et al., 2001), resulta paradójico que, a la vez, sea uno de los países con menor porcentaje de población indígena a nivel latinoamericano (INEC, 2013).

El origen multicultural e indígena de la población costarricense es un elemento invisibilizado, ya que con el paso del tiempo ha predominado un imaginario de "blanquitud" del origen del ser costarricense (Fernández y Esquivel, 2014), un mito que favorece el origen "europeo" y que niega las profundas raíces indígenas y afrocaribeñas de la población actual de Costa Rica. A modo de ejemplo, cuando he hecho alguna presentación sobre el tema indígena, fuera y dentro del país, no es raro que una persona me diga, muy sorprendida, "yo pensaba que en Costa Rica no había indígenas". Este desconocimiento

de quiénes somos y de dónde venimos es una situación preocupante, principalmente a lo interno del país, por tanto, el reto como sociedad (en lo cultural, lo educativo y lo político) implica, primeramente, descolonizar ese imaginario de origen del ser costarricense, con el propósito de pensar quiénes somos en verdad, a partir de nuestro origen multicultural, y reflexionar hacia dónde nos dirigimos.

Ahora bien, desde tiempos tempranos (independencia) la economía costarricense se centró en las exportaciones agrícolas: el debate en cuanto a la necesidad de la diversificación productiva de la economía costarricense se remonta a la década de 1950, cuando aún el país dependía de las exportaciones de monocultivos (café y el banano). Varias décadas han pasado y, para algunos políticos y académicos, la economía costarricense es un ejemplo de diversificación productiva, una economía que cuenta con variedad de productos agrícolas, que incluye productos tradicionales como no tradicionales.

En los últimos años, destaca la exportación de dispositivos tecnológicos y médicos; no obstante, la estrategia de diversificación productiva costarricense muestra un lado turbio, un juego de ganadores y perdedores: en este caso, los ganadores fueron los inversores nacionales y extranjeros, mientras que los grandes perdedores fueron hombres y mujeres campesinos ligados a la tierra y a la producción de granos básicos quienes en esta política de diversificación no tuvieron lugar. En relación con lo mencionado, quien sí tuvo un puesto preferencial en la estrategia de diversificación productiva del país fue el sector turismo, dado que, a finales de la década de los ochenta, desempeñó un rol fundamental en las inversiones de gran capital extranjero y parte de las élites costarricenses, acompañado de incentivos promovidos por el Estado costarricense para promover la actividad turística en zonas costeras.

Los inversionistas aprovecharon la imagen “verde” en la promoción turística de Costa Rica y en poco tiempo el país se destacó como un destino ecoturístico, cuya estrategia de comercialización estuvo dirigida principalmente al turismo proveniente de los Estados Unidos. En los últimos treinta años, muchos destinos turísticos se han posicionado a partir de la imagen ecoturística del país, por ejemplo; Guanacaste, la Península de Osa, Monteverde, Fortuna, Caño Negro, Tortuguero, y Puerto Viejo de Limón. Sin embargo, existe poca información sobre qué papel han jugado los proyectos de ecoturismo y cómo aportan diversificación y generación de empleo sobre todo en espacio rural, además de que cabe preguntarse si realmente son proyectos que responden a los principios del ecoturismo -conservación ecológica y participación social-. En torno a lo mencionado, la pregunta que

surge es ¿cuántos son los proyectos y si representan la mayoría? Pareciera que en la práctica este tipo de proyectos son la minoría y que lo que existe en mayor proporción es un aprovechamiento comercial del imaginario ecoturístico turístico, para que muchas empresas turísticas lucren a costa del encanto de la imagen "verde" del país, lo cual arriesga la legitimidad de un producto turístico basado en principios de conservación de la naturaleza, la educación ambiental y la participación local en desarrollo turístico.

En efecto, al ser el turismo la principal fuente de divisas de Costa Rica en los últimos veinte años, es de esperar que se promueva su desarrollo o intensificación en el país, inclusive, en muchas ocasiones, casi como una fórmula milagrosa para solucionar los problemas socioeconómicos y socioecológicos en el medio rural costarricense. Paradójicamente, en algunas regiones rurales el turismo ha profundizado la desigualdad social y el deterioro ambiental. Estudios demuestran que, en regiones costeras como Guanacaste, el desarrollo del turismo de sol y playa de tipo enclave, ha generado consecuencias significativas como el desplazamiento de las comunidades locales, la pérdida de identidad cultural (Cordero, 2010), además de altos impactos ambientales y sociales asociados a la escasez de recurso hídrico (Navas, 2015; Cañada; 2019).

Por otro lado, a pesar de las vivencias negativas de muchas comunidades con el turismo, cabe resaltar que en Costa Rica han surgido experiencias muy positivas con dicha actividad, principalmente proyectos relacionados con modalidades de base comunitaria y familiar de baja escala en el contexto rural (Cordero, 2002; Solano, 2003; Trejos y Chiang, 2009). En general, son proyectos colectivos o privados que buscan valorar sus actividades productivas agropecuarias o su patrimonio cultural o natural.

En el caso específico del territorio indígena de Talamanca, la actividad turística aún es incipiente: surgió a finales de la década de los ochenta en la cuenca del río Yorkín como una actividad económica complementaria. Hoy, existen alrededor de diez proyectos turísticos en diferentes comunidades de los distritos de Telire y Bratsi, principalmente dedicados al hospedaje y los recorridos turísticos. Cada día aumenta el interés de los actores indígenas de aventurarse en actividades turísticas para diversificar los ingresos y no depender exclusivamente de los monocultivos de banano, plátano y cacao (Arias y Solano, 2009).

En ese sentido, es fundamental generar conocimiento científico para comprender cómo ha sido la dinámica de inserción del turismo en una comunidad indígena dedicada principalmente a la agricultura comercial y de subsistencia; es decir, cómo ha sido la

inserción de una actividad ajena a su cultura y cómo esta, en algunas ocasiones, se convierte en un medio de resistencia y reproducción cultural, así como en un medio de vida que transforma su modo de vida, el cual depende de la agricultura y el bosque para reproducir su cultura.

En cuanto a la principal pregunta que dirige esta investigación, se expone a continuación:

- ¿Cuál es la relación entre agricultura y turismo en el contexto de las comunidades indígenas bribris? ¿Es una relación que tiende a la especialización o diversificación de las actividades productivas y el turismo?

Otras preguntas secundarias son:

- ¿Son compatibles el turismo y la agricultura en el contexto del desarrollo turístico, en una región cultural y ambientalmente rica?
- ¿Cómo se integra el turismo en los medios de vida en la población bribri?
- ¿Existen diferencias en cuanto a la resiliencia de los emprendimientos en una situación de crisis (desastres naturales o pandemia)?
- ¿Qué factores influyen en una mayor o menor resiliencia?
- ¿Bajo qué circunstancias el turismo puede convertirse en un elemento descolonizador para las comunidades indígenas o profundizar nuevas formas de colonialismo?

Con base en lo anterior, desde una combinación de varios enfoques, esta investigación propone analizar las dinámicas locales entre el turismo y agricultura en tres comunidades indígenas receptoras de turismo en el territorio indígena bribri de Talamanca desde una perspectiva teórica decolonial, geohistórica y etnográfica. Lo anterior implica profundizar los aspectos importantes a partir de los actores locales (en términos de comprender en profundidad), su cultura, sus medios de vida, su cosmovisión, relaciones de género, sus prácticas agrícolas y su relación con el entorno natural.

En concordancia con lo anterior se planteó los objetivos siguientes:

General

Analizar los vínculos entre el turismo y la agricultura desde una perspectiva teórica decolonial, haciendo énfasis en los medios de vida y la resiliencia en tres comunidades con

actividades turísticas del territorio indígena bribri de Talamanca, a partir de un enfoque geohistórico multiescalar (nacional, regional y local).

Específicos

1. Analizar el contexto geohistórico del desarrollo agrícola y turístico a escala nacional (Costa Rica), regional (Talamanca) y local (Territorio Indígena Bribri).
2. Comprender la interacción entre el turismo y la agricultura a partir de la conceptualización de los medios de vida integrando elementos de la cosmovisión indígena y la perspectiva teórica decolonial.
3. Identificar elementos claves en la constitución y consolidación de los emprendimientos turísticos indígenas a partir de una reconstrucción histórica con los actores locales.
4. Analizar las estrategias de vida y resiliencia de los emprendimientos turísticos bribris ante la pandemia de la COVID-19.

A partir de lo anterior, se plantea como principal supuesto de investigación que “cuanto mayor sea la especialización turística de un emprendimiento de turismo en el contexto de las comunidades indígenas, menor será su grado de resiliencia ante un desastre natural o crisis de diferente índole, por el contrario, cuanto mayor sea la diversificación de sus medios de vida, mayor será su capacidad de resiliencia”.

En cuanto a la organización del texto, la tesis está compuesta de 10 capítulos divididos en tres partes. La primera parte contiene los capítulos introductorios vinculados al análisis geohistórico de la agricultura y el turismo a escala nacional, regional y local (capítulos 1, 2 y 3); la segunda, corresponde al marco teórico-conceptual en el que se aborda diferentes modalidades de turismo, elementos teóricos de la perspectiva decolonial y variables de la cosmovisión de interés para el análisis de la relación ser humano-naturaleza en el contexto bribri (capítulos 4, 5 y 6). Por último, en la tercera, se presenta los resultados y análisis a partir de los estudios de casos en los que se analiza los medios de vida vinculados a la actividad turística (capítulos 7, 8, 9 y 10).

Metodología

Esta investigación se caracteriza como de tipo exploratorio cualitativo (Hernández, Fernández y Baptista, 2014). Un esfuerzo multi e interdisciplinario para tratar de comprender las interseciones o vínculos entre el turismo y la agricultura en un contexto indígena. Es de tipo cualitativo, de tradición fenomenológica, la cual busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva del actor, de modo que, la realidad que importa es la que las personas perciben como importante (Taylor y Bogdan 1990). En ese sentido, este trabajo se caracterizó por no seguir un marco metodológico establecido "escrito en piedra", sino un marco flexible que prioriza la multi e interdisciplinariedad y sobre todo la participación de las personas en la búsqueda y construcción de conocimiento en un diálogo horizontal de saberes (Leff, 2004; Santos, 2006). A continuación, una aproximación a los principales enfoques metodológicos que guían el desarrollo del proceso de investigación.

Primeramente, el enfoque geohistórico se relaciona básicamente con el análisis del espacio geográfico desde una perspectiva interdisciplinaria, así como con las diferentes corrientes de los estudios geográficos y disciplinas afines que estudian o toman en cuenta el espacio, tales como la arqueología, ecología del paisaje, entre otras (Jacob-Rousseau, 2009). A partir de este, el espacio es un producto social; es decir, es producto de la acción de los grupos humanos como consecuencia de una realidad histórica (Aponte, 2006). La perspectiva geohistórica puede ser útil en su aplicación, por ejemplo, al estudio de las prácticas de turismo que permiten entender cómo se desarrolla el turismo y cómo contribuye a producir nuevos lugares mientras los transforma, en una escala global (Duhamel, 2018), o podemos analizar la evolución del turismo a una nacional (Bernard, Bouvet, y Desse, 2015), o un análisis a menor escala, tal como se expondrá más adelante.

En esta investigación, la perspectiva geohistórica e histórica fueron de utilidad para comprender cómo el turismo y la agricultura se convierten en vectores de transformación del territorio (espacio) y de lo social (político, económico y cultural), en la escala país (Costa Rica) y en la regional (Talamanca): para el análisis geohistórico nacional y regional (parte 1), así como para el cambio social en relación con los medios de vida del pasado y el presente (parte 3), se utilizó fuentes documentales de información; parte importante de los artículos académicos y libros se recopilaron desde el año 2009, fecha en que inicié mi vinculación con las comunidades indígenas de Talamanca: de la información recopilada en ese periodo también se utilizó un archivo fotográfico, grabaciones de entrevistas en audio

y video con especialistas locales (*awapa*) en cultura bribri y también académicos costarricenses especializados en la cultura bribri (antropología, etnografía y lingüística).

En un nivel más local, en relación con el trabajo de campo de esta investigación, se elaboró una reconstrucción geohistórica, específicamente de tres comunidades del territorio indígena bribri, Yorkín, Amubri y Bambú, que a su vez representan tres iniciativas de turismo indígena. En el caso de las iniciativas turísticas, se utilizó una metodología más participativa en la que los miembros de las iniciativas reconstruyeron conjuntamente la historia de su emprendimiento, también se recurrió a la entrevista en profundidad y la historia de vida como técnicas complementarias de recopilación de la información (capí

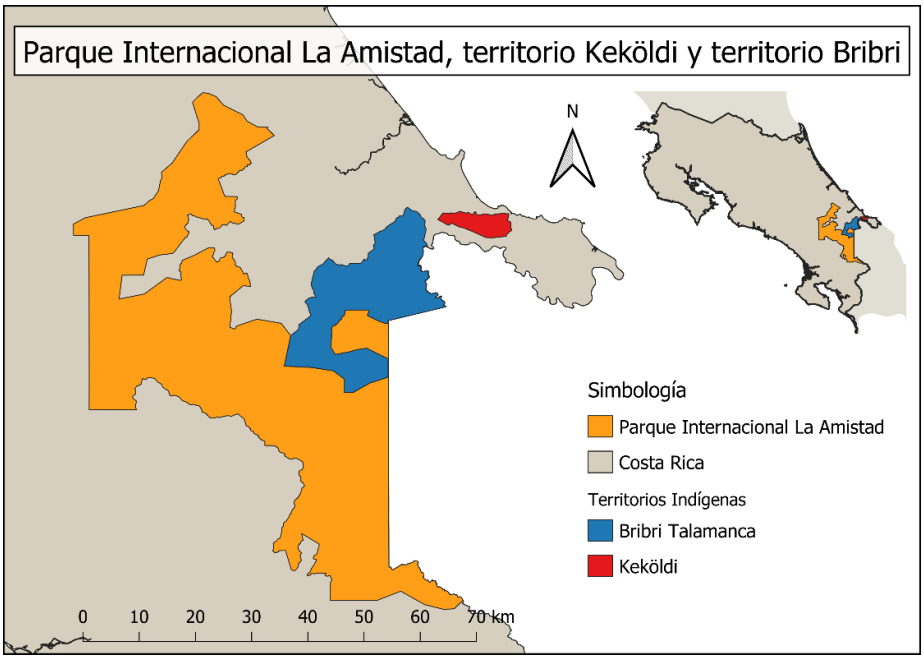
tulo 9). De igual manera, la observación participante fue una técnica importante en esta etapa de trabajo de campo: se participó en actividades de la cotidianidad bribri como el trabajo agrícola en la finca, chichadas y juntas de trabajo; también se participó como observador cuando cada iniciativa recibió visitación turística y, en el año 2018, se participó en una actividad cultural abierta al turismo denomina “Jala de Piedra”.

Aproximación metodológica a los estudios de caso

Para el desarrollo del trabajo de campo se utilizó una combinación de dos enfoques: etnográfico (Guber, 2011) y geohistórico (Grataloup, 2008; Jacob-Rousseau, 2009). Para este análisis geohistórico fueron claves la revisión literaria de dos investigaciones, la primera *Talamanca el espacio y los hombres*, realizada a finales del XIX por William More Gabb, en segundo lugar, *El nacimiento y muerte entre los bribris,* obra de la antropóloga María Eugenia Bozzoli en 1979.

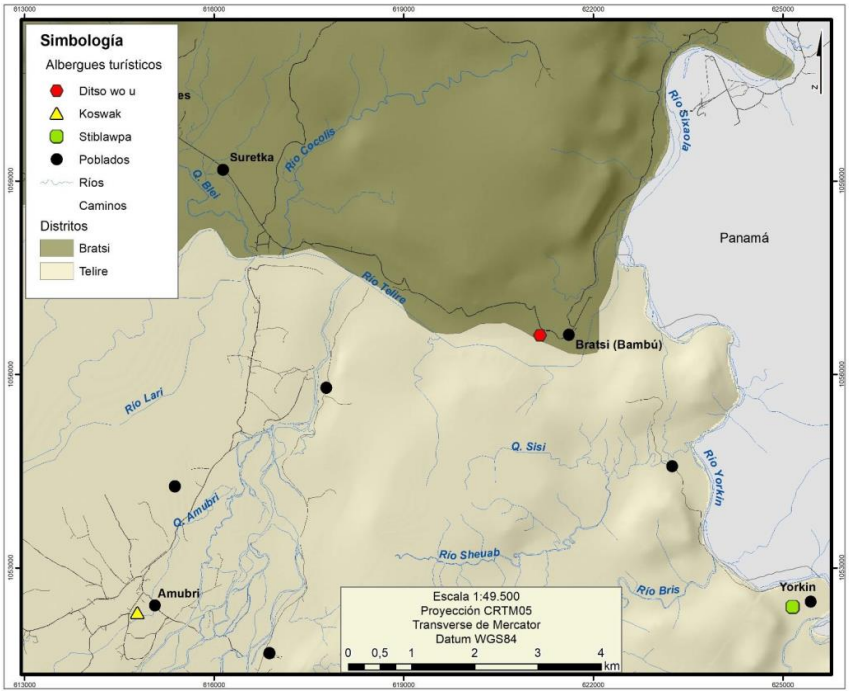
Se utilizó los estudios de caso (Hernández, Fernández y Baptista, 2014) para efectos de la presentación de los resultados y discusión (Parte 3). El estudio se realizó en las comunidades de Yorkín, Amubri y Bambú, del Territorio Indígena Bribri de Talamanca (figura 2), geográficamente las comunidades pertenecen a los distritos Bratsi (Bambú) y Telire (Amubri y Yorkín) del cantón de Talamanca (figura 3), provincia de Limón, Costa Rica (figura 3). Cada comunidad cuenta con su respectivo albergue turístico. Las personas que integran las organizaciones alrededor de los albergues turísticos son nuestra principal unidad de análisis, es decir, tres estudios de caso: Stibrawpa, Koswak y Ditsö wö ù.

FIGURA 2. MAPA UBICACIÓN DE LOS TERRITORIOS INDÍGENAS BRIBRIS DE TALAMANCA Y PARQUE INTERNACIONAL LA AMISTAD (PILA)



Fuente: elaboración propia.

FIGURA 3. MAPA UBICACIÓN DE LAS COMUNIDADES DE AMUBRI, BAMBÚ AND YORKÍN CON SU RESPECTIVO ALBERGUE TURÍSTICO SEGÚN DISTRITOS (BRATSI Y TELIRE). TALAMANCA.



Fuente: elaboración propia.

En cuanto a los criterios de selección se tomó en cuenta el estado de consolidación de cada iniciativa, por lo cual, se estableció un mínimo de 10 años con una visitación constante de turistas, de tal manera que se escogió un emprendimiento en representación por comunidad. Las tres comunidades donde se ubican las iniciativas de turismo presentan niveles diferentes de relativo aislamiento geográfico, además de diferencias demográficas, socioproductivas y socioecológicas. En cuanto al criterio de aislamiento geográfico se basó en la categorización -alto, medio, bajo- realizada por Arias-Hidalgo y Méndez-Estrada (2015), cuadro 1. No obstante el concepto de aislamiento geográfico, no refleja el carácter dinámico de las comunidades bribris como culturas de "agua", es decir, lidadas a los ríos como medio de comunicación integrador, por lo tanto en cuanto al análisis se prefiere el concepto de zona de contacto (Pratt, 2010).

CUADRO 1. CATEGORIZACIÓN DE LAS COMUNIDADES Y SU RESPECTIVA INCITATIVA TURÍSTICA SEGÚN RELATIVO AISLAMIENTO GEOGRÁFICO.

Comunidad	**Iniciativa turística**	**Tipo de aislamiento** (descripción)
Yorkín	Stibrawpa	**Aislamiento alto:** Comunidades "aisladas por ríos", sin conexión a la red eléctrica (aún a la fecha de nuestro trabajo de campo), acceso vía bote o caminando.
Amubri	Koswak	**Aislamiento medio:** Comunidades "aisladas por ríos", con conexión a la red eléctrica, acceso de transporte público vía terrestre.
Bambú	Ditsö wö ù	**Aislamiento bajo:** Comunidades "no aisladaspor ríos", con conexión a la red eléctrica, acceso de transporte público vía terrestre.

Fuente: elaboración propia a partir de Arias-Hidalgo y Méndez-Estrada (2015).

Principales técnicas para la construcción de la información y participantes claves

El periodo 2018-2020 contempla el trabajo de campo en Talamanca, se realizaron dos estancias que van de uno a dos días durante el año 2018 en cada emprendimiento turístico y tres visitas de dos días en cada emprendimiento en el año 2019. En el 2018 y 2019 se realizó la mayor parte del trabajo de campo que incluyó: talleres participativos, entrevistas y reuniones con los miembros de las iniciativas y otros informantes claves de Talamanca.

Como consecuencia de las afectaciones de la pandemia por la Covid-19 en el Territorio Indígena Bribri y el cantón de Talamanca en general, únicamente se realizó una estancia de trabajo de campo en noviembre de 2020, con una duración de un día en cada comunidad. Es importante mencionar que fue una región catalogada en Costa Rica como de alerta naranja (riesgo) por la cantidad de casos activos.

Durante el periodo 2018-2020 se dialogó aproximadamente con 50 personas en este proceso de recopilación de datos, que mejor dicho fue un proceso de construcción de información, sin embargo, quiero destacar la participación de informantes indígenas que fueron claves para esta investigación según cada iniciativa turística y sus respectivas comunidades, con los cuales se ha establecido una relación de confianza anterior al 2018, con la mayoría de ellos desde el año 2009.

En Stibrawpa: Bernarda Morales, Miriam Morales, Rolando Morales, Prisca Hernández y Maritza Gamarra y Maynor Aguirre.

En koswak: Rogers Blanco, Felipe Blanco, Geider Buitrago, Víctor Iglesias, Marjorie Paes.

En Ditsö wö ù: Danilo Lyan y Dani Layan.

También fueron claves como informantes en esta etapa el apoyo de los y las integrantes de la Asociación de Guías de Indígenas de Bribris de Talamanca (AGITUBRIT), con quienes tengo constante contacto personal, vía correo electrónico y por teléfono (WhatsApp), muchos de ellos pertenecen o están ligados a diferentes iniciativas de turismo en Talamanca, entre ellas las que son parte de los estudios de caso.

Observación participante

Una de las principales técnicas de investigación fue la observación participante, la cual fue implementada ampliamente en trabajos anteriores en Talamanca, es importante resaltar la construcción por muchos años de una relación de confianza con las personas participantes de las comunidades. Sin embargo, por un sentido ético y de respeto, el investigador mantuvo límites en cuanto a la participación en actividades ceremoniales, que se consideraron podrían ser invasivas de la intimidad de las familias bribris por ejemplo funerales.

Durante mis estancias en las tres comunidades se pudo participar en las principales dinámicas en relación con la atención de los turistas, esto implicó participar en las actividades que realizan los turistas durante su estancia en los emprendimientos, que incluye: el recibimiento en río, la llegada al albergue, las diversas actividades de esparcimiento (demostraciones, recorridos turísticos, clases de lengua bribri, elaboración de cacao, etc.). También tuve la oportunidad de participar en actividades que no solo involucran a los emprendimientos turísticos, sino más abiertas a la comunidad, por ejemplo, las actividades de trabajo colectivo y chichadas, esto principalmente en la comunidad de Amubri y Tsoki. En setiembre de 2018 participé por tercera ocasión en la actividad cultural organizada por la Radio de Talamanca la “Jala de Piedra”. Del mismo modo, participé en una junta de trabajo ligada al trabajo de la agricultura de consumo familiar.

Se visitaron agricultores indígenas convencionales en la modalidad de monocultivo (plátano, banano y caco) y también otros agricultores bribris que aún conservan el policultivo y la agricultura de granos básicos de roza y quema (más tradicional), también algunos que combinan la práctica del policultivo indígena con técnicas “más modernas” de la agricultura orgánica (curvas de nivel, rotación de cultivos, abonos orgánicos, biofermentos) en sus fincas integrales.

Taller participativo y entrevistas

Por otro lado, realizamos un taller participativo denominado “Orígenes de la actividad turística en mi comunidad” (anexo 1), dicha actividad se realizó en cada emprendimiento con los miembros de Ditsö wö ù, Stibrawpa (figura 4) y Koswak para recopilar información en un tipo conversatorio abierto donde cada participante expone sobre diferentes temas generadores, en este caso sobre el origen del turismo en la comunidad. Específicamente, este taller se efectuó en el año 2018, un taller en cada emprendimiento con el propósito de conocer los principales elementos históricos a nivel de la comunidad y en la constitución

del emprendimiento. Lo que se buscó fue una reconstrucción histórica con los miembros de cada emprendimiento, quienes construyeron en conjunto una línea del tiempo que incluyó acontecimientos importantes en el proceso de creación y consolidación de su iniciativa turística, entre ellas: las motivaciones para emprender, personas e instituciones participantes, oportunidades y problemas afrontados como inundaciones, capacitaciones, terremotos, plagas o enfermedades que afectan los cultivos.

Para profundizar en la comprensión de los medios de vida se realizó varias entrevistas dirigidas a los encargados de los proyectos turísticos (anexos 2 y 3), estas entrevistas fueron grabadas y transcritas. Las entrevistas fueron de tipo abierto, no obstante, se realizaron algunas preguntas claves para dirigir la conversación en torno a temas de nuestro interés para conocer cómo el turismo se integra como un medio de vida en la dinámica local. Para la recopilación de la información en las entrevistas se utilizó una perspectiva narrativa utilizando principalmente la técnica etnográfica de la historia de vida (Cornejo, Mendoza y Rojas, 2008), más precisamente vinculado a la metodología indígena de “contar historias” (Kovach, 2021) que nuestro contexto bribri se denomina *siwãpakol* y es una actividad que se realiza principalmente por las noches y es dirigida por una persona mayor usualmente con un cargo tradicional. Para el análisis de la información se estudió con detalle las grabaciones y transcripciones de las entrevistas, se clasificó en categorías de interpretación y el análisis fue complementado con diferentes elementos teórico-conceptuales desarrollados en la Parte I y II de este estudio.

También se efectuaron entrevistas individuales y conversatorios tipo reunión con miembros activos de la Asociación de Guías Locales Indígenas Bribris de Talamanca (AGITUBRIT)- Algunos de estos guías de turismo son también miembros de Koswak y Stibrawpa, Por lo cual fue fundamental tener su perspectiva en conjunto sobre los medios de vida asociados a la agricultura y el turismo. Durante mis estancias de estudio fuera de Costa Rica en el marco de esta investigación doctoral me mantuve en comunicación constante via telefónica con los miembros de AGITUBRIT principalmente con los vinculados a las inictaivas turísticas de Yorkín, Amubri y Bambú.

En cuanto al análisis de la resiliencia se utilizó un cuestionario abierto para recopilar la información (anexo 4), mismo que abordó elementos relacionados con el modo en el que los miembros han afrontado desastres naturales en el pasado y cómo están enfrentando la crisis sanitaria por la pandemia de la COVID-19, con el fin de identificar algunas señas de

resiliencia en correlación a su nivel de diversificación productiva, con énfasis en las actividades agrícolas comerciales y de autoconsumo.

Procesamiento de la información

La información recopilada en las entrevistas, grabaciones y las notas tomadas luego fueron ordenadas por categorías de análisis entre las principales: elementos constitutivos y de consolidación de los emprendimientos turísticos, prácticas agrícolas, estrategias de vida ligadas al turismo, estrategias de vida y resiliencia ante la pandemia. También a partir de las experiencias vividas y la información recopilada se buscaron relaciones y contrastes que entran en diálogo con elementos conceptuales de marco teórico conceptual, entre ellos: colonilidad y decolonialidad de género, saber, lenguaje y el turismo. Para fortalecer algunos aspectos del análisis también se recurrió a registros de notas (comunidades, personas mayores, personas ligadas a actividades turísticas), fotografías y grabaciones anteriores al 2018, estas informaciones en su mayoría fueron recopiladas durante la participación del investigador en otros proyectos de investigación y extensión del periodo 2009 al 2017 como se mencionaron con anterioridad.

FIGURA 4. MIEMBROS DE STIBRAWPA TALLER PARTICIPATIVO EN YORKIN

Fuente: Francisco Mojica, 2018.

Parte 1. Contexto geohistórico del desarrollo agrícola y turístico de Costa Rica y Talamanca

Introducción

La primera parte de la investigación incluye tres capítulos, los cuales se constituyen en un esfuerzo por comprender, desde una perspectiva geohistórica, las principales características del desarrollo agrícola y turístico de Costa Rica y la región de Talamanca (objetivo 1) a partir de una extensa revisión bibliográfica. Aunque el análisis se centra en la geografía costarricense, no deja de lado las influencias de las dinámicas regionales (que suelen ser complejas) tanto a nivel regional más cercano (Centroamérica) como macro (América Latina). Desde esa perspectiva geohistórica, el análisis y reflexión de este trabajo se contextualiza en la región indígena de Talamanca.

Respecto de lo mencionado, el primer capítulo, *Una aproximación geohistórica al desarrollo agrícola en Costa Rica*, corresponde a un recorrido por las principales actividades productivas que fueron moldeando la geografía y la nación costarricense, la cual inicia en la época prehispánica con los pueblos autóctonos, para luego transitar por el periodo temprano colonial con el cultivo de cacao, la fase de independencia con el café y su oligarquía, el periodo liberal y el entreguismo (por parte del Estado costarricense) para el desarrollo de monocultivo del banano en manos del capital extranjero, el cual desangró la región.

El segundo capítulo, *Contexto geohistórico del desarrollo turístico costarricense*, parte del análisis geohistórico del turismo en Costa Rica, recuento basado en la propuesta de Quesada (2017), resume en cuatro etapas el desarrollo turístico costarricense, además de que expone datos actualizados en cuanto el número de visitantes desde 1950 hasta el año 2020 con la crisis del turismo por la pandemia por la COVID-19. Luego, se aborda el rol de las políticas de establecimiento del sistema nacional de áreas protegidas y su relación con la baja capacidad productiva agrícola de dichas tierras como un elemento clave para constituir parques nacionales y otras áreas de conservación, lo cual es determinante para la construcción y el aprovechamiento de un imaginario ecoturístico exitoso.

Por último, el tercer capítulo, *Breve aproximación geohistórica al cantón de Talamanca*, se enfoca en el contexto de talamanqueño, la Talamanca “indómita”, esa región indígena que resguarda las raíces más profundas del ser costarricense, la Costa Rica autóctona que resistió ante los colonizadores y hoy sigue resistiendo ante un proceso de aculturación y homogenización como consecuencia de la globalización y la supremacía del sistema capitalista. Al respecto, se ofrece un breve repaso por la historia de los primeros agricultores

en estas tierras sus cultivos más representativos, como el cacao y el maíz, desde el que se retoma el proceso de cambio que provocó la invasión de la compañía bananera en el modo y los medios de vida indígenas, así como la llegada del turismo al Caribe sur y los territorios indígenas de Talamanca.

Capítulo 1 - Una aproximación geohistórica al desarrollo agrícola en Costa Rica

Introducción

Pongo primero bananos que hombres porque en las fincas de banano, la fruta ocupa el primer lugar, o más bien el único. En realidad, el hombre es una unidad que en esas regiones tiene un valor mínimo y no está en el segundo puesto, sino que va en la punta de la cola de los valores que allí se cuentan.

Carmen Lyra, *Bananos y Hombres*. 1931.

Para entender el desarrollo geohistórico de Costa Rica, es necesario conocer esas actividades y los modelos productivos que han generado profundas transformaciones, no solo en lo económico, sino en lo cultural, social y en la geografía.

En este capítulo se hará un repaso geohistórico por el desarrollo agrícola de Costa Rica, a partir de la historia geográfica sobre agricultura “costarricense”, desde antes del periodo colonial hasta la actualidad, y se analizará su influencia en la política económica de la nación, de modo que permita valorar en la actualidad cuál es la situación en cuanto a qué se exporta y qué se produce para mercado local, considerando la siguiente pregunta: ¿cuál es el balance de la política de diversificación productiva por la cual ha apostado este país?. Este repaso brindará elementos para comprender algunas transformaciones en las diferentes etapas de los modelos productivos y su relación con problemas de dependencia, diversificación y especialización.

1.1 Etapas del desarrollo agrícola costarricense

A continuación, a partir de una extensa revisión bibliográfica se presenta de forma sintética y a modo de proposición las principales cuatro etapas del desarrollo agrícola costarricense desde una perspectiva crítica y geohistórica.

1.1.1 Primera etapa: agricultura de subsistencia e incipiente comercio del cacao (precolonización-1820)

En Costa Rica, en el periodo de la colonización española en el siglo XVI, se estimaba una población de unos 400 000 indígenas (Solórzano, 2017). Los indígenas habitaron diversos territorios conocidos como cacicazgos. No obstante, la población indígena se redujo significativamente un siglo después de la invasión española. Según Fonseca (1983), la disminución en la población nativa se dio a causa de los constantes enfrentamientos y, sobre todo, a las enfermedades traídas por los españoles.

En el territorio costarricense, se logró un desarrollo incipiente de la agricultura cerca del año 5000 a.C., principalmente en tubérculos y raíces. Entre el 2000 y 300 a.C., se reportó sociedades agrícolas sedentarias pequeñas y dispersas, probablemente con un sistema agrícola de roza y quema (Botey,1999), mientras que la transición a la agricultura y el sedentarismo fue un proceso paulatino, beneficiado por la posición geográfica de Costa Rica en el istmo centroamericano, la cual propició la domesticación de tubérculos como la yuca y el camote (Molina y Palmer, 1997).

En la época precolombina, entre los principales cultivos se menciona el maíz, frijoles, varios tipos de tubérculos, cacao, tabaco, algodón, calabazas, chiles, pita, pejibaye, así como plantas medicinales (Rojas, 1997; Fonseca, 1983), los cuales fueron complementados con la caza, la pesca y la recolección en el bosque.

Para los indígenas, el cultivo del cacao fue de gran importancia para su economía, aunque tuvo usos muy diversos, por ejemplo, como bebida espiritual, medio de intercambio, medicina y tributo (Fonseca, 1983). De acuerdo con registros de fechas tempranas de la colonización, existieron plantaciones de cacao entre los indígenas de Talamanca y los votos al norte del país (MacLeod, 1996).

La producción de cacao tiene una larga historia en Costa Rica, en el siglo XVII después de la colonización española, el ciclo comercial del cacao se extendió de 1650 a 1800 (MacLeod, 1996); fue impulsado por migrantes y gobernadores de Costa Rica que tenían

sus plantaciones principalmente en el Caribe costarricense, específicamente en Matina (Fonseca, 1983). Según MacLeod (1996), el auge de la producción cacaotera coincidió con la ocupación británica de Jamaica en 1655: los mercaderes británicos pudieron haber incentivado a los costarricenses para que cultivaran los árboles de cacao silvestre que crecían en la región. Al respecto, cabe mencionar que el cacao fue utilizado como moneda durante el periodo colonial como medio de pago de los bienes y servicios, lo cual refleja la importancia del cultivo en ese periodo, además de una difícil situación económica en Costa Rica y la ausencia de moneda de plata necesaria para las transacciones de bienes y servicios internos (Chacón, 2014).

El cultivo tuvo un estancamiento en 1690 y su declive se remonta a finales del siglo XVIII (MacLeod, 1996): Acuña (2002) sugiere que el cultivo de tabaco adquirió mayor importancia después de 1760, lo cual coincide con el inicio de la decadencia del cacao. Las causas del declive del cacao son varias, entre ellas el clima difícil, la falta de mano de obra, la carencia de mercados, los caminos intransitables y la invasión de piratas ingleses y miskitos (Fonseca, 1983), quienes eran indígenas del Caribe nicaragüense y hondureño que incursionaron en el siglo XVIII en varias ocasiones a Talamanca, con el fin de capturar y vender a los indígenas como esclavos (Ibarra, 2010; Solórzano, 2017). En ese mismo periodo se puede asociar la esclavitud afro con el cultivo de cacao, específicamente con inmigrantes forzados (afrodescendientes) que reemplazaron a los indígenas urinamas (indígenas de Talamanca) como mano de obra principal en el cultivo de los cacaotales (Cáceres, 2000).

1.1.2 Segunda etapa: inserción al capitalismo agrario por medio del café y el banano (1821-1949)

El cultivo del café jugó un papel radical en la transformación geográfica del país desde el periodo de la independencia, proceso que posicionó a Costa Rica como el primer país en establecer el cultivo en la región, aun cuando era el menos desarrollado económicamente en Centroamérica (Hall,1976).

La independencia de Costa Rica en 1821 permitió un cambio estructural basado en el fomento del monocultivo del café, producto que ayudó a modificar a Costa Rica en el tiempo de la República. El periodo de 1821-1850 representó una transición a un nuevo sistema económico y social, con la apertura comercial y la exportación de café como elementos que

formaron el Estado patriarcal[1]. De dicho cambio estructural, surgió un modelo histórico primario-exportador de tipo agrario, basado en una agricultura de economía integrada, cuyo eje central de toda actividad económica fue el café (Hidalgo-Capitán, 2003). Los efectos sociales y políticos del auge cafetalero fueron visibles desde temprano: los más perjudicados fueron los campesinos pobres e indígenas del Valle Central, ambos por la pérdida de sus tierras (Molina y Palmer, 1997).

En el siglo XIX, la expansión cafetalera estuvo limitada a la Meseta Central y a fines de ese periodo prácticamente todo el valle intermontano estaba cubierto por pequeñas y medianas fincas cuya dimensión relativa es importante considerar, si se atiende, por un lado, la extensión física del país y, por el otro, la estructura productiva de la economía del café (Rivas, 1980). Esta transición cafetalera del siglo XIX hacia el capitalismo agrario significó un cambio cualitativo que debilitó la autosuficiencia alimentaria de las familias, para pasar a una amplia división social del trabajo, antagonismos sociales y desigualdad (Molina, Enríquez, y Cerdas, 2003). Entre los años 1850 y 1890 existía una gran dependencia por el cultivo de café, ya que la venta de café suponía el 90% del valor de las exportaciones (Molina y Palmer, 1997).

Antes de la modernización agrícola (intensificada después de 1950), los minifundios de café contaban con secciones dedicadas al pastoreo, con especial énfasis en la extracción de lácteos (leche y quesos), caña de azúcar, zonas para milpas, matas de guineo, árboles frutales y áreas para animales de granja (cerdos y gallinas) (Marchena, 2014), unidades productivas que cumplían las funciones de abastecer las necesidades alimentarias de las familias campesinas. A pesar de la incursión de la caficultura en varias regiones del territorio costarricense a lo largo del siglo XX, el Valle Central continuó siendo la región cafetalera por excelencia del país, tanto por la superficie cultivada, como por el volumen y la calidad de las cosechas (Granados, 2011).

En el ocaso del siglo XX, los precios del café comenzaron a declinar, en parte, por la exportación y los cambios en los patrones de consumo (Rodríguez, 2014). No obstante, el café continúa siendo uno de los principales productos de exportación y, paradójicamente,

[1] La etapa del Estado patriarcal en Cosa Rica va desde la declaración de la independencia en 1821 hasta el golpe de Estado en 1870. El Estado patriarcal procuró garantizar las condiciones necesarias para que la burguesía obtuviera mayores beneficios económicos. Esta oligarquía representaba por el Estado, se configuró gracias al desarrollo de una economía primario-exportadora basada en el monocultivo del café (Hidalgo-Capitán, 2003).

gracias al declive de sus cosechas, hoy el café de Costa Rica ha seguido el camino de la mejora de su calidad, hasta posicionarse en el mercado internacional de café gourmet, al punto de que Deug (2003) afirma que más de la mitad del café producido en Costa Rica se clasifica como de calidad excelente y se comercializa en el segmento de cafés finos. No obstante, en los últimos años han aumentado las críticas por la expansión del cultivo en zonas de gran fragilidad ambiental y las malas condiciones de trabajo a las que se someten a los recolectores de café en su mayoría población migrante indígena.

En cuanto al cultivo del banano, este sustituyó el predominio del café a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, a pesar de que el primero es producto indirecto del auge cafetalero (Molina y Palmer, 1997). El crecimiento del sector cafetalero generó la necesidad de construir el ferrocarril a la región Caribe de Costa Rica para exportar el café y así disminuir los costos elevados de exportación desde el Pacífico, de lo que surgió un proyecto nacional alrededor de la construcción de la línea férrea, además de que, claramente, fue una política de atracción de capital foráneo y diversificación agrícola defendida por los liberales basada en un esquema fundado en la abundancia y explotación de recursos naturales del país, en este caso la tierra.

Es importante recalcar que, tras el golpe militar de Tomás Guardia en 1870, el modelo sufrió un nuevo cambio estructural, de forma que la nueva estructura tuvo entre sus elementos el Estado liberal, el ferrocarril y el cultivo de banano. De tal forma que la agricultura de enclave se convirtió en un complemento de la agricultura de economía integrada, y el bicultivo café-banano, pasó a ser el eje de la actividad económica costarricense basada en un modelo primario-exportador más complejo (Hidalgo-Capitán, 2003).

Con la concesión de la construcción del ferrocarril hacia la costa Atlántica en 1871, después de 16 años de construcción, huelgas por la explotación y muerte de trabajadores por las condiciones insalubres, una financiación fraudulenta, y retrasos debido a las difíciles condiciones de terreno, ya en 1890 el ferrocarril no pertenecería a Costa Rica, sino a la United Fruit Company (UFCO), compañía extranjera que, por un periodo de 99 años (Casey, 1976), estuvo a cargo de su producción y comercio: ese es el origen de una de las transnacionales más poderosas e influyentes del mundo, la cual fue fundada en 1899.

La construcción del ferrocarril desempeñó un rol importante para la formación de identidad nacional, principalmente por el gran número de personas de diferentes culturas que migraron (chinos, jamaiquinos e italianos) a Costa Rica para la construcción de la línea férrea y trabajar posteriormente en las plantaciones de banano (Murillo, 1995). No obstante,

el modelo de enclave bananero ha dejado cicatrices profundas en Costa Rica, marcadas por explotación de recursos naturales y de seres humanos; así fue señalado por representantes de la izquierda costarricense, como Carmen Lyra, quien denunció con valentía la situación de las bananeras en su obra *Bananos y hombres* (1931), y por Carlos Luis Fallas en *Mamita Yunai* (1941):

> Ilusiones de todos los que entran a la Zona Bananera en busca de fortuna y que se van dejando a jirones en las fincas de la United. Los linieros viejos ya no sueñan en nada, no piensan en nada. Sudan y tragan quinina. Y se emborrachan con el ron grosero que quema la garganta y destruye el organismo. ¡Hay que embrutecerse para olvidar el horror en que se vive y en el que se tienen que morir! (Fallas, 2004, p.124)

Según Murillo (1995), la salud era un tema delicado para los trabajadores en la etapa de construcción de la línea férrea, cuyas condiciones de insalubridad no cambiaron para los trabajadores en las etapas posteriores en sus plantaciones bananeras. Bourgois (1994) investigó las relaciones de poder dadas en la bananera, las cuales fueron marcadas por el racismo, la represión sindical y la precarización laboral, a partir 1982, particularmente en las plantaciones bananeras de la UFCO en Talamanca y Bocas del Toro (zona fronteriza entre Costa Rica y Panamá). Dicho autor describe durante su trabajo de campo en una bananera lo siguiente:

> En el cuarto contiguo, una pareja con tres hijos, uno de ellos un bebé, vivía en las mismas condiciones de hacinamiento. Este era aún más severo en las barracas más grandes, en donde había cocinas. Una vez conté treinta personas, compartiendo un espacio de 40 metros cuadrados. (Bourgois, 1994, p. 29)

Después de agotar las tierras en el Caribe y la llegada de la sigatoka (enfermedad del banano causada por un hongo), en 1937, la UFCO se movilizó al suroeste costarricense, debido a la enfermedad de Panamá. En ese momento, la región presentaba grandes extensiones de selva tropical con escasa población humana (Stephens, 2008), lo cual fue aprovechado por la bananera, ya que su estrategia dependía de la explotación sistemática de suelos vírgenes para agotarlos y abandonarlos.

Con el modelo de enclave del banano en Costa Rica, cambió la geografía del Caribe costarricense, sin dejar de lado que se acentuó un modelo económico agroexportador aún más desigual que el predominante en el Valle Central con el cultivo del café. El poder y expoliación sistemática de la compañía bananera se extendió a varios países de América Latina: su paso la dejó desangrada y marcada para siempre, al punto de que no ha logrado recuperarse.

1.1.3 Tercera etapa: el modelo de diversificación productiva y ajuste estructural (1950-2000)

Los cultivos del café y el banano vincularon a Costa Rica con el mercado agroexportador en los siglos XIX y XX y hasta 1950, cuando se diversificó la producción en el país (Samper, 1989): lo mencionado ocurrió en la Administración de José Figueres Ferrer (1953-1958), debido a la dependencia del país respecto de las exportaciones de café y banano, así como de bienes agrícolas de consumo básico (Rovira, 1982).

El periodo de 1950 a 1980 se caracterizó por un modelo de sustitución de importaciones, un estilo de desarrollo que buscó aumentar las tasas de crecimiento, en particular para las actividades industriales, en un entorno latinoamericano marcado por la influencia de las postulaciones de la teoría de la dependencia y las políticas de desarrollo de sustitución de importaciones promovidas por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). Hidalgo-Capitán (2003) propone el término *modelo agroexportador doméstico-industrial*, ya que las exportaciones primarias de Costa Rica eran todas de naturaleza agraria para ese periodo, el cual se constituyó en la edad dorada de la sociedad costarricense, vinculada a un crecimiento de la economía global después de finalizada la Segunda Guerra Mundial (Rovira, 2004). Palmer y Molina (1997) señalan que en el periodo 1950-1970, la producción del café se triplicó gracias al uso de agroquímicos, además de que se intensificó la producción bananera y se estimuló la diversificación económica con la participación del Estado.

No obstante, a pesar de los esfuerzos para incentivar el desarrollo industrial de Costa Rica, la participación de la industria dentro de la producción nacional durante la década de los sesenta se estancó: al respecto, Villasuso (2000) señala que lo anterior es reflejo del agotamiento del modelo de sustitución de importaciones, a lo que se suma que la agricultura siguió perdiendo importancia, hasta llegar a representar solo el 18% de la producción, a pesar de ello fue el sector público quien revistió la mayor importancia. Lo anterior, más un contexto de crisis económica internacional en los años setenta y la tendencia deficitaria de la economía costarricense [2], fueron detonantes para la implantación de modelos económicos de corte aún más neoliberal.

[2] El sector público era deficitario de forma estructural, el déficit fiscal persistente implicaba que, por diferentes razones, la economía nacional no proveía a su sector público con suficientes recursos sanos para cubrir las necesidades derivadas de los servicios que el Estado brindaba y la infraestructura material básica que estaba creando durante ese periodo. Aunado al problema de la regresividad de la estructura tributaria (Vargas, 2007).

En América Latina, la década de los ochenta se caracterizó por la crisis financiera de la deuda y la imposición de las políticas económicas de organismos internacionales como el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI). De acuerdo con Martínez-Alier y Oliveres (2010), el endeudamiento externo ha sido un obstáculo para el desarrollo de la región latinoamericana y las soluciones impuestas (programas de ajuste estructural) han implicado un gran coste social para los latinoamericanos, debido al crecimiento de la pobreza y al deterioro ambiental por la explotación desmedida de sus recursos naturales; por tanto, el financiamiento externo fue una condicionante de la sociedad latinoamericana, un círculo vicioso que generó aún más dependencia (Hinkelammert,1990).

A nivel regional, Costa Rica fue el primer país en adherirse a los programas del BM y el FMI. La aprobación del PAE, en 1985, significó la reestructuración del aparato productivo, la diversificación de la producción industrial y la promoción de las exportaciones no tradicionales a mercados fuera de la región centroamericana (Robles, 2010): una estrategia de liberación de la economía costarricense y el debilitamiento del aparato estatal de fuerte corte neoliberal que continúa en la actualidad.

El ajuste estructural implicó procesos de cambio que en Costa Rica no se habían iniciado, esencialmente la apertura comercial a los mercados internacionales y la eliminación de subsidios para algunos sectores exportadores de la economía, lo cual afectó a las empresas y toda la estructura productiva endeble del país, debido a la escasa cantidad de valor agregado de los principales productos de exportación (Carvajal, 1993). El aumento de las exportaciones de bienes no tradicionales es notable para ese periodo; sin embargo, las importaciones totales aumentaron rápidamente y el déficit comercial externo aumentó de 161 millones de dólares en 1985-1990 a 495 millones en 1995-2000 (Rello y Trápaga, 2001).

De acuerdo con Hidalgo-Capitán (2003), a partir de los noventa, Costa Rica apostó por el modelo de integración propuesto en la Iniciativa para las Américas, basado en la constitución de sistemas preferenciales y áreas de libre comercio de carácter bilateral. Un ejemplo de ello en la siguiente década será el tratado de libre comercio (TLC) con Estados Unidos de América, también conocido por sus siglas en inglés como DR-CAFTA (*Dominican Republic-Central America Free Trade Agreement*).

1.1.4 Cuarta etapa: el libre comercio (2001- a la fecha)

El TLC fue suscrito en el año 2004 por Costa Rica, y enviado a referéndum en el año 2007: una vez ratificado entró en vigencia en el año 2009. Uno de los objetivos del tratado fue incrementar las exportaciones con su principal socio comercial; sin embargo, el país evidenció una balanza negativa entre importaciones y exportaciones que se ha acentuado desde el año 2000. Rovira (2004) señala que, antes de la aprobación del TLC, el estilo de desarrollo del país tenía un sesgo que se inclinaba por las exportaciones en materia de estrategia de desarrollo, caracterizada por una propensión a segmentar más la sociedad con un fuerte debilitamiento de la inclusividad, cuyos efectos son evidentes en la dimensión política del estilo de desarrollo.

La aprobación del TLC profundizó un estilo de desarrollo pro mercado y libre comercio; en particular, un sector fue el más afectado, el campesino o productor agropecuario en el mercado interno, por consiguiente, significó un deterioro de la seguridad y soberanía alimentaria (Fernández, 2005). En torno a lo mencionado, en un estudio para el Estado de la Nación denominado *Costa Rica a 10 años del CAFTA*, Xirinachs (2017) concluyó que, tras la implementación del TLC en el caso de las exportaciones por régimen definitivo, el mercado interno tuvo el mayor efecto negativo, además mencionó que surgieron algunas preguntas alrededor del tipo de exportaciones que se están realizando en el país.

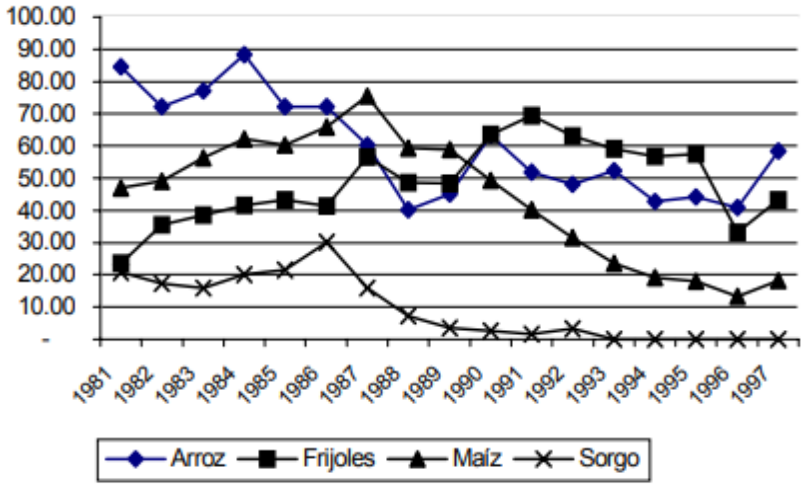
Según datos de INEC (2019), para el 2018 el régimen de exportaciones e importaciones presentó un balance -9 666,13 millones de dólares, aunado al deterioro económico del país, que se agudiza por el creciente déficit fiscal, a lo que se agrega que, de acuerdo con la OCDE (2018), la deuda total del sector público, que consiste en la suma consolidada de deudas del gobierno general más las deudas de las empresas estatales financieras y no financieras, ya superaba el 60% del PIB en 2016, con posibilidades de llegar al 65% del PIB en el 2022. De hecho, aunado a las complicaciones por la pandemia en el año 2021 la deuda total llegó a superar el 80% del PIB.

De acuerdo con Hernández y Villalobos (2016), la reconversión productiva de Costa Rica se evidencia al examinar con detenimiento la evolución de la actividad agrícola, a pesar del crecimiento en sus niveles de producción, la proporción de la agricultura como porcentaje del PIB nominal decreció un 31,18% entre 1995 y 2015. En contraposición, áreas relacionadas con el sector servicios aumentaron de manera significativa entre 1995 y 2015. En los últimos años, la economía se ha volcado a las exportaciones de piña y banano e insumos de tecnología, lo que resulta en que cada vez se dependa menos de la exportación de productos agrícolas tradicionales como el café, sin embargo, los monocultivos (frutas) tienen un peso significativo en la exportación en cuanto a ingreso por divisas.

En las últimas dos décadas, Costa Rica siguió un estilo de desarrollo a favor de las políticas de libre comercio**;** por ende, la senda de apertura comercial fomentó una estructura de producción agrícola aún más enfocada en la exportación. En los últimos años el país diversificó su oferta de exportaciones en las que prevaleció el aumento de monocultivos de frutas en área sembrada. El caso más significativo es el de la piña que pasó de tener un área cultiva de 2497 hectáreas, en 1984 (Chacón, 2014), a 44500 hectáreas, en 2017. Fue en el año 2000, cuando el país experimentó la expansión del monocultivo de piña y se convirtió en el primer exportador a nivel mundial (Silvetti y Cáceres, 2015).

Respecto de Centroamérica, Costa Rica presenta una marcada reducción de la producción de granos básicos (figura 5) y la reconversión productiva de una parte de estas familias a otros cultivos, lo cual disminuyó drásticamente el número de productores de granos básicos (Baumeister, 2010). Fernández y Granados (2000) indican que, entre 1980-1981, el área destinada a los granos básicos sumaba 175 900 hectáreas, en 1985-1986 y en el período 1990-1991, cayó a 87516 hectáreas como resultado del proceso de desestímulo, provocado por las políticas macroeconómicas y sectoriales, y el efecto de eventos naturales que producen desastres en la agricultura. No obstante, los rendimientos crecieron o se mantuvieron, producto de la ubicación en zonas de mayor vocación y la salida de productores de más baja productividad.

FIGURA 5. EVOLUCIÓN DE ÁREAS DE PRODUCCIÓN EN GRANOS BÁSICOS EN MILES DE HECTÁREAS



Fuente: Fernández y Granados (2000)

Retana et al. (2014) señalan que, en los últimos seis años, el 95% de la importación de granos básicos del país provienen de solo siete países: Estados Unidos (arroz, frijol y maíz),

El Salvador (arroz), Colombia (arroz), Nicaragua (frijol), China (frijol), Guatemala (maíz) y México (maíz). Además, si se analiza el comportamiento de los principales granos básicos en cuanto a área sembrada en los últimos años se notará una tendencia decreciente en la cantidad de área sembrada de granos básicos en el país (cuadro 2).

CUADRO 2. ÁREA SEMBRADA DE LOS PRINCIPALES GRANOS BÁSICOS SEGÚN HECTÁREAS 2014-2017

Actividades	2014	2015	2016	2017
Granos básicos				
Arroz	57.736	48.898	48.214	33.546
Frijol	20.970	23.147	21.593	17.879
Maíz	6.224	4.295	4.910	4.439

Fuente: Adaptado a partir de datos de Carmiol (2018).

El modelo agrícola seguido por el país se orientó a la importación de granos básicos, lo cual disminuyó los programas de apoyo a la producción, con sus excepciones (arroz y lácteos). Según IICA (2010), esta disminución en los programas de apoyo se manifestó también en el caso la ganadería de carne, de modo que sistemáticamente decrecen las exportaciones y se aumentan las importaciones en general.

Existen posiciones a favor y en contra del modelo de agricultura y las políticas adoptadas por el país, debido a que provocaron un crecimiento de la vulnerabilidad social y pobreza de las familias rurales, las cuales, muchas veces, se ven obligadas a migrar del medio rural (Mora, 2005).

Otro aspecto preocupante en el agro costarricense es la existencia de un serio problema por el uso excesivo de agroquímicos en la agroindustria asociado a múltiples problemas de salud humana y ambientales (Espinoza, Vaquerano, Torres, y Montiel, 2003): en relación con lo anterior, a partir de datos de la Cámara de Insumos Agropecuarios de Costa Rica, Sanz, Pratt y Pérez (1997) señalan que, por área cultivada, el país se encuentra entre las tasas más altas del mundo en el uso de plaguicidas, aspecto que tiende a correlacionarse de manera positiva con la demanda de cultivos no tradicionales como piña, melón, sandía y ornamentales, además de los cultivos altamente tecnificados como el banano y el café (García, 1997).

1.2 Dependencia, dilema entre especialización y diversificación productiva

En términos de intercambio, existe un deterioro entre los productos primarios y los manufacturados, donde los países especializados en productos primarios tienen cada vez más dificultades para adquirir bienes de equipo, lo cual ralentiza su ritmo de crecimiento (Prebisch, 1950). La anterior asimetría entre países ricos (industrializados) y pobres (productores de materias primas y alimentos) es uno de los fundamentos de la **teoría de la dependencia**[3], cuyos exponentes -en los años sesentas y setentas- trataron de explicar el eterno subdesarrollo en Latinoamérica y su estrecha relación con la dinámica de explotación de los países del primer mundo desarrollado sobre el tercer mundo subdesarrollado; es decir, desde el análisis de la teoría de la dependencia, el subdesarrollo de los países del Sur -mal llamados *en vías de desarrollo* o *del tercer mundo* - es una consecuencia del desarrollo de los países industrializados del "norte global", de tal forma que desarrollo y subdesarrollo son dos aspectos distintos de un mismo proceso.

El enfoque teórico de la dependencia se caracterizó por mantener posiciones críticas y propositivas generadoras de cambios sustanciales, por lo que ideológicamente fue criticada y no aceptada por quienes procuraban mantener el orden establecido (Solorza y Cetré, 2011). El enfoque luego fue de apoyo para profundizar el debate en torno a la perspectiva del sistema mundo de Immanuel Wallerstein(1998), la colonialidad del poder y decolonialidad: uno de sus principales exponentes fue Aníbal Quijano (capítulo 5), quien trabajó sobre la teoría de la dependencia, específicamente sobre la dependencia histórico-estructural: al respecto, señaló que nuestras sociedades latinoamericanas originaron con su nacimiento sus relaciones de dependencia, es decir, este fue un hecho constitutivo de su subdesarrollo y su subordinación, tal como se menciona a continuación:

> Esta dependencia histórica de nuestras sociedades radica en el hecho de que, mientras sean integrantes del sistema, las tendencias fundamentales que adopta la estructura interna de poder en aquellas, así como los intereses sociales concretos que dominan en esa estructura, están subordinadas, en cada momento, a las tendencias que

[3] La teoría de la dependencia es una corriente de pensamiento latinoamericano que se desarrolló en los años sesenta y setenta en torno a tres vertientes. Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos y Vania Bambirra postularon una concepción marxista, que fue complementada por la visión metrópoli-satélite de André Gunder Frank. Ambas miradas confrontaron con la tesis del desarrollo asociado dependiente que propuso Fernando Henrique Cardoso (Katz, 2016). Los exponentes utilizaban los conceptos centro-periferia para especificar el tipo de relación predominante entre los países del primer mundo y los países del tercer mundo.

> orientan las relaciones con los intereses dominantes en las sociedades metropolitanas. A cada periodo de cambio en el carácter concreto de estas relaciones, corresponden igualmente cambios en el carácter concreto de la estructura de poder en nuestras sociedades, adecuado a los requerimientos implicados en esas relaciones. (Quijano, 2020, p.97)

De acuerdo con Quijano: “El debate sobre el "desarrollo" - "subdesarrollo" es posterior a la Segunda Guerra Mundial y fue una de las expresiones de la reconfiguración del poder capitalista mundial en ese período*”* (Quijano, 2000, p 43.). Esta época (1950-1970) se distinguió por una redistribución del poder global en todo el sistema-mundo, donde los regímenes socialdemócratas en Europa, los movimientos sociales antirracistas y la Guerra Fría fueron claves (Grosfoguel, 2003). La redistribución del poder permitiría concesiones del capitalismo a nivel mundial para el desarrollo de políticas sociales propias del Estado de Bienestar en América Latina, en cierto modo, como un mecanismo para evitar el crecimiento del “comunismo” y otros movimientos sociales en busca de reivindicar sus derechos, principalmente los de la clase obrera. En otros casos no hubo concesiones, y las intervenciones fueron extremadamente violentas; por ejemplo, el Golpe de Estado militar a Salvador Allende, en Chile, apoyado por los Estados Unidos[4], aun cuando Allende fue un presidente socialista elegido democráticamente.

A mediados de los años setenta y ochenta, con la crisis del capitalismo mundial, y la posterior imposición de instrumentos de condicionamiento económico en América Latina (Programas de Ajuste Estructural), promovidos por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, básicamente, proporcionan un nuevo aliento a las políticas de libre mercado, que dan un giro más radical respecto del modelo neoliberal en muchos países de la región. No obstante, en ese contexto de cambio social, los neoestructuralistas señalan tres hechos característicos de las economías latinoamericanas a finales de los años ochenta:

> i) La presencia de un modelo de inserción externa que condujo a una especialización empobrecedora; ii) el predominio de un modelo productivo desarticulado, vulnerable, muy heterogéneo, concentrador del progreso técnico e incapaz de absorber de manera productiva el aumento de la mano de obra y, iii) la persistencia de una distribución del ingreso muy concentrada y excluyente que muestra la incapacidad del sistema de disminuir la pobreza. (Hernández, 2015, p 353)

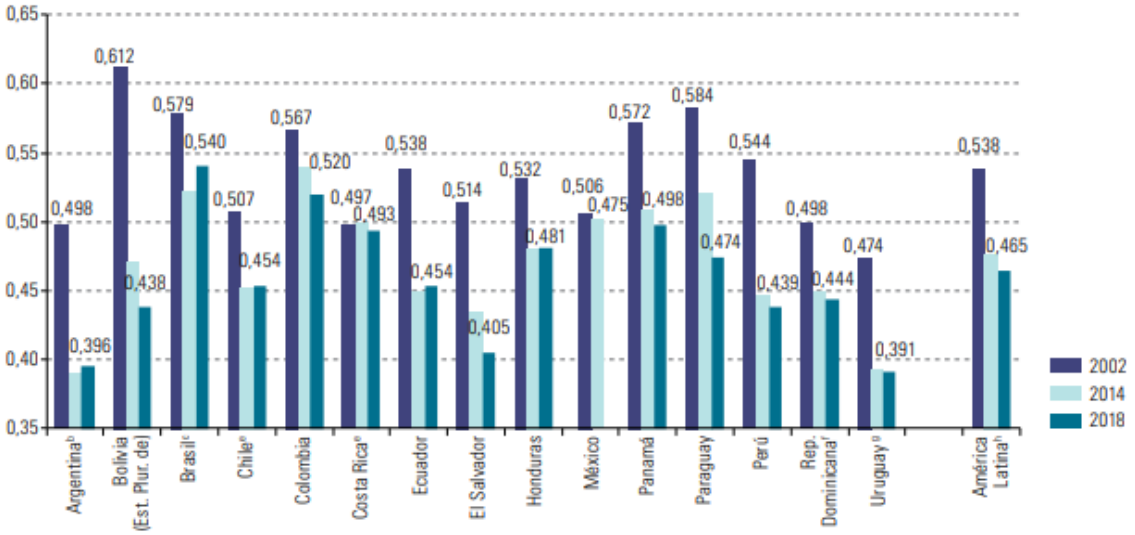
[4] La ola de golpes de Estado financiados y apoyados por Estados Unidos, destruyó democracias y regímenes populares en Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Guatemala y otros países. Regímenes de derecha institucionalizaron dictaduras militares que destruyeron movimientos populares en toda la región, ilegalizando partidos políticos, asesinando disidentes políticos y suspendiendo derechos civiles en casi todos los países latinoamericanos (Grosfoguel, 2003.p.154).

Históricamente, la región latinoamericana se ha especializado de acuerdo con dos distintos patrones: algunos países lo hicieron respecto de la exportación de productos intensivos en mano de obra, mientras que, otros, en la comercialización de productos basados en recursos naturales, tal es el caso de Costa Rica con la agroexportación y el turismo. Para Cordero (2003), específicamente el turismo como modelo de "enclave" en América Latina se muestra en nueva forma de relación de dependencia (expansión de capital turístico transnacional) por lo cual en este caso la perspectiva teórica de la dependencia no es obsoleta.

De acuerdo con Cimoli (2005), se confirma que las reformas provocaron una reestructuración del aparato productivo regional tendiente a la especialización en los bienes y servicios no comerciables y a ventajas comparativas estáticas, como la producción de materias primas e industrias procesadoras de recursos naturales en los países del Cono Sur, y ramas maquiladoras de uso intensivo de mano de obra no calificada, en México y países de Centroamérica y el Caribe. Sin embargo, las reformas no favorecieron la creación de ventajas comparativas o dinámicas basadas en el aprendizaje y el conocimiento que incrementaran el valor agregado de las exportaciones y mejoraran la inserción de las empresas de la región en los mercados mundiales. Por ende, en los últimos 25 años, el crecimiento económico de América Latina ha sido, en general, inferior al de todas las demás regiones de países en desarrollo (Zettlemeyer, 2006).

Otro aspecto preocupante en América Latina es el aumento de la desigualdad y la pobreza. Ciertamente, Latinoamérica es una de las regiones más desiguales en el mundo: en los últimos años, países como Costa Rica no han logrado disminuir la desigualdad, como muestra la CEPAL (figura 6), por lo que se comprueba que las promesas de las políticas económicas neoliberales no se han cumplido en cuanto a su capacidad de reducir pobreza y generar progreso o crecimiento económico más equitativo, por el contrario parecen aumentar la brecha entre ricos y pobres, al menos en el caso costarricense.

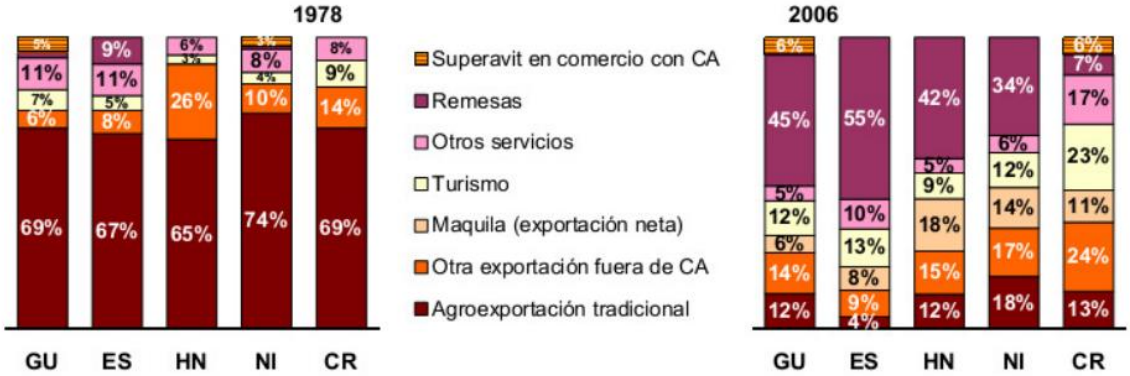
FIGURA 6. AMÉRICA LATINA (15 PAÍSES): ÍNDICE DE DESIGUALDAD DE GINI, 2002-2018



Fuente: CEPAL (2019)

En términos generales, la región de Centroamérica se ha orientado a un modelo de desarrollo hacia al exterior, con el propósito de la diversificación de las exportaciones. No obstante, en el caso de la agroexportación tradicional, el volumen exportado de café, azúcar y banano aumentó significativamente para la región en su conjunto entre 1978 y 2006, pero el valor real de la tonelada métrica exportada cayó para el café, el azúcar, y la carne; como consecuencia, el valor real de las exportaciones agropecuarias cayó en todos los países (Rosa, 2008), lo cual indica que, cada vez, las agroexportaciones tradicionales jugaron un peso menos importante en la región (figura 7).

FIGURA 7. PERFILES DE LA GENERACIÓN DE DIVISAS EN CENTROAMÉRICA POR PAÍSES 1978 Y 2006



Fuente: Rosa (2008)

El ajuste estructural también modificó drásticamente la estructura productiva centroamericana, en la que la actividad agropecuaria dejó de ser la principal fuente de empleo y producción en la región (Castillo, 2016).

En las últimas décadas, las remesas y el turismo fueron tomando importancia en la transformación económica de Centroamérica: de acuerdo con Cañada (2013), no podemos entender el actual desarrollo turístico en la región sin tener en cuenta que ha sido precedido por una profunda transformación del sector agropecuario, la cual profundiza, en Centroamérica, la vulnerabilidad económica y dependencia de las inversiones provenientes de Estados Unidos.

Diversificación y especialización: el caso costarricense

La Costa Rica prehispánica mostró una diversificación productiva propia de una economía indígena basada en el intercambio (trueque), la agricultura de subsistencia, pesca y la recolección en el bosque. Posterior a la llegada de los españoles, en el periodo colonial temprano persistieron algunos rasgos de la agricultura de subsistencia hasta la fase de la independencia (1821); luego, se desarrolló la monoexportación (café) y, posteriormente, en el periodo del Estado liberal (1870-1940), los cultivos de café y banano. En síntesis, y a partir del repaso histórico del modelo agroexportador realizado en este capítulo, se puede notar que antes de 1950 existió una economía muy dependiente de productos agrícolas, principalmente cacao, café y banano.

Entre 1950-1979, el Estado inicia un desarrollo institucional basado en un modelo de sustitución de las importaciones, con políticas de apoyo al sector rural, por lo que se incentivó una diversificación productiva con inclusión de productos, como caña de azúcar, arroz y ganadería, la cual se da acompañada de incentivos importantes derivados de los buenos precios agrícolas y pecuarios en el mercado mundial. En dicho periodo, el Estado amplió la estructura económica con la incorporación del sector industrial en un marco de integración económica de Centroamérica, con la suscripción de los tratados -en 1963- que dieron origen al Mercado Común Centroamericano (MCCA)[5] (Rovira, 1982). Según el

[5] La estrategia de integración MCCA suponía la reducción de la vulnerabilidad externa debido al aumento de la producción de productos industriales, disminuyendo asimismo la dependencia de exportaciones de bienes primarios.

economista Luis Paulino Vargas, el aparato estatal costarricense dentro de un modelo desarrollista[6] posterior a la Guerra Civil de 1948 hasta finales de años setenta logró:

> Un éxito importante desde el punto de vista de su capacidad para responder a intereses relativamente amplios: propició el desarrollo de la industria, fomentó cierta -aunque limitada- diversificación de las exportaciones, protegió con relativo suceso a la pequeña y mediana propiedad, propició el acceso a la salud y educación y, en general, contribuyó a que los beneficios del crecimiento económico llegaran a la mayoría de la población. (Vargas, 2007, pp.42-43)

A pesar de un relativo éxito de las políticas desarrollistas, en el caso costarricense, cabe señalar la existencia de fuertes críticas a los discursos desarrollistas que surgieron como una forma de conocimiento científico durante los últimos sesenta años, entre las que figura, de acuerdo con Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), que tal conocimiento privilegió a Occidente como modelo de desarrollo, en una forma de reproducir el éxito de ese mundo, caracterizado por la poca criticidad de los problemas estructurales de fondo de nuestras economías dependientes con elevados índices de endeudamiento.

A mediados de la década del ochenta, se establece los programas de ajuste estructural como una forma de mundialización capitalista para desmantelar las conquistas anteriores propias del Estado de Bienestar de los gobiernos populistas (Amin, 2001), lo cual provocó un fuerte fomento de las exportaciones no tradicionales en el caso costarricense, en el marco de una estrategia para la liberación de la economía con una alta ideología neoliberal, pero paradójicamente con alto proteccionismo estatal del sector exportador y financiero privado.

De igual forma, cabe mencionar que hubo una fuerte presión hacia la privatización y un debilitamiento de la inversión pública en salud, educación e infraestructura vial (Vargas, 2003), estrategias que profundizaron sus alcances con el TLC, cuyo modelo se basa en la dependencia económica, la explotación de mano de obra barata y la apropiación de recursos naturales (Castillo, 2016). Lo anterior ha generado en el país una tendencia a la diversificación de la producción orientada a la exportación, con políticas gubernamentales de especialización productiva, con base en el criterio de las ventajas comparativas del país.

[6] El desarrollismo cepalino de Raúl Prebisch fue considerado por los teóricos de la dependencia como un paradigma que, si bien planteaba la necesidad de reformas estructurales modernizantes, en la praxis era incapaz de superar el reformismo. Una crítica neoliberal del desarrollismo se centró en el excesivo intervencionismo estatal, el estrangulamiento de la iniciativa privada y la asignación de recursos en forma irracional (López, 2000, p. 184).

Para Vargas (2003), la diversificación exportadora es limitada, rezagada y obsoleta en el sentido que no corresponde a actividades que permitan procesos significativos de innovación tecnológica, ni aportan mayor novedad para la subdesarrollada economía costarricense; por ejemplo, en las últimas dos décadas, es evidente el aumento en la cantidad y diversidad de exportaciones de dispositivos tecnológicos; sin embargo, cabe preguntarse cuál es el aporte real a la economía costarricense más allá de la generación de empleos, ya que estas empresas gozan de beneficios que proporciona el Estado Social de Derecho y además de exagerados privilegios fiscales por medio del régimen de zonas francas.

En términos generales, tal estrategia hacia la exportación ha reducido drásticamente la capacidad de autoabastecimiento del país y ha aumentado su dependencia de las importaciones de alimentos, a lo que se suma el establecimiento de zonas francas-cómo la única vía de inversión- y una dependencia respecto de la generación de divisas del sector turismo. Un ejemplo del cambio estrategia en términos de producción de alimentos es el caso del Consejo Nacional de la Producción (CNP), institución costarricense que logró que el país exportará granos básicos para, luego, ser drásticamente debilitada después del ajuste estructural. En relación con lo anterior, Hidalgo-Capitán (2003) señala que

> La política agrícola quedó aquí reducida a una política de precios agrícolas basada en una profunda reestructuración del CNP; la eliminación de los subsidios al arroz, al maíz y al frijol; la liberalización de las importaciones de granos básicos; y la convergencia gradual de los precios de garantía del CNP con los precios internacionales. (p.144)

El panorama anterior evidencia que en este juego de ganadores y perdedores los pequeños y medianos productores de alimentos del sector agropecuario afrontaron grandes dificultades para sostenerse en un mercado nacional desprotegido, cuya consecuencia fue la reducción de su producción y su desaparición gradual, en parte, debido al debilitamiento de instituciones del Estado como el CNP, entidades orientadas al apoyo de pequeños y medianos productores agropecuarios. En contraposición, otros sectores agroproductivos fueron beneficiados, principalmente los destinados a la exportación, lo cual se demuestra con el aumento significativo en el número de hectáreas destinadas a los monocultivos de banano y piña en los que, generalmente, se brinda “oportunidades” de empleo -en su mayoría- poco cualificado, con una gran huella ecológica.

El crecimiento de las exportaciones y su diversificación dentro del modelo neoliberal tiene alcances muy limitados, principalmente por la imposibilidad de superar las condiciones

históricas propias de la economía y sociedad costarricense. En ese sentido, Vargas (2003) señala las limitaciones siguientes:

- El modelo exportador se fundamenta en un oneroso aparato de fomento cuyos costos se materializan en una crisis fiscal estructural.
- Incapacidad de las actividades exportadoras de inducir una modernización y dinamización de la economía.
- La naturaleza obsoleta y rezagada de algunos productos.

En relación con la naturaleza obsoleta y rezagada de algunos productos, Costa Rica ha avanzado en los últimos años en la exportación de productos tecnológicos; no obstante, a pesar del éxito en cuanto a atraer industrias de tecnología de punta e insertarse en mercados internacionales, su crecimiento ha generado pocos aumentos en la productividad del país evidencia cómo el sector de mayor desarrollo tecnológico no es lo suficientemente eficiente (o de la escala necesaria) para compensar lo que aportan sectores menos dinámicos de la economía (Abarca y Ramírez, 2016).

Dentro de la estrategia de liberación y diversificación productiva uno de los sectores más beneficiados fue el turismo que, al igual que las exportaciones, recibió un trato especial, específicamente con el tema de exoneraciones por medio del contrato turístico[7] y políticas en favor del turismo de sol y playa en modalidad de enclave turístico. Un ejemplo de ello, fueron las concesiones en el Golfo de Papagayo, en la provincia de Guanacaste, donde el Estado costarricense desempeñó un rol importante. En cuanto al modelo turístico anterior, Cordero (2006) señala lo siguiente:

> En lo que respecta a la ejecución de determinados modelos de desarrollo turístico, ello puede significar facilidades para la inversión turística, constitución de especies de zonas francas turísticas, incluso la ejecución de determinadas políticas de incentivos turísticos. Del mismo modo, las privatizaciones pueden afectar los estilos de desarrollo turístico, profundizando la tendencia a que ciertas localidades turísticas se conviertan en enclaves extranjeros, donde los turistas no sólo se adueñan del espacio turístico, sino que, por su capacidad de compra, son los únicos que pueden adquirir determinados servicios, acceso privilegiado al agua, la electricidad y, por supuesto, a la salud. (p. 118)

[7] En el año 1985 se aprobó la Ley de Incentivos para el Desarrollo Turístico, mediante el cual se estableció un contrato turístico, cuyo principal beneficio es la exoneración de todo tributo o sobretasa aplicada a la importación o compra local de artículos indispensables, para el funcionamiento o instalación de empresas turísticas.

El crecimiento del sector turismo costarricense nace de una estrategia de especialización turística del país, enérgicamente promovido como un destino de naturaleza, de sol y playa; es decir, “ecoturístico” (capítulo 2). Al respecto, desde 1995, el turismo se convirtió en la principal fuente de divisas para el país, razón por la que la economía de Costa Rica depende de este como generador de divisas (aproximadamente 6% del PIB en 2019). En los últimos años, dicho sector ha mostrado un crecimiento constante: antes de la llegada de la pandemia, en el año 2019, llegó a la cifra máxima de visitación turística con 3 139 008 visitantes. No obstante, la crisis del coronavirus (COVID-19) ha traído graves dificultades, al tiempo de que evidencia la vulnerabilidad del sector y de la economía costarricense dependiente del turismo.

1.3 Vínculos entre sector agrícola y el turismo

Torres y Momsen (2004) afirman que el turismo cuenta con un potencial para vincular el desarrollo agrícola local por medio del suministro de las necesidades alimentarias de los establecimientos turísticos, gracias a los efectos indirectos de la cadena de valor de turismo que se traduce en una expansión de las oportunidades económicas en el contexto de países pobres (Ashley, De Brine, Lehr y Wilde, 2007). No obstante, ese vínculo entre turismo y agricultura debe ser analizado desde una perspectiva más amplia dado que, tal como afirman Telfer y Wall (1996), las posiciones contradictorias en la literatura sobre los vínculos entre el turismo y la agricultura revelan la complejidad de la relación entre ellos.

En torno al tema, desde los años setenta, con el aumento de la actividad turística en el mundo, se generaron grandes expectativas para el desarrollo de la actividad agropecuaria por las oportunidades que el turismo podría representar para las zonas rurales. En el caso específico del turismo de masas, existía la premisa de que los grandes destinos turísticos que se estaban creando requerirían grandes cantidades de alimentos para cubrir las necesidades de huéspedes y trabajadores; sin embargo, las expectativas fueron infladas y el enlace nunca se dio (Gascón, 2014). Lo anterior, de acuerdo con Gascón, es parte de la **teoría del enlace inducido,** la cual se promovió como una forma de reducir la pobreza mediante la conversión del campesino como proveedor de alimentos de los complejos turísticos, tipo enclave, lo cual requería transformar el mundo campesino, desde la premisa de “modernizar al agricultor” para que pueda satisfacer las exigencias del sector turístico.

Se ha visto que la transformación productiva del agro en Costa Rica está estrechamente relacionada con el ajuste estructural en la economía en la década de los ochenta: el sector turismo sustituyó al agro como la principal fuente de divisas, al tiempo que se estimulaba la

exportación de productos agrícolas no tradicionales. En el caso de Costa Rica, el turismo es fundamental para su economía, dado que se comporta como un producto de exportación, no tradicional, con gran capacidad para captar divisas (Hidalgo-Capitán, 2003), aspecto que subraya su importancia en esta transformación productiva.

A partir de los años noventa, el auge del turismo en Guanacaste (costa del Pacífico norte), también generó expectativas sobre las oportunidades que podía generar en la población local. Sin embargo, con el pasar del tiempo fue evidente la poca vinculación del sector productivo (agropecuario) con el de turismo: al respecto, Guanacaste es un buen ejemplo de cómo el turismo puede transformar drásticamente la dinámica local de una región rural dedicada, en mayor medida, a la agricultura de granos básicos (maíz, frijoles y arroz) y la ganadería (Honey, Vargas y Durham, 2010; Hernández y Picón, 2011).

En relación con lo anterior, una de las principales razones por las cuales no se da el vínculo entre turismo y agricultura con la población local se debe a la especialización turística como modelo de enclave que adsorbe una parte de los locales como trabajadores poco cualificados para el sector turismo (jardineros, mucamas, oficiales de seguridad entre otros), a lo que se suma que no existe una planificación para integrar las actividades tradicionales de la población local, que al final son desplazadas. Además, existe una serie de factores en el contexto del turismo de masas que limitan estos vínculos entre agricultura y turismo (Torres y Momsen, 2004); por ejemplo, los hoteles tienen una serie de requerimientos que los agricultores locales en la mayoría no pueden cumplir, a menos que adopten paquetes tecnológicos u otras medidas onerosas para cumplir las expectativas de este mercado exigente (Torres y Momsen, 2004): adoptar una tecnificación para suplir cadenas grandes en enclaves implica una especialización productiva.

Según Gascón (2014), el turismo de enclave siempre tenderá a especializar a sus pequeños o medianos proveedores y no permitirá que cada uno le suministre una variedad de productos en pequeñas cantidades, condicionante que va en contra de cualquier lógica de producción agroecológica, por consiguiente, aumenta la vulnerabilidad de los productores, y por ende su soberanía alimentaria.

A partir de lo anterior cabe preguntar ¿cómo es la relación entre el turismo y la agricultura en modelos de gestión turística de menor escala, es decir, en contextos rurales en manos de los actores locales? ¿Será que se da un mayor vínculo con las actividades agrícolas y pecuarias de las poblaciones locales? Responder a tales preguntas es parte del objetivo,

respecto de este estudio sobre las dinámicas locales (turísticas y agricolas) en un contexto indígena.

Conclusión

Históricamente no son muchos los cultivos que han tenido gran significancia en el desarrollo del agro costarricense: después de la colonización española, destacan productos como el cacao, el café y el banano, los cuales son fundamentales en su respectiva época histórica en lo que concierne al desarrollo económico del país altamente dependiente de las agroexportaciones. En la actualidad, los tres cultivos se mantienen en la matriz agroproductiva de Costa Rica, principalmente las exportaciones de banano y café, cuyo aporte se mide en cuanto a la generación de divisas, aunque también han sido ampliamente criticados por sus repercusiones para los sistemas socioecológicos del país.

A partir de la década de los ochenta, con las políticas neoliberales de ajuste estructural, la producción se enfocó en la diversificación de la producción agrícola en productos no tradicionales para la exportación que, en la actualidad, ha generado un serio debilitamiento de la producción nacional de granos básicos (arroz, maíz y frijoles). A lo anterior, cabe agregar que, en ciertos sectores de la población, hay una preocupación respecto de que en tiempos de crisis es más posible vivir en un escenario de inseguridad alimentaria, pues la capacidad del país de autoabastecerse es hoy muy limitada: por ejemplo, hoy la producción de arroz es menor al 50%, y de frijoles, al 10%: ambos son productos indispensables de la canasta básica costarricense.

Los alcances de la estrategia de diversificación productiva, basada en las exportaciones, es cuestionable, en el sentido de que se sustenta en un régimen de zonas francas con grandes exoneraciones fiscales. Además, productos no tradicionales de exportación como la piña y productos tecnológicos profundizan el modelo de dependencia económica y de fomento de las exportaciones que históricamente ha caracterizado a Costa Rica. Por ende, se considera que una política de diversificación productiva no puede desvincularse de la producción local campesina e indígena.

Capítulo 2 - Contexto geohistórico del desarrollo turístico costarricense

Introducción

En este capítulo se sintetiza, a partir de la propuesta de Quesada (2017), las cuatro etapas del desarrollo turístico costarricense, haciendo énfasis en aspectos de interés respecto de la perspectiva geohistórica, y tomando la libertad, sin llegar a ser exhaustivo, de mostrar el crecimiento del turismo con actualización y comparación de algunos datos en cuanto a la llegada de visitantes en los últimos setenta años

Asimismo, se aborda el papel de la política de conservación de la naturaleza manifestada en la creación de las áreas silvestres protegidas y la correlación con su baja capacidad productiva agrícola, lo cual fue un factor determinante para su constitución y no así una política planificada en función del desarrollo turístico. Ciertamente, el imaginario turístico costarricense se basa en la imagen de un destino ecoturístico conservacionista, premisa que es cuestionada en este apartado, dadas las contradicciones entre el imaginario turístico y la realidad del modelo turístico costarricense que se aleja muchas veces de los ideales de la sustentabilidad socioecológica.

Por otro lado, el texto hace una mención al surgimiento reciente del turismo rural comunitario como un modelo alternativo, en cierto grado, más congruente con el discurso y la práctica de respeto con modos de vida de la ruralidad costarricense, dependiente de sus medios de vida relacionados con actividades agrícolas y pecuarias, tal es el caso de la pesca artesanal, los agricultores campesinos y el mundo indígena.

Por otra parte, se describe brevemente el estado actual del desarrollo del turismo según las ocho etnias distribuidas en sus veinticuatro territorios indígenas establecidos oficialmente, lo cual se considera un reto por la falta de estadísticas e información actualizada, también subraya la importancia de los datos empíricos de este trabajo. Sin lugar a duda, este desarrollo es incipiente y muestra gran heterogeneidad según etnia y territorio, a lo que se suma que, en la mayoría de las comunidades indígenas, el turismo sigue siendo una actividad económica escasamente desarrollada.

2.1 El desarrollo turístico costarricense y sus etapas

A partir de las cuatro etapas del desarrollo turístico costarricense propuestas por Quesada (2017), se presenta una síntesis de los aspectos más importantes, más otros elementos y estadísticas de interés para este capítulo.

Primera etapa (1821-1895)

Esta etapa se caracteriza por el desarrollo incipiente de la actividad turística asociada principalmente a la consolidación del cultivo del café y luego el banano. Es un periodo que se distingue por el comienzo de la dinamización de la vida política, social y económica del país vinculada al crecimiento económico de las actividades exportadoras y la conformación de elites económicas, principalmente el desarrollo económico entorno al café que permitió que un sector de la población accediera a actividades de ocio incluyendo el turismo. El turismo doméstico de esa época, es importante señalar que los costarricenses viajaban principalmente a las playas de Puntarenas y Manuel Antonio, una travesía de cuatro días en diligencia.

Un aspecto para descartar de esta etapa son las visitas de personajes y científicos famosos (Ferrero, 1978), tales como, por citar algunos, el geógrafo y naturalista alemán Alexander von Humboldt, el geógrafo y botánico suizo Henri Pittier y el geólogo estadunidense William More Gabb, quien realizó los primeros estudios de carácter geomorfológico, geográfico y etnográfico en Talamanca: estos y muchos otros científicos dieron a conocer a Costa Rica en el mundo.

En relación con lo anterior sobre imaginario construido a partir de estudios y explotaciones de reconocidos Humboldt y otros cabe señalar lo mencionado por Mary Louise en *Ojos imperiales Literatura de viajes y transculturación.*

> El "modo estético de tratar los temas de la historia natural" propio de Humboldt volvió a presentar una América en un estado primigenio, desde el cual habría de ascender a la gloriosa eurocivilización. En el mito que se desprendió de sus escritos (y del cual Humboldt no debe haber sido el único responsable) América era imaginada como una tierra vacía y sin duefio; las relaciones coloniales estaban fuera de escena; la presencia del viajero europeo no era cuestionada (Pratt, 2010, p.231).

Al respeto más adelante se abordará el caso de William Gabb en Talamanca y su rol clave como científico en la expropiación y despojo de las tierras indígenas de Talamanca.

Segunda etapa (1895-1955)

La segunda etapa se define por la modernización de los medios de transporte y un aumento significativo de las empresas de hospedaje, principalmente en las provincias de San José y Cartago. Con la culminación del ferrocarril hacia el Atlántico, el puerto de Limón se convierte en el principal puerto del país para la exportación, así como para el fomento del turismo emisivo y receptivo; se suma la construcción del Teatro Nacional y el tranvía en San José. También, en 1910, se inauguró el ferrocarril al Pacífico, lo cual catapulta a Puntarenas como principal destino de sol y playa, al tiempo que Cartago se posicionó como una ciudad importante para la visitación turística, debido a la presencia del Volcán Irazú y las aguas termales de Agua Caliente.

En 1931, se formó la Junta Nacional de Turismo, con el fin de fomentar el turismo y la inmigración en el país, la cual fue antecesora del Instituto Costarricense de Turismo (ICT). Luego, en 1940, se creó la Asociación Costarricense de Hoteles y Afines (ACHA), el Aeropuerto de La Sabana comenzó operaciones, con el respectivo ingreso de aerolíneas como Pan American, LACSA y TACA, lo cual continuó hasta 1955, año en que se inauguró el Aeropuerto Internacional El Coco (actualmente Aeropuerto Internacional Juan Santamaría).

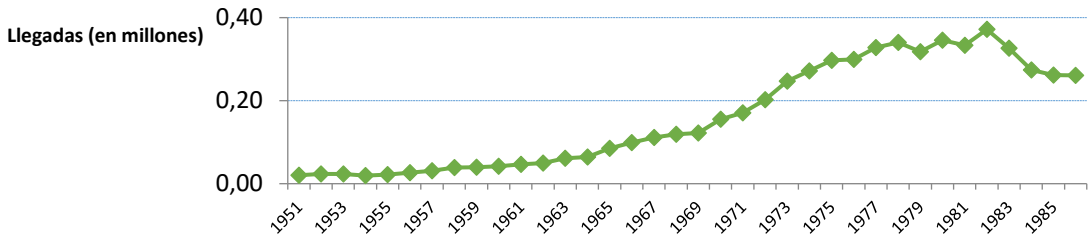
Tercera etapa (1955-1986)

De este periodo se destaca la creación del Instituto Costarricense de Turismo (ICT), con el fin de incrementar la visitación turística (Rovira, 1982); aumentó la demanda y oferta turística en el Valle Central, Puntarenas y Guanacaste como destinos de sol y playa. También se construyó la carretera Panamericana que hizo accesible otros destinos en la zona sur del país.

En las décadas de los sesenta y setenta, el crecimiento de la demanda turística fue significativa, periodo en el que hay un acontecimiento que cabe destacar: el inicio de las

políticas de conservación con el establecimiento de varios parques nacionales, aunque en los inicios de los ochenta, la situación varió como consecuencia de la inestabilidad política y conflictos armados en Centroamérica. Según Lizano (1999), las condiciones en América Central como la Guerra Civil en El Salvador, la guerrilla en Guatemala, el sandinismo en Nicaragua, eran poco propicias para atraer inversiones extranjeras directas y el turismo internacional, lo cual perjudicó la visitación turística en Costa Rica (figura 8).

FIGURA 8. LLEGADAS INTERNACIONALES A COSTA RICA 1955-1986



Fuente: Elaboración propia partir de los informes estadísticos del ICT (2018)

Cuarta etapa (1986-2020)

Este periodo corresponde a uno de recuperación y consolidación para el sector turismo, hasta que llegó la COVID-19: La estrategia del Estado se basó en la aplicación de incentivos fiscales y otros para las empresas turísticas, fundamentados en la Ley de Incentivos para el Desarrollo Turístico, lo cual estuvo muy ligado con el modelo de ajuste estructural implementado en la década de los ochenta (capítulo 1): el sector turismo fue uno de los beneficiarios de estas políticas.

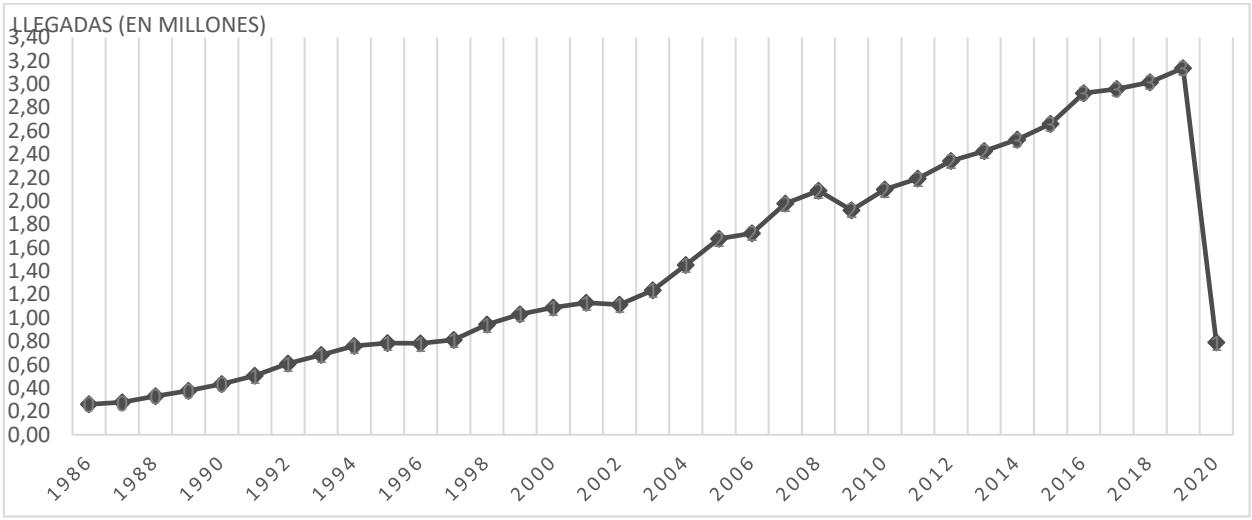
El aumento en la oferta turística, combinado con que muchas de estas empresas realizaron una importante labor de promoción del país en los principales mercados emisores de turismo en el mundo, colaboraron en el desarrollo del interés del turista internacional por Costa Rica (Sánchez, Barahona y Artavia,1996), sin obviar otros aspectos coyunturales que ayudaron a dar a conocer el país en el extranjero, por ejemplo, el Premio Nobel de la Paz otorgado al expresidente Oscar Arias Sánchez, y la participación de la Selección Nacional

de Fútbol en el mundial de Italia, en 1990. Para posicionar a Costa Rica en el mercado internacional, se optó por una estrategia de segmentación dirigida a turistas con interés por las actividades relacionadas con la naturaleza, mientras que, a partir de 1985, la Asociación Costarricense de Profesionales en Turismo (ACOPROT), organizó la Expotour, actividad que funge como una bolsa de comercialización turística más importante del país.

En la década de los noventa, específicamente en el gobierno de José María Figueres Olsen (1994-1998), se promovió una fuerte estrategia de publicidad basada en el ecoturismo para captar el mercado estadounidense y canadiense principalmente. Sin embargo, también en ese periodo inician las operaciones del proyecto turístico Golfo de Papagayo en Guanacaste, planificado desde la lógica de turismo de sol y playa de gran escala, no muy diferente a los desarrollos de enclave turísticos de Cancún y Huatulco en México. En los últimos treinta años, el turismo ha aumentado significativamente, con un crecimiento constante, excepto en los años 1996, 2002, 2009 y, particularmente, en el 2020 (figura 9). El año 2020, merece una mención aparte, dado que la pandemia ocasionada por el SARS-CoV-2 ha modificado drásticamente el flujo turístico, a pesar de que Costa Rica tuvo una excelente temporada los meses de enero y febrero, y que abrió fronteras para el acceso de turistas provenientes de Estados Unidos, en octubre, y al turismo, en noviembre, cerró con una disminución de aproximadamente el 74% (789 833 visitantes) en relación con el año 2019, cifras de visitación turística cercanas al promedio de visitación anual en la década de los noventa.

Dejando un poco de lado la pandemia, el turismo se ha posicionado como la principal exportación del país en las últimas tres décadas, con una imagen de destino ecoturístico, la cual ha sido fortalecido con estrategias como el Certificado de Sostenibilidad Turística (CST) y Bandera Azul ecológica. Un aspecto importante de señalar es que en el año 2009 se aprueba la Ley Fomento del Turismo Rural Comunitario, con el fin de promover la actividad turística en el medio rural, por medio del impulso de empresas de base familiar y comunitaria.

FIGURA 9. LLEGADAS INTERNACIONALES A COSTA RICA 1986-2020



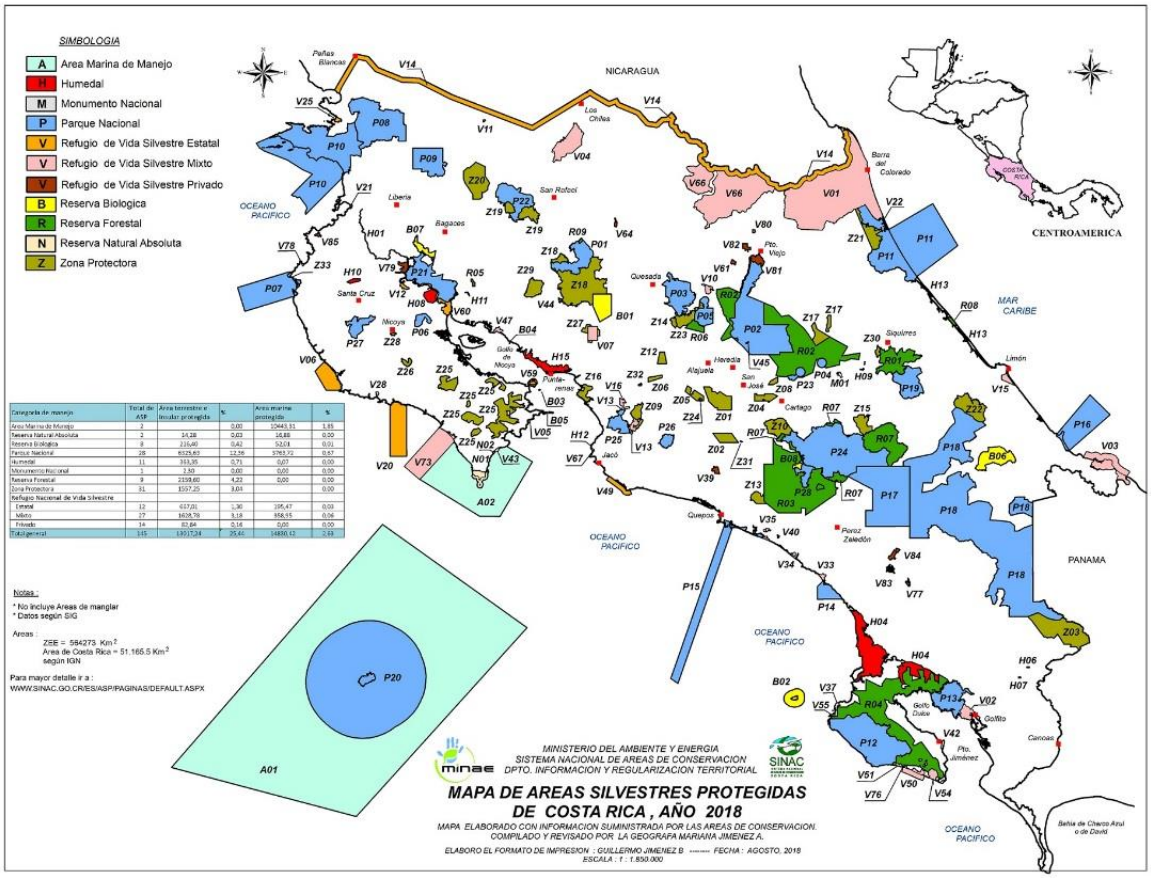
Fuente**:** Elaboración propia a partir de los informes estadísticos del ICT (2020)

2.2 Conservación y política forestal

El sistema de áreas silvestres protegidas de Costa Rica abarca un poco más del 25 % del territorio nacional y es parte de una estrategia de comercialización turística que ha sido exitosa para Costa Rica, sin dejar de lado que los parques nacionales y los refugios de vida silvestre desempeñan un rol esencial en la conservación y protección de los recursos naturales del país (figura 10).

En el año 2016, más del 50% (1 010 323) de las visitas a parques nacionales fueron realizadas por no residentes (SINAC, 2017), probablemente la mayoría corresponda a turistas, lo que muestra la importancia de las áreas de conservación para el turismo internacional y doméstico.

FIGURA 10. MAPA DE ÁREAS SILVESTRES PROTEGIDAS DE COSTA RICA



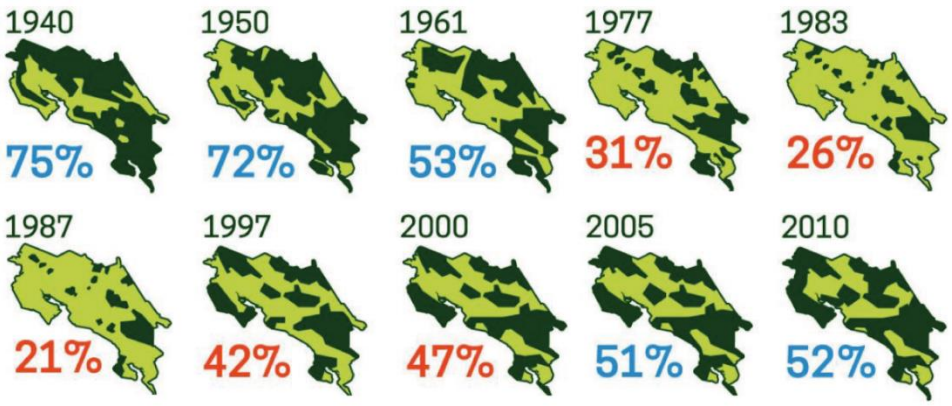
Fuente: Minae-Sinac (2018)

Desde la década de 1950, el país experimentó una disminución de la cobertura forestal con tasas anuales superiores a las 50 000 hectáreas (figura 11), debido el aumento de la frontera agrícola, la ganadería extensiva y las políticas gubernamentales de titulación de tierra. No obstante, el cambio más marcado fue sin duda la enorme expansión de los potreros para producir más carne de bovino de exportación, que tuvo un aumento de más del doble desde los principios de 1960 a 1972 (Jansen, 1991). Entre los años setenta y hasta finales de los ochenta fue el periodo más crítico (González y Lobo, 1999).

Según Canet (1993), ante la problemática de la pérdida de cobertura forestal, en 1969 Costa Rica promulgó su primera ley forestal: a partir de entonces, y con las subsiguientes leyes forestales, el país ha implementado políticas orientadas a combatir la deforestación y a promover la recuperación de la cobertura boscosa, lo cual ha sido una estrategia basada en la vocación forestal del país, considerando que muchos parques nacionales fueron

establecidos en áreas de baja producción agrícola (Pfaff y Sánchez-Azofeifa, 2003), lo cual concuerda con lo que señala Fournier (1985) en cuanto a que un 65% del territorio nacional es de vocación forestal, por lo cual, debería permanecer con cobertura de bosque (producción y protección).

FIGURA 11. EVOLUCIÓN DE LA COBERTURA FORESTAL DENSA DE COSTA RICA 1940-2010



Fuente: adaptado a partir de FONAFIFO (2012)

En relación con la imagen anterior se observa que el país ha recuperado un importante porcentaje de cobertura forestal a partir de 1987, como consecuencia de un colapso del sistema productivo nacional, controlado por factores como el precio internacional de la carne y la presencia de una ganadería extensiva en lugar de intensiva, de tal forma que la recuperación fue consecuencia de una menor extracción de recursos por unidad de uso de la tierra (Sánchez, 2015). No obstante, la cobertura forestal actual del territorio costarricense está altamente fragmentada y la gran mayoría corresponde a bosque secundario, sin dejar de indicar que existen importantes efectos de borde que no se mencionan cuando se habla de ella (Sánchez, 2015).

El uso principal de las áreas deforestadas entre 1987 y 2013 fue dedicada a pastos: entre seis y ocho de cada 10 hectáreas deforestadas anualmente en Costa Rica fueron incorporadas a paisajes y sistemas productivos ganaderos. Los cultivos para mercados domésticos y para exportación captaron dos de cada 10 hectáreas deforestadas, mientras que las plantaciones forestales, alrededor de 1 de cada 10, y las áreas urbanas e infraestructura, 3 de cada 100 hectáreas. En términos absolutos, el área deforestada anualmente dedicada a pastos se redujo casi 50% desde fines de la década de 1980 hasta

fines de la siguiente década. La mayoría de las hectáreas del bosque natural recuperado anualmente, entre seis y siete de cada 10, ocurrió en áreas ganaderas (Sierra, Cambronero y Vega, 2016): el mejor ejemplo es Guanacaste, provincia que ha tenido una recuperación importante de bosque en los últimos treinta años, periodo que coincide con el desarrollo de la actividad turística.

La ganadería sigue teniendo un rol fundamental en la pérdida y recuperación de bosque: al respecto, un estudio sobre *Patrones y factores de cambio de la cobertura forestal natural de Costa Rica desde 1987 al 2013*, muestra lo siguiente:

> Comparada con las tendencias históricas, hacia fines de la década de 1980 las tasas de deforestación de Costa Rica eran bajas, manteniéndose en alrededor de 0.2% al año entre 1987 y 1997. El país pasó de perdedor neto a ganador neto de bosques nativos entre 1997 y 2008. Entre 2008 y 2013 el área forestal natural creció 0.5% al año. En términos absolutos, el área forestal nativa pasó paulatinamente de perder aproximadamente 100 Km^2/año a fines de los 1980s (c. 1987-1992) a ganar alrededor de 300 Km^2/año a inicios de década en curso (c. 2011-2013). (Sierra, Cambronero y Vega, 2016, p.5)

2.3 La especialización ecoturística de Costa Rica: un producto anclado en la contradicción

Desde los años noventa, Costa Rica es conocida por su estrategia de comercialización turística basada en la valorización de sus recursos naturales, lo que ha posicionado al país como uno de los destinos ecoturísticos más importantes a nivel mundial (Honey, 2008). Aunado a esta comercialización exitosa, varios elementos contribuyen en la construcción del imaginario turístico costarricense, en particular su sistema de áreas silvestres protegidas donde los turistas pueden conocer diversidad de bosques, playas, volcanes, lagunas, canales y, sobre todo, su biodiversidad. Otro aspecto fundamental que ayuda a posicionar al país ha sido su ubicación geográfica, relativamente cerca de su principal mercado, los Estados Unidos de América, a lo que se suma una estabilidad política en una región centroamericana marcada por conflictos armados principalmente en las décadas de los ochenta y noventa.

La expansión del sector turismo en la década de los noventa generó cambios en la economía costarricense en los que el Estado desempeñó un papel importante en el impulso al turismo, a través de los estímulos fiscales y contratos de turismo (Rovira, 2004). No

obstante, existen fuertes cuestionamientos sobre los beneficios reales de la actividad turística, es decir, aquellos que llegan a las comunidades rurales por medio del ecoturismo (Morera, 2001; Alvarado, 2010).

La industria del ecoturismo costarricense está anclada en la contradicción, la cual es rastreable desde los inicios del despegue de la actividad ecoturística; por ejemplo, en la década de los noventa, el Polo Turístico Golfo de Papagayo, ubicado en la provincia de Guanacaste, representa un proyecto que poco tiene que ver los principios del ecoturismo apoyado por el Estado costarricense por medio del ICT y de ser comercializado como un proyecto ecoturístico, a pesar de la gran escala de sus hoteles, marinas y campos de golf. De acuerdo con Honey, Vargas y Durham (2010), el Polo Turístico Golfo de Papagayo tiene su cuota en el incremento significativo del desarrollo residencial y de resorts a lo largo de mucha de la costa del pacífico costarricense.

En gran medida el desarrollo turístico en la provincia de Guanacaste se ha beneficiado paradójicamente por la imagen ecoturística del país, no obstante, este tipo de desarrollos turísticos de sol y playa ha traído una gran presión sobre los recursos hídricos de las comunidades provocando conflictos de carácter socioecológico y luchas entre empresarios turísticos y locales por el acceso a las fuentes de agua potable (Navas, 2015; Cañada, 2019b; Blanco, 2017), a lo que se suma problemas de especulación inmobiliaria, precariedad laboral y destrucción ambiental propios de los modelos de tipo enclave. Lo anterior muestra que el modelo de turismo de sol y playa, de resorts y marinas turísticas, predominante en la costa del pacífico central y norte de Costa Rica, contradicen un modelo turístico de baja escala basado en la naturaleza, que realmente genere beneficios económicos y de conservación ambiental para muchas comunidades rurales (Matarrita-Cascante, 2010) e indígenas costarricenses (Cordero, 2002; Arias-Hidalgo y Méndez-Estrada, 2015).

2.4 La construcción del imaginario turístico costarricense

Una definición de imaginario se refiere al conjunto de creencias, imágenes y valoraciones que se definen en torno a una actividad, un espacio, un periodo o una persona (o sociedad) en un momento dado (Hiernaux-Nicolás, Cordero y Van Duynen, 2002). Boukhris (2012) ha analizado los principales elementos del imaginario turístico costarricense, sobre los que ha identificado su impacto respecto de la creación material y simbólica del espacio, del territorio y de los lugares turísticos emblemáticos: en su investigación, en el caso particular

costarricense, ha mostrado cómo el imaginario turístico es productor de territorialidad y cómo se relaciona con la imagen “verde” del país.

Históricamente, el imaginario identitario nacional costarricense se ha construido a partir de varias representaciones míticas: el igualitarismo de su sociedad en el periodo precafetalero (Gudmundson, 1999), las pocas raíces indígenas de la población (Soto, 1998) y el predominio de la “blanquitud” de su sociedad (Fernández y Esquivel, 2014). Tal proceso inició antes de la independencia y se intensificó en el periodo colonial, cuando las élites locales crearon la invención de particularidades identitarias para diferenciar a Costa Rica del resto de sus vecinos centroamericanos (Acuña, 2002). Tal discurso diferenciador ha sido utilizado en las primeras campañas de promoción turística del ICT, con el eslogan “Costa Rica: la Suiza centroamericana”.

Lo anterior invita a reflexionar sobre el imaginario “ecoturístico” del país, cuya retórica es igualmente mítica o un ejemplo más del excepcionalísimo costarricense (Molina y Palmer, 1997). Como destino turístico, Costa Rica ha logrado consolidar una imagen o marca país que resalta atributos de sus bellezas naturales, su larga tradición democrática y de paz, además de ser reconocido a nivel mundial por los esfuerzos que realiza en pro de la conservación y del manejo sostenible de los recursos naturales (Raymond, 2007; Pratt, 2002); al respecto, Barboza (2017) señala que la representación y promoción turística del país evidencian un sesgo en cuanto a la exposición de sus recursos naturales en las que sobresalen marcadas representaciones del discurso colonialista, por ejemplo, en cuanto a mitos relacionados con la imagen de paisajes inalterados y prístinos, con fin de ser descubiertos por exploradores, en este caso los turistas.

En relación con lo anterior, en una entrevista dirigida a una pareja de turistas sobre su visita al Parque Nacional Tortuguero, Boukhris (2012) brinda una idea de ese imaginario desde la visión del turista:

> Se trata en este caso de un proceso clásico consistente en alabar la virginidad de un territorio preturístico. Por otra parte, en su discurso hacían hincapié en las condiciones difíciles de la estancia, enfrentándose a la humedad extrema de los canales del Tortuguero: se trataba así de hacernos testigo de su periplo aventurero y meritorio. (Boukhris, 2012, p.6)

La retórica de la mercadotecnia turística se fundamenta en la valorización de los recursos naturales y la exuberante biodiversidad, lo cual es notable en una de las campañas más exitosas del ICT, cuyo eslogan es “Costa Rica sin ingredientes artificiales”, aspecto que se

repite en la más reciente marca país “Esencial Costa Rica” con el eslogan “Costa Rica: mi elección, naturalmente” :este tipo de mensajes esconden otras realidades, al obviar que el país sufre graves problemáticas de exclusión social relacionadas con el desarrollo de proyectos de turismo en la costa del Pacífico (Honey, Vargas y Durham 2010) y agotamiento de recursos naturales de las comunidades locales vecinas a estos megaproyectos (Cordero, 2010).

Los alcances en la conservación del país son fundamentales para la protección de la biodiversidad que supondría un aprovechamiento turístico con el fin de fortalecer esos alcances y mejorar la calidad de vida de la sociedad costarricense. Sin embargo, el desarrollo turístico muestra grandes incongruencias, principalmente porque los sitios de mayor inversión turística muestran una mayor concentración de la pobreza, desigualdad, exclusión social y conflictos de carácter socioamabiental (Honey, Vargas y Durham, 2010). Según Boukhris, la política de conservación del país debe ser considerada como “el fruto de la estrategia ecoturística, caracterizada por la producción y la difusión de representaciones y de una retórica articulada en torno a la noción de imaginario turístico” (Boukhris, 2012, p.8). No obstante, estos logros no necesariamente corresponden a una política de desarrollo ecoturístico, sino que obedecen a una serie de factores coyunturales (políticos, económicos, agroproductivos). También, es importante no olvidar las luchas desde las comunidades locales por conservar sus recursos naturales, esto suele ser un elemento de invisibilidad.

En vista de lo mencionado, señalar las contradicciones en la construcción del imaginario turístico “verde” no pretende minimizar los logros alcanzados por las políticas de conservación, sino subrayar que, no entender o analizar estas realidades de forma profunda y crítica, valida un modelo de desarrollo turístico que busca un futuro “verde” mítico, poco reflexivo sobre los impactos sociales y ambientales del desarrollo turístico, dado que una diferenciación turística “verde” debe estar acompañada de políticas para la consolidación de un modelo de “desarrollo” turístico congruente con el imaginario turístico difundido dentro y fuera del país.

2.5 Turismo rural comunitario en Costa Rica

El Turismo rural comunitario (TRC) en Costa Rica ha sido definido por el ICT y la Alianza para el Fortalecimiento del TRC (2006) como aquellas “experiencias turísticas planificadas

e integradas sosteniblemente al medio rural y desarrolladas por los pobladores locales organizados para beneficio de la comunidad". Según Fontana (2012), la diferencia sustancial entre turismo rural y TRC, es que este último es una actividad económica planificada por la organización comunal y son los pobladores de las comunidades quienes participan en forma directa en la gestión de los servicios; es decir, el TRC se desarrolla en una estructura de gestión comunitaria donde se articula el producto turístico, lo cual requiere la participación de varias familias o de la comunidad en su conjunto.

Para algunos sectores, el TRC en Costa Rica representa una etapa avanzada del ecoturismo, puesto que incorpora a las comunidades locales como protagonistas de su desarrollo (Guereña, 2004; Nel-Lo, 2008). En efecto, los orígenes del TRC en el territorio costarricense están ligados a la actividad ecoturística en la década de los noventa: más específicamente, surge como una necesidad de reactivación económica de las Cooperativas de Autogestión, con el fin de no perder sus tierras.

De acuerdo con Solano (2003), el concepto de turismo rural empezó a utilizarse en 1992 en el país, cuando dirigentes de la Comisión Permanente de Cooperativas de Autogestión (CPCA), fueron advertidos por el Instituto de Desarrollo Agrario (IDA) sobre la necesidad de reactivación de las actividades productivas sostenibles en las tierras ocupadas por las cooperativas de autogestión o trabajo asociado: de no darse esta reactivación, las cooperativas corrían el riesgo de que, por intervención del IDA, sus tierras fueran parceladas y, por ende, las cooperativas disueltas: después de analizar varias opciones de actividades productivas en sus terrenos, plantearon la posibilidad de incursionar en el ecoturismo, actividad que en ese momento comenzaba en el país.

Las anteriores acciones dieron origen al Consorcio Cooperativo Red Ecoturística Nacional (COOPRENA), con cinco cooperativas de autogestión, el cual es una red de organizaciones sociales pionera en el fomento y desarrollo de ofertas de TRC en Costa Rica. Por varios años el TRC se articuló a nivel nacional alrededor de dos redes nacionales: COOPRENA y la Asociación Comunitaria de Turismo Rural[8] (ACTUAR): esta última se desintegró en el año 2018, sin embargo, muchos de sus antiguos socios siguen operando, como es el caso de la Asociación Stibrawpa, en Talamanca.

A inicios del siglo XXI, dos acontecimientos en Latinoamérica situaron el turismo comunitario como principal foco de atención con el apoyo de representantes de las

[8] ACTUAR surgió en año 2001 durante un encuentro de Ecoturismo organizado por el Programa de Pequeñas Donaciones (PPD) de las Naciones Unidas en su momento llegó a agrupar un total de 21 iniciativas dispersas por todo el territorio (Nel-Lo,2008).

comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes: en Ecuador, en el año 2001, la Declaración de Otavalo sobre Turismo Comunitario Sostenible y, en Costa Rica, la Declaración de San José sobre Turismo Rural Comunitario, en 2003: ambas generaron una agenda política para el fortalecimiento del TRC en la región con el apoyo de organismos internacionales.

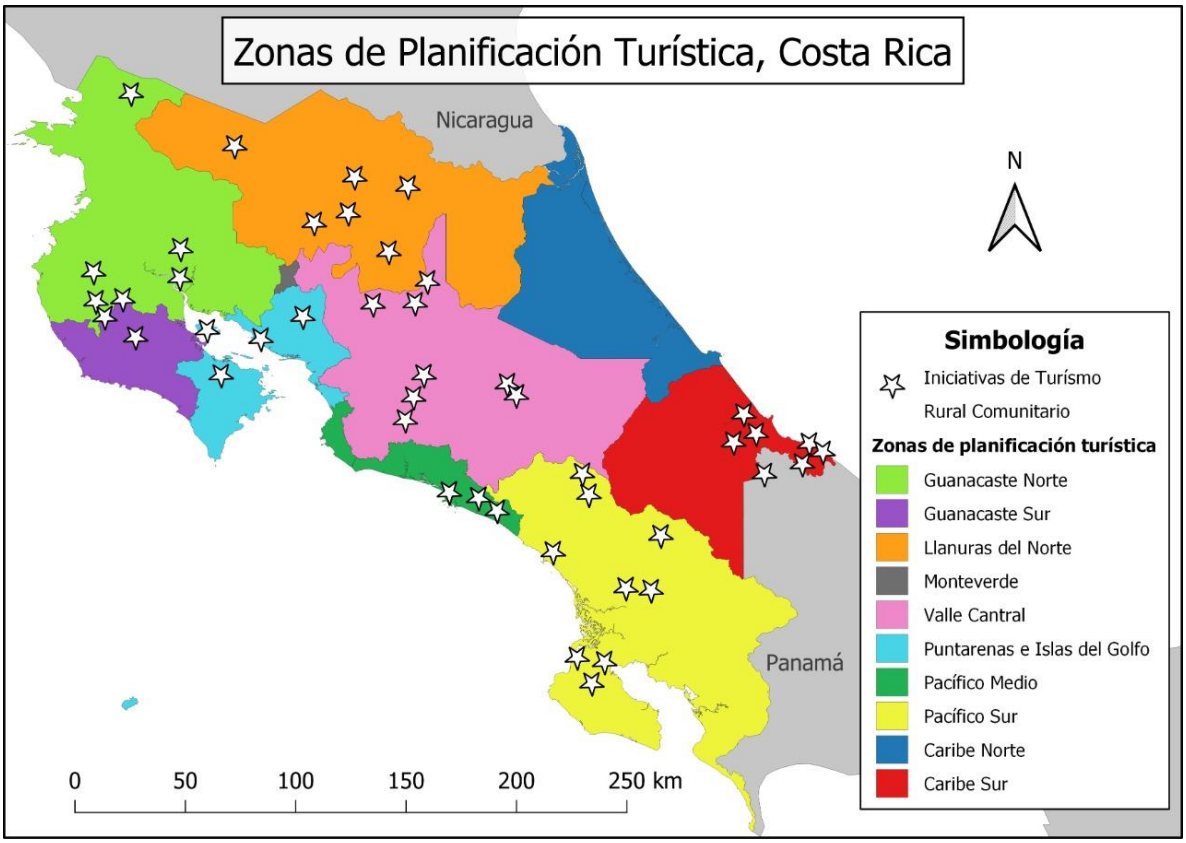
Luego, en el 2004, en Costa Rica nació la Alianza para el fortalecimiento del Turismo Rural Comunitario, integrada por los operadores de TRC más importantes en ese momento, COOPRENA y ACTUAR, con el apoyo de organizaciones como la Asociación Centroamérica para la Economía, Salud y el Ambiente (ACEPESA), con el objetivo de fortalecer el TRC como una de las principales actividades turísticas en el país, así como generar condiciones en el ámbito público-privado que impulsen la inversión local y el desarrollo del TRC como instrumento de desarrollo local sostenible: uno de sus resultados más importantes fue su incidencia política que culminó con la aprobación de la Ley de Fomento al Turismo Rural Comunitario**,** en el año 2009**.**

Actualmente, es difícil definir las iniciativas vigentes de TRC en el país, sin embargo, de acuerdo con Nel-Lo (2008), a partir de las iniciativas inscritas en COOPREPA y ACTUAR existe un estimado de la cantidad (46 iniciativas aproximadamente) y su ubicación, según las zonas de planificación turística del ICT (figura 12): al respecto, un elemento por destacar es que algunas de estas iniciativas turísticas no se encuentran inscritas ante el ICT con una declaratoria turística, tal es el caso de las empresas de turísticas indígenas de hospedaje de Talamanca para las que ha sido difícil cumplir con los requisitos para su oficialización con una declaratoria turística; de hecho, para las tres iniciativas incluidas en el estudio de caso (Stibrawpa, Koswak y Ditsö wö ù), a pesar de ser de las más consolidadas en el territorio bribri, aún no han logrado oficializarse ante el ICT: de estas, solo Stibrawpa es parte de los registros por haber sido parte de ACTUAR, lo que sugiere que los datos sobre la cantidad de iniciativas TRC debe ser actualizados, pues parece que existen más iniciativas que no pertenecen a ninguna red de turismo rural o rural comunitario, ni están inscritas ante el ICT.

En relación con lo anterior, actualmente, en la página oficial del ICT, se observa la promoción de 30 a 40 empresas de turismo rural y rural comunitario, así como el Programa de Turismo Rural y Turismo Rural Comunitario del Departamento de Desarrollo Turístico del ICT, el cual persigue apoyar la divulgación de las empresas de Turismo Rural y TRC, con miras a que se ofrezca una alternativa de calidad para el turismo doméstico e internacional, de modo que la experiencia del turista valore la autenticidad de la cultura

costarricense. De igual forma, el Plan Nacional de Desarrollo Turístico del ICT 2017-2021 prioriza, en una de sus estrategias, la expansión de nuevos productos para mercados especializados en actividades como observación de aves, reuniones, náuticas, ruralidad, bienestar, sostenibilidad, deportes, entre otros (ICT, 2017), lo cual abre una posibilidad para el crecimiento de la oferta de TRC en país.

FIGURA 12. INICIATIVAS DE TRC SEGÚN ZONAS DE PLANIFICACIÓN TURÍSTICA DEL ICT.



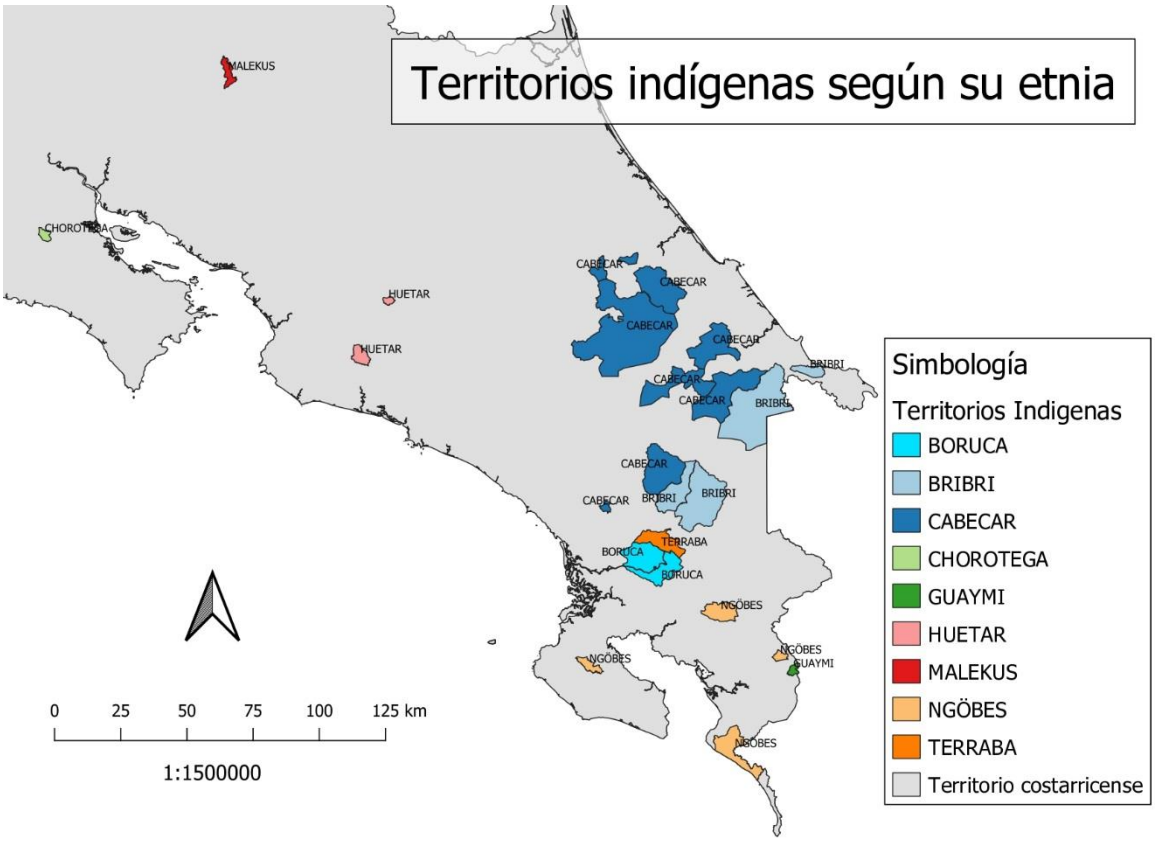
Fuente: adaptación a partir de Ne-lo (2008) e ICT (2017)

2.6 Las etnias indígenas costarricenses y su relación con el turismo

Costa Rica no es un país con gran población indígena: de acuerdo con el último censo realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), en el año 2011 la población indígena apenas superaba los 100 000 habitantes aproximadamente, una

representación del 2% del total de la población costarricense (INEC,2013). A pesar de tales datos, existe gran diversidad cultural distribuida en los 24 territorios indígenas y en ocho etnias (figura 13), cuyas particularidades abordan aspectos vinculados con la cosmovisión, lengua, transculturación y tenencia de la tierra, lo cual responde a la variedad de grupos, entre ellos malekus, ngöbes, brunkas, térrabas, huetares, bribris, cabécares y chorotegas: estos últimos representan el único pueblo indígena costarricense de origen mesoamericano, mientras que el resto pertenece a la gran familia de pueblos de estirpe chibchence del área intermedia.

FIGURA 13. MAPA TERRITORIOS INDÍGENAS DE COSTA RICA SEGÚN ETNIA

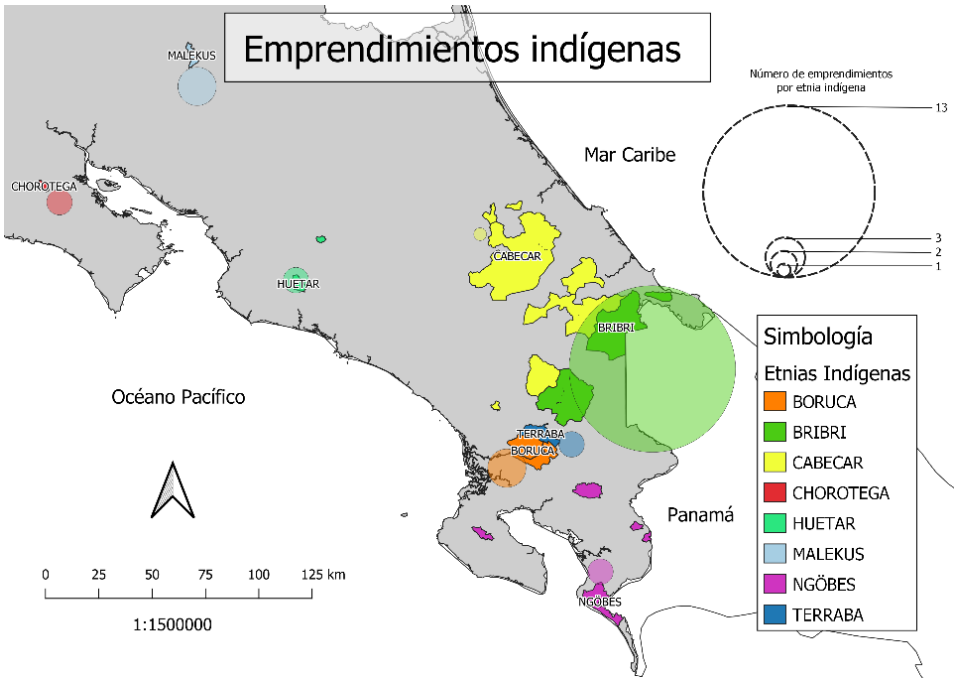


Fuente: elaboración propia a partir de INEC (2013)

Aunque no existen datos oficiales respecto del desarrollo turístico en los territorios indígenas, la mayoría de las etnias cuenta con algún grado de visitación de turismo nacional y extranjero, distribuido de manera desigual según el territorio. En torno a la experiencia personal de trabajo de campo de los últimos 10 años por distintas comunidades y una revisión de la oferta turística por internet puede dar una idea general del desarrollo de la

actividad turística, de acuerdo con el grupo étnico y la cantidad de emprendimientos turísticos (hospedaje, alimentación y tour operadores locales) identificados: en la figura 14 se presenta una aproximación al desarrollo de la actividad turística de cada uno de los ocho pueblos indígenas.

FIGURA 14. NÚMERO DE EMPRENDIMIENTOS DE TURISMO SEGÚN TERRITORIOS INDÍGENAS DE COSTA RICA



Fuente: elaboración propia

Los bribris habitan en ambos lados de la Cordillera de Talamanca, en las provincias de Limón, en el Caribe, y Puntarenas, en el Pacífico: representan la población indígena más numerosa del país y la mayoría se encuentra en los territorios indígenas de Talamanca; conservan muchas costumbres y tradiciones en lo referente a la arquitectura, organización política, gastronomía, artes manuales, cosmovisión y otras manifestaciones culturales; su actividad económica más importante es la agricultura, principalmente de productos como al plátano y el cacao.

Muchas familias cultivan maíz, frijoles y tubérculos para el consumo propio, también recolectan frutos y plantas de la montaña para alimentarse, así como para medicina, y materiales para la construcción de la vivienda y elaboración de artesanías. El pueblo bribri

es uno de los que más ha incursionado en las actividades turísticas: Kekoldi y Salitre son los territorios indígenas de Talamanca bribri que más han desarrollado actividad turística de hospedaje, tipo cabañas y albergues rústicos, a través de la que rescatan la arquitectura tradicional, aunque han implementado otras actividades, los tours de elaboración de cacao, el avistamiento de aves migratorias, la venta de artesanías y las visitas a fincas orgánicas. Actualmente, existen tres empresas bribris registradas oficialmente, lo cual evidencia un avance en el grado de formalización de los emprendimientos turísticos indígenas (dos se ubican en el territorio indígena de Talamanca), entre los que cabe mencionar la Asociación de guías locales indígenas bribris de Talamanca (AGITUBRIT) y la Finca Agroturística Siwakabata, ubicados en el territorio indígena de Talamanca, y la Asociación Bribripa, en Salitre

Seguidamente, está el pueblo cabécar, disperso en varias provincias del país, específicamente Limón, Cartago, San José y Puntarenas: en la zona del Caribe (Limón) los principales territorios son Tayní, Telire y Talamanca cabécar; en la zona de Turrialba, Chirripó Abajo y Arriba, Nairi Awari, mientras que, cruzando la cordillera, en la zona sur, se ubica Ujarrás y China Kichá. El pueblo cabécar actualmente es de los que más mantiene su cultura milenaria, se le considera pueblo hermano del bribri, ya que ambos comparten un mismo origen, evidente en sus lenguas, las cuales son muy cercanas, así como en su arquitectura, historias orales y cosmovisión. En cuanto a su economía, cultivan básicamente granos básicos, café, cacao y plátano, actividades que complementan con la pesca y la caza; contrario a los bribris, los cabécares cuentan con un grado mínimo de vinculación a la actividad turística, aunque existen algunas iniciativas incipientes de visitación turística (caminatas) en la cuenca del río Pacuare, Tayni en el Valle de Estrella; no obstante, hay poca información sobre emprendimientos turísticos liderados por indígenas en los territorios del pueblo cabécar.

En cuanto a los ngöbe-buglé, se encuentran en cuatro territorios: Coto Brus, Abrojos de Montezuma, Conte Burica y Osa, todos en la zona sur del país, en la provincia de Puntarenas; habitan tanto en Costa Rica, como en Panamá (donde es más numeroso): en Costa Rica, mucha de la población ngöbe-buglé ha sido migrante desde Panamá, de la que una gran cantidad migra temporalmente para el periodo de cosecha del café. Dicha etnia conserva su cultura e idioma, a lo que se suma su habilidad en la artesanía en torno a la confección de petates y sombreros, y su tradicional vestimenta de gran colorido. Su economía se basa en el cultivo de café, los granos básicos, y diversos productos para la

subsistencia: en cuanto al turismo, es de baja escala, con alguna visitación turística en el territorio indígena de la Casona en San Vito de Coto Brus.

Los brunkas o borucas están ubicados en dos territorios, Boruca y Rey Curré, ambos en el cantón de Buenos Aires, Puntarenas. Es un pueblo con frecuente visitación turística, con un alto grado de aculturación y pérdida de idioma, aunque conservan varias manifestaciones culturales. En la actualidad, son considerados grandes artesanos, entre cuyos trabajos se destaca sus máscaras, arte que los vinculó con la actividad turística hace unas décadas, sin dejar de lado sus manufacturas en madera de cedro y balsa, las cuales son vendidas a turistas que visitan la comunidad, y el uso de tintes naturales para la decoración de artesanía y para teñir telas de algodón. Entre sus festividades se destaca el tradicional Baile de los Diablitos, el cual se realiza en el mes diciembre.

Respecto de los térrabas, conocidos como nasos o teribes en Panamá, son parte de un grupo muy reducido en Costa Rica, ubicado en la vertiente pacífica, en la cuenca del río Grande de Térraba, en la provincia de Puntarenas, cantón de Buenos Aires, el cual ha sido muy afectado por el proceso de aculturación y la expansión agrícola. Se trata de un pueblo que fue obligado a migrar desde el Territorio Teribe en Panamá, adaptándose a una región desconocida y reinventar su cultura, tomando préstamos de sus vecinos los brunkas (Guevara, 2000), por ello sus manifestaciones propiamente teribes en la cultura térraba son pocas y su idioma está casi desaparecido en Costa Rica. En cuanto a la actividad turística, es un poco menor si la comparamos con los borucas, aun cuando en la comunidad de Térraba existen emprendimientos turísticos de hospedaje y artesanías.

Los malekus o guatusos se localizan en las llanuras del Norte del país, en el cantón de San Rafael de Guatuso, en la provincia de Alajuela, específicamente en las comunidades El Sol, Margarita y Tonjibe, llamadas *palenques*, donde conservan algunas tradiciones, entre ellas la elaboración de artesanía y fundamentalmente su idioma (maleku jaica). Por la cercanía con destinos turísticos importantes como la Fortuna y el Parque Nacional Tenorio, los malekus han recibido alguna visitación turística en sus tres palenques, importante actividad económica respecto de la venta de sus artesanías.

En relación con el pueblo huetar, casi ha desaparecido: su único rastro corresponde a un pequeño grupo campesino-indígena en el cantón de Mora de la provincia de San José. Los huetares se encuentran específicamente divididos en dos territorios: Zapatón y Quitirrisí. A la llegada de los españoles, representaban uno de los grupos indígenas más importantes del país, cuyos principales asentamientos se ubicaron en el Valle Central. Como

consecuencia de la colonización, las enfermedades, la esclavitud y el acelerado proceso de mestizaje, mantienen pocas manifestaciones culturales, además de que se extinguió su idioma de origen chibcha. En cuanto a la actividad turística, se centra en la venta de artesanías y el rescate de algunas manifestaciones culturales como las comidas tradicionales y otras elaboraciones manuales domésticas.

Por último, están los chorotegas, único pueblo indígena de origen mesoamericano en Costa Rica, localizado en el territorio Indígena de Matambú, en el cantón de Hojancha, provincia de Guanacaste. Dicho pueblo fue afectado en un periodo temprano de la colonización española, por tanto, muchas de sus tradiciones culturales se han perdido, incluyendo su idioma: quizás una de sus principales manifestaciones culturales se evidencia en sus raíces mesoamericanas en la alfarería, la cual se encuentra principalmente en Guatil que es una comunidad fuera del territorio indígena, visitada por los turistas para la compra de artesanías. La visitación turística en Matambú es incipiente: algunas personas están desarrollando proyectos de recorridos turísticos y artesanía, en lo que se refiere a su economía, es importante la producción de granos básicos como el cultivo del maíz, fundamental para la elaboración de recetas tradicionales (tortillas, chorreadas, tamales, pan casero entre otros).

Conclusión

En sus diferentes etapas de desarrollo, el turismo en Costa Rica ha estado estrechamente ligado con las principales actividades económico-agroproductivas del país, entre las que se menciona la producción de café y banano, esenciales para el desarrollo temprano del turismo doméstico. En la década de los ochenta, en el periodo de diversificación productiva dirigida a las exportaciones no convencionales, el turismo fue esencial para formar una estrategia de diversificación ya que, en Costa Rica, se incentivó el desarrollo turístico de inversión extranjera y exoneraciones fiscales, es decir, como parte de la estrategia de diversificación productiva, el país ha favorecido una especialización turística que, con el paso del tiempo, pasó de una fuerte dependencia económica de las exportaciones (agrícolas), a una mayor respecto de las divisas por turismo.

Sin lugar a duda, esta pequeña nación centroamericana se ha posicionado como uno de los principales destinos ecoturísticos a nivel mundial, cuya estrategia de mercadeo ha sido exitosa en difundir un imaginario ecoturístico conservacionista, la cual evidencia grandes

contradicciones, ya que mucho del exitoso posicionamiento ecoturístico de Costa Rica se debe, en gran medida, a aspectos coyunturales que poco tienen que ver con una estrategia ecoturística bien definida, tales como la creación de un sistema de áreas de conservación y las luchas del ecologismo de la gente común (comunidades y grupos ambientalistas) muchas veces invisibilizado, que se manifiesta en esfuerzos por crear un parque nacional, a lo que se suman las constantes insurgencias contra empresas mineras, la extracción petrolera, el monocultivo, el derecho y la protección del agua.

Desde la realidad costarricense, el turismo rural comunitario parece ser una opción congruente para fortalecer la participación de los actores locales en la actividad turística, no obstante, a pesar de los avances en política (Ley Fomento del Turismo Rural Comunitario), dicha modalidad de turismo sigue siendo marginal en el país y respecto del ICT, entidad que exige muchos requisitos para obtener una declaratoria turística, los cuales son difíciles de cumplir en contexto indígena, por ende, representan limitantes para que las empresas de base comunitaria en los territorios indígenas puedan formalizarse ante dicha institución y, de esta manera, obtener beneficios como exoneraciones, promoción etc.

El turismo en las comunidades indígenas costarricenses es una actividad muy incipiente en general: al respecto, es interesante ver cómo los bribris, en comparación con otros pueblos indígenas costarricenses, han ganado más experiencia es las últimas décadas, al vincular el turismo con sus actividades productivas, lo cual se evidencia en el número de iniciativas de turismo que operan en los principales territorios bribris (Kekoldi, Salitre y Talamanca), empresas de turismo de tipo familiar y comunitario muy consolidadas e, inclusive, formalizadas ante el Instituto Costarricense de Turismo (ICT) con declaratorias turísticas, principalmente de touroperadores y en menor medida albergues turísticos.

El turismo puede ser un arma de doble fijo para las comunidades anfitrionas, dadas las características conflictivas que puede presentar: en el caso de las comunidades indígenas costarricenses, debe existir aún más el cuidado y planificación al abrirse una dinámica turística, pues, comparada con la de otras regiones del país, su vulnerabilidad social, ambiental y cultural es mucho más evidente: por tanto, es fundamental que las comunidades indígenas estén atentas a las oportunidades y amenazas que implica el desarrollo de la actividad turística en sus territorios, dado que el modelo que elijan será esencial para maximizar los impactos positivos y minimizar los efectos negativos.

Capítulo 3 – Breve aproximación geohistórica al cantón de Talamanca

Introducción

En este capítulo se desarrolla un repaso geohistórico a través de lo que hoy se conoce como la región de Talamanca: al respecto, cabe señalar que esta revisión breve se enfocará en lo que podría llamarse la Talamanca “indómita”; es decir, la región indígena rebelde que nunca fue dominada por los españoles conquistadores.

Hoy, los territorios indígenas de Talamanca (cabécares y bribris) resguardan culturas indígenas milenarias y, al mismo tiempo, un modo de vida que se basa en el vínculo fuerte con naturaleza y la tierra, aprovechando los frutos que esta brinda, aspecto del que se rescata el origen de los bribris como agricultores ligados con la domesticación del maíz, cultivo notable en su génesis como pueblo descendiente de las semillas de maíz, el cual comparten con otras culturas indígenas centroamericanas, como los mayas, quienes también son conocidos como los hijos del maíz. Pueblos indígenas que, indirectamente, muestran en su historia oral la importancia de la agricultura para su desarrollo como sociedades ligadas al cultivo de la tierra, como así se manifiesta en su memoria ancestral colectiva.

De igual forma, se recorre los principales cambios sociales transcurridos en Talamanca, asociados a la implementación de cultivos comerciales (cacao, banano y plátano) entre los que se destaca la invasión de la United Fruit Company, como un hecho fundante en la transformación del modo de vida indígena y el proceso de pérdida de agricultura de subsistencia, elementos que profundizan problemáticas sociales y ambientales que se viven actualmente en la región.

Para concluir este capítulo, se abordará algunos aspectos sobre el turismo en la provincia de Limón, destacando las zonas de planificación turística Caribe norte y Caribe sur (a esta última pertenecen los territorios indígenas de Talamanca).

3.1 Los bribris: una breve contextualización

Los bribris representan una las etnias indígenas costarricenses más numerosas, ubicadas principalmente en las provincias de Puntarenas y Limón, siendo esta última donde habita la mayor densidad de población: alrededor de unos 10 000 indígenas en el cantón de Talamanca, específicamente el Territorio Indígena Bribri Talamanca.

Talamanca es una de las regiones biológica y culturalmente más ricas de Costa Rica, con suelos fértiles y productivos, situada en lo que se conoce geográficamente como el Valle de Talamanca. Las partes más alejadas de esta región (Alta Talamanca), se consideran como un sitio de gran valor para la conservación de los recursos forestales e hídricos en la Cordillera. Los territorios indígenas talamanqueños (bribri-cabécar) son parte del Parque Internacional La Amistad –PILA- (figura 15), una importante área de conservación binacional entre Costa Rica y Panamá además es Reserva de la Biosfera por la UNESCO desde 1982.

FIGURA 15. UBICACIÓN DEL PILA, TERRITORIOS INDIGENAS Y COMUNIDADES BRIBRIS

Fuente: elaboración propia.

En torno a los bribris, son de origen chibcha, se relacionan geográfica y culturalmente con los indígenas chibchas del área intermedia, cuya estirpe ha venido ocupando el istmo de Centroamérica meridional desde hace miles de años, razón por la que es importante rescatar que, a través del tiempo, la diversidad en ADN idiomas y cultura material de estas poblaciones, ha resultado de procesos internos de evolución cultural y no por la influencia de migraciones de gran escala provenientes del norte y del sur de América, como se pensaba antes (Hoopes, 2004); es decir, estos grupos han tenido su propio desarrollo cultural diferente de las culturas mesoamericanas y andinas, sin olvidar ciertas influencias que estos dos imperios pudieron tener en algunos.

El área intermedia es un área cultural o biocultural que, en cierto grado, ha sido invisibilizada por la majestuosidad de los imperios de las culturas del área mesoamericana y andina. Sin embargo, culturas como la bribri son un ejemplo de la evolución cultural y la resistencia, pueblos herederos de un gran conocimiento que han sobrevivido y resistido en estas tierras a pesar de la represión durante y después de la colonización. Su modo de vida se caracteriza por una relación de equilibrio con su entorno, basada en el respeto a la Madre Tierra (*Iriria*), una filosofía de vida (*siwã*) regida por estrictos códigos de comportamiento dentro de su sociedad y respecto de los demás seres vivos, el cual se produce y transmite entre las generaciones, gracias a su rica cosmovisión.

Los bribris conservan su idioma, tradición oral y cargos tradicionales, máxime considerando que Talamanca ha sido una tierra con una gran complejidad religioso-espriritual, en la que es posible encontrar aún a los *awapa* (*awá* en el singular de lengua bribri), muy respetados en Talamanca, conocidos también como chamanes o sukias, quienes son los especialistas en medicina tradicional bribri, cuyos conocimientos abarcan desde historias, construcción y medicamentos, hasta cantos, recurso que utilizan para curar, así como la comunicación con los espíritus - dueños de las enfermedades- a los que se suma el uso de piedras adivinatorias (*siã*) a las cuales se les atribuyen poderes sobrenaturales (Bozzoli, 1982; Jara y García, 2008).

En la actualidad, la comercialización de unos cuantos productos agrícolas como los plátanos, bananos y el cacao, la agricultura para el autoconsumo familiar y, en menor grado, el turismo, representan sus principales medios de vida para las comunidades: este último, en las últimas tres décadas, ha logrado insertase como otro medio de vida para algunas comunidades, además de que es visto por algunos locales como una oportunidad para

aumentar los ingresos económicos de las familias, aunque para otros representa una seria amenaza para su cultura y entorno natural.

3.2 Agricultura temprana en Talamanca (precolonización y poscolonización)

Un aspecto interesante es que los indígenas de Talamanca se identifican como semillas de maíz *ditsö wö* (clanes): *ditsö* significa semilla, que se puede interpretar como un simbolismo en relación con el inicio de la agricultura, pues indirectamente se identifican como descendientes del maíz, un origen muy ligado a la posible domesticación de dicho cultivo, por ende, su origen como pueblo. En relación con lo mencionado, en una entrevista en el año 2010 en la Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica, Bozzoli (2010) comentó lo siguiente:

> Posiblemente los bribris y cabécares están en esa tierra desde que los indígenas desarrollaron cultivos en el país. Pudo haber sido entre 2000 y 4000 años a.C., pero no se tienen datos directos de la fecha más temprana de agricultura en Talamanca, un origen relacionado con la domesticación del maíz en la región (comunicación personal).

Este origen ligado al maíz no es único de los bribris y cabécares, la génesis como semillas de maíz también es compartida por la cosmovisión de los indígenas mayas, pueblos de origen chibcha y mesoamericano que, según su memoria ancestral, piensan que cada color de maíz de las diferentes variedades representa cada ser humano o pueblo en la Tierra, por tanto, es una metáfora a la diversidad multicultural en el mundo, lo cual se puede observar en una mazorca de maíz con granos de diversos colores, variedad que aún se cultiva en Talamanca.

El origen ligado al maíz de muchas culturas indígenas americanas muestra su importancia como alimento sagrado, tal como indicó Kusch (2007a), “el indio se funde al alimento, uno y otro mantienen su vigencia, el alimento es indio, el indio es alimento” (p. 533). Actualmente, como sociedad de consumo, se ha perdido toda conexión con el alimento, la tierra y los animales, sacralidad de lo indígena con la tierra y el alimento que está siendo sustituida por la veneración al dinero y el consumo: se intercambia dinero por alimentos, por lo que se ha perdido el rastro de lo que se pone en la boca.

El cultivo del maíz ha sido parte de la dieta de los bribris, fundamental para la elaboración de alimentos, pero lo principal era la elaboración de la chicha, bebida no puede faltar en las

jornadas de trabajo colectivo o junta de trabajo (capítulo 7). Antes de la llegada de la bananera, William More Gabb señaló que

> El maíz se cultiva en considerable cantidad y realmente abraza las cuatro quintas partes de todas sus labores de agricultura. El maíz es de varios colores; blanco, amarillo, rojo, morado, azul y completamente casi negro. Algunas veces las mazorcas, rara vez de más de cinco o siete pulgadas de longitud, tienen un color uniforme, pero más generalmente son de dos o más colores. Se cuece tierno y se come con las hojas o tusa, lo cual se considera como un buen bocado. En su sazón y molido lo emplean para todos los demás usos. (Gabb, 1978, p. 160)

Tanto bribris como cabécares reconocen un sitio en Alto Lari,- llamado Sulayöm ubicado en la margen del río Lari (figura 16)-, como su lugar de origen (el lugar donde *Sibö,* héroe cultural de los bribris y cabécares, trajo las semillas de maíz): tal montaña es un sitio sagrado de difícil acceso, prohibido para personas no indígenas.

Sulayöm sufrió el saqueo de huaqueros quienes buscaban oro, al punto de que, según los locales, varias figuras de piedra con formas de águila fueron destruidas por los huaqueros, razón por la que no permiten el ingreso a los *sikuas* (no indígenas). En un artículo de reciente publicación, Marcos Guevara Berger, en una entrevista que le realiza al investigador indígena bribri Alí García Segura, comentó sobre una pieza sustraída ilegalmente del *Sulayöm* en los años sesenta: la pieza de piedra (el asiento de *Sibö*) es de gran importancia simbólica para los bribris la cual se encuentra en el Museo del Mundo en Austria, mas no regresará fácilmente a Costa Rica, según lo que le afirmó el Director general del museo a Alí:

> Cuando yo llegué al Museo del Mundo, me reuní con el Director general, don Christian Schicklgruber, quien me atendió amablemente, pero lo primero que me dijo fue: “Si usted piensa que viene a gestionar, a repatriar este arte, sepa que es propiedad del Estado austriaco, así que no se puede, pero sí lo podemos prestar cuando quiera y cuantas veces quiera, para cada exposición en su país y que hagan todas las ceremonias que quieran, lo que ustedes quieran hacer allá, pero es prestar, nada más”. (Guevara, 2021, p. 223)

FIGURA 16 RÍO LARI, EL MÁS IMPORTANTE CULTURALMENTE PARA LOS BRIBRIS Y CABÉCARES

Fuente: Osvaldo Durán (2012)

El cacao es otro cultivo importante para las culturas indígenas de Talamanca. Los bribris tienen una riquísima tradición oral alrededor de los simbolismos del cacao y el aprovechamiento de la planta de cacao que es parte de su patrimonio cultural inmaterial. Al respecto, en su estancia de investigación en Talamanca en 1874, el geólogo William More Gabb, observó la importancia que daban los bribris a la planta del cacao y lo escasa que era en esa época:

> El cacao es muy estimado. Su deliciosa pulpa, semiácida, se chupa de sus granos, que se tuestan y muelen en tabla de la chicha o piedra, y se forma una grosera pasta. Es el colmo del lujo entre ellos. Y pesar de esto, jamás vi un árbol nuevo de cacao que perteneciera a un indio. Se atienden, para sus provisiones, a los árboles antiguos,

> sembrados por las generaciones anteriores. Conocí a un indio que realizó un viaje de dos días para recolectar unos pocos frutos de cacao. (Gabb, 1978, p. 164)

Efectivamente, el cultivo extensivo de cacao no existía antes de la llegada de la compañía bananera: la UFCO introdujo la producción comercial de cacao en los territorios indígenas de Talamanca, un periodo que abarca de 1950 a 1990, producto que se convirtió en el principal cultivo comercial de la región después de la salida de la UFCO (Boza, 2014). En general, fue cultivado en la costa Caribe de cantón Talamanca y en lo que hoy es el territorio indígena bribri y, fue muy importante para la economía de las familias afrodescendientes e indígenas hasta la llegada de la monilia (*Moniliophthora roreri*) a finales del setenta (se profundizará sobre los impactos de la monilia en la población indígena en los capítulos 7 y 9).

A nivel del cantón de Talamanca, el cacao sigue siendo un producto agrícola sobresaliente. Cabe mencionar a la Asociación de Pequeños Productores de Talamanca (APPTA), es una de las importantes para el acopio de gran parte de la producción de cacao orgánico proveniente de las comunidades indígenas bribris y cabécares. Este cacao es secado en APPTA y exportado principalmente al mercado orgánico europeo.

3.3 Los intentos coloniales por dominar Talamanca y la invasión de la United Fruit Company

Es significativo recordar que, para los españoles, el Caribe costarricense siempre presentó dificultad para su dominación: de acuerdo con Ibarra y Payne (1991), tal hecho se debe a factores como las condiciones climáticas del trópico húmedo, la rivalidad entre los grupos de expedicionarios españoles y la resistencia de los indígenas, producto de su rechazo por abusos y violencias.

En 1540, Hernán Sánchez de Badajoz fundó la ciudad de Badajoz y el puerto de San Marcos en la desembocadura del río Tarire (hoy Sixaola) Juan Vázquez de Coronado pasó por la región, en 1564, al regreso de su expedición por el territorio nacional, mientras que Perafán de Ribera lo hizo en 1570. En 1605. Diego de Sojo fundó Santiago de Talamanca, actual Suretka, y en 1610 los indígenas se rebelaron, dirigidos por los *userkörpa* (líderes religiosos), lo cual provocó la pérdida y la destrucción de la ciudad de Santiago de Talamanca para los españoles, quienes trataron fallidamente de “reconquistar” Talamanca: tal sublevación fue consecuencia de los múltiples maltratos y atropellos que recibieron los indígenas por parte de los españoles, a pesar de ello, las mortificaciones continuaron para

los indígenas, lo cual provocó la gran rebelión del cacique Pablu Presberi y las tribus talamanqueñas, en 1709.

Después hubo un periodo de tranquilidad en los territorios indígenas de Talamanca hasta la invasión de la UFCO, la cual se remonta a 1873 con la llegada de William More Gabb, quien fue contratado por Henry Keith y Minor Keith y, luego, por el Gobierno de Costa Rica. Gabb realizó importantes estudios científicos sobre las características etnográficas, geológicas y geográficas, evaluó los recursos minerales y agrícolas de la región de Talamanca, los cuales serían insumos para el proyecto de explotación de las tierras que pertenecían a los indígenas; de hecho, fue el mismo Gabb quien sugirió algunas propuestas en sus reportes, por ejemplo, el cultivo de azúcar, café, la extracción de madera y la construcción de un gran puerto comercial aprovechando el río Telire (Ferrero, 1978). Las investigaciones de Gabb en Talamanca en 1984 fueron un aporte para el cumplimiento de los objetivos imperialistas y colonialistas de la UFCO en Talamanca, tal como lo señaló en su evaluación sobre el potencial agrícola: "En una palabra, no es posible exagerar los recursos agrícolas de Talamanca, pues la feracidad de sus terrenos y su aptitud para todas las plantas económicas de los trópicos son insuperables" (Gabb, 1978, p. 73). Gabb también señaló que

> La facilidad con la que se logran todas las necesidades de vida, al mismo tiempo que favorece la indolencia de los indígenas, demuestra al observador inteligente cuán sencillo sería para una población industriosa y frugal, hacer de esta región una de las más ricas de Costa Rica. (Gabb, 1978, p.18)

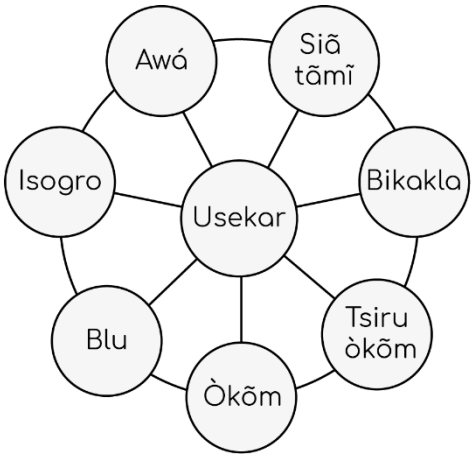
El conocimiento académico (científico-explorador) occidentalocentrado de la época desde la zona de contacto[9] estuvo al servicio para la expropiación y explotación de América (Pratt, 2010). Lo anterior lo aprovecharían muy bien los Keith para colonizar la región por medio de la siembra de banano y cacao. En 1909 la UFCO, por medio de su subsidiaría la Chiriqui Land Company, invadió las tierras de los bribris en el Valle de Talamanca, lugar donde se estableció hasta 1938, cuando salió del territorio indígena, debido a los problemas provocados por inundaciones y las plagas que afectaron los cultivos: según la tradición oral indígena, la bananera fue expulsada gracias a su líder religioso el *usekor* (Bozzoli, 2006; Bourgois, 1994).

La bananera causó importantes impactos ambientales, sociales y culturales asociados a la destrucción del sistema ecológico y el debilitamiento de las estructuras religiosas

[9] Las zonas de contacto son espacios sociales en los que las culturas se encuentran, chocan y luchan entre sí, a menudo en contextos de relaciones de poder muy asimétricas (Pratt,2010).

tradicionales (Borge y Villalobos, 1998). Antes de la llegada de la UFCO, aún se conservaba en Talamanca una estructura religioso-política por medio del *usekar* o *usekor* (máxima autoridad religiosa) y del *blu* (rey) (figura 17). Con la llegada de la UFCO, la estructura política tradicional indígena se vio alterada significativamente, pues el último rey de Talamanca, Antonio Saldaña, se opuso a las intenciones de la bananera respecto de extender sus operaciones a los valles de Sixaola y Talamanca: finalmente, murió el 3 de enero de 1910 (Boza, 2003). Una semana después también falleció su sucesor, su sobrino vía materna, José Saldaña: ambos fallecimientos sucedieron en circunstancias sospechosas y sus muertes se atribuyen a conspiraciones del gobierno y la compañía bananera.

FIGURA 17. ESTRUCTURA ANCESTRAL DE CARGOS RELIGIOSO-POLÍTICOS DE LOS BRIBRIS VIGENTE A LA LLEGADA DE UFCO.



Palabra	Significado
Usekar	Autoridad religiosa
Awá	Médico
Isogro	Cantor
Òkõm	Enterrador
Blu	Rey
Bikakla	Maestro de ceremonia
Siã tãmĩ	Guardiana de las piedras curativas
Tsiru òkõm	Encargada del chocolate ceremonial

Fuente: elaboración propia a partir de Bozzoli (1979) y Jara y García (2008)

Las tres décadas de apropiación de la compañía de territorios indígenas fueron suficientes para generar transformaciones drásticas en el medio ambiente, debido a que deforestó miles de hectáreas de bosque tropical primario para establecer el monocultivo de banano, y otros cultivos de musáceas que se mantienen en el Valle de Talamanca, al igual que las constantes inundaciones que, en ocasiones, arrasan con cultivos y viviendas. Desde que la bananera deforestó, no se ha podido recuperar la cobertura forestal, principalmente en las márgenes de los ríos Sixaola y Telire donde los efectos de las inundaciones son más devastadores. Antes de la llegada de la UFCO, los indígenas se ubicaban en las llanuras

de Talamanca y Sixaola, cuyo modo de vida se centraba en la autosubsistencia, basado en la agricultura, la caza, la recolección y la pesca.

Con la entrada de la compañía, los territorios indígenas quedaron incorporados al modo de producción capitalista y el modo de producción autóctono quedó debilitado (Borge y Villalobos, 1998). La bananera quitó las mejores tierras indígenas, lo que provocó un cambio en su modo de vivir: al respecto, Bourgois (1994) afirma que los indígenas no fueron destruidos gracias a su nivel de capacidad para producir alimento de autosubsistencia, sin embargo, tuvieron que descender de las montañas, con el fin de laborar poco tiempo en la bananera, aunque su relación con las plantaciones fue secundaria, inclusive no vivían en los ranchos de la UFCO (Bourgois, 1994).

La bananera inició el abandono de las tierras del Valle de Talamanca en 1931, después, los indígenas recuperaron las tierras que habían sido arrebatas por la compañía y en 1940 repoblaron el valle en Katsi (Borge y Villalobos, 1998). Los indígenas mantienen el sistema productivo del monocultivo de musáceas en las tierras bajas del territorio indígena bribri, aunque prefieren cultivar el plátano, puesto que es más rentable en el mercado en comparación con otros cultivos, producido de forma convencional, con aplicación de insumos agroquímicos y sin sombra, en forma de monocultivo (Otárola, 2005). Sin embargo, aunque el plátano sea el más rentable de los monocultivos, no quiere decir que sea bien remunerado, pues es común escuchar a los agricultores indígenas quejarse sobre el pago injusto que se les da por su producción, a lo que se suma el pago de intermediarios.

Son muchos los impactos, principalmente efectos negativos que han causado los monocultivos a la salud humana, en Talamanca: un estudio del Instituto Regional de Estudios en Sustancias Tóxicas (IRET) de la Universidad Nacional reveló un grave riesgo para la salud de los niños en Talamanca relacionado con las bolsas azules que utilizan para cubrir el plátano y banano; los resultados de los análisis muestran niveles de agroquímicos como el mancozeb (fungicida) y el TCP. Al respecto, Van Wendel de Joode et al. (2016) señalan que la frecuencia de contacto con diferentes plaguicidas se relaciona con múltiples efectos cognitivos que difieren en niños y niñas: la contaminación encontrada en las muestras de orina de los niños y las niñas refleja claramente que existe un uso totalmente inadecuado de los agroquímicos, además de la inexistencia de alguna capacitación en manejo de agroquímicos para los agricultores indígenas quienes se están enfermando, al igual que sus familias.

Otro de los efectos ambientales más visibles a causa de la densidad de los monocultivos es la fragmentación de los hábitats, la cual, según García (2002), consiste en un proceso en el que un ecosistema es dividido en unidades más pequeñas y se puede constatar en comunidades como Shiroles, Suretka y Amubri, donde los parches de bosque cada día son más pequeños y, en su lugar, se encuentran plantaciones de plátano, banano, cacao o, quizás, un potrero.

En cuanto a las problemáticas asociadas al monocultivo de musáceas como medio de vida, se profundizará en el capítulo 7.

3.4 El turismo en la costa Caribe y Talamanca

La provincia de Limón se caracteriza por las fuertes raíces afrocaribeñas e indígenas, presencia de muchos migrantes asiáticos e italianos pero, en mayor número, de afrodescendientes jamaiquinos: algunos ya estaban instalados en la costa, la mayoría de la población de origen afro vino a trabajar en la construcción del ferrocarril y con la bananera, muchos se quedaron en Limón.

Según el ICT, destacan dos unidades de planificación turística: el Caribe norte y el Caribe sur (figura 18). Históricamente el turismo en la provincia de Limón se asoció a la construcción del ferrocarril al Atlántico y a la exportación de café y banano (capítulo 2). Más adelante, en la década del setenta, surgieron destinos hoy muy visitados como Tortuguero (Caribe norte) y Cahuita (Caribe sur). El modelo de turismo en Limón es diferente al de la costa el Pacífico norte, donde predomina un turismo de mayor escala; no obstante, en la ciudad de Limón, el turismo de cruceros (con poca capacidad de encadenamiento) ha representado un importante número de visitas turísticas en los últimos años, por ejemplo, para la temporada 2018-2019 se reportó la llegada de 108 159 cruceristas y en la que corresponde al 2019-2020, en plena pandemia, 119 467 (ICT, 2021).

En los últimos años, algunos empresarios y miembros de la Cámara Comercio, Industria y Turismo de Limón han impulsado propuestas de desarrollo inmobiliario turístico como la “Zona Hotelera del Caribe”, un proyecto exclusivo en la franja costera con fin de aumentar el empleo y la inversión turística en la provincia; no obstante, poco se habla de los impactos negativos en lo social y ambiental de dicha propuesta. Según lo manifestó un miembro de la Cámara de Turismo en 2017, en una reunión con actores locales del sector turismo del ITCR, sede Limón, dicha zona hotelera no seguirá el modelo de sol y plaza de Guanacaste, mas, por ahora no existen los elementos para diferenciar la idea de proyecto de una lógica

de modelo del turismo de enclave como el que presenta gran parte del Pacífico norte y central de Costa Rica.

En relación con lo anterior, en 2018 en un artículo de prensa titulado “Proyecto convertiría Limón en el nuevo Cancún”, se especificó que se trata de un desarrollo de 500 hectáreas con hoteles, formato “todo incluido”, con claro interés de atracción de turismo masivo, según Garza (2018): Rubén Acón -actual presidente de Cámara Nacional de Turismo (Canatur)- miembro de Cámara de Comercio, Industria y Turismo de Limón, quien en dicho artículo señaló: “Pensamos en un turismo masivo: hablamos de hoteles de 100 a 300 habitaciones. Eso sí, a diferencia de Cancún, no serán desarrollos verticales, sería un concepto más tropicalizado; máximo tres pisos”. Lo anterior da una idea del tipo de modelo que parte del sector empresarial turístico desea implementar en la provincia de Limón a corto plazo.

En términos generales el Caribe norte**,** se extiende desde la desembocadura del Río San Juan (frontera con Nicaragua) por el norte y hasta la boca del Río Banano al sur en el frente costero. Integra la ciudad de Limón, Matina, Guápiles, Guácimo, y Siquirres. Entre sus lugares de mayor visitación turística destaca el Parque Nacional Tortuguero (cuadro 3), máxime considerando que Tortuguero es el segundo sitio en importancia a nivel mundial para la anidación de la tortuga verde, lo cual ha generado un desarrollo ecoturístico del que depende la comunidad vecina al Parque Nacional Tortuguero.

CUADRO 3. INGRESO DE VISITANTES PARQUE NACIONAL TORTUGUERO 2014-2019

Año	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Residentes	24 807	25 625	33 606	31 589	31 719	28 934
No residentes	80 248	79 878	109 928	83 282	104 985	118 532
Total	105 055	105 503	143 534	114 871	136 704	147 466

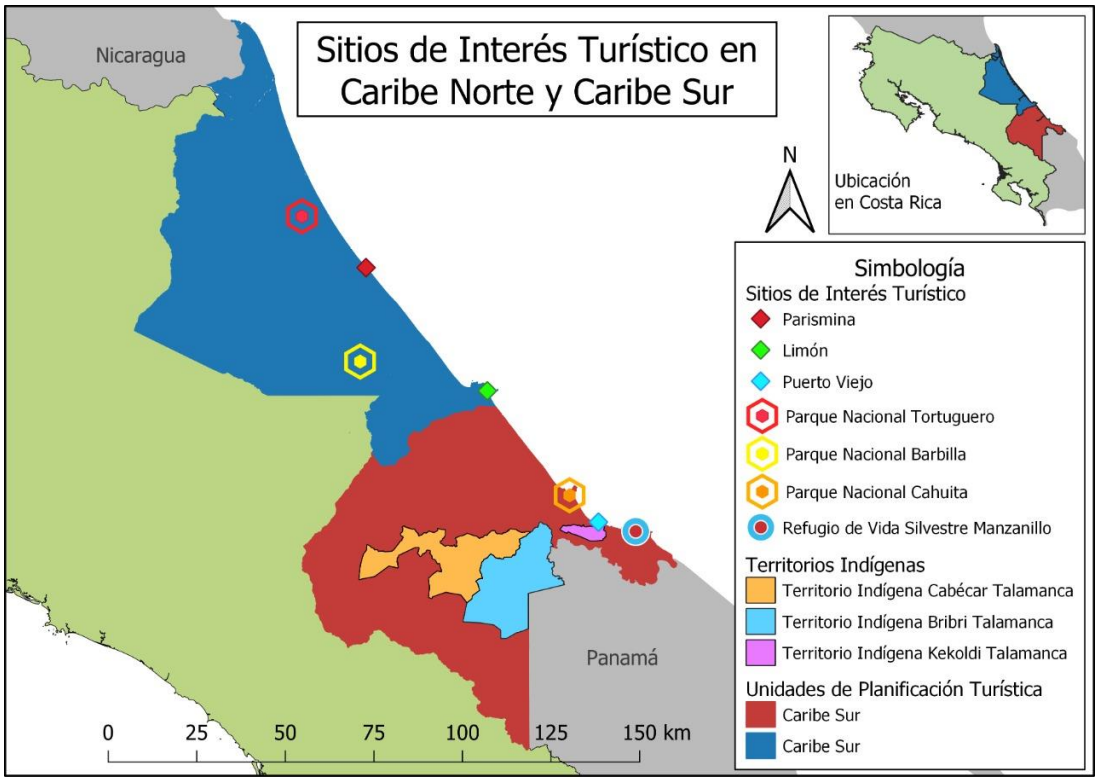
Fuente: ICT (2020)

El Caribe norte se caracteriza por ser uno de los destinos ecoturísticos más buscados por los turistas, en donde predominan actividades de avistamiento de aves y desove de tortugas; En términos generales, es una región con una gran variedad de áreas de conservación, algunas de difícil acceso, que refuerzan la construcción de imaginario del ecoturismo y su naturaleza prístina.

En cuanto al Caribe sur, se extiende desde la margen sur de la desembocadura del Río Banano hasta la desembocadura del Río Sixaola en la frontera con Panamá: esta unidad turística mantiene una relación dinámica directa al ser punto central de ingreso y egreso de

visitantes, materias primas y productos con el puerto de Limón. Entre sus principales áreas de conservación para la visitación turística se incluye el Parque Nacional Cahuita, el Refugio Mixto de Vida Silvestre Gandoca Manzanillo y, en menor medida, el Parque Internacional la Amistad (PILA). Cabe agregar hermosos lugares como Cahuita, Puerto Viejo, Manzanillo y Bribri, así como los territorios indígenas Kekoldi y Talamanca.

FIGURA 18. ZONAS DE PLANIFICACIÓN TURÍSTICA CARIBE NORTE Y CARIBE SUR



Fuente: elaboración propia. Realizado por Orlando Jiménez.

El Caribe sur se ha convertido en uno de los principales destinos turísticos de la provincia de Limón tanto para el turismo doméstico e internacional, mas no se cuenta con estadísticas oficiales de visitación sobre el total en el Caribe sur, el ingreso de residentes (nacionales) y

no residentes (extranjeros), aunque el Parque Nacional Cahuita puede brindar una idea al respecto (cuadro 4).

CUADRO 4. INGRESO DE VISITANTES PARQUE NACIONAL CAHUITA 2014-2019

Año	2014	2015	2016	2017	2018	2019
Residentes	24 974	20 630	39 437	50 866	44 647	51 264
No residentes	44 075	44 960	61 355	76 036	81 725	85 166
Total	69 049	65 590	100 792	126 902	126 372	136 430

Fuente: ICT (2020)

En un estudio reciente titulado *Perfil de viaje del turista que visita el Caribe Sur de Costa Rica* por el Observatorio de Turismo Sostenible del Caribe Costarricense (OBTURCARIBE) realizado en Puerto Viejo, con una muestra de 271 turistas, se identificó un 65% de turismo doméstico y 35% internacional, el cual evidencia una visitación extranjera muy heterogénea: europeos 45%, norteamericanos 34% -en su mayoría estadounidenses y mexicanos-, y otras nacionalidades 21% (OBTURCARIBE, 2017). En torno a lo anterior, el mismo estudio de OBTURCARIBE señala lo siguiente:

> (…) se pudo observar que, por tipo de turista, la mayoría tienen un estado de soltería con un rango de edad entre los 26 y 35 años. Los turistas europeos en su mayoría señalan ser de España, Francia y Alemania, los norteamericanos encuestados en su mayoría son de Estados Unidos y, de Suramérica, una gran parte es de Argentina (…) El caribe costarricense atrae a los turistas principalmente a disfrutar de sus vacaciones, recreación y ocio y las actividades que más realizan son las de sol y playa y por supuesto la visita al Parque Nacional Cahuita. El turista extranjero prefiere viajar con los amigos o con la pareja, mientras que los nacionales visitan el Caribe con sus familias y los amigos en mayor porcentaje. (OBTURCARIBE, 2017, pp. 46-47)

Aunque el territorio indígena bribri pertenece a la misma unidad de planificación turística definida por el ICT, es importante mencionar que no existen estadísticas que permitan definir cuál es el porcentaje de los turistas (nacionales y extranjeros) procedentes de los destinos del Caribe sur y norte que visitan los emprendimientos turísticos del territorio indígena bribri de Talamanca procedentes de la visitación del Caribe sur, lo cual evidencia una necesidad de información y de definir el perfil actualizado del turista que visita las comunidades indígenas de Talamanca en general.

En el cantón de Talamanca hay tres territorios indígenas: Kekoldi, Talamanca Bribri y Talamanca Cabécar: en cuanto a Kekoldi, mide aproximadamente 3538 hectáreas (Palmer, Sánchez y Mayorga, 1992); fue recolonizado por indígenas bribris de Alta Coen y Alto Lari

a principios del siglo XX. Por su cercanía con los poblados de Puerto Viejo y Cahuita, ha sido habitual la visitación turística desde finales de los años ochenta. Actualmente, la comunidad ofrece a los turistas atractivos como un criadero de iguanas y un mirador para el avistamiento de aves rapaces migratorias.

En el caso del territorio indígena bribri de Talamanca, el turismo surgió a finales de la década de 1980 en la cuenca del río Yorkín, como una actividad económica complementaria para la comunidad que aprovechó, como principal atractivo turístico, el recorrido en bote por el río, la exuberante naturaleza y la cultura local. En Yorkín existen dos albergues turísticos -Aventuras Naturales y Stibrawapa- este último emprendimiento tiene la particularidad que es liderado por mujeres indígenas, tema que se profundizará en el capítulo 9.

A partir del 2000 se han establecido albergues turísticos en otras comunidades de territorio Bribri, tales como Bambú, Amubri y Shiroles. Cada vez aumenta el interés de los actores indígenas en aventurarse en actividades turísticas para diversificar los ingresos y no depender únicamente de los monocultivos de banano, plátano y cacao (Arias y Solano, 2009).

Conclusión

La Talamanca indígena es una región rebelde, cuyos habitantes históricamente han resistido ante la adversidad, tal como los embates provocados por los conquistadores españoles, lo cual finalizó en 1709 con la rebelión dirigida por Pablu Presbere; también resistieron la invasión de la transnacional bananera United Fruit Company, a finales del siglo XIX y principios siglo XX, momento en que la empresa dio los primeros pasos que marcaron la región para siempre, dadas sus prácticas de explotación de seres humanos y naturaleza.

Los bribris siguen siendo un pueblo que resiste ante las enfermedades que afectan los cultivos y las constantes inundaciones; continúan luchando por mantener su modo de vida, y, sobre todo, evitan ser absorbidos por la economía capitalista salvaje y la globalización homogeneizante. Como bien señaló el geógrafo brasileño Milton Santos:

> El proceso de globalización, en su fase actual, revela una voluntad de basar el dominio del mundo en la asociación entre grandes organizaciones y una tecnología ciegamente

> utilizada. Pero la realidad de los territorios y las contingencias del «medio asociado» aseguran la imposibilidad de la deseada homogeneización. (Santos, 2000, pp. 39-40)

El extractivismo y el modelo económico de los agronegocios han sido la propuesta para Talamanca, lugar en el que la herencia del monocultivo sustituyó la agricultura de subsistencia familiar, por una dependencia en lo económico, sin garantías de precios justos, y, muchas veces, prácticamente regalando a los intermediarios su producción y poniendo en riesgo su entorno ecológico y la salud por el uso de agroquímicos. Con la salida de la bananera no acabó la explotación y opresión del indígena: tan solo se diversificaron.

Referencias bibliográficas

Abarca, A. y Ramírez, S. (2016). *Estudio del crecimiento económico costarricense, 1960-2014.* Observatorio del Desarrollo, Universidad de Costa Rica. Recuperado de http://www.odd.ucr.ac.cr/sites/default/files/Documents/Crecimiento-Economico/Estudio-del-Crecimiento-Economico.pdf.

Acuña, V. (2002). La invención de la diferencia costarricense, 1810-1870". *Revista de Historia,* (45), 191-228.

Alvarado, B. (2010). *Ecoturismo en Costa Rica: mito o realidad, la verdad*. Master dissertation, The Graduate School, Stony Brook University: Stony Brook, NY.

Amin, S. (2001). Capitalismo, imperialismo, mundialización. En *Resistencias mundiales (De Seattle a Porto Alegre).* CLACSO. 15-27.

Aponte, E. (2006). La Geohistoria, un enfoque para el estudio del espacio venezolano desde una perspectiva interdisciplinaria. *Scripta Nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, *10*(218).

Arias, D. (2019). Extensión universitaria y turismo: una reflexión sobre el proceso de formación de guías de turismo en Talamanca, Costa Rica. *Trama Revista de Ciencias Sociales y Humanidades.*, *8*(2), 94-114.

Arias, D. (2020). Formación de guías turísticos indígenas como elemento para valorizar el acervo cultural y ambienta. En Castro Martínez, Oswaldo Rahmses; Velázquez Cigarroa, Erasmo y Tello García, Enriqueta (coord.). *Educación ambiental y cambio climático. Repercusiones, perspectivas y experiencias locales* (pp.349-363). México: Universidad Autónoma Chapingo.

Arias, D. y Solano, J. (2009). *Programa de capacitación para guías turísticos locales en territorio indígena de Talamanca.* Proyecto de Graduación para la obtención de Bachillerato en Gestión de Turismo Sostenible. ITCR, Costa Rica.

Arias-Hidalgo, D., y Méndez-Estrada, V. (2015). Diferencias en la vivienda, albergues turísticos, lenguaje, el parentesco y percepción del turismo en las comunidades Bribri con diferentes niveles de aislamiento geográfico (Talamanca, Costa Rica). *Cuadernos de Investigación UNED*, *7*(2), 119-129.

Ashley, C., De Brine, P., Lehr, A. y Wilde, H. (2007). *The role of tourism sector in expanding economic opportunity.* Cambridge, MA: John F. Kennedy School of Government, Harvard University.

Barboza, E. (2017). Fantasías coloniales en las representaciones y promoción de Costa Rica como destino turístico. En Picón, J. (Ed.). *La cuestión turística: aproximaciones epistemológicas y estudios críticos sobre su práctica* (pp. 61-74). Nicoya, Costa Rica: Universidad Nacional.

Barrientos, Z. y Monge-Nájera, J. (1995). *La biodiversidad de Costa Rica: lectura para ecoturistas*. Editorial INBio. Costa Rica.

Baumeister, E. (2010). *Pequeños productores de granos básicos en América Central*. FAO. Recuperado de: http://www.fao.org/3/a-au202s.pdf%20

Bernard, N. Bouvet, Y. y Desse, R. (2015). *Géohistoire du tourisme argentin.* Presses Universitaires de Rennes.

Blanco, E. (2017). Whose Place Is It? Tourism Development in Guanacaste: Social and Environmental Impacts. 1990-2016. *Revista de Ciencias Sociales*, (155), 13–25.

Borge, C. y Villalobos, V, (1998) *Talamanca en la encrucijada.* San José. Costa Rica.

Botey, A. M. (1999). *Costa Rica: desde las sociedades autóctonas hasta 1914.* San José: EUNED.

Boukhris, L. (2012). El imaginario turístico a prueba de Costa Rica: entre «ver» y «hacer» el territorio. *Tourism Review*, (1).

Bourgois, P. (1994). *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. San José.

Boza, A. (2003). Política en la Talamanca indígena: el estado nacional y los caciques. Costa Rica, 1840-1922. *Anuario de estudios centroamericanos*, 113-145.

Boza, A. (2014). *La frontera indígena de la Gran Talamanca, 1840-1930*. EDUPUC. Costa Rica.

Bozzoli, M. (1979). *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. San José. Editorial Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.

Bozzoli, M. (1982). *Especialistas en la medicina aborígen bribri.* Informe preliminar. Depto. de Antropología, Universidad de Costa Rica.

Bozzoli, M. E. (2006). *Oí decir de Usékar*. EUNED. San José, Costa Rica.

Cáceres, R. (2000) *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

Canet, G. (1993). Evolución de la caficultura costarricense y situación actual de la actividad:(enfoque a nivel nacional y mundial). In *9. Congreso Nacional Agronómico y de Recursos Naturales18-22 Oct 1993 San José (Costa Rica)* (No. 630.97286 C749a 1993). Colegio de Ingenieros Agrónomos de Costa Rica, San José (Costa Rica).

Cañada, E. (2013). *Turismo en Centroamérica. Un diagnostico para el debate*. Enlace, Managua.

Cañada, E. (2019). Los mercados del turismo comunitario en América Latina. Perspectivas para una agenda de investigación*. Dimensiones Turísticas*, *5*(3), 96-105.

Cañada, E. (2019b). Conflictos por el agua en Guanacaste, Costa Rica: Respuestas al desarrollo turístico. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, *45*, 203-344.

Carvajal, G. (1993). Costa Rica en la época de los programas de ajuste estructural 1985-1992. *Revista Reflexiones*, *7*(1).

Casey, J. (1976). El ferrocarril al Atlántico en Costa Rica 1871–1874. *Anuario de estudios centroamericanos,* 291-344

Castillo, E. (2016). El libre comercio entre Centroamérica y los Estados Unidos: estrategias y amenazas. *Cuadernos de Historia de las Instituciones de Costa Rica*, *16*.

Castro-Gómez, S y Grosfoguel, R (Ed) (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores; Bogotá, Instituto Pensar.

CEPAL (2019). *Panorama Social de América Latina, 2019.* Santiago

Chacón, A. (2014). Informe final Estado de la agricultura. En Vigesimoprimer Informe Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible 2014.

Cimoli, M. (2005) *Heterogeneidad estructural, asimetrías tecnológicas y crecimiento en América Latina. C*EPAL. Recuperado de : https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/2804/S2005051_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Cordero, A. (2002): *De lo bello natural a lo bello social. Sistematización de las experiencias*

de COOPRENA 1992-2001. COOPRENA

Cordero, A. (2003). El turismo y la dependencia latinoamericana. *Anuario Social y Político de América Latina y el Caribe,* (6), 104-111.

Cordero, A. (2006). *Nuevos ejes de acumulación y naturaleza: el caso del turismo.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Cordero, A. (2010). Allá en playas del Coco; donde el turismo no fue amor de temporada. *InterSedes: Revista de las Sedes Regionales*, *11*(22), 154-179.

Cornejo, M., Mendoza, F., y Rojas, R. (2008). La investigación con relatos de vida: pistas y opciones del diseño metodológico. *Psykhe (Santiago)*, *17*(1), 29-39.

Deug, M. (2003). *Crisis del café: nuevas estrategias y oportunidades*. Costa Rica: RUTA.

Duhamel, P. (2018). *Dynamiques, acteurs, territoires, Géographie du tourisme et des loisirs.* Armand Colin.

Espinoza, A., Vaquerano Castro, B., Torres, R., y Montiel, H. (2003). *Efectos de los plaguicidas en la salud y el ambiente en Costa Rica (No. 632.95 E27).* Organización Panamericana de la Salud, San José (Costa Rica) Ministerio de Salud, San José (Costa Rica).

Fallas, C. L. (2004). *Mamita Yunai*. Editorial Costa Rica.

Fernández, A. y Esquivel, G. (2014) *Mitos políticos de Costa Rica: el sentido de superioridad de la blanquitud en el siglo XXI*. Tesis de licenciatura en ciencias políticas. Universidad de Costa Rica.

Fernández, L. y Granados Carvajal, E. (2000). *Costa Rica: el nuevo marco regulatorio y el sector agrícola*. CEPAL.

Fernández, M. (2005). El Tratado de Libre Comercio: repercusiones de la apertura del mercado en el sector agropecuario de Costa Rica. En Trejos (Ed.) y Fernández (Ed): *Tratado de Libre Comercio Estados Unidos-Centroamérica-República Dominicana. Estrategia de tierra arrasada*. UNED.

Gabb, W. (1978), *William M. Gabb. Talamanca, el espacio y los hombres*. (Presentado por Ferrero) Ministerio de Cultura Juventud y Deportes, San José.

Fondo Nacional de Financiamiento Forestal (FONAFIFO) (2012). *Costa Rica: bosques tropicales un motor del crecimiento verde*. Recupera de:

http://www.fonafifo.go.cr/media/1514/2012-costa-rica-bosques-tropicales-un-motor-de-crecimiento-verde-espan-ol.pdf

Fonseca, E. (1983). *Costa Rica colonial: la tierra y el hombre*. San José EDUCA.

Fontana, F. (2012). *Proceso de Incidencia para la Elaboración del Proyecto de Ley de Fomento al Turismo Rural Comunitario en Costa Rica, Ley 8724.* Tesis de maestría en Desarrollo Económico Local con Énfasis en Turismo Comunitario. FLACSO-TEC.

Fournier, L. (1985). El sector forestal de Costa Rica: antecedentes y perspectivas. *Agron. Costarr*, *9*(2), 253-260.

Freire, P. (1998). *¿Extensión o comunicación?: la concientización en el medio rural*. México: Siglo XXI.

García, J. (1997). *Introducción a los plaguicidas*. Editorial Universidad Estatal a Distancia. EUNED. San José, Costa Rica.

García, R. (2002). *Biología de la conservación.* Santo Domingo de Heredia, Costa Rica: Editorial INBIO.

Garza, J. (marzo 28, 2018). Proyecto convertiría a Limón en el nuevo Cancún. *LaRepublica.net*. Obtenido de: https://www.larepublica.net/noticia/proyecto-convertiria-a-limon-en-el-nuevo-cancun

Gascón, J. (2014). ¿El campesino en la cadena de suministros del sector turístico? Posibilidades y riesgos de la Teoría del Enlace Inducido. En Gascón, J., y Ojeda, D. *Turistas y campesinado: el turismo como vector de cambio de las economías campesinas en la era de la globalización,* (12), 41-69.

González, F. y Lobo, S. (1999). Breve descripción del estado de los recursos forestales de Costa Rica. Tomado de: http://www.sirefor.go.cr/Documentos/Bosques/1999_SINACrecursos_forestales_costa_rica.pdf

Granados, C. (2011). *El impacto ambiental del café en la historia costarricense.*

Grataloup C, (2008). *La mondialisation dans une perspective géohistorique*. (Globalization in geohistorical perspective). In: Bulletin de l'Association de géographes français, 85e année, -3 (septembre). Mondialisation et géographie / L'ouest américain. pp. 307-314.

Grosfoguel, R. (2003). Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema-mundo: Del cepalismo al neoliberalismo. *Nueva Sociedad*, *183*, 151.

Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires. Siglo XXI editores.

Gudmundson, L. (1999). *Costa Rica before coffee: Society and economy on the eve of the export boom*. LSU Press.

Guereña, A. (2004): *Fortalecimiento Institucional de las Organizaciones Socias del Programa de Pequeñas Donaciones*. Online documents at URL http://www.nu.or.cr/gef/articulos2004.htm (10-01-2006).

Guevara, M. (2000). *Perfil de los pueblos indígenas de Costa Rica*. Recuperado de 05/07/2011

Guevara, M. (2021). Las andanzas de un bribri por el mundo, buscando la identidad de su pueblo. Entrevista a Alí García Segura. *Revista De Historia*, (83), 213-231. https://doi.org/10.15359/rh.83.9

Hall, C. (1976). *El café y el desarrollo histórico-geográfico de Costa Rica.* Editorial Costa Rica y Universidad Nacional.

Hernández, A. y Picón, J. (2011). En la frontera del conflicto socio-ambiental: el modo de vida rural y el desarrollo del turismo de sol y playa en Guanacaste, Costa Rica. *Revista de Ciencias Ambientales*, *42*(1), 31-44.

Hernández, G., y Villalobos, O. (2016). Diversificación de la matriz productiva de Costa Rica ¿Alternativa para reducir dependencia, pobreza y desigualdad?. Recuperado de http://library.fes.de/pdf-files/bueros/fesamcentral/13181.pdf.

Hernández, R. (2015). Transformación del Estado y paradigmas de desarrollo en América Latina. *Neoestructuralismo y corrientes heterodoxas en América Latina y el Caribe a inicios del siglo XXI, 1,* 325-365.

Hernández, R; Fernández, C. y Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación*. 6ª Ed. McGraw Hill / Interamericana de México, México.

Hidalgo-Capitán, A. L. (2003). *Costa Rica en evolución: política económica, desarrollo y cambio estructural del sistema socioeconómico costarricense (1980-2002)*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Hiernaux-Nicolas, D., Cordero, A., y Van Duynen Montijn, L. (2002). *Imaginarios sociales y turismo sostenible*. San José de Costa Rica: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Hinkelammert, F. (1990). *La deuda externa de América Latina: el automatismo de la deuda*. DEI. San José. Costa Rica

Honey, M. (2008). *Ecotourism and sustainable development: Who owns paradise?*. Island Press.

Honey, M., Vargas, E., y Durham, W. H. (2010). *Impact of Tourism Related Development on the Pacific Coast of Costa Rica*. Summary Report.Center for Responsible Travel: Stanford and Washington DC.

Hoopes, J (2004) Atravesando Fronteras y Explorando la Iconografía Sagrada de los Antiguos Chibchas en Centroamérica Meridional y Colombia Septentrional. *Revista de Arqueología del Área Intermedia*, (6), 129-166.

Ibarra, E. (2010). *Etnohistoria de las actividades socioeconómicas y políticas de los indígenas del borde caribeño de Centroamérica en los siglos XVI y XVII.* Informe final. UCR.

Ibarra, E. y Payne, E. (1991) *Costa Rica en el siglo XVI. De las sociedades cacicales a la sociedad colonial.* EUNED. San José, Costa Rica.

ICT (2018). *Informes estadísticos*. Recuperado de: https://www.ict.go.cr/es/estadisticas/informes-estadisticos.html

ICT y Alianza para el Fortalecimiento del Turismo Rural Comunitario. (2006). *Definición del Concepto del Turismo Rural Comunitario, power point ACEPESA.*

ICT. (2020). *Visitas de residentes y no residentes a las áreas silvestres protegidas.* Obtenido de: https://www.ict.go.cr/es/documentos-institucionales/estad%C3%ADsticas/cifras-tur%C3%ADsticas/visita-a-las-%C3%A1reas-silvestres-protegidas-sinac/1397-2017-2/file.html

ICT. (2021). *Llegadas de cruceros y cruceristas a Costa Rica por puerto de atraque*. Obtenido de: https://www.ict.go.cr/es/documentos-institucionales/estad%C3%ADsticas/cifras-tur%C3%ADsticas/cruceros/1845-2019-2020/file.html

IICA (2010). La agricultura de Costa Rica: Situación al 2010, su evolución y prospectiva. *Costa Rica: IICA Costa Rica*.

INEC (2019). *Estadísticas de comercio exterior 2018*. Recuperado de: http://www.inec.go.cr/sites/default/files/documetos-biblioteca-virtual/recomex-preli2018.pdf

INEC. (2013). *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2011: Territorios Indígenas. Principales indicadores demográficos y socioeconómicos*.. Costa Rica. Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC.

Instituto Costarricense de Turismo –ICT-(2017). *Plan Nacional De Desarrollo Turístico De Costa Rica 2017-2021.* Dirección de Planeamiento y Desarrollo de ICT.

Jacob-Rousseau, N. (2009) Géohistoire/géo-histoire : quelles méthodes pour quel récit ?, *Géocarrefour*, (84)4 , 211-216.

Jansen, D. (1991). *Historia Natural de Costa Rica*. EUCR. San José, Costa Rica.

Jara, C. y García, A. (2008). *Cargos Tradicionales del Pueblo Bribri: Sĩõ' tãmĩ - Òköm- Awá.* Editorial Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica.

Katz, C. (2016). El surgimiento de las teorías de la dependencia. *Revista o olho da historia.* ISSN, 2236-0824.

Kusch, R. (2007a) *Rodolfo Kusch*: *obras completas. Tomo I*. Fundación A. Ross, Rosario.

Kovach, M. (2021). *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts*. University of Toronto press.

Leff, E. (2004). Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable. *POLIS, Revista Latinoamericana* [en linea]., 2(7), 0[]. ISSN: 0717-6554. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500705

Lizano, E. (1999). *Ajuste y crecimiento en la economía de Costa Rica: 1982-1994*. San José, Costa Rica: Academia de Centroamérica.

López, F. (2000). Abrir, impensar, y redimensionar las ciencias sociales en América Latina y el Caribe ¿Es posible una ciencia social no eurocéntrica en nuestra región? Lander, E. (Ed) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales." Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO.

MacLeod, P. (1996). Auge y estancamiento de la producción de cacao en Costa Rica 1660-95. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 83-107.

Marchena Sanabria, J. (2014). Una contribución al estudio de la microhistoria: Curridabat, su paisaje cafetalero y la reconstrucción del templo católico, 1850-1950. *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, *15*(2), 03-47.

Martínez-Alier, J., y Oliveres, A. (2010) *Deuda ecológica: ¿quién debe a quién*?. Diario Público.

Matarrita-Cascante, D. (2010). Tourism Development in Costa Rica: History and Trends. *E-review of Tourism Research*, *8*(6).

Molina, I., Enríquez, F., y Cerdas, J. M. (2003). *Entre dos siglos: La investigación histórica costarricense. 1992-2002.* Costa Rica: Museo Histórico Cultural Juan Santamaría.

Molina. I, y Palmer, S. P. (1997). *Historia de Costa Rica: breve, actualizada y con ilustraciones*. Editorial Universidad de Costa Rica.

Mora, J. (2005) Política agraria y desarrollo rural en Costa Rica. *Agronomía Costarricense*, *29*(1), 101-133.

Morera, C. (2001). Sinergias entre ecoturismo y desarrollo local en la península de Osa, Costa Rica. *Biologiezentrum Linz*, 755-762.

Murillo Chaverri, C. (1995). *Identidades de hierro y humo: la construcción del ferrocarril al atlántico 1870-1890* (No. 972.86 M977i). Editorial Porvenir.

Navas, G. (2015). El agua fluye hacia el turista. *Letras Verdes. Revista Latinoamericana De Estudios Socioambientales*, (18), 27-47. https://doi.org/10.17141/letrasverdes.18.2015.1678

Nel-lo, M. (2008). Organización y características del turismo rural comunitario en Costa Rica. *Anales de Geografía*, *28* (2), 167.

Obando, V. (2002). *Biodiversidad en Costa Rica*. Editorial INBio. Costa Rica.

OBTURCARIBE, (2017). *Perfil de viaje del turista que visita el Caribe Sur de Costa Rica*. Obtenido de: http://obturcaribe.ucr.ac.cr/documentos-publicaciones/indicadores-y-estadisticas/obtur-1/perfil-del-turista-caribe-sur/421-libro-perfil-del-turista-que-visita-el-caribe-sur-de-costa-rica-2017/file

OCDE (2018). *Estudios Económicos de la OCDE: Costa Rica 2018*. Recuperado de: https://www.oecd.org/eco/surveys/Costa-Rica-2018-Estudios-Economicos-de-la-OCDE.pdf

Otárola, M. (2005). *Estudio de rentabilidad de los sistemas productivos de los pobladores indígenas de los Territorios Indígenas Bribrí y Cabécar*. Proyecto captura de carbono y desarrollo de mercados ambientales en sistemas agroforestales indígenas con cacao en Costa Rica. Recuperado de: http://econegociosagricolas.com/ena/files/Informe_Final_Rentabilidad_de_sistemas_productivosTalamanca.pdf

Palmer, P., Sánchez, J., y Mayorga, G. (1992). *Vías de extinción; vías de supervivencia: testimonios del pueblo indígena de la Reserva Kékoldi, Costa Rica*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Pfaff, A. S. P. y Sánchez-Azofeifa, G. A. (2003). Deforestation Pressure and Biological Reserve Planning: A Conceptual Approach & An Illustrative Application for Costa Rica. *Resource & Energy Economics, 26*(2), 237-254.

Pratt, L. (2002). *Logros y retos del turismo costarricense*. San José. CEN.

Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica. México.

Prebisch, R. (1950). "The Economic Development of Latin America and its principal problems". Reproducido en Greenaway, D. y Morgan, C.W. (eds.) (1999). *The Economics of Commodity Markets*. Cheltenham: Edward Elgar.

Quesada, R. (2017). *Elementos de turismo: teoría, clasificación y actividad*. San José: EUNED.

Quijano, A. (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, (1), 38-55.

Quijano, A. (2020). *Anibal Quijano. Antología Esencial. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* CLACSO

Raymond, N. (2007). Costa Rica: du petit pays «démocratique, sain et pacifique», au leader de l'écotourisme et de la protection de l'environnement. *Etudes caribéennes*, (6).

Rello, F., y Trápaga, Y. (2001). *Libre mercado y agricultura: efectos de la Ronda Uruguay en Costa Rica y México.* (Vol. 7). United Nations Publications.

Retana, J. A., Villalobos, R., Alvarado, L. F., Sanabria, N., y Córdoba Peraza, J. (2014). *Seguridad alimentaria y el cambio climático en Costa Rica: granos básicos*. Ministerio de: MINAE, IMN, GEF, PNUD.

Rivas, E. (1980). Elementos para la caracterización de la estructura agraria de Costa Rica. Boletín De *Antropología Americana*, (1), 62-85. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/43604490

Robles, F. (2010). Nuevos espacios de acumulación: modelo de ajuste estructural en El Salvador y Costa Rica (1980-1999). *Revista de Ciencias Sociales*, (128-129), 97-118.

Rodríguez, A. (2014). Costa Rica, historia de crisis con aroma y sabor a café. *Tiempo y sociedad*, (14), 5-33.

Rojas, E. (1997). *La evolución de la agricultura costarricense en sus distintas épocas* (No. AV/1689). Universidad de Costa Rica.

Rosa, H. (2008), *Perfiles y trayectorias del cambio económico en Centroamérica. Una mirada desde las fuentes generadoras de divisas. Programa Salvadoreño de Investigación Sobre Desarrollo y Medio Ambiente (PRISMA): San Salvador.*

Rovira, J. (1982). *Estado y política económica en Costa Rica, 1948-1970*. San José. Universidad de Costa Rica.

Rovira, J. (2004). El nuevo estilo nacional de desarrollo de Costa Rica 1984-2003 y el TLC. En Estrada, M., y Hernández, G. (Ed.). *TLC con Estados Unidos: Contribuciones para el debate.* San José. Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

Samper, M. (1989). Historia Agraria y Desarrollo Agroexportador: Tendencias En Los Estudios Sobre El Periodo De 1830-1950. *Revista De Historia*, (19), 111-32. https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/3259.

Sánchez, A. (2015). Análisis de la cobertura forestal de Costa Rica entre 1960 y 2013. *Ambientico*, *253*, 4-11.

Sánchez, J. A., Barahona, J. C., y Artavia, R. (1996). *Turismo en Costa Rica: El reto de la competitividad*. Alajuela, Costa Rica: CEN, 650.

Santos, B. (2006). La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes. Capítulo 1 En: Clacso (editores) *Renovar la Teoría Crítica y Reinventar la Emancipación Social*. Encuentros en Buenos Aires.(pp. 13-41). Buenos Aires: Clacso Biblioteca Virtual.

Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción*. Barcelona: Ariel.

Sanz Bustillo, J. J., Pratt, L., y Pérez, J. M. (1997). *Uso de plaguicidas en la agroindustria de Costa Rica.* Centro Latinoamericano de Competitividad y Desarrollo Sostenible del INCAE, *Costa Rica*.

Sierra, R., Cambronero, A., y Vega, E. (2016). *Patrones y factores de cambio de la cobertura forestal natural de Costa Rica, 1987-2013*.

Silvetti, F; Cáceres, D (2015) La expansión de monocultivos de exportación en Argentina y Costa Rica: Conflictos socioambientales y lucha campesina por la justicia ambiental (En línea). *Mundo Agrario*, *16*(32). Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6880/pr.6880.pdf

SINAC (Sistema Nacional de Áreas de Conservación). 2017. *"Informe Anual Estadísticas SEMEC 2016: SINAC en Números"*. Comp. B Pavlotzky. San José, CR.

Solano, L. (2003). *Experiencia ambiental de Costa Rica en el desarrollo y posicionamiento del ecoturismo.* Recuperado de: http://www.turismoruralbolivia.com/img/TRCCostaRica.pdf

Solorza, M., y Cetré, M. (2011). La teoría de la dependencia. *Revista Republicana*, (10).

Solórzano, J. C. (2017). La población indígena de Costa Rica en el siglo XVI al momento del contacto con los europeos. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, *43*, 313-345.

Soto, R. (1998). " Desaparecidos de la Nación": Los indígenas en la construcción de la identidad nacional costarricense 1851-1942. *Revista de ciencias sociales*, (82), 31-53.

Stephens, C. (2008). Impacts of the United Fruit Company in southwest Costa Rica*. Stapfia,* (88), 635-644.

Taylor, S y Bogdan, R. (1990) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Argentina, Paidos.

Telfer, D., y Wall, G. (1996). Linkages between tourism and food production. *Annals of tourism Research*, *23*(3), 635-653.

Toledo, V. M., Alarcón-Chaires, P., Moguel, P., Olivo, M., Cabrera, A., Leyequien, E., y Rodríguez-Aldabe, A. (2001). El atlas etnoecológico de México y Centroamérica: fundamentos, métodos y resultados. *Etnoecológica*, *6*(8), 7-41.

Torres, R., y Momsen, J. (2004). Challenges and potential for linking tourism and agriculture to achieve pro-poor tourism objectives. *Progress in Development Studies*, *4*(4), 294-318.

Trejos, B., y Chiang, L. H. N. (2009). Local economic linkages to community-based tourism in rural Costa Rica. *Singapore journal of tropical geography*, 30(3), 373-387.

Van Wendel de Joode, B. , Mora, A., Lindh, C. H., Hernández-Bonilla, D., Córdobaa, L., Wesselingd, C., ... y Merglerf, D. (2016*). La exposición a plaguicidas y el neurodesarrollo en niños de 6-9 años de edad, Talamanca, Costa Rica*. http://www.edeca.una.ac.cr/files/Varios/Clase%2010%20Estudio%20transversal.pdf

Vargas, L. (2007). Modelo desarrollista y de industrialización sustitutiva. *Cuadernos de Historia de las Instituciones de Costa Rica*, *8*.

Vargas, L. (2003). La estrategia de liberalización económica. (Periodo 1980-2000). *Cuadernos de Historia de las Instituciones de Costa Rica*, *9*. EUCR.

Villasuso, J. M. (2000). Reformas estructurales y política económica en Costa Rica. *En: Empleo, crecimiento y equidad: los retos de las reformas económicas de finales del siglo XX en Costa Rica.* (pp. 75-130). San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

Wallerstein, I. (1998). *El moderno Sistema-Mundo. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo Europea en el siglo XVI*. México: Siglo XXI.

Xirinachs, Y. (2017). *Costa Rica a 10 años del CAFTA. Efectos sobre las exportaciones, la inversión extranjera directa y el consumo privado*. Programa Estado de la Nación. CONARE.

Zettlemeyer, J. (2006). *Growth and Reforms in Latin America: A Survey of Facts and Arguments.* International Monetary Fund.

Parte 2. Marco teórico-conceptual para pensar el turismo, la decolonialidad y los medios de vida

Introducción

El sistema turístico contemporáneo (oferta, demanda, operadores y espacio geográfico) está acompañado de una lógica de masificación y de la creación de nuevos lugares turísticos que incluyen destinos tan diversos como India y China (Équipe MIT, 2011). En la mayoría de casos, la turistificación[10] y masificación de nuevos espacios siguen los patrones de individualismo y consumismo que caracterizan la sociedad moderna dentro del sistema capitalista, el cual busca constantemente nuevos destinos en lugares cada vez más remotos y "exóticos".

Hoy en Latinoamérica, específicamente en México y Centroamérica, predominan las prácticas turísticas de sol y playa, seguidas de la visitación de sitios catalogados como patrimonio precolombino y colonial (Violier y Taunay, 2019). Con respecto a eso, la Organización Mundial del Turismo (OMT) afirma que, en el año 2019, Centroamérica reportó una la llegada de 10, 9 millones de turistas, año en que la cantidad disminuyó levemente respecto de los años 2018 y 2017, durante los cuales que se reportaron respectivamente 10, 8 y 11, 0 millones de visitantes (WTO, 2019; WTO, 2021): a pesar de ello, el turismo mostró un peso importante en las economías de muchos países de la región antes de la pandemia, principalmente en Costa Rica, líder en America Central en visitación turística.

En el caso de Costa Rica, desde los años ochenta se apostó por el ecoturismo como una estrategia de desarrollo económico, y aunque existen diversas modalidades de hacer turismo en el país (aventura, científico, turismo rural y rural comunitario, etc.), el de sol y playa se ha posicionado fuertemente en las últimas tres décadas; no obstante, a pesar de sus beneficios económicos, múltiples estudios han mostrado los impactos negativos en los ámbitos social y ambiental que generan los desarrollos turísticos tipo enclave en muchas comunidades locales en los países en vías de desarrollo, lo cual ha propiciado el surgimiento de alternativas que, por lo general, al menos discursivamente, son la antítesis del turismo masivo, ya que enfatizan la posibilidad de hacer un turismo con un impacto ambiental mínimo y gran involucramiento de las comunidades receptoras.

[10] La turistificación se refiere al proceso de creación o transformación de un sitio turístico, usualmente en relación con el turismo masivo. El Équipe MIT (2008) ha propuesto el término *mise en tourisme* "puesta en turismo", en preferencia a turistificación, con fin de señalar o integrar el carácter dinámico y humano del proceso de creación de un lugar turístico.

En relación con lo anterior, en el cuarto capítulo de esta investigación, *En busca de alternativas al convencional turismo de masas*, se analiza la evolución de algunos conceptos alternativos de turismo, tales como ecoturismo, el paradigama del turismo sostenible, turismo rural comunitario, turismo solidario y turismo indígena.

Seguidamente, en el quinto capítulo, *Perspectiva decolonial para pensar el turismo* (único apartado de la tesis redactado completamente en francés), se propone pensar el turismo a partir de los avances teóricos de la perspectiva decolonial o descolonial, para lo cual fue necesario elaborar una revisión histórica del pensamiento descolonizador en *Abya Yala* (América), así como analizar diferentes tipos de colonialidad (poder, género, naturaleza y saber). De igual forma, se estudia aspectos claves para entender los vínculos entre el pensamiento decolonial y el turismo, cuyo foco de interés es la situación actual de los estudios turísticos desde la perspectiva decolonial y los elementos para pensar un "turismo decolonial" desde las comunidades indígenas, por lo tanto, se incluye la noción de "buen vivir" y las relaciones de género como elementos claves y pertinentes para la práctica descolonizadora del turismo.

Para cerrar esta sección, en el sexto capítulo, *Referentes conceptuales para el abordaje de la relación ser humano-naturaleza en el contexto bribri,* se aborda los principales elementos conceptuales que contribuyen con el análisis de las dinámicas socioecosistémicas en el contexto del pueblo bribri. De tal revisión conceptual, se deriva dos perspectivas fundamentales: la primera se asocia con marcos conceptuales establecidos para estudiar la relación sociedad-naturaleza, tales como los socioecosistemas, el concepto de resiliencia socioecológica, todos vinculados con el turismo; dicha visión cierra con el marco de medios de vida. En segundo lugar, se aborda elementos de la cosmovisión bribri (conceptuales), fundamentales para comprender su relación con el entorno, tales como su visión del universo, tiempo y espacio, su relación con la "madre naturaleza". Este capítulo finaliza con una reflexión en torno a la importancia de pensar los medios de subsistencia o vida desde un marco contextualizado en la realidad bribri.

Capítulo 4 - En busca de alternativas al convencional turismo de masas

Introducción

« La diversité du tourisme, des pratiques et des lieux touristiques est la meilleure preuve du fait que le tourisme n´ est pas une simple mode qui conduit à l´uniformisation »[11]

Équipe MIT, *Tourismes 1 Lieux communs,* 2008.

En este capítulo se propone una revisión conceptual general, crítica y reflexiva, sobre algunas modalidades de turismo de interés para este estudio. Se trata de un intento de responder a la pregunta ¿existen alternativas reales al turismo convencional de masas? A partir de dicha revisión conceptual, surgen reflexiónes y cuestionamientos fundamentales para el análisis de los resultados de la investigación que se desarrollarán en la siguiente parte de la tesis. Es decir, tratar de ubicar conceptualmente el tipo y modelo de gestión de turismo que se desarrolla en las comunidades indígenas estudiadas.

En las últimas décadas han surgido modalidades de turismo como el *ecoturismo,* el *turismo rural comunitario* y el *turismo solidario* que apuestan por una mayor justicia, participación y empoderamiento local, los cuales incluyen las comunidades rurales e indígenas en el control de la actividad: sus resultados son tanto positivos como negativos (Gáscon y Milano, 2017). Los organismos externos de cooperación pueden jugar un rol contraproducente en su visión reduccionista de la pobreza, conceptualizándola como la ausencia de dinero.
Respecto de a lo mencionado, en su discurso, el turismo pro naturaleza puede camuflar intereses económicos de empresarios oportunistas que aprovechan el “boom ecologista” para el desarrollo del convencional turismo de masas: detrás de máscaras y camuflajes, hay una industria turística sostenible vinculada con el discurso de la salvación del medioambiente, recurso que utiliza para perpetuarse y generar más ganancias, mientras aniquila la naturaleza y los medios de vida de muchas comunidades receptoras del turismo.

A pesar de la diversificación de las modalidades del turismo desde su evolución conceptual, parece que esta obedece más a la adaptación de la industria a las exigencias de un mercado más susceptible a las preocupaciones ambientales y sociales, que a un cambio más significativo o de mayor impacto positivo sobre el medioambiente, como así lo

[11] La diversidad del turismo, de las prácticas y de los lugares es la mejor prueba de que el turismo no es una simple moda que lleva a la uniformidad. (traducción libre del autor)

demanda la crisis por el acelerado deterioro ecológico global. Aun cuando el panorama no parece positivo, en la búsqueda y lucha de las mismas comunidades se reconoce una esperanza por formar alternativas de hacer turismo, con una mayor justicia y participación de las comunidades locales y la conservación de sus ecosistemas frágiles.

4.1 El paradigma del turismo sustentable: una paradoja

A principios de este siglo el paradigma del turismo sostenible cobró auge en la industria turística mundial, así como en los últimos años, aunque sus alcances han sido escasos en cuanto a disminuir impactos contraproducentes de caracter socioambiental por parte de dicha industria (Pulido-Fernández y Pulido-Fernández, 2015), y que poco se cuestiona que los recursos del mundo son finitos (Gascón y Cañada, 2017). Los orígenes conceptuales del turismo sostenible están estrechamente ligados al *desarrollo sostenible*[12], como resultado de las preocupaciones ambientales de la sociedad en la década de los ochenta. Respecto de lo anterior, según López (2005), no es hasta el comienzo de la década de los noventa cuando se planteó la sostenibilidad en el turismo en el 41 Congreso de la Asociación Internacional de Expertos Científicos en Turismo (AIEST) celebrado en 1991. Luego, en el año 2004 la Organización Mundial del Turismo (OMT) estableció el marco institucional del turismo sustentable (Kieffer, 2014). En la actualidad, la OMT (2018) define el turismo sostenible como "el turismo que tiene plenamente en cuenta las repercusiones actuales y futuras, económicas, sociales y medioambientales para satisfacer las necesidades de los visitantes, de la industria, del entorno y de las comunidades anfitrionas." El turismo sostenible no es una modalidad como tal de turismo, sino un objetivo por alcanzar para la industria del turismo. En general, se ha considerado el paradigma del turismo sostenible como un instrumento para abordar los impactos negativos socioambientales del turismo y así mantener su viabilidad a largo plazo. El estrecho vínculo entre turismo sostenible y desarrollo sostenible es evidente, lo cual puede notarse cuando la Organización de Naciones Unidas (ONU) declaró el 2017 como el año internacional del turismo sostenible para el desarrollo, para ayudar a alcanzar la agenda 2030 del desarrollo sostenible y sus respectivos 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS).

Para Hunter (1997), un problema es que los conceptos de desarrollo sostenible y turismo sostenible no han evolucionado juntos, creando una brecha tal que los principios del turismo sostenible no contribuyen necesariamente al desarrollo sostenible. Sin embargo, el que los conceptos evolucionaran en paralelo tampoco es garantía de su sostenibilidad. Como anota Salazar (2017), el desarrollo del turismo sostenible tiene por objeto aumentar la contribución del turismo al desarrollo sostenible; no obstante, la sostenibilidad y el desarrollo no son necesariamente ideas compatibles.

[12] En 1987 el informe de la comisión Brundtland definió el desarrollo sostenible como "desarrollo que satisface las necesidades del presente, sin comprometer la capacidad de generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades."

Para entender la estrategia de desarrollo sostenible, Gudynas (2002) señala lo siguiente:

> Esa estrategia buscaba cambios en el orden económico, pero por los medios económicos tradicionales y no presentaba una visión alterna al desarrollo. Quedaba así planteada una contradicción entre los topes máximos sustentables que los biólogos indicaban para el uso de los recursos naturales vivos, contra el espíritu de continuo crecimiento de las economías que defendían los gobiernos, empresas y muchos académicos (p. 50).

Considerando todo lo mencionado, se podría afirmar que el desarrollo sostenible da continuidad a un modelo de desarrollo capitalista neoliberal que poco cuestiona los problemas del crecimiento ilimitado de la sociedad consumista moderna, caracterizado por el patrón de colonialidad del poder basado en la dominación, explotación y conflicto (Quijano, 2000), motivo por el que se debe entender la racionalidad geopolítica de la estrategia del desarrollo sostenible (Leff, 2004).

En tal sentido, existen críticas por la insostenibilidad del paradigma del turismo sostenible (Monterroso, 2011) que, en gran medida, se debe a que el modelo se sostiene en una lógica de desarrollo caracterizada por la inequidad social y el extractivismo, práctica definida por Harvey (2004) como “acumulación por desposesión”, evidente en múltiples conflictos ambientales y sociales en los países en vías de desarrollo, que promueven el turismo sostenible como estrategia de desarrollo; es decir, el paradigma del turismo sostenible es parte de una estrategia que valida un discurso o legitima un modelo de desarrollo neoliberal: una industria entendida como un instrumento para el desarrollo capitalista (Bianchi, 2009). Tales contradicciones invitan a repensar el paradigma del “turismo sostenible” desde una lógica más congruente con el principio básico de sustentabilidad ambiental. Es decir, que la Tierra es un sistema viviente finito en equilibrio y que podemos desaparecer como sociedad si rompemos ese frágil equilibrio, más aún sí continuamos en la lógica económica capitalista de crecimiento ilimitado.

4.2 Turismo alternativo: ¿una solución al turismo de masas?

El *turismo de masas* es un concepto que ha sido parte de los debates académicos por décadas (Vainikka, 2013), cuyo nombre obedece al aumento significativo del fenómeno turístico desde finales del siglo XX; sin embargo, no es hasta los años 1950 y 1970 cuando el término se popularizó (Gordon, 2002): en el caso de América Latina fue a inicios de los setenta, cuando lugares como Punta Cana (en República Dominicana) y Cancún (en

México) dieron sus primeros pasos como destinos turísticos de sol y playa muy concurridos por las masas.

El turismo masivo se caracteriza por ser un desarrollo tipo enclave que, por lo general, conlleva inversiones de capital (transnacional y local) y múltiples problemas en las comunidades anfitrionas, cuyos efectos negativos incluyen la destrucción de la naturaleza, prostitución, inflación, sobrevaluación y la especulación (Gascón y Cañada, 2005), sin olvidar que su lógica económica conduce a la explotación o exclusión de los grupos más frágiles de las economías locales (mujeres, campesinos, pescadores, agricultores). En otras palabras, se establece como una forma de neocolonialismo en su relación con las comunidades receptoras de turismo en países subdesarrollados (Fanon, 1961; Nash, 1989; Turner y Ash, 1991; Christin, 2010).

En contraposición al turismo convencional o masivo, surge el *turismo alternativo*, una nueva forma de viajar promoviendo un turismo justo para las comunidades receptoras, cuyo concepto es ambiguo (Cazes, 1989), que se relaciona con formas alternativas de hacer turismo. Según Cohen (1987), sus orígenes se relacionan con preocupaciones contemporáneas, en cuanto al rechazo del consumismo de masas moderno y el impacto del mundo industrial en los países del tercer mundo; por consiguiente, se originan formas alternativas de hacer turismo que buscan integrar la conservación del medioambiente y el desarrollo económico de los países involucrados. Generalmente el turismo verde, ecoturismo, agroturismo y el paradigma del turismo sostenible son asociados al concepto de turismo altenativo (Theng**,** Qiong y Tatar, 2015). Lapompe-Paironne (2008) define el turismo alternativo como una elección individual que tiene relación como una práctica turística basada: en la búsqueda individual y/o colectiva de lugares y espacios no frecuentados por los turistas en general, y no desarrollados para el turismo, concierne a individuos en su mayoría occidentales. En ese sentido, si el turismo alternativo es una elección individual o colectiva está ampliamente abierta a la interpretación, de ahí la dificultan para conceptualizarlo debido su carácter polisémico. Es decir, a partir de cuál perspectiva es su carácter alternativo. En relación con lo anterior, podemos encontrar posiciones poco críticas de las formas de poder que se esconden detrás de los intereses de las nuevas tipologías de turismo alternativo –se profundizará más adelante sobre ecoturismo y turismo solidario-. No obstante, también encontramos posiciones más críticas que cuestionan la instrumentalización de algunas formas de turismo alternativo como una solución milagrosa para erradicar la pobreza, pero a la vez ven la necesidad de pensar el

turismo alternativo desde enfoques participativos locales para la rehabilitación territorial en el contexto rural (Kieffer, 2011; Kieffer 2014).

Sin profundizar más en el debate a favor y en contra del turismo alternativo, hay que señalar que este último busca hacer turismo de una manera responsable, lo cual significa que la motivación del viaje turístico estaría basada en fuertes principios éticos en lo social y ambiental, una forma de disfrutar de la naturaleza y la cultura local de una forma respetuosa, de modo que se constituye en una modalidad turística que no destruye los recursos naturales y socioculturales de las comunidades receptoras de turismo.

En cuanto a sus particularidades, el turismo alternativo debería caracterizarse por lo siguiente (Benson, 2005):

- Desarrollo a pequeña escala con altas tasas de propiedad bajo el dominio local.
- Minimización de los impactos negativos ambientales y sociales.
- Maximización de los vínculos con otros sectores de la economía local, como la agricultura, con el fin de reducir la dependencia de las importaciones.
- Retención de la mayor parte del gasto económico procedente del turismo por parte de la población local.
- Compartir el poder local e involucrar a las personas en el proceso de toma de decisiones.
- Ritmo de desarrollo dirigido y controlado por la población local y no por influencias externas.

Existe una gran variedad de tipologías de turismo que pueden ser catalogadas de una manera convencional dentro del universo del turismo alternativo: una posible aproximación sin pretender limitar el rango de acción y los cruces entre las diferencias al respecto, consiste en catalogarlos por segmento de mercado o tendencia, por ejemplo, turismo basado en la naturaleza, turismo basado en cultura y turismo basado en la comunidad (cuadro 5).

CUADRO 5. MODALIDADES DE TURISMO ALTERNATIVO SEGÚN SEGMENTO DE INTERÉS

Segmento de interés turístico	Modalidades asociadas
Naturaleza: Comprende las modalidades de turismo basadas en la apreciación y disfrute de la naturaleza.	• Ecoturismo • Turismo científico • Turismo de aventura • Turismo rural • Agroturismo • Ecoturismo indígena • Geoturismo
Cultura: Actividades turísticas que están basadas en manifestaciones culturales.	• Turismo cultural • Turismo étnico • Turismo indígena • Turismo patrimonial
Comunitario: Actividades turísticas planificadas y desarrolladas por comunidades locales.	• Turismo rural comunitario • Turismo comunitario • Turismo solidario • Turismo indígena comunitario • Ecoturismo comunitario

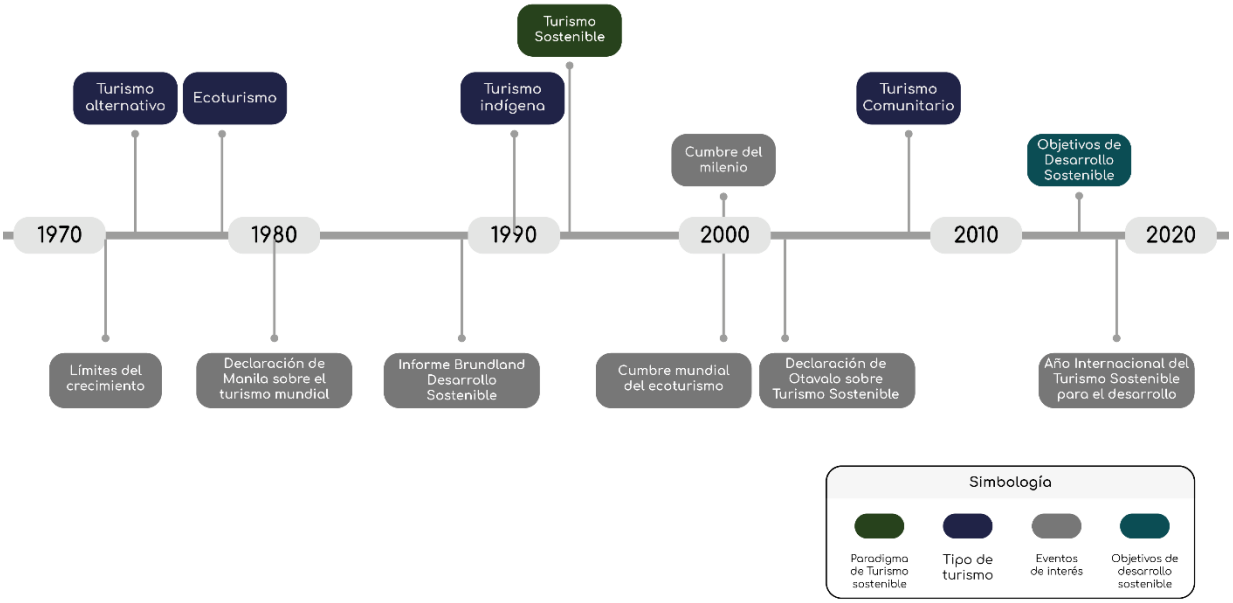
Fuente: elaboración propia

Otra categorización de las formas de turismo puede ser en ralación al modelo de integración con la sociedad, en esa línea va la propuesta de Cordero (2006) el autor clasifica las tipologías según el modelo de gestión: *modelo segregado* (modelo desarrollo cerrado tipo enclave donde las comunidades locales quedan fuera del esquema), *modelo de integración relativa* (relativa integración con la economía local, las comunidades se convierten en parte de la oferta turística) y *modelo integrado* (prevalecen los pequeños negocios familiares o

comunales la apropiación de los beneficios turísticos permanece en la propia localidad y se profundiza el contacto con los pueblos locales, los cuales planifican la actividad turistica). Este último modelo es una gestión alternativa del turismo desde una perpectiva de inclusividad social.

La evolución conceptual de las nuevas formas de turismo es significativa en los últimos años (figura 19). De hecho, la idea de turismo alternativo se ha convertido en una súper sombrilla que encierra una serie de conceptos alternativos al turismo convencional. Sin embargo, tanta diversidad de concepciones, a veces acompañada de ambigüedad, merece una revisión cuidadosa de los mismos. Fácilmente, una modalidad alternativa –poco critica de los modelos conevcionales- de turismo puede convertirse en un instrumento para la misma legitimación y propagación de los patrones de comportamiento del turismo de masas. En cierto grado, la búsqueda de experiencias turísticas diferentes basadas en la comunidad o la naturaleza pueden paradójicamente ser una amenaza para las mismas comunidades y sus recursos naturales y culturales. En ese sentido, rescato las palabras del indígena bribri Ali García quien compara el turismo en las comunidades indígenas con una heramienta de trabajo (machete) de uso cuidadoso, “el turismo es un machete de doble filo dependerá del cómo se use para valorar si ha sido bueno o malo” (A. García, comunicación personal, 13 de mayo del 2020).

FIGURA 19. LÍNEA DE TIEMPO SOBRE LA EVOLUCIÓN DE LAS DIFERENTES MODALIDADES DE TURISMO ALTERNATIVO Y ACONTECIMIENTOS DE IMPORTANCIA RELACIONADOS CON LOS PARADIGMAS DE SOSTENIBILIDAD AMBIENTAL



Fuente: elaboración propia

4.3 El ecoturismo: entre la esperanza y la decepción

Uno de los primeros aportes al debate de la problemática ambiental fue el reporte *Los límites del crecimiento* encargado por el Club de Roma, preparado en 1972 y realizado en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (Gudynas, 2002). Unos años después apareció el *ecoturismo* como una alternativa al turismo tradicional de masas (Honey; 2008; Gagnon, 2010), el cual nace en el contexto de las crecientes preocupaciones ambientales de la sociedad de esa década, así como del aumento de los viajes al aire libre en busca de la naturaleza (Weaver, 1998). Este tipo de turismo se basa en la admiración o disfrute de la naturaleza como principal atractivo, mientras incorpora actividades relacionadas con la observación de vida silvestre, la observación de los paisajes naturales, el senderismo, caminatas por puentes colgantes sobre la canopia, entre otras.

Existen una gran variedad de definiciones, y aún no existe un consenso en cuanto a la universalización del término (Fennell, 2001): al respecto, la Sociedad Internacional de Ecoturismo (TIES por sus siglas en inglés), lo define como "un viaje responsable a áreas naturales que apoya la conservación del medioambiente y mejora el bienestar de las comunidades locales"; además de la anterior, cabe mencionar la brindada por Honey (2008) para quien ecoturismo es:

> … el viaje a áreas frágiles, prístinas, y normalmente protegidas que se esfuerzan por ser de bajo impacto y (normalmente) de pequeña escala. Ayuda a educar a los viajeros; provee de fondos para conservación; directamente beneficia el desarrollo económico y el fortalecimiento político de comunidades locales; y promueve el respeto por las diversas culturas y los derechos humanos. (Honey, 2008, p. 32)

Por lo general, los "ecoturistas" visitan algún sitio natural o área silvestre protegida durante su viaje, actividad que es considerada de bajo impacto ambiental (Lequin, 2001), lo cual ha sido bien aprovechado por promotores del ecoturismo para divulgarlo como un sector económico importante que podría reducir la pobreza y preservar los ecosistemas frágiles de los países en vías de desarrollo. Dado lo anterior, distintos organismos internacionales y gobiernos han apostado por el ecoturismo como una estrategia de desarrollo económico para países empobrecidos, aspecto que se vincula con la idea de la conservación de los recursos naturales por medio del desarrollo comunitario sostenible. En la Declaración de Quebec (2002) sobre el ecoturismo se reconoce que abraza los principios del turismo sostenible en cuanto a los impactos económicos, sociales y medioambientales del turismo, con los siguientes principios que lo diferencian:

- Contribuye activamente a la conservación del patrimonio natural y cultural.

- Interpreta el patrimonio natural y cultural del destino para los visitantes.
- Se presta mejor a los viajeros independientes, así como a los circuitos organizados para grupos de tamaño reducido.
- Incluye a las comunidades locales e indígenas en su planificación, desarrollo y explotación y contribuye a su bienestar.

En cuanto a la participación local es importante el grado de control que los residentes pueden ejercer sobre las empresas de ecoturismo; sin embargo, este ha quedado debiendo principalmente en cuanto a mejorar el involucramiento de las comunidades locales en la actividad turística (Morera, 2006), idea sobre la que Solano menciona que:

> La participación comunitaria ha sido uno de los temas tratados desde el inicio de la actividad en el nivel mundial, puesto que tiene un rol fundamental en el desarrollo del ecoturismo. Sin embargo, esta ha sido crítica hasta el momento, ya que aún no se cuentan con herramientas que permitan un involucramiento equitativo y una participación justa. (Solano, 2003, p.14)

En relación con el impacto ambiental, las posturas a favor del ecoturismo destacan la contribución positiva a la conservación de la naturaleza, máxime que, en teoría, desplazaría actividades que, en comparación, tienen un mayor impacto local en los ecosistemas (Garrod, 2003). No obstante, el ecoturismo no cumplió las expectativas en cuanto a la disminución de los impactos ambientales (Garrod, 2003), lo cual no debe pasar por alto debido a los impactos ambientales negativos que generan las actividades ecoturísticas en las áreas silvestres protegidas incluyen afectaciones a ecosistemas terrestres, marinos y a la vida silvestre en general (Buckley, 2004).

Aunque existen proyectos que realmente corresponden a los principios del ecoturismo, pareciera ser que no son la mayoría en los destinos que se promocionan como ecoturísticos, por ejemplo, se puede señalar la dinámica turística en la costa del Pacífico central y norte de Costa Rica (Honey, 2008). Respecto de lo anterior, existe una brecha grande entre la teoría y la práctica en los ideales del ecoturismo (Johnston, 2006): en la práctica muchas veces existe lo que Honey (2008) llama un ecoturismo "*light*", el cual es una mampara o una fachada para el turismo de masas, siendo el ecoturismo a veces la primera línea de la invasión extranjera muchas partes del mundo con ecosistemas poco alterados por el ser humano como es el caso de muchos territorios indígenas, a lo que se suma que es habitual que la industria ecoturística se pueda prestar para la biopiratería, un tipo de eco-oportunismo (Cater, 2004). Todo lo señalado también es un tema de preocupación para las comunidades indígenas que, al abrirse al turismo, pueden enfrentar

el robo de sus conocimientos ancestrales en cuanto al uso de plantas medicinales por medio de la bioprospección, sobre lo anterior se profundizará en el capítulo 9.

Las preocupaciones anteriores ponen en perspectiva la dicotomía entre turismo alternativo y turismo de masas al sugerir que, bajo ciertas circunstancias, el ecoturismo puede comportarse como una forma de turismo de masas: en efecto, las características "camaleónicas" del ecoturismo obligan a un análisis profundo de los impactos de las estrategias ecoturísticas en el marco del paradigma del turismo sostenible y sus múltiples efectos en las comunidades campesinas e indígenas.

4.4 Turismo rural comunitario

A finales de la década de los noventa, la discusión académica sobre la relación comunidad y turismo iba en aumento, hasta convertirse en una prioridad dentro de las agendas de investigación turística mundial, nacional y local (Moscardo y Pearce, 1999). A partir de lo mencionado, nace el interés de programas de cooperación internacional dirigidos a reducir la pobreza por medio del turismo y, paralelamente, surge el Turismo Comunitario, el cual ha dado paso al surgimiento de distintas iniciativas de Turismo Rural Comunitario (TRC), así como a la producción académica en el área de las ciencias sociales (Cañada, 2019). En el contexto de esta investigacion se utilizará el concepto de TRC utilizado y adaptado en el caso de Costa Rica (capítulo 2).

El TRC se enmarca en la globalidad del turismo alternativo (Kieffer, 2014; Giampiccoli, 2015) y, en términos generales, se entiende como una modalidad de baja escala, establecido en zonas rurales, donde las poblaciones locales se involucran activamente en la gestión de las actividades turísticas, a través de sus propias estructuras organizativas (Telfer y Sharpley, 2015; Gascón, 2011). En ese sentido, se propone al turismo de base comunitaria como un elemento estratégico en el desarrollo con perspectiva de justicia social, control local, apropiación, empoderamiento y sustentabilidad que desafía el paradigma neoliberal (Giampiccoli, 2015).

De acuerdo con Cabanilla y Garrido (2018), el TRC y el turismo comunitario son producto de una evolución conceptual que se alimenta permanentemente de nuevos aportes de investigaciones locales e internacionales, aunque ambos se diferencian -principalmente en la acentuación que pone el TRC de su desarrollo en un espacio rural-, su principal característica se centra en el carácter comunitario e inclusivo de la gestión organizativa del turismo. Generalmente ambos conceptos se utilizan como sinónimos, lo cual es evidente

en la literatura anglosajona, cuya principal traducción para el concepto turismo rural comunitario es *Community-based tourism* (CBT). Lo anterior implica que, tras una revisión literaria, se encuentran corrientes conceptuales que tienen similitudes con turismo comunitario y turismo rural comunitario, por ejemplo, *turismo rural* (Prabhakaran, Nair y Ramachandran, 2014), *turismo rural integrado* (Cawley y Gillmor, 2008), *ecoturismo de base local* (Avila-Foucat, 2002; Jones, 2005), *turismo cultural* (Salazar, 2012) y el *turismo indígena* (Butler y Hinch, 2007; Blangy, Donohoe y Mitchell, 2012): Estos dos últimos están estrechamente relacionados con el TRC en el que uno de los principales elementos valorados como atractivo turístico es la cultura local.

Entre los aspectos positivos del TRC en comunidades rurales e indígenas está la premisa de la no sustitución de las actividades agropecuarias tradicionales, pensadas como una forma de ampliar y diversificar las opciones productivas de las comunidades rurales y complementar las economías de base familiar (Cañada, 2019), a lo que se agrega que el turismo de base comunitaria puede ofrecer a estas comunidades la oportunidad de avanzar hacia una mayor autodeterminación política, si se maximiza el control local (Salazar, 2012). El turismo de base comunitaria también ha sido promovido en el marco de las estrategias de cooperación de desarrollo sostenible y la metodología *Pro-Poor Tourism*, las cuales han sido criticadas por su visión liberal desde la cual se considera que la pobreza es un problema económico que se soluciona incrementando los ingresos (Milano, 2016). Como se colige, tales iniciativas legitiman el turismo como sector de la cooperación internacional[13] (Gascón, Morales, Tresseras, 2013), lo cual puede ser una herramienta de doble filo para las comunidades campesinas e indígenas que optan por el turismo como la opción para solucionar los problemas de sus economías deprimidas.

En relación con lo anterior, cabe señalar que existen experiencias de proyectos de turismo rural que, en lugar de beneficios, han acentuado las problemáticas y los conflictos de las comunidades rurales: a partir del análisis de estudios de casos, Gascón y Milano (2017) identifican divergencias entre las diferentes aproximaciones al TRC como herramienta de mejora o desestabilización de las poblaciones rurales, las cuales han denominado *dilema de dualidad*: los resultados de tales estudios muestran resultados dispares; no obstante, el

[13] Según un análisis del año 2005, 12 agencias donantes internacionales, incluyendo el Banco Mundial, la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID por sus siglas en inglés), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), estaban dando casi 10 000 millones de dólares a unos 370 proyectos relacionados con turismo (Honey, 2008).

éxito o fracaso de las iniciativas de TRC dependerá de múltiples variables relacionadas con factores internos y externos del contexto.

No obstante, a pesar de las críticas existentes al TRC, probablemente es la modalidad de turismo que más cercana está de cumplir los principios de participación local que no ha podido alcanzar el ecoturismo. Sin embargo, es imperativo seguir estudiando los efectos positivos y negativos de este tipo de modalidades de base comunitaria para comprender mejor sus posibilidades y amenazas. En torno a lo mencionado, Ruiz et al. (2008) nos invitan a prestar atención a distintos indicadores para comprender la sostenibilidad turística en las iniciativas de TRC, tales como: la organización comunitaria, el papel de los liderazgos, las formas de intervención externa, la apropiación del medio y la cultura y la encarnación del mercado en la comunidad.

4.5 El turismo solidario

Una de las modalidades de turismo "responsable" impulsados por las ONG y organismos internacionales de cooperación al desarrollo en países del "tercer mundo" es el *turismo solidario* que, en el caso de España, y de acuerdo con Gascón (2013), surgió a principios de los ochenta como un instrumento usado por organizaciones fuertemente ideologizadas para dar apoyo a procesos revolucionarios o de resistencia en el Sur: con el tiempo, esta forma de viajar fue incorporando nuevos objetivos y ampliando el espectro de entidades que lo utilizaban, hasta llegar a despertar el interés del sector empresarial.

El surgimiento de esta modalidad de turismo está vinculado con las relaciones de cooperación entre países europeos y países en vías de desarrollo, un subproducto de la cooperación al desarrollo (Gascón, 2013) que también se relaciona con una creciente atención de las sociedades occidentales respecto a las causas humanitarias, lo que se refleja en el deseo de actuar a nivel local y de forma concreta (Sacareau, 2007), entre cuyos países pioneros se encuentra Francia. Para Caire (2007), el turismo solidario surge a finales de los años noventa (particularmente en Quebec, África y América Latina), en conjunción con los debates de la época sobre el comercio justo, el turismo sostenible y el ecoturismo.

En el 2003, los distintos ministerios de Francia, la Unión Nacional - Francesa - de las Asociaciones de Turismo y del Aire Libre (UNAT por sus siglas en francés) y las colectividades territoriales de la región *Provence-Alpes-Côte d'Azur* se asociaron con el objeto de llevar a cabo en Marsella el I^{er} Foro Internacional Turismo Solidario y Desarrollo Sustentable (FITS), actividad que contó con la participación de 315 delegados de 74 países:

al finalizar, el gobierno de Chiapas (México), se propuso como anfitrión para el siguiente foro (Pingel, 2007).

La solidaridad en este tipo de turismo se puede expresar a través del apoyo o la participación de los viajeros y los operadores turísticos, incluyendo asociaciones y ONG, en un proyecto de desarrollo cuya permanencia obedece a acciones solidarias que perduran en el tiempo (Delisle y Jolin, 2011): esta tendencia a incorporar la solidaridad en la actividad turística se fundamenta en un cambio en las personas y en su manera de ejercer una ciudadanía con proyección de responsabilidad social (Pingel, 2007).

Por otro lado, existen visiones más críticas del turismo solidario, por ejemplo, Knafou (2003) señala que el movimiento del turismo solidario ha crecido tanto que ha logrado atraer la codicia del sector, lo que provoca que muchas pequeñas y medianas empresas de turismo, en países pobres como ricos, estén jugando la carta del "turismo solidario", práctica definida por Sacareau (2007) como “la comercialización de los buenos sentimientos y la mala conciencia”, o un producto comercializable cada vez más apetecido por los grandes turoperadores y certificadoras de turismo sostenible (Gascón, 2009).

Respecto de lo anterior, muchas veces, desde la lógica de comercialización y acaparamiento por parte de grandes empresas turísticas, el turismo solidario corre el riesgo de convertirse en una simple etiqueta sin contenido real, al punto de que perdería el espíritu solidario y de justicia social para las comunidades locales, a lo que debe agregarse la ausencia de la crítica sobre los modelos dominantes de turismo que excluyen o se aprovechan de las comunidades locales.

4.6 Turismo en comunidades indígenas (turismo indígena)

El *turismo indígena* se refiere a las actividades turísticas en las que los pueblos indígenas están directamente involucrados, haciendo que su cultura sirva como la esencia de la atracción turística (Butler y Hinch, 2007). El concepto ha sido abordado por la antropología del turismo desde finales de los años setenta (Smith, 1989); no obstante, el término sigue siendo impreciso, ambiguo y polisémico (Pereiro-Pérez, 2015).

En general, el turismo indígena enfatiza la cultura de la comunidad (de la Maza, 2016), de la que, se supone, los indígenas controlan la gestión de la actividad turística (Blangy, Donohoe y Mitchell, 2012): al respecto, algunas definiciones conceptuales asociadas son *turismo aborigen* (Schmiechen y Boyle, 2007), *turismo autóctono* (Blangy y Laurent, 2007), *turismo étnico* (King, 1994) o *turismo tribal* (Gibson, Pratt y Movono, 2012).

En torno al turismo indígena, las investigaciones se centran en diversas perspectivas: algunos autores han estudiado proyectos de turismo indígena a partir de los beneficios en la conservación de los recursos naturales y el bienestar de la comunidad (Coria y Calfucura, 2012; Stronza y Gordillo, 2008), representaciones y la identidad cultural (Hunter, 2011). De igual forma, la literatura científica internacional sobre turismo indígena se ha teorizado a partir de casos y experiencias de África, Asia, Canadá, Nueva Zelanda, Australia y Estados Unidos de América, pero en menor medida en América Latina (Pereiro, 2013); en el caso latinoamericano, se ha estudiado los impactos del turismo en las comunidades indígenas (Maldonado, 2006; Pereiro y Smith, 2007; Martínez, 2018).

Aicken y Ryan (2005) señalan que el turismo en comunidades indígenas ofrece oportunidades para el renacimiento cultural, la generación de ingresos y un mayor empoderamiento político, aunque también hay posibles costos de crear bienes a partir de aspectos de la vida que tienen un significado espiritual, aspecto al que se le debe prestar especial atención y que ha sido abordado de manera crítica por Johnston (2006) en su obra *Is the sacred for sale? Tourism and Indigenous Peoples*, quien señala que, en algunas ocasiones, el turismo indígena se presta para prácticas contraproducentes para los derechos indígenas, la conversión en mercancías de individuos y comunidades indígenas, la pérdida de cultura e identidad y, en general, una comercialización cultural.

En efecto, la turistificación de los pueblos indígenas muestra la manera en que el multiculturalismo neoliberal incorpora a los pueblos indígenas desde ciertas condiciones, al mismo tiempo que los excluye desde otras. Al respecto, a partir del análisis de las experiencias de pueblos indígenas y su patrimonio cultural en México y Chile, Oehmichen y de la Maza (2019) afirman que:

> El proceso de turistificación y la participación de las comunidades no escapan del enfoque del mercado que busca integrar la diferencia cultural a través de la folclorización de las expresiones culturales indígenas, algunas de las cuales son reconocidas por la UNESCO como “patrimonio cultural intangible” de la humanidad. (p. 61)

El proceso de institucionalización de la cultura y su patrimonialización, acompañada de un despliegue legitimador, es un interesante campo de estudio (Asensio y Pérez, 2012), al punto de que abrir el turismo a una actividad cultural en el contexto de una comunidad indígena implica riesgos y al mismo tiempo oportunidades; por ende, es fundamental participar en la planificación de dicha actividad y en la toma de decisiones, en el sentido de preguntarse qué aspecto cultural puede abrirse al turismo, qué reglas o códigos de

conducta se deben tomar en consideración dentro de una oferta turística controlada por la comunidad receptora, en el marco de la construcción de un destino y su imaginario turístico.

Un aspecto a rescatar es que numerosas agrupaciones indígenas están generando sus propias definiciones de turismo indígena (Espeso-Molinero y Pastor-Alfonso, 2017); sin embargo, existe la necesidad de una mirada indígena participativa en el fenómeno turístico en estas comunidades, en otras palabras, la contextualización de una definición conceptual que tome en consideración las particularidades y los valores propios de comunidades indígenas es un proceso obligatorio. McIntosh, Zygadlo y Matunga (2004) señalan que las definiciones de turismo indígena existentes no son completas, en el sentido de que carecen de los puntos de vista de los propios implicados.

Conclusión

La expansión del turismo como actividad económica conlleva la turistificación de nuevos espacios en el mundo rural, muchas veces transformando territorios rurales con vocación agrícola y de conservación biológica. Una de las características principales del turismo alternativo, en sus formas más respetuosas con el ambiente y las sociedades locales, es su relación contrapuesta con el turismo convencional de masas. Sin embargo, hoy se debe ampliar la mirada reflexiva y ver más allá de la relación dicotómica entre turismo convencional y turismo alternativo, pues una modalidad alternativa de turismo puede convertirse en un instrumento de legitimación para propagar los patrones conflictivos del turismo de masas.

Desde la década del setenta se evidencia el surgimiento de informes de índole ambiental de gran relevancia (Límites de crecimiento y Brundtland), así como un mayor protagonismo de la variable ambiental en las agendas internacionales, a lo que se agrega varios acontecimientos del sector turismo (declaraciones, cumbres, códigos de conducta, etc.), acompañados del surgimiento de nuevas tipologías de turismo que siguen dos paradigmas estrechamente ligados: el desarrollo sostenible y el turismo sostenible. Tales formas alternativas de turismo responden a las preocupaciones ambientales del momento, pero sobre todo, a una industria turística que se diversifica cada vez más, con segmentos de mercado que ofrecen productos basados en la cultura y la naturaleza como una alternativa de desarrollo sostenible; por ende, la evolución conceptual de las formas de turismo muestra el carácter dinámico de una industria que se adapta a las tendencias del mercado.

Ante el cuestionamiento ¿es posible otro turismo?, el estudio de Delisle y Jolin (2011) concluye en la importancia de las manifestaciones alternativas de turismo, principalmente por su fuerte sentido ético, así como su capacidad de denunciar un modelo de turismo masivo excluyente que abre el espacio para el ejercicio de nuevas formas o modelos de turismo más responsables. En la nueva mirada del turismo, Hiernaux (2008) enfatiza que pasa de un proceso económico estructural del territorio a uno que construye el espacio a partir de una perspectiva individual-individuo y de sus interacciones socioespaciales; por lo tanto, es fundamental entender que el turismo es una actividad compleja que puede generar conflictos y beneficios en las comunidades locales, el modelo que se elija sin llegar a ser perfecto marcará la diferencia. En este aspecto, se evidencia la necesidad de seguir repensando en el turismo del futuro o las nuevas formas de turismo desde una crítica estructural al sistema capitalista y al paradigma del desarrollo sostenible como realidades absolutas, no con el propósito de proponer una nueva forma alternativa de turismo, sino para repensar el turismo en las comunidades desde una posición reflexiva y participativa.

Capítulo 5 - Perspectiva decolonial para pensar el turismo

La línea del ecuador no atraviesa por la mitad el mapamundi que aprendimos en la escuela. Hace más de medio siglo, el investigador alemán Arno Peters advirtió esto que todos habían mirado, pero nadie había visto: el rey de la geografía estaba desnudo.

El mapamundi que nos enseñaron otorga dos tercios al Norte y un tercio al Sur. Europa es, en el mapa, más extensa que América Latina, aunque en realidad América Latina duplica la superficie de Europa. La India parece más pequeña que Escandinavia, aunque es tres veces mayor. Estados Unidos y Canadá ocupan, en el mapa, más espacio que África, y en la realidad apenas llegan a las dos terceras partes del territorio africano.

El mapa miente. La geografía tradicional roba el espacio, como la economía imperial roba la riqueza, la historia oficial roba la memoria y la cultura formal roba la palabra."

Eduardo Galeano, *Patas Arriba, la escuela del mundo al revés,* 1998.

Introducción

La perspectiva decolonial podría considerarse una de las manifestaciones más recientes del pensamiento crítico latinoamericano. Se trata de un proyecto teórico y político que busca dar un giro epistemológico, caracterizado por una fuerte denuncia de las estructuras de poder y conocimiento hegemónicas del sistema mundo colonial moderno. Aunque existen similitudes con los postulados postcoloniales, una de las principales diferencias entre la perspectiva decolonial y postcolonial es su genealogía, siendo la colonización de las Américas en el siglo XVI un hecho fundacional de la modernidad basado en un sistema de dominación racial que se convierte en un fenómeno global. Este patrón de dominación ha sido teorizado por Aníbal Quijano como la colonialidad del poder. La colonialidad, como estructura permanente del colonialismo, afecta a todas las esferas de la vida. De la evolución conceptual han surgido otros tipos de colonialidad (naturaleza, conocimiento, ser, género, metodológica académica, entre otros). De este modo, la industria del turismo también puede verse desde su intrínseca colonialidad.

En este sentido, se elabora una revisión literaria de la producción académica de los estudios turísticos asociados a las perspectivas decoloniales, para conocer su grado de avance o aceptación en los sectores académicos fuera y dentro de América Latina.

Este capítulo presta especial atención a los elementos que se consideran esenciales para pensar el turismo en las comunidades indígenas desde una perspectiva decolonial.

Destacaremos las nociones de "buen vivir" de las comunidades indígenas como alternativa a la noción occidental de desarrollo basada en el crecimiento económico ilimitado, y se cuestiona la manipulación del concepto de buen vivir para promover el desarrollo extractivista. Asimismo, es relevante entender las relaciones de género y el turismo, en un sentido amplio, según las particularidades de cada contexto; además, se señala la contradicción de adoptar el paradigma del turismo sostenible en la institucionalización de las perspectivas de género a través de las Naciones Unidas en una relación "Norte-Sur" que reproduce la colonialidad.

5.1 Orígenes del pensamiento descolonizador y descolonial en *Abya Yala*

En este capítulo se distingue entre los conceptos de descolonización y decolonialidad. En primer lugar, la descolonización (descolonizar) está relacionada con los hechos de las luchas anticoloniales -pasadas y presentes, principalmente de la sociedad civil-, es decir, está relacionada con una acción emancipadora del colonialismo. Del mismo modo, el concepto de decolonialidad, o descolonialidad, se refiere a un proyecto teórico académico que busca trascender la colonialidad. A efectos del resto de los capítulos de la tesis, descolonización y descolonial se utilizan como sinónimos.

Mignolo (2007) señala que el pensamiento descolonizador surgió en el momento mismo de la fundación de la modernidad colonial. Todo esto forma parte de una paradoja entre la dominación y la liberación (Dussel, 1992), es decir, desde que los europeos invadieron casi todas las tierras de *Abya Yala* (América), se inserta de forma violenta el sistema de opresión colonial, pero al mismo tiempo surge un pensamiento que cuestiona y desafía esa dominación europea. Podemos citar, por ejemplo, el levantamiento encabezado por el indígena bribri Pablu Presberi (Jefe de las lapas) en Costa Rica, ejecutado en 1709 en Cartago; la rebelión de Tupac Amuru en Perú, ejecutado en Cuzco en 1738; o el gran movimiento revolucionario anticolonial en Haití a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Hay innumerables ejemplos de levantamientos indígenas en la geografía americana, desde los aymaras en Bolivia hasta el movimiento zapatista que lucha por su derecho a la autonomía en el Estado de Chiapas, México. Estos son ejemplos del pensamiento descolonizador puesto en práctica por los grupos sociales diversos, que después de 500 años de explotación y desposesión, siguen siendo de los más afectados por la herencia del proyecto colonial civilizatorio, ahora bajo el paradigma neoliberal de desarrollo.

El pensamiento descolonizador generado en América no es exclusivo de la población indígena; ha habido perspectivas descolonizadoras de mujeres y hombres mestizos, esclavos negros, migrantes asiáticos y, por qué no, europeos comprometidos con la causa emancipadora. No me refiero a los conocidos casos de clérigos que, en su momento, cuestionaron la esclavitud de la población indígena pero que acabaron justificando la dominación violenta de la corona española para llevar a cabo sus proyectos de evangelización[14]. Como bien señaló Aimé Césaire en 1950 en su discurso sobre el colonialismo:

> … ni Cortés descubriendo México desde lo alto del gran *teocalli*, ni Pizzaro delante de Cuzco (mucho menos todavía Marco Polo frente a Cambaluc), se proclaman los precursores de un orden superior; que matan, saquean; que tienen cascos, lanzas, codicias; que los calumniadores llegaron más tarde; que la gran responsable en este ámbito es la pedantería cristiana, por haber planteado ecuaciones deshonestas: *cristianismo= civilización; paganismo=salvajismo,* de las cuales sólo podían resultar consecuencias colonialistas y racistas abominables, cuyas víctimas serían los indios, los amarillos, los negros.(Césaire,2006. p. 14)

Podemos distinguir que América es una región donde han surgido muchas voces que han hecho aportes fundamentales al pensamiento crítico descolonizador: por ejemplo, en el Caribe, específicamente en Martinica, Aimé Césaire y Frantz Fanon- son referentes indiscutibles del pensamiento poscolonial y decolonial-, así como la acción y el pensamiento de José Martí en la Cuba del siglo XIX.

Por otro lado, en Latinoamérica se ha producido formas alternativas del conocimiento, cuestionándose el carácter colonial/eurocéntrico de los saberes sociales sobre el continente, y la idea misma de la modernidad como modelo civilizatorio universal (Lander, 2000). En México, el trabajo de Pablo González sobre relaciones sociales de explotación y las estructuras del colonialismo interno. En Brasil, Paulo Freire es un punto de referencia por su pedagogía de la liberación; también lo es Milton Santos con su geografía crítica; Leonardo Bolf, uno de los representantes de la teología de la liberación; el colombiano Orlando Fals Borda, representante de la sociología de la liberación y de la metodología de la investigación acción participativa; el argentino Rodolfo Kusch y su legado de pensamiento sobre "lo nuestro, lo indígena" (lo que él llamó "América profunda"); y Enrique Dussel, también argentino pero residente en México, conocido mundialmente por su teología de la

[14] En cierto grado desde la estructura colonial de la iglesia se reconoce la oposición a los clérigos Fray Bartolomé de las Casas y Vasco de Quiroga en contra la esclavitud de los indígenas, este último dejó una huella positiva entre los indígenas taracos de Michoacán.

liberación y su filosofía de la liberación. En Estados Unidos, feministas negras como Angela Davis. En Centroamérica también encontramos a mujeres indígenas como Aura Cumes, de origen maya, y en Sudamérica a la socióloga y activista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui.

En resumen, podemos decir que el pensamiento descolonizador es muy heterogéneo y no se limita específicamente a ningún período de la historia de América Latina ni a ninguna región geográfica en particular. Así que, mientras existan nuevas formas de colonialismo o colonialidad, y sus manifestaciones más visibles, tales como, la opresión, el racismo, el machismo y la desigualdad, habrá un pensamiento y una acción que se resistan a ellas. Por lo tanto, una perspectiva crítica decolonial puede surgir en cualquier lugar y de cualquier persona. En este sentido, Ramón Grosfoguel hace una crítica a Walter Mignolo: "Tiende a pensar que, si un sujeto viene de Europa, ya no puede producir un pensamiento decolonial y, por el contrario, si alguien viene del continente americano, es por definición decolonial". (Grosfoguel, 2018, p.34). En otras palabras, para ocupar el lugar de enunciación, no hay que ser latinoamericano, negro, indígena o mujer. Sin embargo: aunque el determinismo social puede ser cuestionable. Es importante destacar que es en la "zona del no ser" donde puede nacer una auténtica insurgencia anticolonial (Fanon, 2009). El pensamiento descolonizador es en parte el producto de vivir una exterioridad, es decir, los excluidos que habitan y piensan desde el otro lado de la "línea abisal" (Santos, 2009).

5.2 La diferencia entre poscolonial y decolonial

Las teorías poscoloniales surgieron principalmente en el mundo académico en los Estados Unidos a finales de la década de 1970. Se reconoce la labor del palestino Edward Said. Y más tarde el movimiento de estudios subalternos liderado por Ranajit Guha, posteriormente las aportaciones de Gayatri Spivak, Homi Bhabha y muchos otros

Los investigadores pertenecientes a la red modernidad/colonialidad han encontrado inspiración en las teorías críticas europeas y norteamericanas sobre la modernidad, el grupo de estudios subalternos del sur de Asia, la teoría feminista chicana, la filosofía africana, la perspectiva del sistema mundial y la teoría poscolonial (Escobar, 2003). Según Zapata (2018), la provocación crítica de la perspectiva postcolonial es acogida principalmente por los teóricos latinoamericanos radicados en Estados Unidos, no obstante, la categoría “poscolonial” es utilizada siempre con muchas precauciones y advertencias sobre la necesidad de leer una especificidad histórica que escapa a los contextos que dieron

origen a los trabajos de los autores palestinos e indios que componen el corpus clásico. Por ejemplo, en 2000, poco antes del auge de la crítica decolonial, Fernando Coronil advertía:

> A pesar de que la colonización europea en las Américas involucró a España, Portugal, Francia, Holanda e Inglaterra y fijó parámetros para su expansión posterior en Asia y África, ésta aparece sólo de una manera tangencial en el campo de estudios postcoloniales. Latinoamérica y el Caribe, como objetos de estudio y como fuentes de conocimiento sobre el (post) colonialismo, están ausentes u ocupan un lugar marginal en sus debates y textos centrales. Esta exclusión también ha conllevado una notable ausencia del imperialismo en los estudios postcoloniales, asunto central para los pensadores latinoamericanos, quienes desde la independencia en el siglo diecinueve han prestado especial atención a las formas persistentes de sometimiento imperial postcolonial. (Coronil, 2000.p. 87.)

A partir de las críticas anteriores y de otras reflexiones fuera de la academia estadunidense, podemos ver diferencias sustanciales entre las perspectivas poscoloniales y decoloniales. Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) señalan que la literatura poscolonial anglosajona comparte con la perspectiva decolonial la visión del enfoque del sistema-mundo[15] de Immanuel Wallerstein, así como la crítica al desarrollismo, las formas eurocéntricas de conocimiento, la desigualdad de género, las jerarquías raciales y los procesos culturales e ideológicos que promueven la subordinación de la periferia en el sistema mundial capitalista.

Por otro lado, podemos distinguir varios elementos que diferencian ambas perspectivas. Según Gandarilla (2016), el giro decolonial parece recuperar la lucha anticolonial no sólo para tejer un nuevo pensamiento filosófico o punto de ruptura epistemológico, sino también con la intención de recuperar el problema en el campo histórico-estructural. En este sentido, una de las diferencias fundamentales es la genealogía de cada perspectiva. Para la teoría decolonial, el hecho fundacional de la historia colonial es la modernidad-colonialidad, que

[15] Para Wallerstein (1979) en el moderno sistema mundo las relaciones económicas mundiales forman un sistema global, que tiene sus orígenes en siglo XVI. En esta economía-mundo (capitalismo globalizado) los países desarrollados explotan tanto la mano de obra como los recursos naturales de aquellas naciones en vías de desarrollo, lo anterior condiciona el desarrollo en los países pobres y garantiza que los ricos sean los principales beneficiarios de las cadenas globales de materias primas y de los productos y la riqueza creados por el capitalismo industrial. La ubicación geográfica de cada país (central, periférica o semiperiférica) es determinante en el tipo de explotación prevaleciente.

comienza con el "descubrimiento de América" a partir de 1492. En cuanto a la superación de la historia de la visión eurocéntrica de la modernidad, Arturo Escobar dice:

> …¿Podría ser posible pensar sobre y pensar diferentemente desde una «exterioridad» al sistema mundial moderno? ¿Puede uno imaginar alternativas a la totalidad imputada a la modernidad y esbozarla, no como una totalidad diferente hacia diferentes designios globales, sino como una red de historias locales/globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida? Esta es precisamente la posibilidad que puede ser vislumbrada desde el grupo de teóricos latinoamericanos que, en la refracción de la modernidad a través de los lentes de la colonialidad, insertan un cuestionamiento de los orígenes espaciales y temporales de la modernidad, desatando así el potencial radical para pensar desde la diferencia y hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos. (Escobar, 2003 p 58-59).

En consecuencia, la inflexión decolonial opera en el espacio de la problematización de la colonialidad, mientras que los estudios poscoloniales se sitúan en el constituido por el colonialismo (Restrepo y Rojas, 2010). Para los críticos poscoloniales, su genealogía está más vinculada a la historia colonial británica en la India y Oriente Medio en los siglos XVIII y XIX. La estructura de dominación racial a largo plazo del sistema mundial es un punto ciego para la teoría poscolonial anglosajona y marxista (Castro-Gómez, 2005; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Esto es una limitación para entender algunas de las implicaciones de la estructura de poder del proyecto civilizador de la modernidad que persiste en la crítica postcolonial.

Otra diferencia importante es el esfuerzo de la crítica decolonial para abrir un espacio a otros conocimientos o epistemologías. Para Maldonado-Torres (2007), -que es uno de los teóricos que ha contribuido al concepto de colonialidad del ser-, la descolonización en sí misma y su retórica deben adoptar la forma de una invitación al diálogo en reconocimiento de la diversidad epistémica. Esta visión va en línea de planteamientos como los de Boaventura de Sousa Santos sobre las epistemologías del Sur y la ecología de saberes (Santos, 2006; Santos, 2011) y la propuesta de transmodernidad de Enrique Dussel (Dussel, 2015). Ambos autores reclaman la apertura de un espacio a otras tradiciones de conocimiento históricamente excluidas por la hegemonía del conocimiento occidental; una llamada necesaria e imperativa para impregnar de diversidad epistémica la producción de conocimiento. La crítica al eurocentrismo desde la inflexión decolonial reconoce que todo conocimiento está situado, histórica, corporativa y geopolíticamente (Restrepo y Rojas, 2010). Por ejemplo, las epistemologías del Sur reconocen que el paradigma emergente del conocimiento científico es totalizador, pero al ser total, también es local (Santos, 2009).

De tal manera que el giro decolonial en su espírito crítico, va en la línea de poder repensar el mundo desde la mirada excluida de la matriz del pensamiento dominado por el Europa y Estados Unidos. Al modo de Eduardo Galeano, seria, una historia oficial, no contada por los vencedores sino por los vencidos (Galeano, 2015). Esto no implica excluir a Occidente del diálogo epistemológico y político; al contrario, sería una exigencia de horizontalidad e inclusión en la geografía global del conocimiento. Sin embargo, como señala Eduardo Restrepo en una entrevista, algunos autores del giro decolonial, como Walter Mignolo y Catherine Walsh, han apostado por distinguirse de los autores europeos aludiendo a la búsqueda de genealogías alternativas (Moreno, 2015).

5.3 La perspectiva decolonial (una crítica latinoamericana)

El giro decolonial es una perspectiva teórica en construcción, es una corriente intelectual definida en torno a una serie de problematizaciones del sistema mundo moderno/colonial, que ha elaborado un sistema de conceptos e ideas que ha constituido una narrativa sobre sus genealogías y su alcance intelectual y político (Escobar, 2003). La perspectiva decolonial se caracteriza por una serie de problematizaciones sobre los procesos dominantes -económicos, raciales, patriarcales, etc.- de entender la modernidad desde una perspectiva histórica, sociológica, cultural y filosófica (Restrepo y Rojas, 2010). En este sentido, el giro decolonial busca descolonizar las relaciones sociales hegemónicas de poder y conocimiento.

Como antecedente del pensamiento decolonial podemos mencionar a la teoría de la dependencia (capítulo 1) en los años sesenta y setenta, que tuvo una fuerte influencia marxista. La teoría de la dependencia cuestiona las relaciones de poder entre el centro y la periferia y los problemas económicos estructurales del subdesarrollo condicionado de América Latina. Al mismo tiempo, durante este período, surgió la pedagogía crítica de Paulo Freire, los postulados de la teología y la filosofía de la liberación.

En cuanto a las obras literarias, cabe destacar la publicación en 1971 de la obra maestra de Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*. Un libro de gran influencia en la actualidad, cuenta la historia del genocidio, el saqueo, la explotación y la barbarie en el continente americano. Es una muestra de la generación de pensamiento crítico, asociado a la economía política (teoría de la dependencia) que se generó en América Latina en la época de la expansión de las políticas imperialistas de los Estados Unidos, y la instalación de dictaduras militares en la región y el paradigma neoliberal.

Posteriormente, la contribución de Aníbal Quijano sobre la colonialidad del poder y la raza como elementos constitutivos del modelo de poder capitalista global (Quijano, 2000) se convierte un elemento fundamental en el debate académico sobre la descolonización. Como postulado, Quijano categoriza a América Latina no por la clase social, sino la raza como estructura de poder capitalista. En esa misma línea crítica surgió el grupo modernidad-colonialidad a fínales del siglo XX y principios del XXI, ésta red, muy heterogénea de investigadores(as) han desarrollado aportes considerables para la compresión de una lengua común entorno al discurso decolonial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Asumiría este grupo un fuerte estudio y debate en torno a la categoría de lo decolonial dando un giro epistemológico.

5.3.1 Colonialidad del poder

Aníbal Quijano economista y sociólogo peruano hace visible la permanencia del sistema de poder mundial que no termina a pesar de que el colonialismo culmina con los procesos de independencia de naciones (sin descolonización), las relaciones de poder colonial son parte de un orden global de poder que perduran en la estructura permanente de la colonialidad.

> La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. (Quijano, 2007, p, 93)

En otras palabras, para Quijano, la raza y el racismo (un tema central en la colonialidad del poder) serían el principio organizador de una estructura de poder global que aún persiste en la actualidad. En este sentido, hay una gran diferencia entre colonialismo y colonialidad. El colonialismo se refiere a una estructura de dominación y explotación, en la que el control de la autoridad política, los recursos de producción y el trabajo de una determinada población está en manos de otra con una identidad diferente, y cuya sede está en otra jurisdicción territorial (Quijano, 2007). Para Restrepo y Rojas (2010), la colonialidad es un fenómeno histórico más complejo que se extiende hasta nuestros días y se refiere a un modelo de poder que opera a través de la naturalización de las jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, permitiendo la reproducción de las relaciones de dominación -la explotación de los seres humanos por parte del capital a escala global-, así

como la subalternización de los conocimientos, experiencias y formas de vida de los dominados y explotados.

La colonialidad del poder debe entenderse desde el patrón de dominación de su heterogeneidad histórico-estructural (Quijano, 2000). En otras palabras, la perspectiva de la colonialidad del poder entiende el poder como una malla de relaciones de explotación/dominación/conflicto que se configuran entre las personas, en la lucha por el control del trabajo, la naturaleza, el género, la subjetividad y la autoridad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). El marco de Quijano sobre la colonialidad del poder es de gran ayuda para generar perspectivas analíticas que profundicen en el debate sobre el modelo capitalista global: colonialidad del género, colonialidad de la naturaleza, colonialidad del ser, colonialidad del conocimiento, etc. Estas contribuciones son fundamentales para las perspectivas decoloniales, y esencialmente señalan al colonialismo como el lado oscuro de la modernidad (Mignolo, 2011). Podemos decir que nos afecta en todos los ámbitos de nuestra existencia.

5.3.2 Colonialidad de género

Para María Lugones la idea de raza como la de género se producen de manera simultánea en el proceso de conquista y colonización, es ella quien incursiona en los conceptos colonialidad del género y sistema de género moderno/colonial a partir los análisis de la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género de mujeres feministas negras en Estados Unidos y los feminismos en países subdesarrollados, además de la perspectiva de la colonialidad del poder de Anibal Quijano, y sus limitaciones en el análisis de género:

> Podemos ver que el alcance de la colonialidad del género en el análisis de Quijano es demasiado limitado. Para definir el alcance del género, Quijano asume la mayor parte de lo prescripto por los términos del lado visible/claro hegemónico del sistema de género colonial/moderno. He tomado un camino que me ha llevado afuera del modelo de Quijano de la colonialidad del género para revelar lo que el modelo oculta, o que no nos permite considerar, en el alcance mismo del sistema de género del capitalismo global eurocentrado. Por esto, a pesar que creo que la colonialidad del género, como Quijano cuidadosamente la describe, nos muestra aspectos muy importantes de la intersección de raza y género, el marco afirma el borrar y excluir a las mujeres colonizadas de la mayoría de las áreas de la vida social en vez de ponerla al descubierto. (Lugones, 2008, pp, 88-89)

La colonialidad de género tiene que ver con el control y el dominio sobre las vidas de mujeres que tienen una historia de radicalización ligada a una visión de sistema de poder moderno-colonial de género (Lugones, 2008; Espinosa, Gómez, Lugones y Ochoa, 2013). En ese sentido, es el sometimiento tanto de los hombres como de las mujeres en todos los ámbitos de la existencia sujetos de dominación en el sistema moderno patriarcal. Según Lugones (2008) es un sistema moderno colonial que a su vez es heterosexual, convirtiendo a la gente «no blanca» en animales y a las mujeres blancas en reproductoras de la raza (blanca) y de la clase (burguesa). Estas raciones de género van siendo modificadas históricamente por el colonialismo y la episteme de la colonialidad que se reproduce permanentemente (Segato, 2013). Para Segato (2013; 2016) las jerarquías de género propias de la vida en comunidad, descritas por ella como "patriarcado de bajo impacto", se transforman en el patriarcado moderno, de alto impacto y de muy ampliada capacidad de daño.

María Lugones y Rita Segato son referentes de los feminismos decoloniales, aunque tienen posiciones opuestas respecto a la preexistencia de la noción de género antes de la conquista española. La primera se basa en los estudios sobre la sociedad yoruba de Oyéronké Oyewùmi para subrayar que el sistema opresivo de género se impuso después de la colonización, por lo que había un sistema igualitario en las relaciones de género (Lugones, 2008). Para Segato, el género como sistema opresivo existía en las comunidades indígenas antes de la colonización, pero de forma diferente. Según Segato (2013), el patriarcado no es sólo la organización de los estatus relativos de los miembros del grupo en todas las culturas del mundo, sino que es la propia organización del campo simbólico desde hace mucho tiempo en la historia de la humanidad. Destaca las numerosas contradicciones en el análisis de Oyéronké Oyewùmi.

En la línea de Rita Segato, mujeres indígenas mayas de Guatemala hacen aportaciones al tema de la colonialidad de género y patriarcado a partir de su experiencia. Cumes (2009; 2012) propone la existencia de un sistema patriarcal en Latinoamérica, el cual no se puede explicar sin la colonización, y la colonización sin la opresión patriarcal. Asimismo, Lorena Cabnal (tuve la oportunidad de conocer a Lorena y conversar sobre el tema en su visita a Talamanca en 2014) desde el feminismo comunitario señala:

> En ese sentido la categoría "patriarcado" ha sido tomada como una categoría que permite analizar a lo interno de las relaciones intercomunitarias entre mujeres y hombres, no solo la situación actual basada en relaciones desiguales de poder, sino cómo todas las opresiones están interconectadas con la raíz del sistema de todas las

> opresiones: el patriarcado. A partir de allí, inicia también nuestra construcción de epistemología feminista comunitaria, al afirmar que existe patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos. (Cabnal, 2010. pp 120-121)

Lo anterior demuestra que no se puede generalizar y romantizar un ideal indígena de igualdad en las relaciones de género. Desde la perspectiva de algunas mujeres indígenas en el mundo académico y el activismo, no se puede negar la opresión de las mujeres antes de la colonización. Sin embargo, casos como los recuperados por Lugones (2008), además de nuestra experiencia de trabajo con comunidades indígenas, sugieren que el campo de análisis debe ampliarse para incluir las múltiples realidades indígenas. Desde nuestra óptica cabe la duda, de la existencia de un patriarcado ancestral que se aplique a todas las sociedades indígenas de América, ya que esto niega o contradice la gran diversidad de los pueblos indígenas de *Abya Yala*.

5.3.4 Colonialidad de la naturaleza

El reconocimiento del papel fundamental de la naturaleza en el capitalismo amplía y cambia las referencias temporales y geográficas que enmarcan las narrativas dominantes de la modernidad (Coronil, 2000). Con la colonización de *Abya Yala* se inicia un proceso de dominación de los cuerpos, del conocimiento y de la naturaleza. El nuevo mundo adopta la visión cartesiana sobre la naturaleza, que separa al ser humano de ella; es una ruptura ontológica entre el cuerpo y la mente, entre la razón y el mundo (Lander, 2000). Se impone entonces, una visión utilitarista y fragmentada de la naturaleza que convierte al entorno en una “canasta” de recursos que pueden ser extraídos y utilizados sin límites (Gudynas, 2002). Por el contrario, para los indígenas de *Abya Yala* es común tener una visión compleja y unificadora del entorno, la “naturaleza”, llamada *Pacha Mama* por las culturas andinas o *Iriria* por los *bribris* en Costa Rica. En este sentido, la cosmovisión indígena reconoce que nuestras acciones sobre el medio ambiente nos afectan a nosotros mismos. Los pueblos indígenas rechazan esta división dicotómica naturaleza/sociedad que niega lo mágico-espiritual-social, la relación milenaria entre el mundo biofísico, humano y espiritual que sustentan sistemas integrales de vida, conocimiento y la propia humanidad (Walsh, 2013).

Asimismo, la naturaleza representa en su cosmovisión, la feminidad para los pueblos originarios. Por tanto, existe una relación con la violencia a la que fueron sometidas las mujeres indígenas en la época colonial. La colonialidad aplicada a ese otro femenino: la naturaleza (Álvarez y Noguera, 2016).

Las visiónes eurocéntricas, dualista cartesiana e individualista de Kant, que separan al ser humano de su entorno (que separa las ciencias naturales y sociales), tienen graves consecuencias. Están en la raíz de la crisis ambiental global de la modernidad, donde la naturaleza se convierte en una fuente de riqueza y explotación sin precedentes para el capitalismo global (Leff, 2011; Grosfoguel; 2018). Para Alimonda (2011), el proyecto de la modernidad siempre ha implicado el ejercicio del biopoder sobre la naturaleza, entendido como el poder sobre los espacios físico-geográficos, los suelos y subsuelos, los recursos naturales, la flora y la fauna, y el uso de las condiciones climáticas. América Latina ha sido invadida por la agroindustria -que está devastando sus bosques tropicales-, megaproyectos hidroeléctricos y turísticos. La lista de ecocidios en la geografía americana es muy larga y, por desgracia, sigue creciendo. Estos conflictos socioecológicos generan una respuesta de los movimientos sociales que es el ecologismo comunitario, que Martínez-Alier (2005) llama "ecologismo de los pobres" o ecologismo popular.

La colonialidad de la naturaleza forma parte de las luchas cotidianas de los pueblos empobrecidos de América Latina. Parece que la riqueza de "recursos naturales" en estos pueblos sigue siendo su maldición y, por tanto, un motivo de insurrección para garantizar la "perpetuación" de los modos y medios de vida de estos pueblos. Proyectos extractivistas mineros como el caso de una empresa transnacional en Crucitas, región fronteriza entre Costa Rica y Nicaragua muestran la lucha socio-ambiental, la insurgencia de un poder-saber decolonial y fronterizo (pensamiento-otro) que articula dimensiones de clase, género, etnicidad, origen territorial, saber ambiental (Mojica, 2014). En el caso anterior, el movimiento social de lucha social-ambiental en contra del proyecto de minería a cielo abierto en Crucitas culminó con la interrupción del mismo, principalmente se consiguió una moratoria de la minería por tiempo indefinido por el Estado costarricense. Otro ejemplo es el movimiento de acción antipetrolera conocido como ADELA en el Caribe costarricense, también consiguió una moratoria contra la exploración y explotación petrolera en todo el país gracias a la unión de afrodescendientes, indígenas, mestizos y extranjeros. Esta moratoria ha sido prorrogada por el gobierno costarricense hasta el 2050.

5.3.5 Colonialidad del saber

Nunca hubo una historia mundial empíricamente hasta 1492. Esto es lo que propone Dussel (2000), es decir, una visión de la "modernidad" en sentido global. Esto definiría el mundo moderno (sus estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) en el que Europa se convierte en el "centro" de la historia mundial. La apertura del Atlántico a Europa es constitutiva del eurocentrismo (Dussel, 2000). Se debe entender al eurocentrismo como una actitud colonial hacia el conocimiento, una superioridad atribuida al saber occidental en muchos ámbitos de la vida, es un aspecto trascendental de la colonialidad del poder en el sistema-mundo (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Del colonialismo y su estructura permanente (colonialidad) provienen los discursos ilustrados de un proyecto científico que nos lleva a la ciencia moderna con su pretensión de verdad, objetividad y neutralidad (Castro-Gómez, 2005b).

La constitución histórica de las disciplinas científicas que se produce en el mundo académico occidental es una construcción eurocéntrica que piensa y organiza la totalidad del tiempo y el espacio, a toda la humanidad, desde su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como modelo de referencia superior y universal (Lander, 2000). Esa pretensión de universalidad, objetividad y neutralidad del conocimiento occidental es donde se afinca su supuesta superioridad epistémica que inferioriza o invisibiliza otras formas de concebir y producir conocimientos (Restrepo y Rojas, 2010). Es un tipo de muro epistémico que no es fácil de superar para el conocimiento generado desde la periferia colonizada.

Siguiendo el pensamiento decolonial, la categoría de la colonialidad del saber ofrece una lectura crítica de la filosofía occidental moderna. Uno de sus principales enfoques es el análisis de los efectos de los orígenes sexistas, racistas y clasistas de la filosofía moderna en el pensamiento único occidental (Fonseca y Jerrems, 2012). Según Restrepo y Rojas (2010), uno de sus efectos visibles es que otras formas de conocimiento, fuera del canon oficial de pensamiento, serían rechazadas, despreciadas por los aparatos de producción de conocimiento teológico, filosófico y científico europeos; de ahí el carácter represivo de la colonialidad del saber en relación con otras modalidades de producción de conocimiento. Contrariamente a la pretensión de universalidad del eurocentrismo, las propuestas filosóficas de la teoría de la liberación en América Latina son pioneras, en el sentido de que invierten la dinámica dominante en la región de ser receptores pasivos de teoría:

> (…) Lo que el filósofo debe saber es cómo destruir los obstáculos que impiden la revelación del Otro, del pueblo latinoamericano que es pobre, pero no es materia inerte ni telúrica posición de la fysis. La filosofía latinoamericana es el pensar que sabe

> escuchar discipularmente la palabra análectica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación (…). (Dussel, 1973, p 134)

El pensamiento teórico latinoamericano ha brincado el muro epistémico en varias ocasiones. Las teorías originadas en el suelo latinoamericano que cruzaron en sentido contrario la Gran Frontera, es decir, la frontera que divide el mundo entre el Norte y el Sur geopolíticos (Segato, 2013b), estas perspectivas críticas han tenido notoriedad principalmente la teoría de la dependencia, la pedagogía, filosofía y teología de la liberación. Y por supuesto la colonialidad del poder. Esto nos señala la importancia de pensar nuestros problemas, generar conocimiento propio, hacer grietas al muro epistémico, con el fin de buscar alternativas para repensar nuestras realidades. En ese sentido, la opción descolonial, parte del supuesto prospectivo de que el lugar de las enunciaciones debe descentralizarse de sus configuraciones moderno/colonial y limitarse a su ámbito regional, y debe así disipar el mito de la universalidad fundada en la geopolítica del conocimiento (Mignolo, 2011). Es decir, la pretensión de universalidad del conocimiento producido occidental es local, al igual que el conocimiento generado en las periferias del poder puede ser válido, científico, y por supuesto universal, aunque esa no sea su pretensión. En palabras de Juan José Bautista, “la intencionalidad de dominación de la racionalidad que atraviesa estructuralmente la racionalidad moderna se ha impuesto hasta el día de hoy, convirtiéndola en una racionalidad irracional” (Bautista, 2014, p.13).

Para Haraway (1995) desde la propuesta sobre "epistemología y objetividad feminista" ningún conocimiento está desligado de su contexto ni de la subjetividad de quien lo emite, es un conocimiento situado, que rompe la dicotomía sujeto-objeto, un conocimiento que puede reproducir un pensamiento no universalizable. En este sentido, el filósofo Rodolfo Kusch en su libro *Geocultura del hombre americano* afirma:

> Detrás de toda cultura está siempre el suelo (…) Uno piensa entonces qué sentido tiene toda esa pretendida universalidad, enunciada por los que no entienden el problema. No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva… (Kusch, 1976, p 74)

Una perspectiva decolonial del saber está en consonancia con la búsqueda de la diversidad epistémica de Boaventura de Sousa Santos y sus propuestas de las *epistemologías del Sur* y de la *ecología de saberes* (Santos, 2006, 2009, 2011). También puede forma parte del proyecto de superación de la posmodernidad (eurocéntrica) y de la inclusión del pensamiento de las culturas excluidas bajo el concepto de *transmodernidad* de Enrique

Dussel (2015). En este sentido, una perspectiva metodológica de investigación con pretensión decolonial debe considerar seriamente la cuestión de la participación de los "excluidos". Uno de los mejores ejemplos son los pueblos originarios de *Abya Yala*.

5.5 La colonialidad del poder aplicada al turismo: ¿colonialidad del turismo?

La dependencia y el subdesarrollo no sólo son consecuencia de las taras y los intereses de las oligarquías/burguesías locales para articular proyectos de desarrollo autónomos, sino resultado de la larga historia de nuestro colonialismo (Beigel, 2006). En ese sentido, el turismo como una prolongación del colonialismo en América Latina ha sido criticado por Frantz Fanon, autor que es referencia recurrente en las perspectivas poscoloniales y decoloniales, él destaca lo siguiente sobre el turismo:

> En su aspecto decadente, la burguesía nacional será considerablemente ayudada por las burguesías occidentales que se presentan como turistas enamorados del exotismo, de la caza, de los casinos. La burguesía nacional organiza centros de descanso y recreo, curas de placer para la burguesía occidental. Esta actividad tomará el nombre de turismo y se asimilará circunstancialmente a una industria nacional. Si se quiere una prueba de esta eventual transformación de los elementos de la burguesía ex colonial en organizadores de fiestas para la burguesía occidental, vale la pena evocar lo que ha pasado en América Latina. Los casinos de La Habana, de México, las playas de Río, las jovencitas brasileñas o mexicanas, las mestizas de trece años, Acapulco, Copacabana, son los estigmas de esa actitud de la burguesía nacional. Como no tiene ideas, como está encerrada en sí misma, aislada del pueblo, mimada por su incapacidad congénita para pensar en la totalidad de los problemas en función de la totalidad de la nación, la burguesía nacional va a asumir el papel de gerente de las empresas occidentales y convertirá a su país, prácticamente, en lupanar de Europa. (Fanon, 1963. p. 76)

El modelo de enclave instaurado en América Latina reproduce y reestructura los problemas de dependencia de las economías latinoamericanas (Cordero, 2003), esta es una dependencia heredada (Marie dit Chirot, 2018). En efecto, el turismo de masas en su modelo de enclave, la dependencia y el colonialismo son una triada extremamente relacionada, o parientes muy cercanos (Salazar, 2006). La dinámica turística (centro-periferia) impregnada de colonialidad en los países del mundo subdesarrollo ha sido

denominada de diferentes maneras; una nueva forma de imperialismo (Nash, 1992) o neocolonialismo (Turner y Ash, 1991).

También las perspectivas poscoloniales han abordado el tema de los viajes y el turismo principalmente en el mundo académico anglosajón, en cuanto a literatura de viajes *Ojos Imperiales*, de Mary Louise Pratt (2010) en la década de los noventa es un texto de referencia indiscutible de los estudios poscoloniales, cabe rescatar su fuerte critica a la mirada colonizadora de los exploradores y científicos en el siglo XVIII y su enfoque interdisciplonario que diáloga con disciplinas como la historia, la literatura y la antropología. En cuanto al turismo Hall y Tucker (2004), *Tourism and postcolonialism: Contested discourses, identities and representations,* entendiendo a la industria turística como una forma cultural postcolonial, que por su propia naturaleza se basa en las relaciones estructurales coloniales pasadas y presentes. En la línea literaria el libro de Carrigan (2011) *Postcolonial tourism: literature, culture, and environment*, bajo la premisa de que literatura poscolonial puede arrojar luz sobre las prácticas turísticas actuales, y ofreciendo a los actores locales formas de negociar una forma de "turismo sostenible" y emancipador desde dentro del sistema turístico.

En general, los estudios turísticos en relación con las teorías o estudios poscoloniales se han considerado con frecuencia como una perspectiva pertinente para comprender la manera en la que el turismo se ha desarrollado en los países que fueron antiguas colonias. De tal forma que estudios se utilizan para señalar cómo las epistemologías y ontologías occidentales han dominado la comprensión de las sociedades coloniales y los efectos de esta dominación (Goreau-Ponceaud, 2019). No obstante, una crítica interesante sobre los estudios postcoloniales es la de Silvia Rivera- Cusicanqui:

> Así entonces, los departamentos de estudios culturales de muchas universidades norteamericanas han adoptado a los "estudios postcoloniales" en sus curricula, pero con un sello culturalista y academicista, desprovisto del sentido de urgencia política que caracterizó las búsquedas intelectuales de los colegas de la India. (Rivera, 2010, p. 57)

Desde la antropología Nash (1992), señala la urgencia de una perspectiva descolonizadora en los estudios turísticos, es evidente que el crecimiento del turismo como una actividad económica predominante en muchas de las economías de países históricamente empobrecidos como es el caso de la región latinoamericana,- también los estudios turísticos- requieren un abordaje integrador transdisciplinario. Las teorías poscolonial y principalmente la decolonial (por su tendencia al abordaje de las estructuras de poder

dentro del sistema mundo), brindan múltiples posibilidades para el análisis crítico del turismo, en este estudio y siguiendo el marco analítico de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, se puede desprender a modo de enunciado una categoría que podría denominarse *colonialidad del turismo,* denominada también, colonialidad turística (Cerdas, 2014), en el sentido de profundizar en el análisis del turismo dentro de una estructura de relaciones de dominación y poder que son permanentes en el tiempo, vemos la necesidad de una perspectiva descolonizadora o decolonial, para transcender la comprensión de los efectos del turismo sobre las sociedades, y de transformar las relaciones asimétricas del turismo con fin de buscar alternativas más justas e inclusivas. Así, la categorización que se propone "colonialidad del turismo" implica necesariamente la descolonización de las prácticas turísticas que se reproducen el sistema mundo moderno de dominación, que es neocolonial y se caracteriza por: una economía capitalista neoliberal, el patriarcado, la explotación de la naturaleza y la estratificación racial.

5.6 Estudios de turismo desde la perspectiva teórica decolonial

Los estudios del turismo desde perspectivas decoloniales o que abordan la temática en cierto grado, por ahora no son abundantes, esto a pesar de que el giro decolonial comienza a tomar más interés en ciertos sectores académicos. Realizando una revisión sobre estudios de turismo asociados al tema descolonizador o decolonial se ha encontrado algunas investigaciones que llaman nuestra atención, aquí algunos ejemplos:

Chambers y Buzinde (2015) son autoras que se autodeterminan como mujeres negras, una originaria del Caribe y la otra estadounidense afrodescendiente, ellas en su artículo (*Tourism and decolonisation: Locating research and self*) revisan las investigaciones turísticas que adoptan perspectivas críticas y poscoloniales, argumentan que mientras han sido valiosas en términos de exponer la existencia y efectos de los discursos y prácticas dominantes en el turismo, sus objetivos de emancipación son limitados porque el conocimiento del turismo sigue siendo predominantemente colonial, afirman a partir de su análisis que el proyecto decolonial se presenta como una propuesta más radical que puede proporcionar otra forma de pensar, de ser y de saber sobre el turismo.

En América del Sur, parece ser que las perspectivas poscoloniales y decoloniales en el campo de los estudios turísticos están teniendo aceptación, por ejemplo, en Chile con la población mapuche, Shuaipi (2013), desde un marco de análisis poscolonial y con referencia a conocidos autores decoloniales de la red modernidad-colonialidad como

Enrique Dussel, Walter Mignolo y Aníbal Quijano, analiza el turismo comunitario en el sentido de la carga colonial y elementos que permiten un proceso de descolonización y la toma de conciencia frente a este legado. De la misma forma, investigaciones de estudiantes de posgrado están adoptando la perspectiva decolonial. Un estudio interesante es el que realiza Finkeldei (2018): quien se plantea como pregunta de investigación *"¿Cómo puede el turismo comunitario convertirse en una herramienta para la descolonización pedagógica?",* siguiendo el trabajo de Catherine Walsh sobre pedagogía decolonial (Walsh, 2013), quien es parte de la red modernidad-colonialidad. Montalvo (2018), en un estudio de grado, bajo un enfoque decolonial indaga sobre las percepciones de las mujeres indígenas quichuas en su relación con la actividad turística. Estas recientes investigaciones muestran que la perspectiva decolonial está teniendo acogida en estudios de turismo en el contexto latinoamericano, principalmente en modalidades que han sido consideradas como alternativas al convencional turismo de masas como el turismo comunitario.

En Francia la revista *Via Tourism Review,* publicó recientemente un número en el cual, varios artículos abordan las perspectivas poscoloniales y decoloniales en el contexto de los estudios del turismo, principalmente el artículo de Boukhris y Peyvel (2019) *El Turismo bajo la óptica de los modelos postcoloniales y de la descolonización*, y aunque los mismos autores señalan que en Francia, se muestra una menor producción y recepción del paradigma poscolonial en los ámbitos de la investigación o la enseñanza. No obstante, la publicación de este artículo, es un acercamiento a la perspectiva decolonial latinoamericana y por ende, el reconocimiento de algunos de sus exponentes teóricos (también en otros artículos de la misma revista que abordan temas afines), muestra una perspectiva más amplia, en comparación con lo que se encontró en la revisión de literatura sobre estudios turísticos decoloniales en mundo académico anglo europeo, para los cuales la recepción de la perspectiva decolonial generada en América Latina (red modernidad-colonailidad) es prácticamente nula.

5.7 Elementos de interés para un turismo “decolonial” en el contexto de comunidades indígenas

5.7.1 La noción de buen vivir

El buen vivir es un modo de vida basado en la filosofía indígena, supone grandes diferencias con la noción de la buena vida o el vivir bien en el pensamiento occidental en el sentido de

la acumulación de bienes materiales como indicador de bienestar y calidad de vida. En ese sentido, el concepto de buen vivir se aparta del paradigma ortodoxo del desarrollo económico y el crecimiento ilimitado. De acuerdo con Gudynas y Acosta (2011) para el mundo indígena no existe una idea análoga a la de desarrollo, lo que lleva en ocasiones a su rechazo. Asimismo, el desarrollo convencional es visto como una imposición cultural heredada, esto implica un distanciamiento. De tal forma, que el buen vivir también cobra sentido como una forma alternativa de existencia social para descolonizar la colonialidad del poder (Quijano, 2014). Una propuesta para descolonizar el desarrollo desde otras perspectivas y concepciones de vida provenientes de los saberes indígenas andinos y mesoamericanos (Gómez, 2014; Schlemer y Cioce, 2017). Las perspectivas de buen vivir son parte de la sabiduría ancestral de los pueblos originarios de *Abya Yala*, son perspectivas en plural pues existen diferencias entre las nociones de buen vivir entre los pueblos indígenas, sin importar, las diferencias sutiles, parece ser que la noción de buen vivir que transciende la acumulación material permanente de bienes materiales, es una noción panamericana indígena. Se incluyen aquí las visiones del mundo chibcha del área intermedia y otros pueblos donde estas nociones de buen vivir, han sido poco estudiadas. Principalmente son más conocidas las nociones andinas de buen vivir *Sumak kawsay* en kichwa) y *Suma Qamaña* (en lengua aymara). Según José María Tortosa estos conceptos significan:

> *Sumak kawsay* es quichua ecuatoriano y expresa la idea de una vida no mejor, ni mejor que la de otros, ni en continuo desvivir por mejorarla, sino simplemente buena. La segunda componente del título viene del aymara boliviano e introduce el elemento comunitario, por lo que tal vez se podría traducir como “buen convivir”, la sociedad buena para todos en suficiente armonía interna. (Tortosa, 2009, p.1)

Estos paradigmas han sido incorporados en las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia como una forma de repensar el desarrollo (Acosta, 2013). Estos procesos muestran gran apertura a las alternativas desde lo cosmogónico, económico y político, aportaciones de las luchas de las poblaciones indígenas históricamente excluidas por los Estados. Sobre la inclusión de los conceptos en las constituciones Eduardo Gudynas señala:

> La inclusión de las denominaciones en lenguas distintas al castellano no es un atributo menor, y obliga a pensar estas ideas en el marco de referencia cultural que las originaron. Asimismo, en los dos casos, el Buen Vivir es un elemento clave para reformular el desarrollo; se busca y se ensaya un nuevo marco conceptual, y se presta

> especial atención a condicionar, por ejemplo, la reforma económica. (Gudynas, 2011, p.4-5)

Otro aspecto clave en la noción de bien vivir es la relación ser humano-naturaleza. Por ejemplo, desde una postura biocéntrica la propuesta ecuatoriana reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos (Gudynas y Acosta, 2011). Sin embargo, esta postura es difícil de poner en práctica. Por un lado, se reconocen los derechos de la naturaleza, al mismo tiempo que se explotan las reservas de petróleo en territorios indígenas con una gran fragilidad ambiental. Los proyectos extractivistas en el Parque Nacional Yasuni en Ecuador han provocado grandes cuestionamientos por parte de los pueblos indígenas, la sociedad civil y grupos ecologistas. En la misma línea los cuestionamientos sobre la instrumentalización política del buen vivir, provenientes de la activista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui:

> En realidad, el sujeto del vivir bien es la comunidad. Y creo que eso se pasa por alto absolutamente en muchas de las discusiones sobre el vivir bien. Se pone una atención normativa muy abstracta, totalmente orientada a las políticas públicas y no se indaga sobre las implicaciones epistemológicas, teóricas y prácticas de lo que es la realidad cotidiana en estas comunidades y cómo enfrentan los desafíos de la crisis climática, y de la invasión, de alguna manera, de sus modos comunitarios de vida. Las comunidades multiétnicas del TIPNIS no solamente son expropiadas, no solamente son amenazadas, sino que son invadidas por entidades que están más allá de cualquier control social, y este es específicamente el caso del ejército. Al ejército, además, se le ha dotado con la capacidad de gestionar y de formular el desarrollo. Y la visión desarrollista del ejército no podía ser más depredadora. (Rivera, 2015, p. 151)

Para Rivera Cusicanqui el concepto ha sido manipulado en extremo hasta el punto de justificar la megaminería para el buen vivir, por ejemplo, además señala que existe un divorcio entre las palabras y las cosas, esto como una marca del sistema colonial, donde la abstracción parece sustituir a la pluralidad:

> En el momento en que la noción del buen vivir se eleva desde las prácticas concretas y cotidianas desde las nociones de lo común generadas por comunidades concretas, históricas, geográficamente y espacialmente situadas, y se convierte en política pública, sus contenidos pueden ser llenados de cualquier manera. (Rivera, 2015, p.148)

Eduardo Gudynas señala que existen extremos los cuales están impidiendo avanzar en la construcción de las ideas sobre el buen vivir, sin embargo, se debe tomar en cuenta que: “Por un lado, guste o no, el Estado es un espacio clave en la construcción de este concepto, por lo que es necesario incidir en su seno, interactuar con responsables de programas y participar activamente”. (Rivera, 2015. p.148). Esto muestra que el buen vivir como noción debe estar abierto a críticas y debate, y por supuesto sujeto a contradicciones, sería un

proceso de construcción de nuevas formas de vivir (Acosta, 2013). Este proceso incluye un llamado a las relaciones de continuidad el sentido de común-unidad, que incluya el mundo: migrante, citadino, campesino e indígena. Siempre sin perder de vista "que el peso de la recuperación de la salud del planeta no puede recaer sólo sobre las poblaciones indígenas". (Rivera, 2015. p.149)

5.7.2 Vínculos entre género y turismo

De acuerdo con Xu (2018) los vínculos entre medios de vida, la seguridad ambiental, el género y el turismo siguen siendo un área rica de investigación que debe ser explorada. En el caso de las relaciones de género y el turismo ha sido común la premisa de que el turismo tiene efectos directos en las relaciones de género. Por un lado, existen posiciones que afirman que el turismo abre oportunidades de empleo a las mujeres, autonomía financiera y de establecer contacto con el mundo exterior (Cánoves y Pérez, 2000). Siendo que gran porcentaje de las investigaciones sobre el género y turismo se han centrado por lo general en la noción de empoderamiento económico y reducción de la pobreza de las mujeres.

No obstante, visiones más críticas, señalan que el ingreso de las mujeres en la actividad turística aprovecha la situación de discriminación previa de la mujer y tiene un potencial muy limitado de romper con su subordinación (Fuller, 2013). En esa misma línea Tucker y Boonabaana (2012) resaltan que algunos estudios de género y turismo, se han centrado por lo general en la noción de empoderamiento económico de la mujer, y señalan cómo este enfoque ha sido criticado por la instrumentalización del problema de la pobreza y por su tendencia a basarse en ideales eurocéntricos sobre cómo deberían ser las relaciones entre los géneros, en lugar de basarse en cómo son en realidad en cada contexto sociocultural particular. Un ejemplo claro es la participación de las mujeres en cuanto a los empleos en el sector turismo. A pesar de que existe una considerable participación femenina en los empleos de la industria turística, la calidad del empleo turístico no es mejor que en el resto de la economía, cuando mucho es igual, como en muchos otros sectores, se encuentra una significativa segregación horizontal y vertical por género (Ramos, Rey-Maquieira y Tugores, 2002). En Centroamérica específicamente en relación al análisis de estudios de caso en Belice, Honduras y Costa Rica, Lucy Ferguson señala:

> …las pautas del trabajo en las comunidades dedicadas al turismo siguen mostrando profundas desigualdades en términos de género, etnia, clase y nacionalidad. Si bien es cierto que algunas mujeres han logrado mejoras personales con respecto a su independencia económica, esta industria sigue estando mayoritariamente dominada

> por los varones. Los mejores empleos suelen desempeñarlos los hombres de la localidad en las tres comunidades, y solo excepcionalmente alguna mujer rompe el molde. Con respecto a la gestión y la propiedad de los negocios, la investigación revela una foto aún más nítida de la estratificación social: los negocios están controlados por hombres (y mujeres) de EEUU con estatus de expatriados. Las mujeres locales tienden a quedar concentradas en trabajos mal remunerados y de baja cualificación que requieren una mayor flexibilidad de horarios y una mentalidad "servicial". (Ferguson, 2010, p. 132-133)

Manteniendo el análisis en la misma región un estudio sobre transformaciones en las relaciones de género en iniciativas de turismo rural comunitario en Centroamérica, Cañada (2019) reconoce la existencia diversos resultados, muchas veces contradictorios en las relaciones entre turismo y género (positivos y negativos) en contextos rurales, no obstante, parece que el tipo de gestión u organización de la actividad turística tiene un rol fundamental en las transformaciones positivas, principalmente donde las mujeres tienen un rol relevante en su dirección. En ese sentido, algunas formas de turismo en ocasiones realmente se convierten en un medio para transformar las relaciones asimétricas de género, por ejemplo, superando estereotipos o roles de trabajo asignados a las mujeres en las labores del sector turismo, esto sería un empoderamiento que supera el ámbito económico y busca un mejoramiento en los modos de vida de las familias. De tal forma que las iniciativas de turismo en pequeña escala y centradas en la comunidad ofrecen las mayores posibilidades de mejorar la vida de los grupos económicamente marginados, incluida la mujer en mundo rural (Scheyvens, 2000; Gentry, 2007).

En otras palabras, a pesar de la incorporación de algunos elementos de la perspectiva de género en la agenda de desarrollo internacional, esto no ha logrado cambiar el discurso hegemónico dominante. Esto se debe en gran medida a que estamos ante un problema estructural de larga duración (colonialidad de género), que muestra la estrecha relación entre la industria del turismo con el sistema capitalista patriarcal predominante en la modernidad. No obstante, para Ferguson y Moreno (2015), la incorporación de la perspectiva de género no podría considerarse como un proyecto fallido, ya que el proceso de incorporación de la perspectiva de género dista mucho de ser sencillo. Para ello es fundamental incidir en lo político en la planificación turística en relación al género, por ejemplo, incluyendo la perspectiva de género en el paradigma del turismo sostenible (Ferguson y Moreno, 2015), o los objetivos de desarrollo sostenible de las Naciones Unidas (ONU) (Moreno y Cole, 2019). Sin embargo, incluir una perspectiva de género en la agenda del desarrollo sostenible y en el ampliamente difundido y adoptado paradigma del turismo

sustentable, caracterizado por ser parte de una lógica desarrollo basada en el crecimiento económico ilimitado, y por ende la continuidad de un modelo desarrollo turístico domínate que profundiza la pobreza y la desigualdad, la extinción de los modos de vida de muchas personas en regiones turistificadas, no parece ser una propuesta que incida significativamente en un cambio sustancial a favor de la equidad de género y la "sustentabilidad". Esto reafirma o legitima en cierta medida el paradigma del turismo sostenible que reproduce el modelo de colonialidad y, por tanto, podría profundizar las relaciones asimétricas de género. Continuar en la lógica del "desarrollo", ya sea en la modalidad del paradigma de la sostenibilidad, es continuar en un modelo de desarrollo occidental, capitalista y patriarcal dominante que invisibiliza a las mujeres (Kabeer, 1998; Kabber 2015). No se trata aquí de desmeritar los esfuerzos por incluir las perspectivas de género, las cuales buscan trascender la retórica vacía, muchas veces difundida por organismo internaciones como el Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y las ONG en relación a la cooperación para el desarrollo, por el contario, cabe rescatar los aportes de las teorías feministas en la compresión de los vínculos entre género, turismo y desarrollo. Sin embargo, es válido preguntarse en qué medida las inclusiones de la perspectiva de género en marco de las políticas en favor del "desarrollo sostenible" adaptan un modelo de "desarrollo turístico" a las necesidades y críticas de los grupos sociales, permitiendo su continuidad y legitimación. Y en qué medida se está reproduciendo la violencia epistémica del imperialismo monopolista (Spivak, 1985; 2010).

De modo que, una perspectiva de género contextualizada a las diferentes realidades de las mujeres y hombres rurales (campesinos e indígenas) no puede estar ausente en una modalidad de turismo con pretensiones decoloniales. De tal forma, que se requiere de transformaciones de carácter radical, profundo o estructural. Además, es necesario desmitificar el paradigma del desarrollo turístico sostenible, esto será fundamental para mejorar las raciones equitativas de género, desde una inflexión decolonial. En ese sentido es importante recalcar las palabras de Breny Mendoza desde el feminismo latinoamericano decolonial "Necesitamos cuestionar los aparatos conceptuales de los feminismos metropolitanos, incluso el postcolonial, y sobre todo del pensamiento proveniente del aparato del desarrollo". (Mendoza, 2010. p. 34-35). La inclusión de la crítica feminista Latinoamérica es necesaria para no caer en lo que llama Espinosa (2009) una colaboración entre los feminismos hegemónicos, en cierta complicidad con los proyectos de

recolonización del subcontinente por parte de los países centro, en la producción de la sujeta subalterna y en beneficio de sus propios intereses.

Conclusion

Aproximadamente desde hace unas tres décadas en América Latina se viene desarrollando un pensamiento crítico en relación al problema de la colonialidad como estructura permanente de poder del proyecto civilizatorio de la modernidad. La colonialidad y sus diferentes manifestaciones (poder, saber, género, etc.), transforman drásticamente los modos y medios de vida las personas, acrecentando las desigualdades en las periferias colonizadas por el primer mundo desarrollado. En ese sentido, el surgimiento de un proyecto decolonial, tiene una pretensión descolonizadora de las estructuras de poder históricamente hegemónicos (capitalistas, raciales y patriarcales), dando una fuerte crítica al eurocentrismo y la racionalidad moderna, es un giro epistemológico que busca una transformación social.

Los estudios del turismo desde la perspectiva teórica decolonial han ganado terreno en investigaciones en el contexto latinoamericano, principalmente en países de América del Sur. En el caso de la producción académica desde los Estados Unidos encontramos algunos estudios que abordan la temática, sin embargo, la producción sigue siendo muy incipiente. Por otro lado, un caso más extremo es la recepción de la perspectiva decolonial en el mundo académico europeo, que se puede decir es desconocida, salvo algunas excepciones

El turismo convencional de masas es un claro ejemplo de colonialidad o neocolonialismo, que para el caso de esta investigación hemos emarcado este modelo dentro de un tipo de colonialidad del turismo. Sin embargo, es importante señalar, que en ocasiones las modalidades del turismo en apariencia menos invasivas como el ecoturismo y etnoturismo reproducen un patrón de colonialidad, con la consecuencia de la mercantilización de los recursos naturales y culturales de las comunidades anfitrionas.

En general, la perspectiva decolonial puede ser un marco de ideas, teorías y conceptos muy útil en tiempos de crisis para generar un pensamiento crítico más cercano a lo que podría llamarse una genealogía propia. Sobre todo, puede generar un conocimiento situado, comprometido con las personas cuyas formas y medios de vida dependen en gran medida de su entorno natural y sus conocimientos ancestrales.

Capítulo 6 Referentes conceptuales para el abordaje de la relación ser humano-naturaleza en el contexto bribri

Introducción

En este capítulo exponemos los elementos teóricos conceptuales para el abordaje de la relación ser humano-naturaleza, mismos que se dividen en dos grandes temas. En primer lugar, se destaca el enfoque de los socioecosistemas, con el concepto de resiliencia socioecológica y el enfoque de medios de vida (subistencia), como bases de nuestro análisis de las dinámicas locales complejas entre socioecosistemas, medios de vida y turismo. El marco de los socioecosistemas y el concepto de resiliencia socioecológica han sido adoptados en los últimos años en la investigación turística (Butler, 2017; Hall, Prayag y Amore, 2017), inclusive en modalidades turísticas de gestión comunitaria en Latinoamérica (Ruiz-Ballesteros, 2011; Ruiz-Ballesteros y Ramos-Ballesteros, 2019), las cuales son de interés particular en esta investigación. También en este aparato se realiza una revisión de la genealogía del marco general de los medios de vida, en ese sentido, se trata de repensarlos desde nuestro contexto indígena bribri, en otras palabras, se cuestiona la noción de pobreza a la cual están vinculados, misma que para el pueblo bribri va más allá de la carencia de dinero y que está estrechamente vinculada a la pérdida de la autonomía alimentaria, la seguridad y tranquilidad, en otras palabras, su vivir bien o buen vivir (*bua'ë sẽneã*).

En segundo lugar, y vinculado con lo anterior, tenemos los elementos conceptuales de la cosmovisión de la cultura bribri, que se consideran fundamentales para comprender su relación con el entorno, entre ellos: su visión del universo, tiempo y espacio, su relación con la "madre naturaleza". Estos elementos conceptuales son importantes para el análisis– desde una visión más amplia del mundo- de las dinámicas locales, es decir, estos elementos son claves desde nuestra perspectiva para entender o acercarse desde la episteme bribri a las relaciones complejas del sistema socioecológico, siguiendo el pensamiento de Rodolfo Kusch (2007c), tratar de identificar y comprender esas formas diferentes de ser y estar en un entorno dado (geocultura). Ambos apartados son de ayuda para situar nuestro pensamiento radical (nuestra raíz), en otras palabras, el lugar de enunciación (sin ser indígena) es un acercamiento al pensamiento bribri.

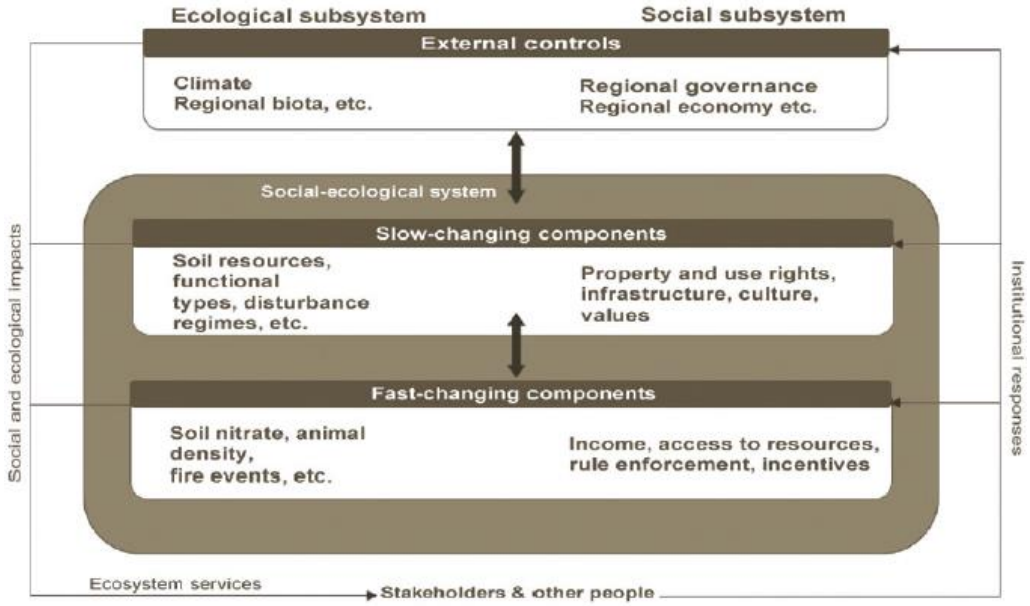
6.1 Acercamiento al enfoque en sociocosistemas y al concepto de resiliencia socioecológica para el estudio del turismo

6.1.1 El enfoque en socioecosistemas

La intrincada relación entre el medio ambiente y la sociedad ha sido abordada desde múltiples perspectivas, sin embargo, las más significativas han sido aquellas provenientes de las tradiciones sistémicas (Urquiza y Cadenas, 2015). En ese sentido varios investigadores han utilizado conceptos como: sistemas natural-humanos acoplados, sistemas ecosociales, socioecosistemas para ilustrar la interacción entre los sistemas sociales y ecológicos (Folke, Hahn, Olsson, y Norberg, 2005). Los sistemas socioecológicos o socioecosistemas tienen sus raíces en la teoría general de sistemas y surgen como un esfuerzo interdisciplinario para el entendimiento de problemas socioecológicos en la relación dicotómica naturaleza-sociedad. El enfoque vincula a los seres humanos y a la naturaleza de forma holística (Berkes y Folke, 1998), de tal manera que no se centra en los componentes del sistema sino en sus relaciones, interacciones y retroalimentación (Farhad, 2012). Es decir, la dinámica del sistema en su conjunto (figura 20), entiendo este entramado de relaciones en torno a recursos que son necesarios para la vida humana (Ostrom, 2009). Asimismo, este enfoque ha sido ampliamente adoptado entre las comunidades científicas y ha conducido a una nueva orientación interdisciplinaria y participativa.

Existe gran variedad de sistemas socioecológicos, todo sistema es susceptible de ser asumido como sistema socioecológico siempre y cuando sea delimitado a partir de los acoplamientos o interacciones entre los sistemas sociales y ecológicos involucrados en el sistema (Salas-Zapata, Ríos-Osorio, Álvarez-Del Castillo, 2011). Al igual que otros tipos de sistemas, un sistema socioecológico está formado por muchas partes diferentes que interactúan para formar una entidad más compleja (Resilience Alliance, 2010). Estos a su vez se dividen en subsistemas (sistemas de recursos, unidades de recursos, sistemas de gobernanza y usuarios) con múltiples variables que afectan a la probabilidad de auto-organización de los sistemas socioecológicos (Ostrom, 2009).

FIGURA 20. MODELO DE SISTEMA SOCIOECOLÓGICO



Fuente: Resilience Alliance (2010)

El marco de los sistemas socioecológicos es una herramienta importante para la recopilación de datos y resultados de las investigaciones sobre los procesos que afectan a la sostenibilidad de los bosques, los pastos, las zonas costeras y los sistemas hídricos en todo el mundo (Ostrom, 2009). Además, puede ser un instrumento metodológico útil para conocer las dinámicas e interacciones socioecológicas en un territorio (Aguilar, et al., 2014).

Ruiz-Ballesteros (2017) a partir del análisis del turismo de base comunitario afirma que la acción colectiva, sus estructuras y redes pueden reorientar o consolidar determinados atributos de los socioecosistemas. Entorno a lo anterior, en nuestro contexto (comunidades indígenas bribris) el enfoque en socioecosistemas nos permitirá comprender mejor las dinámicas entre los actores locales en relación a la actividad turística, incluyendo problemáticas asociadas al uso de la naturaleza. Asimismo, dicho enfoque debería ser útil para conceptualizar la resiliencia y la adaptación dentro de la construcción de los medios

de vida (Small, 2007), y por lo tanto ser de particular ayuda para avanzar en la medición y análisis de los resultados.

El socioecosistema es un elemento fundamental para el sector turístico (Simmons, 2013). En Yucatán se ha analizado el vínculo de las comunidades indígenas con su socioecosistema y cómo el turismo (ecoturismo) ha venido insertándose en las dinámicas socioecológicas de valorización de la naturaleza en áreas silvestres protegidas (García-Frapolli, Toledo, Martínez-Alier, 2008). En relación a lo anterior los autores señalan cómo la conservación de la biodiversidad, la agricultura tradicional y el ecoturismo pueden ser actividades económicas complementarias y estrategias de desarrollo alternativas para las comunidades rurales. Este último estudio es de nuestro particular interés pues se comparten problemáticas comunes en la relación a la dinámica turística en un contexto rural similar de conservación natural (área protegida) y cultural (indígena), sin dejar de lado las diferencias que existen en cuanto al ecosistema habitado y variables culturales entre las culturas mesoamericanas (mayas) y chibchas (bribris).

6.1.2 Resiliencia socioecológica

La perspectiva de la resiliencia ecológica tiene orígenes en la ecología en los años sesenta y principios de los setenta a través de estudios de las especies que interactúan como (depredadores y presas) y sus respuestas funcionales en relación con la teoría de la estabilidad ecológica (Folke, 2006).

Holling (1973) describe la resiliencia como la propiedad del sistema de persistir, de resistir ante la extinción, manteniendo sus propiedades básicas. En ese sentido la resiliencia absorbe el cambio y proporciona la capacidad de adaptarse, esta capacidad de recuperación puede considerarse una propiedad emergente de un sistema, que no puede predecirse ni comprenderse simplemente examinando las partes del sistema (Berkes, Colding, y Folke, 2002). Adger (2000) separa conceptos, específicamente, define la resiliencia social como la capacidad de los grupos o de las comunidades para hacer frente a las tensiones y perturbaciones externas como resultado de los cambios sociales, políticos y ambientales. El autor pone en relieve la resiliencia social en relación con el concepto de resiliencia ecológica.

Por otra parte, existe una relación entre el concepto de resiliencia y el marco de los medios de vida. La resiliencia en los medios de vida o subsistencia se relaciona con los factores y

procesos que mantienen a éstos en funcionamiento, los nexos entre los enfoques pueden mejorar la comprensión de la dinámica de los medios de vida (Speranza, Wiesmann y Rist, 2014). De tal forma que la preocupación principal de ambos se centra en mantener los sistemas de apoyo a la vida y la capacidad de los sistemas naturales para proporcionar medios de subsistencia en el futuro, dadas las probables tensiones y choques (Scoones, 2009).

En relación con lo anterior, la sociedad debe considerar seriamente las formas de incentivar la capacidad de recuperación de los socioecosistemas más pequeños y manejables que contribuyan a la capacidad de recuperación del sistema terrestre (Folke, Carpenter, Walker, Scheffer, Chapin y Rockström, 2010); entonces, queda claro que, para el concepto de resiliencia socioecológica, las personas y sus ecosistemas son importantes. No obstante, si bien el pensamiento sobre la resiliencia está bien desarrollado para los sistemas ecológicos, la prolongación de los conceptos de resiliencia a los sistemas socioeconómicos-culturales-políticos es definitivamente un trabajo en curso, pero un área con creciente atención e innovación (Scoones, 2009); por ejemplo, la conectividad a través del acceso a las relaciones sociales, la identidad, las relaciones sociales de parentesco, son elementos claves para la elección de la estrategia de subsistencia y la teorización social en la resiliencia socioecológica (Calderón-Contreras y White, 2019).

El concepto de resiliencia se utiliza frecuentemente en el pensamiento sobre cambio climático y seguridad alimentaria (Boyd, et al, 2008), recientemente se realiza una investigación que muestra una considerable producción científica sobre agricultura, agricultura sostenible y cambio climático (El Chami, Daccache, y El Moujabber, 2020). También el concepto de resiliencia resuena en los mercados de carbono y ha sido propuesto en las comunidades rurales (Boyd, et al, 2008). No obstante, este tipo de proyectos ha encontrado una fuerte oposición por algunos pueblos indígenas de Latinoamérica, por la mercantilización de su naturaleza, un tipo de colonialidad de la naturaleza (capítulo 5).

El concepto de resiliencia puede ser aplicado a una gran variedad de actividades humanas, el turismo no es la excepción. Existe un amplio número de estudios recientes que evalúan la resiliencia de los destinos turísticos, principalmente desde la perspectiva de la planificación y gobernanza de estos destinos (Luthe y Wyss, 2014), los efectos del cambio climático (Dogru, Marchio, Bulut, y Suess, 2019) y desastres naturales (Proaño, Ramírez y Pérez, 2018). La literatura muestra que gran parte de los estudios se han centrado en la

capacidad del sistema turístico para responder a desastres y peligros a corto plazo (Bec, McLennany y Moyle, 2015).

También la investigación turística ha adoptado el concepto de resiliencia comunitaria, vinculado a la capacidad de adaptación y vulnerabilidad. En torno a lo anterior la perspectiva de resiliencia socioecológica ha ganado terreno en las investigaciones turísticas en diferentes modalidades de turismo, inclusive a una menor escala (Lew, 2013). Es el caso del turismo comunitario en el contexto rural latinoamericano, un ejemplo son las aportaciones de Esteban Ruiz-Ballesteros al abordar la conveniencia de estudiar la resiliencia socioecológica en la investigación turística y trata de abrir nuevas vías de comprensión utilizando metodologías etnográficas a partir principalmente del estudio de caso de Agua Blanca en Ecuador (Ruiz-Ballesteros, 2011; Ruiz-Ballesteros y Ramos-Ballesteros, 2019). También se ha estudiado la resiliencia de iniciativas de turismo comunitario en Costa Rica, particularmente la cooperativa Coopesiliencio, la cual es una organización comunitaria resiliente, es decir una cooperativa, históricamente sometido a una dinámica socioecosistémica marcada por la presencia y retirada de la UFCO, las fluctuaciones del mercado internacional -crisis económicas asociadas al modelo del monocultivo- y por distintos desastres naturales como huracanes e inundaciones (Escalera y Ballesteros, 2011). Una dinámica socioecosistémica que comparte problemáticas históricas comunes con nuestra área de estudio.

De tal forma, que a partir de la revisión conceptual anterior, nuestra investigación utilizará la perspectiva de resiliencia, es decir, el concepto nos ayudará para analizar la capacidad de los grupos sociales vinculados a emprendimientos turísticos en dar respuesta colectiva ante acontecimientos de crisis ambiental-social (inundación, plaga de cultivo o pandemia) en un socioecosistema dado.

6.2 Repensar los medios de vida desde el contexto bribri

6.2.1 Enfoque de los medios de vida: antecedentes y conceptos claves

Si "*livelihood*" se traduce, del inglés al español, como medio de subsistencia (debajo de la existencia o una existencia precaria), desvalora otras formas de vivir, tales como las diversas maneras de existir -sencillas, pero a la vez sabias- basadas en el uso de la tierra (sin veneno) y el respeto de la naturaleza, una forma de vida que aún no ha desaparecido en algunos pueblos indígenas de la *Abya Yala*, sin dejar de lado que la noción de

subsistencia tiene implícito el carácter simple, materialista y limitado del paradigma convencional de la pobreza como carencia de dinero que precisa ser descolonizado desde la noción indígena como veremos más adelante.

En ese sentido, en el caso de las comunidades indígenas de los Andes, se comparte la interrogante planteada por Baumgartner, Högger y Rist (2011) en relación con la traducción oficial de medio de vida como medios de "sustento", quienes se preguntan lo siguiente: "¿Acaso podemos reducir la vida, su evolución y desarrollo a un conjunto de factores relacionados con el sustento?" *(*p.14). En concordancia con lo anterior, y por supuesto, con el deseo de ampliar la mirada crítica, a partir de este capítulo se prefiere el uso de los conceptos medios y estrategias de vida en lugar de medios de subsistencia y estrategias de supervencia, como un intento de uso de un lenguaje común para nuestro contexto de estudio (indígena).

En el contexto de las poblaciones en el medio rural, el enfoque de los medios de vida sostenibles, ha sido propuesto como una herramienta de cooperación para el manejo de recursos naturales y sobre todo para el fomento del desarrollo en las poblaciones en condición de pobreza, aparentemente desde una perspectiva más amplia en el entendimiento de la pobreza como un fenómeno multicausal. El concepto tiene sus orígenes en la Comisión Brundtland, fuertemente difundido en varios países después de la Cumbre de Río de Janeiro en 1992 (Valdés-Rodríguez y Pérez-Vázquez, 2011). Sin embargo, Scoones (2009), en un análisis genealógico de los medios de vida, señala la existencia de un bagaje histórico importante, que se remonta a unos 50 años desde una perspectiva interdisciplinaria que aborda los medios de vida, que ha influido profundamente en el pensamiento y la práctica del desarrollo rural.

El enfoque de los medios de vida sostenibles fue impulsado conceptualmente por Chambers y Conway en 1992, en su trabajo *Sustainable Rural Livelihoods: Practical concepts for the 21st Century,* con el gran mérito de aclarar el concepto y sus bases constitutivas (Krantz, 2001). Posteriormente, agencias para el desarrollo como el Departamento para el Desarrollo Internacional del Reino Unido (DFID, por sus siglas en inglés), invirtieron recursos a finales de los noventa en conceptualizaciones de acercamiento a este enfoque siendo éste complementado por el trabajo de otros autores y agencias[16] de cooperación, adoptándolo como un eje central de sus programas e inclusive

[16] Según Small (2007) el enfoque de los medios de vida sostenibles fue adoptado como el principal por parte de: Oxfam en 1993, Care en 1994, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

sus estructuras organizativas (Scoones, 2009). Cada agencia desarrolló su propio enfoque de medios de vida según su interés pero compartiendo principios básicos fundamentales (cuadro 5), como la participación local y la multiescalaridad (Ashley y Carney, 1999).

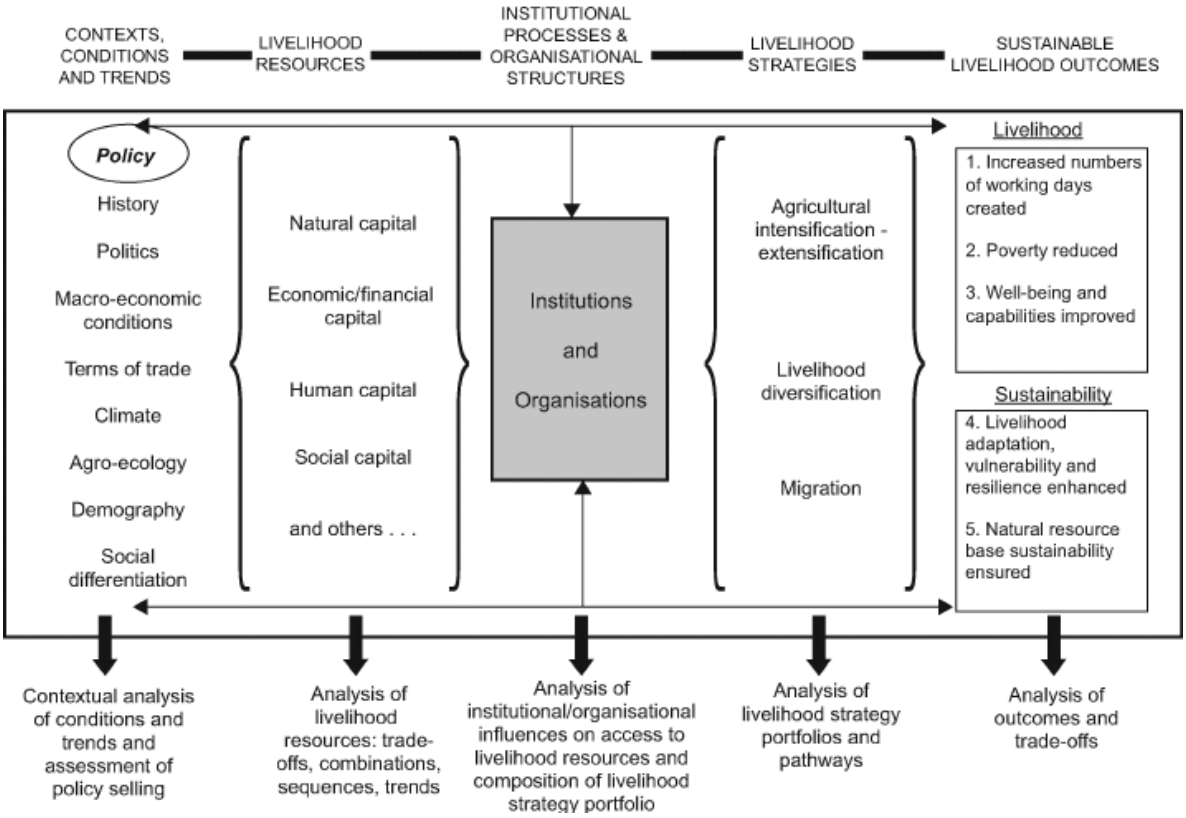
Chambers y Conway (1992) elaboraron un concepto de medios de vida sostenibles basado en ideas fundamentales como: capacidades, equidad y sostenibilidad; ellos proponen la siguiente definición:

> *A livelihood comprises the capabilities, assets (stores, resources, claims and access) and activities required for a means of living: a livelihood is sustainable which can cope with and recover from stress and shocks, maintain or enhance its capabilities and assets, and provide sustainable livelihood opportunities for the next generation; and which contributes net benefits to other livelihoods at the local and global levels and in the short and long term.* (Cambers y Conway, 1992, p. 6)

A partir del trabajo anterior, se desarrolló un marco de referencia de los medios de subsistencia (figura 21).

(PNUD) en el 1995, DFID en 1996 y la Agencia Canadiense para el Desarrollo (CIDA por siglas en inglés) en el 2003.

FIGURA 21. MARCO DE REFERENCIA DE LOS MEDIOS DE SUBSISTENCIA



Fuente: Scoones (1998; 2009).

De la misma manera el DFID, desarrolló los principios básicos de los medios de subsistencia sostenibles (cuadro 6), esto bajo una orientación hacia el desarrollo centrado en la erradicación de la pobreza (Ashley y Carney, 1999).

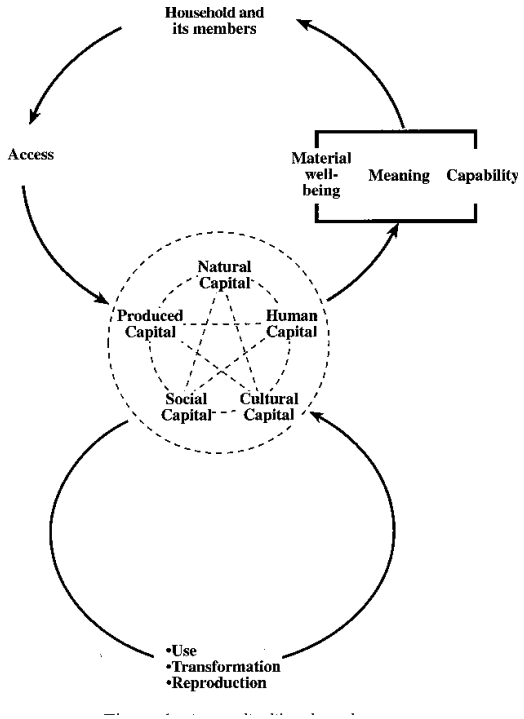
CUADRO 6. PRINCIPIOS RECTORES DEL ENFOQUE DE LOS MEDIOS DE SUBSISTENCIA

Centrado en las personas	La eliminación sostenible de la pobreza sólo se logrará si el apoyo externo se centra en lo que importa a las personas, comprende las diferencias entre los grupos de personas y trabaja con ellas de manera congruente con sus actuales estrategias de subsistencia, su entorno social y su capacidad de adaptación.
Holístico	El marco de los medios de subsistencia ayuda a "organizar" los diversos factores que limitan u ofrecen oportunidades y muestra cómo se relacionan entre sí.
Respuesta y participación:	Los propios pobres deben ser los principales agentes para determinar y atender las prioridades en materia de medios de vida. Las personas ajenas a la sociedad necesitan procesos que les permitan escuchar y responder a los pobres
Multiescalaridad	La eliminación de la pobreza es un enorme desafío que sólo se superará trabajando en múltiples niveles, asegurando que la actividad en el micronivel sirva de base para la elaboración de políticas y un entorno habilitante eficaz, y que las estructuras y procesos en el macronivel apoyen a las personas para que aprovechen sus propios puntos fuertes
Realizado en vinculación	Con el sector público y el privado
Sostenibilidad	Basado en cuatro dimensiones clave de la sostenibilidad: la económica, la institucional, la social y la ambiental. Todas son importantes, hay que encontrar un equilibrio entre ellas.
Dinámico	El apoyo externo debe reconocer el carácter dinámico de las estrategias de subsistencia, responder con flexibilidad a los cambios en la situación de las personas y elaborar compromisos a más largo plazo

Fuente: elaborado a partir de Ashley y Carney, (1999); DFID (1999).

Un elemento clave en el análisis de los medios de vida son los capitales. En sus primeras conceptualizaciones el enfoque abordó una serie de activos o capitales. Scoones (1998) considera cuatro capitales: el capital social (abarca las redes de amigos y familiares, asociaciones, etc.), el capital natural (el bosque, la tierra, el agua, en general recursos naturales), el capital financiero (el financiamiento y los ahorros) y el capital humano (habilidades, conocimientos, capacitación). Bebbington (1999), hizo aportes en la contextualización de los capitales (figura 22) y la pobreza en el medio rural andino, basado en las contribuciones sobre el pensamiento de las capacidades de Amartya Sen[17].

FIGURA 22. CAPITALES Y MEDIOS DE VIDA



Fuente: Bebbington (1999).

También se puede incluir en los capitales elementos relacionados con el patrimonio cultural, las experiencias compartidas y los saberes locales, así como las capacidades humanas que están incorporadas en las relaciones que las familias utilizan para articular sus proyectos de vida. Bebbington (1999), particularmente, considera que los capitales o activos eran vehículos para la acción instrumental (ganarse la vida), la acción hermenéutica (hacer que

[17] Las capacidades humanas presentan elementos constitutivos del pensamiento de Amartya Sen, donde analiza problemas sociales que afectan al bienestar humano, entre ellos, la desigualdad, la pobreza, la ausencia de desarrollo humano, la injusticia social y la calidad de vida, permitiendo realizar una nueva mirada de estos problemas (Nusbaum y Sen, 1998).

la vida tenga sentido) y la acción emancipadora (poner en tela de juicio las estructuras con las que una persona se gana la vida).

Otro concepto elemental en los medios de vida son las estrategias de vida, también denominadas de subsistencia o supervivencia**.** Son aquellas actividades y decisiones que toman las personas para combinar los capitales (recursos) disponibles para alcanzar sus objetivos y mantener o reforzar sus medios de vida; o para hacer frente a las necesidades básicas, también incluye las actividades productivas, las estrategias de inversión, las opciones reproductivas (DFID, 1999). Las estrategias de vida incluyen los medios de vida como elementos para ganarse la vida, pero van mucha más allá de lo económico, se pueden entender como unidades complejas (comunidades, familias e indiviuos) influenciadas por realidades externas e internas (Baumgartner, Högger y Rist 2011). Las estrategias de vida dependen de los bienes materiales y sociales básicos (capitales), tangibles e intangibles de las personas, estas estrategias pueden ser de intensificación agrícola, migración y diversificación de los medios de vida (Scoones, 1998). Para Hussein y Nelson (1998), la diversificación de los medios de vida se refiere a los intentos de las personas y los hogares de encontrar nuevas formas de aumentar los ingresos y reducir el riesgo ambiental, que difieren considerablemente por el grado de la libertad de elección (para diversificar o no).

En este estudio, se contextualiza la estrategia de vida de intensificación agrícola como una de especialización agro-productiva, es decir, las familias tienden a disminuir sus medios de vida (diversificados) ligados a prácticas de autoconsumo por concertar sus esfuerzos en unas pocas actividades productivas, en caso de la agricultura se busca una mayor expansión del área cultivada para destinarla al monocultivo con fin de mejorar los ingresos económicos para el sustente familiar. También se entiende la estrategia de diversificación como el conjunto de medios de vida que incluye las prácticas agrícolas tradicionales para el autoconsumo familiar (huerta y policultivo) las prácticas culturales de trabajo recíproco no remunerado, actividades agrícolas y no agrícolas que se llevan a cabo para generar ingresos adicionales, a través de la producción de otros bienes y servicios agrícolas y no agrícolas, la venta de mano de obra asalariada o el trabajo por cuenta propia (formal e informal, así como otros medios de vida para garantizar el sustento.

En relación a lo anterior, un ejemplo de cómo analizar las estrategias de diversificación es a través de las relaciones de género. Ellis (2000) señala cómo la diversificación como estrategia de supervivencia de los hogares en los países en desarrollo puede mejorar los medios de vida de los hogares, pero al mismo tiempo atrapan a las mujeres en los roles

habituales. Esto último merece especial atención en marco de las trasformaciones sociales que se abordarán en este estudio en relación a la dinámica de las relaciones de género en los emprendimientos turísticos.

6.2.2 La necesidad de repensar los medios vida para la integración de otras cosmovisiones

Una de las principales fortalezas del enfoque o los enfoques basados en los medios de vida es que sitúan a las personas en el centro, el punto de referencia de su éxito en reducir la pobreza, es si se han producido mejoras sostenibles en los medios de subsistir de las personas (Ashley y Carney, 1999). Por ende, pretende ser un enfoque holístico que promueve la participación activa de los actores locales. Como mencionamos con anterioridad el enfoque pone especial atención en la erradicación de la pobreza, es una de sus características principales, no obstante, Ashley y Carney (1999), en algunas lecciones aprendidas en relación al enfoque, señalan cómo existe cierta confusión entre el vínculo de los medios de vida y la eliminación de la pobreza, las autoras señalan que no es probable que se logre sin algunos cambios más amplios en las tendencias mundiales, como en las pautas de consumo de las personas más ricas y en los arreglos financieros comerciales internacionales. De tal forma, que estas perspectivas de cooperación internacional han sido criticadas. La búsqueda de la eliminación de la pobreza debe ir más allá de aumentar el índice *per cápita* de un país o de ganarse la vida insertando a las comunidades rurales en una lógica de mercado capitalista. La eliminación de la pobreza sugiere una crítica a las consecuencias estructurales de la pobreza, un cambio en las reglas del juego de la economía global (Unwin, 2004). Por ende, es difícil erradicar la pobreza y la desigualdad, si los enfoques de los medios de vida se incorporan al paradigma neoliberal (Scoones, 2009).

También, las relaciones de poder pueden ser subestimadas. Ashley y Carney (1999), llaman la atención sobre la necesidad de integrar diferentes perspectivas de análisis. Lo anterior se vincula con el hecho de no tomar en cuenta los actores poderosos (ricos) ni las relaciones de poder por ejemplo de mercado, clase, género y etnicidad (Small, 2007). En ese sentido, Moser y Norton (2001) señalan lo siguiente:

> *Its limitations include the fact that it tends to be stronger on micro detail than on micro-macro policy linkages. Of particular significance for this concept paper is the criticism that it does not address issues of politics, power and authority. Despite its identification*

> *of 'structures' and 'processes', the SL framework tends to focus more on the technical nature of development. This calls for rigorous social, economic and political analysis with particular emphasis on the ways in which power relations produce and reproduce deprivation.* (Moser y Norton, 2001, p.7)

Asimismo, Ashley y Carney, (1999) señalan que las cuestiones de gestión y protección del medio ambiente parecen haber recibido poca atención en muchas iniciativas donde se utilizó el enfoque. Además, la importancia de la sostenibilidad ambiental dentro de la sostenibilidad general de los medios de vida no es clara (Ashley y Carney, 1999).

La combinación del enfoque de los medios de vida y la perpectiva de resiliencia puede ser de utilidad para abordar los problemas de índole socioecológico: una muestra de ello es el cambio climático. Tal enfoque se ha incorporado al pensamiento sobre la adaptación al clima, vinculando el cambio climático a los objetivos y las políticas de desarrollo (Boyd et al., 2008); sin embargo, gran parte de ello ha sido más bien instrumental, es decir, simplemente disfraza las intervenciones estándar de desarrollo rural con la máscara de la adaptación al clima: al respecto, un desafío central para el futuro sobre los medios de vida debe ser la integración del pensamiento y la comprensión de los contextos y respuestas locales con las preocupaciones por el cambio medioambiental en un nivel global (Scoones, 2009).

Respecto de la crítica al enfoque en mención, Small (2007) señala que esta se vincula con su debilidad teórica, ya que no está formalmente ligada a ninguna teoría de cambio social o económico, sino que se basa en una serie de conceptos y valores actuales de desarrollo internacional, como la participación, la potenciación, el holismo y la igualdad, además de que no integra esas ideas en un conjunto teóricamente coherente (Small, 2007). Sin embargo, los enfoques de los medios de vida han sido reconocidos como métodos favorables en busca de una teoría (O'Laughlin, 2004). En esa línea Scoones (2009) señala la necesidad de una "reenergización" o rehabilitacion los medios de vida desde una perspectiva teórica que tome en consideración **"**el poder, la política, la escala y las dinámicas en una visión más pluralista e híbrida es probablemente más apropiada si se quiere mantener una postura empírica sólida, basada en el terreno y fundamentada" (p, 178, traducción libre al español). En relación a lo anterior, desde nuestra perspectiva la descolonización de los medios de vida cobra interés, ya que a partir de la fundamentación teórica decolonial -incluyendo la colonialidad del poder y otros tipos de colonialidad (naturaleza, género, saber y turística)- pueden entrar en diálogo con los medios de vida. De ahí nuestro llamando por repensar los medios de vida desde el contexto bribri con fin de

entender las complejas dinámicas locales entre medios de vida, resiliencia y turismo que se dan en los contextos rurales, es decir, un sistema socioecológico.

Otra limitación tiene que ver con la orientación instrumental diagnóstica excesiva que se le dió al enfoque y especialmente a los capitales. Scoones (2009) señala que, en algunos aspectos, el "pentágono de los activos" y el uso de la metáfora de los "capitales" fue una desafortunada desviación, particularmente, con la aplicación de numerosos y largos cuestionarios. En algunos casos donde se intentó imponer el enfoque, se condujo a extensos ejercicios de recopilación y análisis e información que abrumaron al personal con datos (Ashley y Carney, 1999). Algunos análisis de los medios de vida nunca han ido mucho más allá de esto, dejando de lado las dimensiones sociales e institucionales más amplias (Scoones, 2009).

El marco de los medios de vida como herramienta heurística para recopilar información puede ser útil. Sin embargo, presenta limitaciones. Además, los mismos capitales en algunas ocasiones se convierten, en una estructura extremadamente “cuadrada” donde en ocasiones no calza en los contextos de poblaciones con cosmovisiones no occidentales. A modo de ejemplo, a qué tipo de capital corresponde una actividad como la chichada y el sistema de trabajo colectivo de los bribris (capítulo 7), ¿es acaso, capital social, cultural, económico o quizás todos los anteriores? En algunos contextos indígenas es difícil establecer los límites entre los capitales, pues sus estrategias de subsistencia no se pueden reducirse en cinco o más capitales, existen muchos elementos que son interdependientes. De hecho, existen esfuerzos para pensar de una manera más integrada los medios de vida en el contexto de comunidades con un gran acervo cultural. En esa línea, la propuesta hindú-suiza de Baumgartner, Högger y Rist (2011), en la cual “deconstruyen” el marco de los medios de vida y proponen un enfoque que denominan “estrategias de vida” como una perspectiva participativa y holística que se ajusta a la realidad de las comunidades rurales, campesinas e indígenas en diversos estudios de casos en India y Bolivia. Concordamos en nuestro estudio con esta forma participativa de abordar los medios de vida y las estrategias de vida, como una necesidad de integrar otras visiones del mundo, es decir, sus historias, sus conocimientos, sus experiencias en el uso de los recursos de su socioecosistema.

6.2.3 El paradigma de la pobreza: ¿es el indígena pobre?

Las comunidades indígenas talamanqueñas tienen su propio lenguaje y manifestaciones culturales, pero a nivel país, se puede decir que son desconocidas y excluidas (United

Nations International Children's Emergency Fund [UNICEF], 2010). Las personas se ven sometidas a elevados niveles de pobreza, y de ineficiente acceso a servicios básicos, dando lugar a una brecha entre estas comunidades y la institucionalidad local. Hay discordancia entre las leyes y la cosmovisión indígena, rezago tecnológico, marginación de los programas y políticas estatales, abuso y usurpación de sus bienes. Según Mideplan (2017), el índice de Desarrollo Social Cantonal 2017 señala que Talamanca se encuentra en el último lugar, con un valor de 0.00. Sus distritos se encuentran en los últimos lugares, específicamente Bratsi en posición 471 y Telire en la 481, una condición muy baja. La mayoría de estas comunidades indígenas presentan gran variedad y dificultad en cuanto a las vías de acceso, desde trillos en la montaña, ríos navegables y caminos de lastre. Son pocas las comunidades que tienen acceso vía vehículo. Los servicios como agua potable, electricidad, salud y educación son limitados, debido a su relativo aislamiento geográfico (Arias-Hidalgo y Méndez-Estrada, 2015).

Como mencionamos con anterioridad, la principal actividad económica de esta región es la agricultura, en su mayoría, cultivos de musáceas y cacao, existe un desarrollo incipiente del turismo, que se manifiesta como actividad económica complementaria y alternativa al modelo extractivista del monocultivo. Además, Talamanca es acechada por oportunistas que en pro del discurso desarrollista y de la eliminación de la pobreza, han tratado de impulsar –por ahora sin éxito- como una panacea: la minería, la hidroelectricidad, la extracción petrolera y el turismo masivo. Por lo anterior, Talamanca es una región de grandes contrastes, quizás la interrogante que más llama la atención es: ¿cómo esta tierra con tanta riqueza de “recursos naturales” y biodiversidad, se encuentra en los últimos índices de desarrollo humano del país? Esto a pesar de su gran capacidad productiva agrícola debido a la fertilidad de sus suelos, con una riqueza cultural milenaria. Sin lugar a dudas, tanta desigualdad refleja que la lógica de intervención por parte de la institucionalidad del Estado, no ha dado los resultados esperados.

El panorama expuesto ha servido para que se den enfoques de proyectos por parte de la institucionalidad estatal y algunas ONG con un sesgo paternalista y clientelista en la relación con los pobladores, lo que redunda en mayores niveles de dependencia que crean mayores niveles de pobreza. Sin embargo, a pesar de las dificultades, la población indígena ha impulsado emprendimientos productivos fundamentales para el “desarrollo” de la zona y luchan por mejorar sus condiciones de vida.

Retomando el debate sobre el concepto de pobreza, y más allá de las evidentes necesidades económicas y de servicios públicos en los territorios indígenas de Talamanca

en general, cabe rescatar que para entender qué es pobreza, es necesario salir de la conceptualización occidental, que define pobreza como carencia de recursos económicos, habría entonces que preguntarse, ¿qué es ser pobre para un indígena bribri? En ese sentido, nos interesa saber y comprender, la pobreza desde la perspectiva bribri. Sus respuestas, en la mayoría de casos, se asocian con la inseguridad alimentaria (acceso a la tierra y la agricultura de autoconsumo), el acceso a los recursos del bosque (madera u otros alimentos) y vivir en tranquilidad sin estrés en un ecosistema sano, es decir, ecológicamente equilibrado. En otras palabras, lo anterior tiene una fuerte vinculación con la noción bribri del buen vivir que en su lengua sería *bua'ë sẽneã.*

La pobreza y calidad de vida deben entenderse en relación de las capacidades reales de libertad de las personas (Nussbaum y Sen, 1998). Por ende, la negación o limitación al acceso del bosque como medio de vida, más el abandono por parte del Estado en cuanto al acceso de servicios básicos (agua, salud, educación, infraestructura estratégica), genera condiciones de pobreza extrema o miseria en algunas de estas comunidades indígenas. Asociar la pobreza únicamente con indicadores como el PIB de una nación o la capacidad de crecimiento económico para subsistir en una economía de mercado capitalista puede ser una visión limitada de la realidad. En ese sentido, la aparición del Índice de Desarrollo Humano (IDH) ayuda a tener una visión más integral de la pobreza. No obstante, la pobreza debe ser entendida (a criterio personal) en relación a la perspectiva indígena americana de buen vivir, en otras palabras, una persona (indígena) no es pobre porque no tenga capacidad de acumulación de dinero, la pobreza debe ser entendida con la limitación de sus capacidades y medios de vida que garantizan una existencia digna. Por tanto, hay que descolonizar la noción pobreza occidentalizada, entenderla más allá del poder adquisitivo, esto debe ser repensado por los proyectos de cooperación internacional para reducir la pobreza vinculada a proyectos de turismo donde también ha sido ampliamente difundido e implementado el marco de los medios de vida. Además, artículos recientes como el de Ashley, Boyd, Goodwin (2020), *Pro-poor tourism: putting poverty at the heart of the tourism agenda*, muestran que el fuerte vínculo entre medios de vida, eliminación de pobreza y turismo, también demuestra que aún se sigue difundiendo el turismo como una estrategia en la agenda internacional para reducir la pobreza. Como hemos mencionado con anterioridad, lo señalado es problemático en el sentido de que la agenda internacional del sector turístico muestra acercamientos al concepto de pobreza de una forma simplistas y puramente economicista (Gascón, 2009; Milano, 2016), por ende, inadecuados para cambiar las estructuras socioeconómicas desiguales (Kieffer, 2014).

6.3 Elementos claves de la cosmovisión bribri en relación con su entorno

6.3.1 *Sibö* y *Sulá*: representación de la dualidad

Existe una representación dualista en el mundo indígena americano, lo podemos observar en las cosmovisiones mesoamericanas y andinas, por ejemplo. Sobre el dualismo en la cosmovisión andina, en sus investigaciones en la obra *América Profunda*, Rodolfo Kusch (2007) menciona:

> El secreto último del cosmos o, mejor, el secreto de todo lo que existe consistía en la dualidad. Ésta tenía dos manifestaciones: la que se refiere al orden la vida exclusivamente y se traduce como macho (*orco*) y hembra (*china*) y la que separa el mundo en dos grandes capas horizontales, el mundo de arriba y (*huanac-pacha*), donde presumiblemente se sitúa todo lo vinculado al orden, y el mundo de abajo (*hurin-pacha o caypacha*) o tierra, como "suelo de abajo" o "este suelo". (Kusch, 2007b, pp.58-59)

En efecto, este dualismo entre lo femenino y masculino, y sobre todo la separación entre el mundo de abajo también la encontramos en la cosmovisión bribri. Específicamente en los seres de *Sibö* (masculino) dueño del supra mundo y *Sulá* ser del inframundo (femenino) quien domina el inframundo. *Sibö* se puede traducir como dios para los bribris, es el héroe cultural. Él los trajo del inframundo y les dio las enseñanzas para la vida (*siwã*). *Sulá* es la contraparte femenina de *Sibö*, quien vive en el inframundo, creó a los bribris, y los recibe en la muerte. *Sibö* y *Sulá* se complementan representan el equilibrio en el mundo, los pares opuestos que se juntan estrechamente y crean el mundo en el que vivimos. Es tan así, que los *awapa* cuando cuentan historias (*siwãpakol*) a veces no hacen la distinción entre *Sibö* y *Sulá*, y los llaman como si fuera un solo ser, *Sibö-Sulá*.

Esto hace imaginar las similitudes del pensamiento indígena con el pensamiento filosófico taoísta, por decir, la noción del *yin* y el *yang*. Las fuerzas opuestas que se complementan, el orden y el desorden, nacimiento y muerte, lo femenino y masculino, la ciclicidad. Estos elementos son compartidos por muchas culturas indígenas americanas, son otras formas de ser y estar en el espacio geográfico.

6.3.2 La visión del universo bribri *(nopakwo)* y otras nociones indígenas.

Los bribris conciben el universo como un gran *ù sulé* o casa cónica que se proyecta imaginariamente al inframundo (González y González, 1989). La creación del universo es para los bribris una gran chichada[18], la fiesta de la construcción de la casa cónica de *Sibö* en *Sulayöm* (capítulo 3). Esto quiere decir que la inauguración de la casa simboliza la creación de la Tierra y el universo. Esta visión del cosmos se conserva aún en su tradición oral:

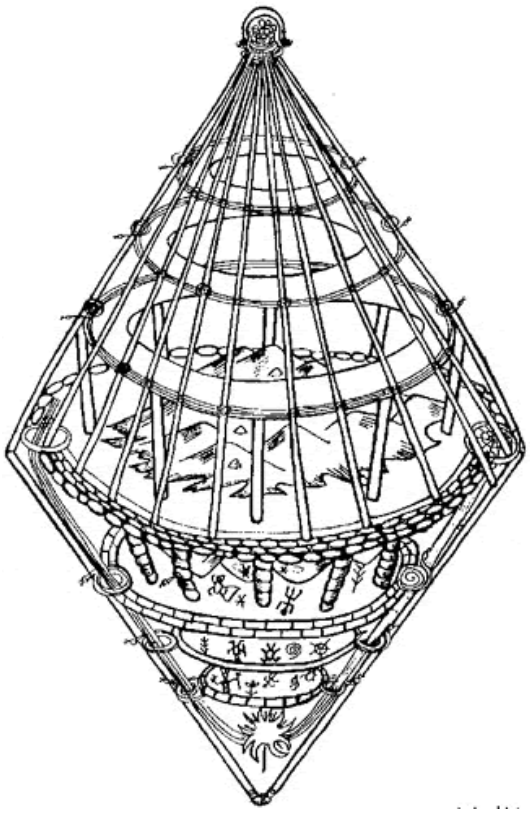
> Cuando Sibö hizo su casa, es decir el mundo en el que vivimos, muchos seres le ayudaron, cada uno haciendo algo distinto. Había quien le ayudaba amarrar la hoja de suita sobre el esqueleto cónico de casa, había quien ponía los postes o pilares, había quien alistaba la comida para la chichada. (Guevara, 1988, p. 22)

Los indígenas talamanqueños (bribris y cabécares) en las construcciones de sus casas tradicionales, principalmente las de tipo cónico, representan la interpretación de su universo. Según González y González (1989) el concepto *Nopatkwo* encierra la idea del universo talamanqueño dividido en 8 partes, con 4 capas arriba (supramundo) y cuatro capas abajo (inframundo), con los indígenas en el medio, los 3 aros que dividen el *ù sulé* en 4 partes representan la mitad del universo indígena, esos 4 espacios, planetas o dimensiones que componen la parte superior y que tienen sus homólogos imaginarios en el inframundo, los indígenas viven en centro (figura 23).

Como mencionamos, el supramundo se relaciona con su dios o héroe cultural *Sibö*, el inframundo se relaciona con mundo de *Sulá* en *Sulákáska*, es el lugar donde las almas regresan a su origen después de su vida sobre la tierra. En *Sulákáska* todos los clanes tienen su lugar de origen pues de ahí fueron creados por *Sulá*. Corresponde a la última capa del mundo, más allá de la cual no hay nada, está situada bajo la ruta nocturna del sol (Jara y García, 2003).

[18] Una chichada es una celebración propia de los indígenas de Talamanca, se preparan y beben grandes cantidades de chicha de maíz, por lo general, la chichada se realiza en celebraciones especiales, y después de una jornada de trabajo colectivo (junta de trabajo).

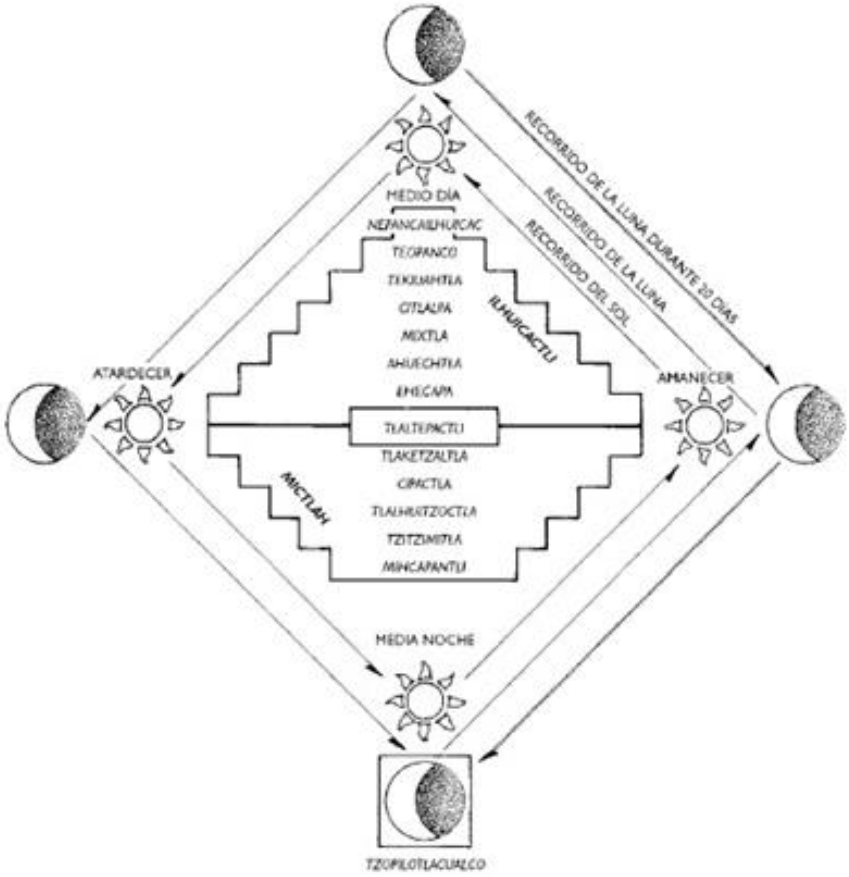
FIGURA 23. REPRESENTACIÓN DEL UNIVERSO BRIBRI *NOPATKWO*



Fuente: González y González (1989).

La interpretación cosmográfica y cosmovisión bribri tiene varios paralelismos con otras sociedades indígenas, por ejemplo, los indígenas nahuas en México (figura 24) coinciden en el universo formado por planos superpuestos y orientados hacia los cuatro rumbos cósmicos, y la Tierra siempre aparece como el plano principal, colocada en medio del espacio celeste y del inframundo (Báez y Gómez, 2000).También existen coincidencias con las cosmovisiones mesoamericanas sobre la importancia del lugar donde se pone el sol (Florescano, 2000). Esto último ha sido recogido en narraciones bribris por Bozzoli (1983).

FIGURA 24. REPRESENTACIÓN DEL UNIVERSO DE LOS NAHUAS



Fuente: Báez y Gómez (2000).

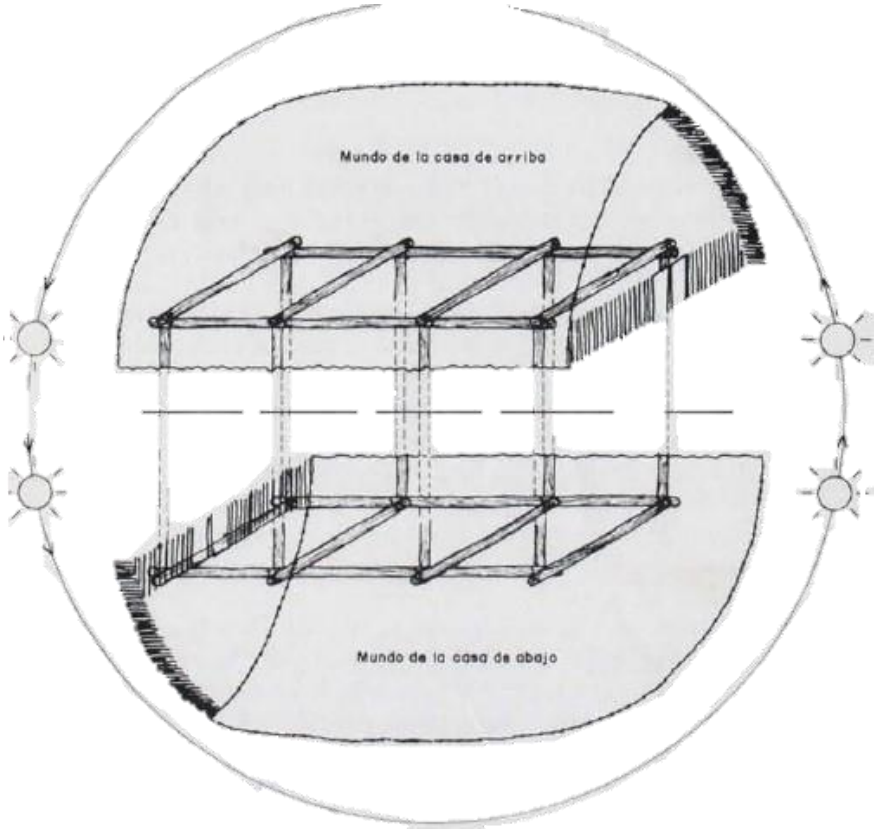
Por su parte, los indígenas u´wa o tunebos que habitan en la Sierra Nevada del Cocuy en Colombia, están emparentados lingüísticamente con los bribris (Constenla, 1995): cuentan con una visión del universo arquetípica basada en su vivienda (figura 25) al igual que los bribris, aunque quizás la sutil diferencia es que la vivienda de los tunenos no parece ser cónica (algunas tipologías son ovaladas), como sí lo es en otros pueblos chibchences de Colombia como los koguies. Al respecto, en un estudio etnográfico sobre los u´wa, Ann Osborn documentó lo siguiente:

> La Tierra es Azul y está compuesta por dos mitades. Bajo la mitad habitada por los *U'wa* viven las gentes del mundo de abajo, quienes son como los *U'wa,* aunque sus

> antípodes, por estar debajo y opuestos a ellos. Allá es de día mientras es de noche donde los *U'wa,* ya que el Sol gira alrededor de Azul y cuando se oculta en esta mitad de la tierra sale en la mitad inferior y viceversa. (Osborn, 1988, p. 74)

Lo anterior es un paralelismo muy interesante, ya que en la cosmovisión bribri, también existe la noción opuesta del inframundo: alguna vez, en Amubri, el *këkëpa* Mario Nercis comentó sobre el inframundo bribri y de qué forma los seres de este mundo (la Tierra) adquieren en el mundo de abajo una propiedad opuesta, sobre lo que brindó como ejemplo el comején, dado que en el mundo de abajo adquiere una propiedad física diferente, es decir, si es pequeño en este mundo de arriba, en el inframundo su equivalente es gigante.

FIGURA 25. REPRESENTACIÓN DEL UNIVERSO DE LOS U´WA



Fuente: Osborn (1995).

6.3.3 El *siwã*: un modo de vida

Los bribris mantienen una rica tradición oral, la cual se transmite por medio de historias que encierran mucho significado, para ellos sus historias no son mitos, se oponen a que sus historias se les llame cuentos (Bozzoli, 1979). Esto es cierto, y es muy comprensible la molestia de los indígenas talamanqueños cuando se cataloga sus historias como mitos, así como cualquier creyente de una religión dominante en una región determinada se molestaría si un antropólogo llega a su casa y cataloga su tradición religiosa como mito. Igual para ellos su *siwã* son hechos reales lógicos que les ayudan a comprender cómo funciona el mundo y las reglas para vivir bien (*bua'ë sẽneã*) en él.

En relación con lo anterior, Lévi-Strauss (1987) indica que "… el mito es lenguaje, pero lenguaje que opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra despegar si cabe usar una imagen aeronáutica, del fundamento lingüístico sobre el cual había comenzado a deslizarse" (p. 233) El mito construido como objeto de análisis es definido por su carácter organizador intelectual de la experiencia (Brumana y González, 1983), a lo que se agrega la visión de Lefebvre (1974), quien duda que puedan existir mitos y símbolos fuera de un espacio mítico y simbólico, determinado también por la práctica.

Desde el pensamiento de Paul Ricoeur el mito ante todo es una forma estructurada de discurso con pretensión de sentido y verdad, desde su base semiótica los enunciados que lo componen pueden ser entendidos como enunciados cuyas frases dicen algo acerca de algo (Kerbs, 2000). En este sentido, los mitos no son irracionales, tienen un "doble sentido", a partir de un proceso de análisis hermenéutico muestran que son racionales y contienen significados universales (Dussel, 2015).

Según Guevara (1998), la tradición oral y la cosmovisión se pueden construir a través de la mitología bribri que narra el *awá* (médico aborigen), esto puede establecer relaciones entre la cosmovisión-mitología como ideología y la realidad concreta, la base ideológica de una sociedad. Por tanto, para los indígenas talamanqueños el mito tiene un gran valor pragmático (Guevara, 2009).

La palabra *siwã* es polisémica, quiere decir viento, historia, alma, espíritu y conocimiento. Cuando los bribris hablan de su *siwã*, se refieren a su cosmovisión, su conocimiento ancestral, su filosofía, sus saberes y su ciencia. De tal forma, que todas las historias sobre el origen del universo, la creación de la tierra, los clanes, son parte del *siwã.* También los conocimientos asociados a las uniones entre clanes, la especialización clánica, las ceremonias fúnebres, la cacería y la agricultura, entre otros muchos aspectos de

importancia para la reproducción de su cultura. Todas las cosas (plantas, minerales, animales) tienen una historia de origen es decir su *siwã* (Guevara, 1988).

El *siwã* expresa dos mundos discursivos: el mundo de *Sibö* y la representación de los hechos en el mundo sobrenatural y abstracto, con la función de aportar causa creativa en mundo real de los bribris, en una relación donde ambos mundos se yuxtaponen en una relación de causa y efecto (Jara y García, 2003). Esto se puede notar, por ejemplo, en las historias sobre el viaje al más allá y la obligatoriedad de la no mezquindad.

Por lo general, sus historias son narradas por los *awapa* que son un tipo de líderes espirituales y a su vez cumplen la labor de médicos aborígenes, son de mucho respeto en Talamanca, estos especialistas en medicina bribri junto a otros cargos tradiciones, son los principales guardianes del *siwã* hoy. Los *awapa* y otros cargos tradicionales son poseedores y poseedoras de gran sabiduría, están encargados de transmitir estos conocimientos a la población y a las nuevas generaciones de cargos tradicionales. No solo los *awapa* pueden transmitir el *siwã*, es también la tarea de las personas mayores *Këkëpa* (abuelos y abuelas) quienes transfieren sus conocimientos por medio de contar sus historias (*siwãpakol*) en el núcleo familiar. La actividad más común para transmitir la memoria histórica se da por la noche, en los hogares, más precisamente en la cocina, las familias se reúnen durante o después de cenar para conversar y contar historias, casi siempre son las personas mayores que asumen ese rol.

En la transmisión del *siwã* el canto es importante, juega un papel protagónico en el acto de narrar las historias sagradas y curar la enfermedad (Bozzoli, 1982; Jara, 1993). Los *awapa* cantan en su ritual para comunicarse con los espíritus auxiliares de las enfermedades y curarlas (Bozzoli, 1982), lo hacen en una lengua que no es bribri, una lengua sagrada, únicamente comprensible por otros médicos tradicionales. Otro canto importante es el *koyono*, es un canto exclusivo para las mujeres, un tipo de poesía de la cotidianidad, que expresa sentimiento de las mujeres (Constenla, 2006). Suele ser un canto espontáneo, por ejemplo: la ternura de un canto de cuna o la alegría al realizar alguna labor como moler maíz o cacao. Esta es una de las tantas maneras de mantener viva su memoria colectiva ancestral.

En efecto, el *siwã* abarca esos elementos fundamentales de la cosmovisión bribri, comprende al mismo tiempo las normas de conducta hacia las personas y de los otros seres en su entorno, esto incluye relaciones de sumo respeto a los animales, las plantas y los espíritus. Por eso existen reglas para entrar a la montaña y restricciones de cacería para los clanes, esto se expresa en la ética del cazador (Guevara, 1998). En la cultura bribri se

caza y recolecta del bosque justamente lo necesario para vivir, la relación ser humano-naturaleza no es de dominio absoluto sino de un tipo de reciprocidad y simbiosis.

El comportamiento de los bribris gira alrededor de la no mezquindad y las relaciones de reciprocidad. Lo cual tiene nexos con su idea del viaje al más allá (*Sulákáska*), esto bien lo recopiló Bozzoli (1979) *"En el lugar de /suLà/ hay una gran casa, y los que están allí fueron purificados. Esos son los que enterraron los cantores, y los que tuvieron un sermón de lo hicieron aquí bien"* (p129). Una persona mezquina, no practicante de la reciprocidad, no podrá llegar al más allá bribri, el mundo de *Sulá* en el inframundo, la mezquindad en el sentido de no respetar los códigos de reciprocidad equivale a un "pecado" con un respectivo castigo en el camino hacía el más allá, en su tradición ese castigo lo realiza un ser llamado *Tshibekol*, que se asocia con una serpiente.

En resumen, el concepto de *siwã* es muy amplio y tiene carácter "mitológico", religioso, filosófico, ético e histórico a la vez, y por qué no "científico", es una óptica no occidentalizada del saber. Es un marco imperativo que ha sobrevivido el pasar del tiempo en una sociedad sin escritura, su tradición oral se convierte en la herramienta principal para reproducir su cultura generación tras generación a pesar del fuerte proceso de aculturación y transculturación. En síntesis, una forma o modo de vivir.

6.3.4 *kã:* la concepción del tiempo y el espacio bribri

La visión de mundo bribri está relacionada con una interpretación armónica de la naturaleza en todas sus facetas; tiempo, espacio y ser (Jara y García, 1997). La palabra *kã* tiene varios significados en la lengua bribri: tiempo, lugar, espacio, también terreno (Bozzoli, 1979). Lo más importante de esto, es que los bribris utilizan el mismo concepto para referirse al tiempo y el espacio.

Esta percepción unificadora del tiempo y el espacio también la podemos encontrar en algunas cosmovisiones andinas como la inca (Arce, 2007). Al igual que algunos pueblos indígenas amazónicos[19]. En el caso de los indígenas tucanos del Amazonas colombiano, un ejemplo esclarecedor de una visión compleja de la estructura espacio-temporal es el mito barasana sobre el ser que se lanza a sí mismo con una cerbatana (Páramo, 1996).

[19] Las trasformaciones del tiempo y el espacio han sido descritas por Hill (1990), especialmente en el mito sobre kuwái y Amarú narrado por indígenas de la amazonia en la región de Río Negro.

La concepción de tiempo-espacio bribri está ligado con su tradición oral “mito-lógica”, y no necesariamente es mágica, imaginaria o irracional. Particularmente, la visión indisoluble del tiempo y espacio de la tradición es asombrosamente einsteiniana (Jara y García, 1997). Bonatti y Fernández señalan respecto a la cosmogonía bribri y su visión de tiempo y espacio:

> La cosmovisión talamanqueña puede relacionarse (aunque sea hipotéticamente) con algunos conceptos de cosmología relativista en su caso más simple, el espacio-tiempo de Mikowski. Un suceso es algo que ocurre en un lugar dado y en un instante específico de tiempo. Se puede describir con cuatro coordenadas: tres espaciales y una temporal. En relatividad no se hace una distinción entre ellas, como tampoco lo hacen las tribus talamanqueñas, y un suceso se especifica en un espacio cuadrimensional llamado espacio-tiempo. (Bonatti y Fernández, 1998, pp. 327-328)

Jara y García (1997), en su obra *Kő kẽska* (El lugar del tiempo), abordan el concepto de tiempo y espacio en la tradición oral bribri. Recogen relatos de un *awá* en la cuenca de río Coen donde se habla el dialecto bribri de Coroma, enfatizan en la importancia de la tradición oral como una estrategia para la supervivencia de la cultura indígena talamanqueña. De tal forma, que comprender el concepto *kã,* en el sentido más amplio de su visión del tiempo y espacio bribri, es clave si se desea un mayor entendimiento de su narrativa “mítica”.

Algo importante de mencionar es que en sus historias los *awapa* no suelen hacer una distinción entre pasado, presente y futuro. Para ellos, el tiempo-espacio no es lineal, el ayer, el hoy y el mañana, constantemente se juntan en una narración. Como señala Lévi-Strauss (1987), un mito se refiere simultáneamente al pasado, presente y futuro. En esta dimensión el chamán experimenta y percibe la realidad cósmica, experimenta las fuerzas naturales (llamadas arquetípicas), para interactuar con ellas y lograr respuestas o soluciones a los conflictos del individuo y la comunidad (Llanos, 2011).

6.3.5 El vínculo con *Iriria*: la Madre Tierra

Los bribris comparten con muchos pueblos indígenas de América la concepción de la Tierra como un ser femenino. Para los indígenas talamanqueños la Tierra en su lengua *Iriria*, es una niña, y de su sangre brotó la vida en la Tierra que antes de ese acontecimiento era estéril.

> … la tierra era pura roca, piedra desnuda. Pikirú el Gran Murciélago, se internó en el inframundo y allí se encontró con *Iriria*, la Niña Tierra, quien estaba dormida y sin nacer; no obstante, le hacía compañía la Gran Abuela. Pikirú voló hacia el exterior y, de sus

> deyecciones, las rocas cubrirse y rodearse de musgo, hierba, incluso árboles. Sibú, el Hacedor, estaba estupefacto ante los acontecimientos e inquirió directamente al Gran Murciélago sobre su medio de alimentación. Pese a sus primeras negativas, Pikirú al final confesó que había una niña, quien dormía bajo las rocas, a la cual le extraía la sangre de sus dedos (…). La Gran Abuela esta presta para recibir a la Niña Iriria, con tan mala fortuna que, untada de manteca de cacao, resbaló y recibió un golpe mortal. La Gran Abuela lloró desconsoladamente y de sus lágrimas surgieron los tigres, las águilas, los ríos, los lagos, el cacao, la avispa, el mosquito y la hormiga negra. (Chinchilla, 2003, pp. 33-34)

Para Chinchilla (2003) deyecciones, sangre y lágrimas en la historia son parte de la cadena cosmogónica de la vida que viene en agua, una manifestación simbológica del agua como elemento constitutivo del cosmos. Por otro lado, Bozzoli (1979), interpreta la historia como una oposición primaria entre lo alto y lo bajo, la tierra como fuente de alimento, de sangre, es un requisito para la fertilidad, ya que el mundo es estéril y necesita de la sangre para sobrevivir. Una vez que se creó la Tierra, *Sibö* tiró desde el cerro *Namasol*, las semillas de maíz que germinaron y que dieron origen a los primeros clanes en *Sulayöm* (Borge y Villalobos, 1998).

La relación ser humano-naturaleza es de un profundo respeto en muchos pueblos indígenas de América. Una racionalidad ambiental intrínseca, cuyo fundamento es el respeto a la vida. Para Claude Lévi-Strauss la manera de estas sociedades “primitivas” de relacionarse con el ambiente garantiza a la vez un nivel de vida modesto y de protección de sus recursos naturales:

> …Aquellas sociedades elaborado o retenido una sabiduría particular, que las incita a resistir desesperadamente toda modificación de su estructura que pueda que han protegido mejor sus caracteres distintivos hasta una época reciente se nos aparecen como sociedades inspiradas por el cuidado predominante de perseverar en su ser. (Lévi-Strauss, 1987, p.44)

La Tierra es un ser vivo para los indígenas bribris, para ellos el petróleo simboliza la sangre de la Tierra, esa es una de las muchas razones por las cuales se oponen rotundamente a las exploraciones para la extracción de yacimientos de petróleo en Talamanca. En 1980 inició el primer intento efímero de exploración petrolera en Talamanca promovida por el Estado costarricense. Estas exploraciones en Watsi y Campo Diablo provocaron varias afectaciones de índole social, cambios en el patrón de asentamiento de poblados, a los ecosistemas y cambios en el uso del suelo (Borge y Villalobos, 1998). Las problemáticas provocaron un descontento de la población indígena y no indígena de Talamanca, que

propiciaron la creación de un fuerte movimiento social en contra de la explotación petrolera (ADELA) en Territorio Indígena Bribri.

Conclusión

El carácter integrador y holístico del enfoque de los sistemas socioecológicos al vincular a los seres humanos y su entorno biofísico, se convierten en herramientas de gran utilidad para analizar las dinámicas locales (socioecológicas) en el contexto de las comunidades indígenas, permite ver las conexiones que existen entre las actividades productivas como la agricultura con el turismo, que al mismo tiempo son medios para vivir y resistir. En relacion con lo anterior, la perspectiva de la resiliencia socioecológica no es ajena a los estudios de turismo en la geografía rural indígena latinoamericana. Nos es de interés, cómo el turismo en ocasiones puede ser un factor determinante en reducir o aumentar el grado de resiliencia de los individuos, familias, grupos o comunidades vinculadas a las actividades turísticas.

En esta presentación del marco de referencia de los medios de vida, son de utilidad para el análisis de los resultados las ideas conceptuales tales como las estretegias de "supervivencia", incluyendo aquí las estrategias de especialización y diversificación. Por otro lado, el análisis de los capitales en este caso no es de utilidad, de tal forma que es necesario establecer acercamientos conceptuales de los medios más ajustado a la realidad indígena bribri. Experiencias como la del equipo de investigadores de la India y Suiza en su propuesta de estrategias de vida (Baumgartner, Högger y Rist, 2011), son un ejemplo de un abordaje diferente y contextualizado de los medios de vida ajustado a las comunidades con una tradición cultural muy rica en contextos rurales. Partiendo del objetivo de buscar conceptos propios (bribris), es que se propone aquí, a partir de nuestra experiencia de trabajo con dichas comunidades, una serie de elementos claves para entender la cosmovisión bribri y su relación con el entorno natural, tales como su visión dual y arquetípica de la creación del universo, su filosofía de vida basada en el *siwã*, su percepción de tiempo-espacio y la relación compleja con *Iriria* (Madre Tierra).

Se entiende la pobreza en esta investigación más allá de la ausencia de dinero y el concepto occidental de calidad vida. La pobreza se debe entender con el deterioro del modo de vivir indígena ligado a la soberanía alimentaria, al derecho de vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que pueda garantizar la reproducción cultural. La noción de pobreza ligada a la poca capacidad de participación de las personas en el mercado

capitalista debe ser descolonizado, principalmente en la cooperación para el desarrollo donde se promueve el desarrollo del turismo (pro-pobre) como un medio de vida para eliminar la pobreza.

Referencias bibliográficas

Acosta, A. (2013). *El Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.

Adger, W. N. (2000). Social and ecological resilience: are they related?. *Progress in Human Geography*, *24*(3), 347–364.

Aguilar, T., Fallot, A., Cronenbold, R., Vargas, M., Pacheco, N., Salinas, J. C., y Le Coq, J. F. (2014). Análisis participativo de las dinámicas socio-ecológicas de la Cuenca Zapocó en Bolivia. *EcoAdapt Working Paper Series*, (5).

Aicken, M. (Ed.), y Ryan, C. (Ed.). (2005). *Indigenous tourism*. London: Routledge, doi /10.4324/9780080914008

Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. En Hector Alimonda (Ed) *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, (pp. 21-58).

Álvarez, A., y Noguera, A. (2016). Introducción a la colonialidad de género en mujeres jóvenes y niñas indígenas. *Plumilla Educativa*, *18*(2), 134-145.

Arce, Ó. (2007). Tiempo y espacio en el Tawantinsuyu: introducción a las concepciones espacio-temporales de los Incas. *Nómadas Critical Journal of Social and Juridical Sciences, 16 (2).*

Arias-Hidalgo, D., y Méndez-Estrada, V. (2015). Diferencias en la vivienda, albergues turísticos, lenguaje, el parentesco y percepción del turismo en las comunidades Bribri con diferentes niveles de aislamiento geográfico (Talamanca, Costa Rica). *Cuadernos de Investigación UNED*, *7*(2), 119-129.

Asensio, R., y Pérez, B. (2012). *¿El turismo es cosa de pobres?: patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina.* Pasos Edita.

Ashley, C. y Carney, D. (1999). *Sustainable livelihoods: Lessons from early experience.* DFID. London.

Ashley, C., Boyd, C., y Goodwin, H. (2000). Pro-poor tourism: Putting poverty at the heart of the tourism agenda. *Natural Resource perspectives, 51*.

Avila-Foucat, V. S. (2002). Community-based ecotourism management moving towards sus-tainability, in Ventanilla, Oaxaca, Mexico. *Ocean & Coastal Management*, *45*(8), 511-529.

Báez, F. y Gómez, A. (2000). Los equilibrios del cielo y de la tierra: Cosmovisión de los nahuas de Chicontepec. *Desacatos*, (5), 79-94.

Baumgartner, R., Högger, R., y Rist, S. (2011). *Hacia estrategias de vida sostenibles: culturas, recursos y cambios en India y Bolivia*. Plural editores

Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Ediciones Akal.

Bebbington, A. 1999. Capitals and capabilities: a framework for analysing peasant viability, rural livelihoods and poverty. *World Development*, 27(12): 2012–44.

Bec, A., McLennan, C., y Moyle, B. D. (2015). Community resilience to long-term tourism decline and rejuvenation: a literature review and conceptual model. *Current Issues in Tourism, 19(5),* 431–457*.*

Beigel, F. (2006) *Vida, muerte y resurrección de las "teorías de la dependencia"*. En Crítica y Teoría en el pensamiento social latinoamericano. CLACSO. Buenos Aires.

Benson, A. (2005). Research tourism-professional travel for useful discoveries. En M. Novelli, *Niche Tourism* (pp. 133-144). Oxford: Elsevier.

Berkes, F. y Folke, C. (1998). Linking social and ecological systems for resilience and sustainability. En Berkes, F. y Folke, C. (Eds.). *Linking social and ecologicalsystems: management practices and social mechanisms for building resilience* (1-26)*.* Cambridge University Press, UK.

Berkes, F., Colding, J., y Folke, C. (Eds.). (2002). *Navigating social-ecological systems: Building resilience for complexity and change*. Cambridge University Press, London, UK.

Bianchi, R. (2009). The 'critical turn' in tourism studies: A radical critique. *Tourism Geographies*, *11*(4), 484–504.

Blangy, S., Donohoe, H. M., y Mitchell, S. (2012). Developing a geocollaboratory for Indigenous tourism research. *Current issues in tourism*, *15*(7), 693-706.

Blangy, S., y Laurent, A. (2007). Le tourisme autochtone: un lieu d'expression privilégié pour des formes innovantes de solidarité. *Téoros, 26*(3), 38-45.

Bonatti, J., y Fernández, W. (1998). Las cosmovisiones de los bríbris y cabécares de Costa Rica y su relación con la visión actual del cosmos. *Revista Española de Antropología Americana, 28*, 325-333.

Borge, C., y Villalobos, V. (1998). *Talamanca en la encrucijada.* San José. Costa Rica. UNED.

Boukhris L. y Peyvel, E. (2019) Le tourisme à l'épreuve des paradigmes post et décoloniaux. *Via, 16*, 1-16.

Boyd, E., Osbahr, H., Ericksen, P. J., Tompkins, E. L., Lemos, M. C., y Miller, F. (2008). Resilience and "Climatizing" Development: Examples and policy implications. *Development, 51*(3), 390–396.

Bozzoli, M. (1979). *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. San José. Editorial Universidad de Costa Rica, San José.

Bozzoli, M. (1982). *Especialistas en la medicina aborígen bribri.* Informe preliminar. Depto. de Antropología, Universidad de Costa Rica.

Bozzoli, M. (1983) De donde el sol nace a donde el sol se pone: mitología talamanqueña del clima y de las enfermedades. *América Indígena, 43*(1), 125-145.

Brumana, F., y González. E (1981). Mito Rito, Lévi-Strauss, Mary Douglas. *Revista española de Antropología Americana*, *245*.

Buckley, R. (2004). *Environmental impacts of ecotourism*. CABI publishing.

Butler, R. (2017). *Tourism and resilience*: CABI.

Butler, R., y Hinch, T. (Eds.). (2007). *Tourism and indigenous peoples: Issues and implications*. Routledge.

Cabanilla, E., y Garrido, C. (2018). *El Turismo comunitario en el Ecuador: evolución, problemática y desafíos*. UIDE.

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Momento de paro Tiempo de rebelión: Miradas feministas para reinventar la lucha.* Minervas.

Caire, G. (2007). Tourisme solidaire, capacités et développement socialement durable. En Tourisme et innovation La force créative des loisirs*. Marché et organisations*, (3), 89-115.

Calderón-Contreras, R., y White, C. S. (2019). Access as the Means for Understanding Social-Ecological Resilience: Bridging Analytical Frameworks. *Society & Natural Resources*, 1–19.

Cánoves, G., y Pérez, M. (2000). Turismo en espacio rural en España: actrices e imaginario colectivo. *Documents d'anàlisi geogràfica*, (37), 51-80.

Cañada, E. (2019). Los mercados del turismo comunitario en América Latina. Perspectivas para una agenda de investigación*. Dimensiones Turísticas*, *5*(3), 96-105.

Cañada, E. (2019). *Transformaciones en las relaciones de género en experiencias de turismo comunitario en Centroamérica*. Barcelona: Alba Sud Editorial, Informes en Contraste, núm. 7.

Carrigan, A. (2011). *Postcolonial tourism: literature, culture, and environment*. Routledge.

Castro-Gómez, S (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños.* Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar.

Castro-Gómez, S (2005b). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).* CLACSO.

Castro-Gómez, S y Grosfoguel, R (Ed) (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores; Bogotá, Instituto Pensar.

Cater, E. (2004). Ecotourism: theory and practice. En Alan A. Lew, C. Michael Hall, Allan M. Williams. *A companion to tourism*, pp. 484-497

Cazes, G. H. (1989). Alternative tourism: reflections on an ambiguous concept. *Europäische Hochschulschriften 10 (Fremdenverkehr)*, (11), 117-126.

Cerdas, S. (2014). Geopolítica en una “periferia del placer”. Colonialidad turística en Costa Rica. *Revista de Ciencias Sociales*, *3*(145), 45-60.

Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*Madrid: Akal. pp. 13-43.

Chambers, D., y Buzinde, C. (2015). Tourism and decolonisation: Locating research and self. *Annals of Tourism Research*, 51, 1-16.

Chambers, R. y Conway, G. (1992). *Sustainable Rural Livelihoods: Practical concepts for the 21st Century.* IDS Discussion Paper 296, IDS, Brighton, UK.

Chinchilla, K. (2003). *Conociendo la mitología*. San José, Costa Rica. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Christin, R. (2010), *Manuel de l’anti-tourisme*, Écosociété, Montréal.

Cohen, E. (1987). “Alternative Tourism”—A Critique. *Tourism Recreation Research*, *12*(2), 13-18.

Constenla, A. (1995). *Sobre el estudio diacrónico de las lenguas chibchenses y su contribución al conocimiento del pasado de sus hablantes*. Boletín Museo del Oro, 38-39.

Constenla, A. (2006). *Poesía bribri de lo cotidiano: 37 cantos de afecto, devoción, trabajo y entretenimiento*. San José, Costa Rica. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Cordero, A. (2003). El turismo y la dependencia latinoamericana. *Anuario Social y Político de América Latina y el Caribe,* (6), 104-111.

Cordero, A. (2006). *Nuevos ejes de acumulación y naturaleza: el caso del turismo.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Coria, J., y Calfucura, E. (2012). Ecotourism and the development of indigenous communities: The good, the bad, and the ugly. *Ecological Economics*, *73*, 47-55.

Coronil, F. (2000). Del eurocentrismo al globocentrismo: la naturaleza del poscolonialismo. En Edgardo Lander (Ed.) *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericana* (pp. 87-111). Buenos Aires, CLACSO.

Cumes, A. (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversidad, luchas complejas. En Andrea *Pequeño Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, (pp. 29-52). FLACSO-Ministerio de Cultura de Ecuador.

Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafía a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Seminario: Conversatorios sobre Mujeres y Género. Anuario Hojas de Warmi*, *17*.

De la Maza, F. (2016). State conceptions of indigenous tourism in Chile. *Annals of Tourism Research*, *56*, 80–95.

Declaración de Quebec (2002). *Declaración de Quebec sobre el ecoturismo*. Recuperado de: http://agronegocios.catie.ac.cr/images/pdf/Declaracion_de_Quebec_sobre_el_Ecoturismo.pdf

Delisle, M. y Jolin, L. (2011). *¿Es posible otro turismo? Ética, protagonistas, conceptos y dificultades.* FLACSO. *San José, Costa Rica.*

DFID (1999). *Sustainable livelihoods guidance sheets.* London.

Dogru, T., Marchio, E. A., Bulut, U., y Suess, C. (2019). *Climate change: Vulnerability and resilience of tourism and the entire economy.*

Dussel, E. (1992). *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Buenos Aires, CLACSO.

Dussel, E. (1973). El método analéctico y la filosofía latinoamericana. *Mundo Nuevo*, *3*(1), pp. 116-135. Buenos Aires.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo Lander (Ed.) *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericana,* (pp. 41-53). Buenos Aires, CLACSO.

Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur*. Ciudad de México, México: Ediciones Akal.

El Chami, D., Daccache, A., y El Moujabber, M. (2020). How Can Sustainable Agriculture Increase Climate Resilience? A Systematic Review. *Sustainability*, *12*(8), 3119.

Ellis, F. (2000). *Rural livelihoods and diversity in developing countries*. Oxford University Press. Oxford.

Enloe, C. (2014). *Bananas, beaches and bases: Making feminist sense of international politics.* University of California Press.

Équipe MIT. (2011). *Tourismes 3. La révolution durable*. Belin. Paris.

Escalera. J., y Ballesteros, E. (2011). Resiliencia Socioecológica: aportaciones y retos desde la Antropología. *Revista de Antropología Social*, *20*, 109-135.

Escobar, A. (2003) Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula rasa,* 51-86.

Espeso-Molinero, P. y Pastor-Alfonso, M. (2017). Turismo indígena: concepto y características de una actividad en auge. En J. Gascón y C. Milano (eds.), *El turismo en el mundo rural: ¿Ruina o consolidación de las sociedades campesinas e indígenas?,* (pp. 39-55). Barcelona, España: Pasos Edita.

Espinosa, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, *14*(33), 37-54.

Espinosa, Y., Gómez, D., Lugones., M., y Ochoa, K. (2013). Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial. Una conversa en cuatro voces. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*, *1*, 403-441.

Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre.* Paris: La Découverte.

Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Editorial: Fondo de Cultura Económica, México, D.F

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas.* Madrid: Akal.

Farhad S., (2012). *Los sistemas socioecológicos. Una aproximación conceptual y metodológica,* Departamento de Economía, Métodos cuantitativos e Historia económica, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.

Fennell, D. (2001). Areas and needs in ecotourism research. En *The encyclopedia of ecotourism*, 639-653.

Ferguson, L. (2010). Turismo, igualdad de género y empoderamiento de las mujeres en Centroamérica. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global,* (111), pp. 123-133.

Ferguson, L., y Moreno, D. (2015). Gender and sustainable tourism: reflections on theory and practice. *Journal of Sustainable Tourism, 23*(3), 401–416.

FInkeldei, L. (2018). *The Decolonial Power of Community Tourism–Challenging Colonial Paradigms in Ecuadors Tourism Industry*. Tesis de Maestría. Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Germany.

Florescano, E. (2000). La visión del cosmos de los indígenas actuales. *Desacatos*, (5), 15-29.

Folke, C. (2006). Resilience: The emergence of a perspective for social–ecological systems analyses. *Global Environmental Change*, *16*(3), 253-267.

Folke, C., Hahn, T., Olsson, P., y Norberg, J. (2005). Adaptive governance of social-ecological systems*. Annual Review of Environment and Resources, 30*(1), 441–473.

Folke, C., S. R. Carpenter, B. Walker, M. Scheffer, T. Chapin, y J. Rockström. (2010). Resilience thinking: integrating resilience, adaptability and transformability. *Ecology and Society 15*(4), 20.

Fonseca, M., y Jerrems, A. (2012). Pensamiento decolonial: ¿una "nueva" apuesta en las Relaciones Internacionales? *Relaciones Internacionales*, *19*. GERI – UAM.

Fuller, M. (2013). ¿Es el turismo una oportunidad para las mujeres?. En Jordi Gascón, Soledad Morales Pérez y Jordi Tresserras (editores) *Cooperación en turismo. Nuevos desafíos, nuevos debates,* (pp. 123-136). Barcelona: Foro de Turismo Responsable.

Gagnon, C. (2010). *L'écotourisme visité par les acteurs territoriaux: Entre conservation, participation et marché*. PUQ.

Galeano, E. (2015). *Las venas abiertas de América Latina.* México, Siglo XXI.

Gandarilla, J. (2016). Teoría poscolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías. En Karina Bidaseca (Ed) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (pp. 297-315). Buenos Aires CLACSO.

García-Frapolli, E., Toledo, V., y Martínez-Alier, J. (2008). Apropiación de la Naturaleza por una Comunidad Maya Yucateca: Un Análisis Económico-Ecológico. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica, 7,* 27-42

Garrod, B. (2003). Local participation in the planning and management of ecotourism. A revised model approach. *Journal of Ecotourism, 2*(1), 33-53.

Gascón, J. (2009). *El turismo en la cooperación internacional: De las brigadas internacionalistas al turismo solidario*. Barcelona: Icaria.

Gascón, J. (2011). Turismo rural comunitario y diferenciación campesina. *Mundo agrario*, *11*.

Gascón, J. (2013). El turismo solidario en el estado español: de instrumento político a producto comercializable. En Jordi Gascón, Soledad morales y Jordi Tresserras (eds.) *Cooperación en turismo: Nuevos desafíos, nuevos debates* (pp. 183-205). Barcelona: Foro de Turismo Responsable-Universitat Oberta de Catalunya.

Gascón, J. y Milano, C. (2017), *El turismo en el mundo rural: ¿Ruina o consolidación de las sociedades campesinas e indígenas?* Barcelona, España: Pasos Edita.

Gascón, J., Morales, S., y Tresseras, J. (2013). *Cooperación en turismo. Nuevos desafíos, nuevos debates.*

Gascón, J., y Cañada, E. (2005). *Viajar a todo tren: turismo, desarrollo y sostenibilidad*. Icaria.

Gascón, J., y Cañada, E. (2017). El mundo es finito, también para el turismo: Del multiplicador turístico al conflicto redistributivo. *Oikonomics,* 7, 28-34

Gentry, K. (2007). Belizean women and tourism work. Opportunity or Impediment?. *Annals of Tourism Research, 34*(2), 477–496.

Giampiccoli, A., (2015). Community-based tourism: Origins and present trends. *African Journal for Physical, Health Education, Recreation and Dance, 21*(2), 675–687.

Gibson, D., Pratt, S., y Movono, A. (2012). Tribe Tourism: A Case Study of the Tribewanted Project. *Slow tourism: Experiences and mobilities*, *54*, 185.

Gómez, E. (2014). *Decolonizar el desarrollo: desde la planeación participativa y la interculturalidad en América Latina.* Espacio Editorial, Buenos Aires.

González, A., y González, F. (1989). *La casa cósmica talamanqueña y sus simbolismos*: Euned.

Gordon, B. M. (2002). El turismo de masas: un concepto problemático en la historia del siglo XX. *Historia* contemporánea, *25*, 125-156.

Goreau-Ponceaud, A. (2019). Colonialidad y turismo: la fábrica de las identidades y alteridades en India. Via. *Tourism Review*, (16).

Grosfoguel, R. (2018). La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial. *Pléyade (Santiago)*, (21), 29-47.

Gudynas, E. (2002). *Ecología, Economía y Ética del Desarrollo Sustentable.* (Buenos Aires: CTERA).

Gudynas, E. (2011). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en movimiento*, *462*, 1-20.

Gudynas, E., y Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y praxis latinoamericana*, *16*(53), 71-83.

Guevara, M. (1998). *Ética del cazador y tabúes alimenticios entre los Talamancas*. Cuadernos de Antropología de la UCR. Revista Vínculos 14. Costa Rica.

Guevara, M. (2009). Sobre el valor pragmático del mito. Apuntes desde la mitología comparada de talamancas y kunas. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 11-35.

Hall, C. M., Prayag, G., y Amore, A. (2017). *Tourism and resilience: Individual, organisational and destination perspectives*. Channel View Publications.

Hall., y Tucker, H. (Eds.). (2004). *Tourism and postcolonialism: Contested discourses, identities and representations.* Routledge.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Universitat de València

Harvey, D. (2004). *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*. Socialist register.

Hiernaux, D. (2008). El giro cultural y las nuevas interpretaciones geográficas del turismo. *Espaço e Tempo*, *23*, 177-187.

Hill, J. D. 1990). Poetic Transformations of Narrative Discourse in an Amazonian Society. *Journal of folklore research*, 115-131.

Holling, C. (1973). Resilience and stability of ecological systems. *Annual Review of Ecology and Systematics*, *4*, 1–23.

Honey, M. (2008). *Ecotourism and sustainable development: Who owns paradise?*. Island Press.

Hunter, C. (1997). Sustainable Tourism as an Adaptative Paradigm*. Annals of Tourism Research*, *24*(4), 850-867.

Hunter, W. C. (2011). Rukai indigenous tourism: Representations, cultural identity and Q method. *Tourism Management*, *32*(2), 335–348.

Hussein, K., y Nelson, J. (1998). *Sustainable livelihoods and livelihood diversification*. IDS working paper, 69. Brighton: IDS.

Jara, C. (1993). *I ttè - Historias bribris*. San José, Costa Rica. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Jara, C. y García, A (1997). *Kó Késka. El Lugar del Tiempo. Historias y Otras Tradiciones Orales del Pueblo Bribri.* San José: Editorial de la UCR /Comisión Costarricense de Cooperación con la UNESCO.

Jara, C. y García, A. (2003). *Diccionario de mitología bribri.* San José, Costa Rica. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Johnston, A. (2006). *Is the Sacred for Sale?.* London: Routledge.

Jones, S. (2005). Community-based ecotourism: The significance of social capital. *Annals of tourism research*, *32*(2), 303-324.

Kabeer, N. (1998). *Realidades Trastocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo.* México. Paidós.

Kabeer, N. (2015) Tracking the gender politics of the Millennium Development Goals: struggles for interpretive power in the international development agenda. *Third World Quarterly*, 36:2, 377-395, DOI: 10.1080/01436597.2015.1016656

Kerbs, R. (2000). El enfoque multimetodológico del mito en Paul Ricoeur. Una interpretación a partir de la fórmula kantismo pos-hegeliano. *Revista de filosofía*, *13*, 99-138.

Kieffer, M. (2011). Le torisme alternatif au Mexique : solution durable ou moyen de contrôle territoriel. In Philippe Duhamel; Boualem Kadri. *Tourisme et mondialisation*. Mondes du tourisme*,* 337-347.

Kieffer, M. (2014). *Análisis de las condiciones de un territorio para la integración del turismo rural comunitario: una aproximación a la investigación acción en el Bajo Balsas, Michoacán*. Tesis de Doctorado en Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México.

King, B. (1994). What is ethnic tourism? An Australian perspective. *Tourism management*, *15*(3), 173-176.

Knafou, R. (2003). Vers un tourisme responsabilisé. En Matthis Stock (coord.), *Le tourisme, acteurs, lieux et enjeux*, (pp. 213-255). Paris, Belin.

Krantz, L. (2001). *The Sustainable Livelihood Approach to Poverty Reduction An Introduction*. Sida.

Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires.

Kusch, R. (2007b). *Rodolfo Kusch*: *obras completas. Tomo II*. Fundación A. Ross, Rosario.

Kusch, R. (2007c). *Rodolfo Kusch*: *obras completas. Tomo II*. Fundación A. Ross, Rosario.

Lapompe-Paironne, L. (2008). *Tourisme de masse et tourisme alternatif: une approche géographique du tourisme par les pratiques: l'exemple de la randonnée en Languedoc-Roussillon* . Doctoral dissertation, Nice.

Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace.* Paris. France. Éditions Anthropos

Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI.

Leff, E. (2011). Sustentabilidad y racionalidad ambiental: hacia "otro" programa de sociología ambiental. *Revista mexicana de sociología*, 73(1), 5-46.

Lequin, M. (2001). *Écotourisme et gouvernance participative.* (Vol. 4). Puq.

Lévi-Strauss. C. (1987). *Antropología estructural.* Barcelona. Editorial Paidos.

Lew, A. (2013). Scale, change and resilience in community tourism planning. *Tourism Geographies, 16(1), 14–22.*

Llanos, H. (2011). *El Laberinto del eterno retorno*. Bogotá. Colombia. Editorial Gente Nueva.

López, A. (2005). Desarrollo sostenible: medioambiente y turismo en las ciudades históricas: El caso de Toledo. *Observatorio medioambiental*, *8*, 331-344.

Lugones, M. (2008). Coloniality and gender. *Tabula rasa*, (9), 73-102.

Luthe, T., y Wyss, R. (2014). Assessing and planning resilience in tourism. *Tourism Management*, *44*, 161-163.

Maldonado, C, (2006). *Turismo y comunidades indígenas. Impactos, pautas para autoevaluación y códigos de conducta*. Organización Internacional del Trabajo, Ginebra.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Marie dit Chirot, C. (2018). Vers une économie politique du tourisme. Réflexion à partir de quelques expériences latino-américaines, *Norois*, *247*, 7-13.

Martínez Alier, J. (2005). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración.* Barcelona. Icaria-Antrazyt-FLACSO.

Martínez, M. (2018) ¿Por qué pagar por entrar a Gunayala? Movilidad turística, soberanía y pueblos indígenas en Panamá. *Norois*, (2), 63-76.

McIntosh, A. J., Zygadlo, F. K., y Matunga, H. (2004). Rethinking Maori tourism. *Asia Pacifi c Journal of Tourism Research, 9*(4), 331-352.

Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Yuderkis Espinosa (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico política del feminismo latinoamericano* (pp. 34- 35). Buenos Aires: La frontera.

Mideplan (2017). *Costa Rica Índice de Desarrollo Social 2017*. Recuperado de http://www.conicit.go.cr/biblioteca/publicaciones/publica_cyt/informes/Indice_Desarrollo_Social_2017.pdf

Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. 25-46. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity*. *Global Futures, Decolonial Options.* Duke University Press..

Milano, C. (2016). Antropología, turismo y desarrollo en cuestión: el turismo comunitario a debate. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, (32), 145-166.

Mojica, F. (2014). *De/Colonialidad de la naturaleza, minería transnacional en Crucitas e insurgentes de poder-saber fronterizo*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente Universidad Jesuita de Guadalajara.

Montalvo, R. (2018). *Un acercamiento decolonial a la percepción de las mujeres indígenas quichuas de la comunidad vencedores sobre el turista*. Trabajo de Investigación Formativa previo a la obtención del grado de licenciatura en Comunicación Social. Universidad Casa Grande Guayaquil, Ecuador.

Monterroso, N. (2011). La insustentabilidad del turismo sustentable. En: *Desarrollo insostenible. Gobernanza, agua y turismo*. Jesús arroyo Alejandre e Isabel Corvera Valenzuela (compiladores). Universidad de Guadalajara, UCLA.

Moreno, D. y Cole, S. (2019). No sustainability for tourism without gender equality, *Journal of Sustainable Tourism, 27*(7), 903-919.

Moreno, Y. (2015). Génesis, postulados y críticas a la inflexión decolonial. Conversación con Eduardo Restrepo. *Revista nuestrAmérica*, *3*(6), 31-45.

Morera, C. (2006). Concepto y realidad del turismo rural en Costa Rica. *Revista Ambientico*, *150*, 4-8.

Moscardo, G., y Pearce, P. L. (1999). Understanding ethnic tourists. *Annals of tourism research*, *26*(2), 416-434.

Moser, C., y Norton, A. (2001). *To Claim Our Rights: Livelihod Security, Human Rights and Sustainable Development*. Concept Paper. London: Overseas Development Institute.

Nash, D. (1989). Tourism as a form of imperialism. *Hosts and Guests-The Anthropology of Tourism*.

Nash, D. (1992). El turismo considerado como una forma de imperialismo. En *V. L. Smith, Anfitriones e invitados* (pp. 69-91). Endymion, Madrid.

Nussbaum, M. y Sen, A. (1998). *La Calidad de Vida*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

O'Laughlin, B. (2004). Rural livelihood and diversity in developing countries. Book reviews. *Development and Change*, *35*(2), 385-403.

Oehmichen B., y De la Maza., C. (2019). Turismo, pueblos indígenas y patrimonio cultural en México y Chile. *PASOS*, 17(1), 53-64.

OMT-Organización Mundial Turismo-(2018). *Concepto de Turismo Sostenible*. En https://sdt.unwto.org/es/content/definicion

Osborn, A. (1995). *Las cuatro estaciones: mitología y estructura social entre los U´wa. Banco de la República*. Bogotá. Colombia. Recuperado de: https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll18/id/446/

Ostrom, E. (2009). A General Framework for Analyzing Sustainability of Social-Ecological Systems". *Science*. vol. 325, n°5939, 419–422.

Páramo Rocha, G. (1996). La cerbatana de Wma Watu y el espejo de Poincare. En Gutiérrez, C. (Ed.). *El trabajo filosófico de hoy en el continente* (pp. 547-566). Bogotá: Universidad de los Andes.

Pereiro, X. y Smith, C. (2007). *Los impactos del turismo en Kuna Yala (Panamá): Turismo y cultura entre los Kuna de Panamá.* Edición: 1. Editorial Universitaria Ramón Areces.

Pereiro, X. (2013). Los efectos del turismo en las culturas indígenas de América Latina. *Revista Española de Antropología Americana, 43*(1), 155-174.

Pereiro-Pérez, X. (2015). Anthropological Refection on Indigenous Tourism. *Desacatos, 47,* 18–35.

Pingel, C. (2007). *Turismo solidario en el marco del turismo responsable. Contextos, conceptos y aplicaciones* (Doctoral dissertation, Universidad Nacional de Mar del Plata).

Prabhakaran, S., Nair, V., y Ramachandran, S. (2014). Community participation in rural tourism: Towards a conceptual framework. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, *144*, 290-295.

Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica. México.

Proaño, W., Ramírez, J., y Pérez, I. (2018). Resiliencia del turismo ante fenómenos naturales. Comparación de casos de Cuba y Ecuador. *Cooperativismo y Desarrollo: COODES*, *6*(2), 225-240.

Pulido-Fernández, J., y Pulido-Fernández, M. (2015). ¿Sigue vigente el paradigma del turismo sostenible? Reflexiones a la luz de la literatura reciente. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, *13*(6), 1315-1335.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder: Eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Ed.) *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericana* (pp. 93-126). Buenos Aires, CLACSO.

Quijano, A. (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. En Acosta, Alberto (comp.). El desarrollo en la globalización. *El reto de América Latina* (pp. 11-29). Caracas: Nueva Sociedad/ILDIS-Ecuador.

Quijano, A. (2000b). El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista del CESLA. International Latin American Studies Review*, (1), 38-55.

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 93-126). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Quijano, A. (2014). "Bien Vivir" Entre el "desarrollo" y la Des/Colonialidad del Poder. En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires CLACSO.

Ramos, V., Rey-Maquieira, J., y Tugores, M. (2002). Análisis empírico de discriminación por razón de Acostgénero en una economía especializada en turismo. *Annals of Tourism Research en español, 4*(1), 239-258.

Resilience Alliance. (2010). *Assessing Resilience in Social-Ecological Systems*: Workbook for Practitioners.

Restrepo, E. y Rojas.A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores.* Tinta Limón, Buenos Aires.

Rivera, S. (2015)*. La destrucción de lo común o el mal vivir del proceso de cambio*. Tercer Foro Andino Amazónico de Desarrollo Rural.

Ruiz, E., Hernández, M., Coca, A., Cantero, P., y Del Campo, A. (2008). Turismo comunitario en Ecuador. Comprendiendo el community-based tourism desde la comunidad. *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, *6*(3), 399-418.

Ruiz-Ballesteros, E. (2011). Social-ecological resilience and community-based tourism: an approach from Agua Blanca, Ecuador. *Tourism Management*, *32*(3), 655-666.

Ruiz-Ballesteros, E. (2017). Turismo de base local, sostenibilidad y resiliencia socio-ecológica. En J. Gascón y C. Milano (eds.), *El turismo en el mundo rural: ¿Ruina o consolidación de las sociedades campesinas e indígenas?* (pp. 39-55). Barcelona, España: Pasos Edita.

Ruiz-Ballesteros, E. y Ramos-Ballesteros, P. (2019). Social-ecological resilience as practice: a household perspective from Agua Blanca (Ecuador). *Sustainability*, *11*, (20), 5697.

Sacareau, I. (2011). La diffusion du tourisme dans les sociétés non occidentales : entre imitation et hybridation, l'exemple de la fréquentation de la montagne himalayenne par les touristes indiens. In Philippe Duhamel; Boualem Kadri. *Tourisme et mondialisation*, Mondes du tourisme, pp.310-317

Sacareau, I. (2007). Au pays des bons sentiments : quelques réflexions critiques à propos du tourisme solidaire, *Téoros*, 6-14.

Sacareau, I. (2007). Au pays des bons sentiments : quelques réflexions critiques à propos du tourisme solidaire, *Téoros*, 6-14.

Salas-Zapata, W., y Ríos-Osorio, L., y Álvarez-Del Castillo, J. (2011). Bases conceptuales para una clasificación de los sistemas socioecológicos de la investigación en sostenibilidad. *Revista Lasallista de Investigación*, *8*(2), 136-142.

Salazar, N. (2006). Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo. *Tabula Rasa*, (5), 99-128.

Salazar, N. (2017). *Sustainable Tourism… for Development?*. Anthropology News website, August 14, 2017. doi: 10.1111/AN.572

Salazar, N. B. (2012). Community-based cultural tourism: Issues, threats and opportunities. *Journal of Sustainable Tourism*, *20*(1), 9-22.

Santos, B. (2006). La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes. Capítulo 1 En: Clacso (editores) *Renovar la Teoría Crítica y Reinventar la Emancipación Social. Encuentros en Buenos Aires* (pp. 13-41). Buenos Aires: Clacso Biblioteca Virtual.

Santos, B. (2009) *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*: Siglo XXI, México

Santos, B. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y praxis latinoamericana, 16*(54), 17-39.

Scheyvens, R. (2000). Promoting women's empowerment through involvement in ecotourism: Experiences from the third world. *Journal of Sustainable Tourism, 8*(3), 232–249.

Schlemer, L., y Cioce, C. (2017). Buen Vivir: una perspectiva (de)colonial de las comunidades indígenas. *Revista Rupturas*, *7*(2), 1-31.

Schmiechen, J., y Boyle, A. (2007). Aboriginal tourism research in Australia. En *Tourism and Indigenous peoples* (pp. 76-88). Routledge.

Scoones, I. (1998). *Sustainable rural livelihoods: a framework for analysis*. IDS working paper, 72. Brighton: IDS.

Scoones, I. (2009). Livelihoods perspectives and rural development, *The Journal of Peasant Studies, 36*(1), 171-196.

Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda.* Prometeo libros. Buenos Aires.

Segato, R. (2013b). Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder. *Revista Casa de las América*, (272), 17-39.

Segato, R. (2016). La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En Karina Bidaseca (Ed) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, (pp. 297-315). Buenos Aires CLACSO.

Shuaipi, F. (2013*). El Legado Colonial en el Turismo Comunitario: El Caso de Valle de Elicura*. Independent Study Project (ISP) Collection. 1805.

Simmons (2013). Tourism and ecosystem services in New Zealand. In Dymond JR ed. *Ecosystem services in New Zealand – conditions and trends*. Manaaki Whenua Press, Lincoln, New Zealand.

Small, L (2007). The Sustainable Rural Livelihoods Approach: A CriticalReview, *Canadian HuJournal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, *28* (1), 27-38.

Smith, V. L. (1989). *Hosts and guests: The anthropology of tourism.* (2nd ed). Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Solano, L. (2003). *Experiencia ambiental de Costa Rica en el desarrollo ny posicionamiento del ecoturismo.* Recuperado de: http://www.turismoruralbolivia.com/img/TRCCostaRica.pdf

Speranza, C., Wiesmann, U., y Rist, S. (2014). An indicator framework for assessing livelihood resilience in the context of social–ecological dynamics. *Global Environmental Change*, *28*, 109-119.

Spivak, G. (1985). ¿Puede el subalterno hablar?. *Revista Colombiana de Antropología*, (39), pp. 257-364.

Spivak, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial Hacia una historia del presente evanescente.* México. Ediciones Akal.

Stronza, A., y Gordillo, J. (2008). Community views of ecotourism. *Annals of Tourism Research*, *35*(2), 448–468.

Telfer, D. J., y Sharpley, R. (2015). *Tourism and development in the developing world*. Routledge.

Theng, S., Qiong, X., y Tatar, C. (2015). Mass tourism vs alternative tourism? Challenges and new positionings. *Études caribéennes*, 31-32.

Tortosa, J. (2009*). Sumak kawsay, suma qamaña, buen vivir*. Fundación Carolina.

Tucker, H., y Boonabaana, B. (2012). A critical analysis of tourism, gender and poverty reduction. *Journal of Sustainable Tourism*, *20*(3), 437-455.

Turner, L. y Ash, J. (1991), *La Horda Dorada,* Madrid: Endimión.

UNICEF (2010). *Así vivimos los pueblos indígenas. Diagnóstico Niñez y Adolescencia indígena, Mesa Nacional Indígena*. Recuperado de https://www.unicef.org/costarica/docs/cr_pub_Asi_vivimos_los_pueblos_indigenas.pdf

Unwin, T. (2004). Beyond budgetary support: pro-poor development agendas for Africa. *Third World Quarterly, 25*(8), 1501–1523.

Urquiza, A., y Cadenas, H. (2015). Sistemas socio-ecológicos: elementos teóricos y conceptuales para la discusión en torno a vulnerabilidad hídrica. *L'Ordinaire des Amériques*, 218.

Vainikka, V. (2013). Rethinking mass tourism. *Tourist Studies, 13*(3), 268–286.

Valdés-Rodríguez, O. y Pérez-Vázquez, A. (2011). Sustainable livelihoods: an analysis of the methodology. *Tropical and Subtropical Agroecosystems*, *14*(1), 91-99.

Violier, P., y Taunay, B. (2019). Les lieux touristiques du Monde Tourisme et systèmes de mobilité. Volume 2. ISTE Edition.

Wallerstein, I. (1979). El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. Siglo XXI, México.

Walsh, C. (2013). Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. En Catherinne Walsh, (Ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resisitir, (re) existir y (re) vivir. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Abya-Yala* (pp. 23-68). Quito, Ecuador.

Weaver, D. (1998). *Ecotourism in the less developed world*. CAB. International.

World Tourism Organization (WTO) (2021). *International Tourism Highlights, 2020*. Edition, UNWTO. Obtenido de: https://www.e-unwto.org/doi/book/10.18111/9789284422456

WTO (2019). *International Tourism Highlights, 2019.* Edition, UNWTO, Madrid, DOI: https://doi.org/10.18111/9789284421152

Xu, H. (2018). Moving toward gender and tourism geographies studies. *Tourism Geographies*, *20*(4), 721-727.

Zapata, Claudia. (2018). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade*, (21), 49-71.

Parte 3. Medios de vida y dinámicas locales: por una compresión decolonial de los vínculos entre género, naturaleza, agricultura y turismo

Introducción

Cada día aprendemos a resignarnos para poder sobrevivir. Pero hace poco, en una pared de un barrio de la ciudad de Lima, un alumno rebelde escribió: "no queremos sobrevivir, queremos vivir". Él hablaba por muchos.

Eduardo Galeano, *Ser como ellos y otros artículos*, 1993.

El último apartado del estudio corresponde a la sección de resultados y análisis de la información construida a partir del trabajo de campo en los tres estudios de caso de esta investigación doctoral, durante el periodo 2018-2020, sin dejar de lado el aporte previo de las revisiones bibliográficas, las numerosas entrevistas grabadas en audio y video, archivos, fotografías, notas de diario de campo y muchas reflexiones e información recopiladas a lo largo de más de 10 años de compartir y trabajar con algunas comunidades bribris de Talamanca, Costa Rica.

A partir de cuatro capítulos, se exponen los principales medios de vida que se pueden encontrar en las comunidades bribris, también las dinámicas locales y las estrategias de resiliencia, entorno al socioecosistema de tres iniciativas de turismo indígena, las cuales tienen amplia experiencia en la actividad turística y representan tres comunidades del territorio indígena bribri de Talamanca, específicamente, Yorkin, Amubri y Bambú.

En primer lugar, en el séptimo capítulo, *Análisis general de las estrategias y medios de vida en el contexto bribri,* se presentan las principales estrategias (diversificación y especialización) de vida en el territorio indígena bribri, valorando las diferencias entre los medios de vida del pasado y del presente (corresponde en parte al objetivo específico 2). En la actualidad sobresalen elementos comunes en la geografía de Talamanca como la agricultura comercial de musáceas, la cría de animales domésticos, la agricultura familiar de autoconsumo y las prácticas tradicionales comunitarias como el policultivo indígena (*sonwak*) y el sistema de trabajo de ayuda recíproca basado en chichada y la ayuda recíproca no remunerada en comunidad, prácticas que entran en contradicción con el modelo económico dominante de la sociedad de consumo, que fetichiza el dinero y promueve el individualismo.

Seguidamente en el capítulo octavo, *El surgimiento y consolidación del turismo como medio de vida en el Territorio Indígena Bribri: los casos de las comunidades de Yorkín, Amubri y Bambú,* desde una perspectiva exploratoria y participativa, se enfoca en reconocer cuales

son elementos claves en el surgimiento del turismo como un medio de vida en las comunidades y emprendimientos seleccionados como estudios de caso (corresponde al objetivo específico 3). Específicamente las experiencias de: Stibrawpa en Yorkín, de Koswak en Amubri y Ditsö wö ù en Bambú. Además, en este apartado se identifican elementos que desde la perspectiva local que se manifiestan como importantes para la consolidación del turismo como actividad prioritaria para ganarse la vida en un entorno donde la agricultura es la actividad predominante. Dentro de estos elementos sobresalen diferencias en aspectos culturales, las motivaciones individuales y grupales, productivas, geográficas y ecológicas de las comunidades. También, se identifican puntos comunes como por ejemplo el manejo de las afectaciones a desastres naturales y el papel que juegan las organizaciones externas (o su ausencia) y las estructuras organizativas de los emprendimientos.

El noveno capítulo, *Colonialidad y decolonialidad para el análisis del turismo en comunidades indígenas*, enfatiza en el estudio de las dinámicas locales en relación con los medios de vida vinculados a la actividad turística. Se identifica aquí las diferencias y similitudes en cuanto a las estrategias y medios de vida en cada uno de los estudios de caso, además de que se analizan elementos de la perspectiva decolonial para comprender las relaciones de transformación social entre género y turismo, la apropiación de la naturaleza y la valoración del conocimiento local, como elementos fundamentales en la búsqueda de un turismo descolonizador o decolonial desde la perceptiva de las comunidades indígenas(corresponde al objetivo específico 2).

Para concluir, el capítulo décimo, *Resiliencia y medios de vida en relación al abordaje de la pandemia por la COVID-19 en los tres emprendimientos,* analiza la usencia del turismo como medio de vida y las estrategias de resiliencia en los tres emprendimientos indígenas (Stibrawpa, Koswak y Ditsö wö ù) en el contexto de la llegada de la pandemia por el virus SARS-CoV-2 (corresponde al objetivo específico 4). De este apartado surgen elementos esenciales que dan señas de la relación entre diversificación productiva y especialización turística y de cómo esta relación puede representar e incidir significativamente en una mayor capacidad de resiliencia ante una crisis o aumentar la vulnerabilidad de las poblaciones indígenas.

Capítulo 7- Análisis general de las estrategias y medios de vida en el contexto bribri

Las llamadas culturas primitivas resultan todavía peligrosas porque no han perdido el sentido común. Sentido común es también, por extensión natural, sentido comunitario.

Eduardo Galeano, *Ser como ellos y otros artículos*, 1993.

Introducción

Es pertinente recordar que los medios de vida están compuestos por las capacidades de las personas, los activos o capitales, y elementos de la cosmovisión, así como las actividades productivas necesarias para mantenerse. Es decir, son los elementos o herramientas con los que cuentan las personas para satisfacer sus necesidades para vivir, estos diferentes medios conforman una determinada estrategia de vida que por sus características puede tender a la diversificación o especialización productiva. Con anterioridad se conceptualizó la estrategia de vida como el universo económico, social y cultural en el que las familias indígenas se enmarcan para ganarse la vida y al mismo tiempo darle sentido, que va mucho más allá del ganar dinero. Al asumir en esta investigación que las estrategias de vida en el contexto indígena tienen un carácter complejo, no es nuestra pretensión encasillar en dos estrategias, las múltiples realidades y dinámicas que se dan en los diferentes tipos de comunidades y familias, más aun sabiendo la complejidad entorno a la particularidad de los seres humanos. Lo que se pretende en este apartado es facilitar nuestro entendimiento sobre las estrategias de vida bribri categorizándolas según las características antagónicas que presentan. Esto no quiere decir que exista una relación totalmente dicotómica, pues en una estrategia de diversificación, hipotéticamente pueden encontrarse elementos de intensificación agrícola o viceversa.

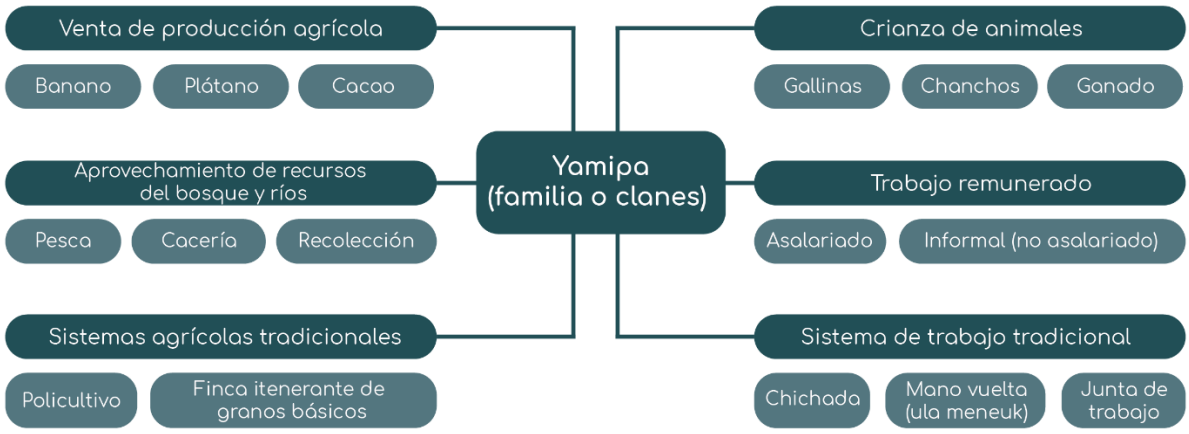
En cuanto al turismo como medio de vida en lo que corresponde este apartado cabe aclarar que no se definirá dentro de una estrategia de diversificación o especialización, este es un tema que abordaremos o trataremos de dar respuesta en los siguientes capítulos, esto a partir de la información recopilada en el trabajo de campo.

Otro aspecto que se pretende en este apartado es describir y analizar los principales medios de vida en el Territorio Indígena Bribri desde una perspectiva histórica, es decir prestando atención a hechos históricos relevantes en el cambio social y las modificaciones en los medios de vida indígena.

7.1 Estrategia de vida tradicional: sistema basado en la diversidad de opciones

A partir de la información recopilada en el trabajo de campo y una revisión bibliográfica, se pueden identificar entre las familias bribris dos estrategias de vida que hemos vinculado principalmente con actividades de diversificación y especialización productiva. La primera estrategia que se presenta es la de diversificación (figura 26) que hemos denominado como la tradicional, es decir, una estrategia de vida basada en el principio de la diversidad de opciones, que comprenden las actividades productivas agrícolas para generar ingresos económicos (banano, plátano y cacao), también una gran diversidad de cultivos cuyo propósito principal es el autoconsumo familiar, en la mayoría de los casos bajo una modalidad de sistemas productivos indígenas basado en prácticas agrícolas de policultivo, otro elemento característico de la estrategia es el papel preponderante de las prácticas de uso de los recursos del bosque y sobre todo los sistemas de trabajo tradicional -de ayuda recíproca- sin remuneración económica de por medio.

FIGURA 26. ESQUEMA SOBRE LA ESTRATEGIA DE VIDA TRADICIONAL (SISTEMA BASADO EN LA DIVERSIDAD DE OPCIONES)



Fuente: elaboración propia

7.1.1 La agricultura de autoconsumo familiar y el sistema de policultivo indígena

Los indígenas talamanqueños han dependido de una diversidad de cultivos para vivir: antes de la llegada de la United Fruit Company, los bribris sembraban una gran variedad de

tubérculos, cacao, fríjoles, calabazas, caña de azúcar, musáceas y maíz en grandes cantidades. En el caso del cultivo de maíz con la técnica del cultivo de roza y quema, Gabb señala que

> El maíz se da donde quiera que esté sembrado y recibe tan pocas atenciones que he visto buena cosecha hacerse en un lugar donde las malezas y las brechas cubrían los tallos de la planta. Usualmente, los indios tumban un nuevo pedazo de la selva y una semana después, queman la maleza menuda y lo que pueda arder de la ramazón de los árboles. Luego siembran el grano y no se cuidan más por él hasta las mieses. A pesar de tanto descuido; no dejan de lograr abundantes cosechas, aunque en un par de meses los bejucos y matorrales invaden el maizal y lo hace impenetrable. (Gabb,1978, p. 72)

En la actualidad los alimentos que producen las familias para complementar la alimentación diaria son de mucha importancia en Talamanca. Podemos observar que la agricultura para el consumo familiar es fuerte en las comunidades bribris más alejadas geográficamente (subiendo la Cordillera de Talamanca); Alto Urén, Alto Lari y Alto Coen. Es común que los cultivos de maíz, arroz y el frijol[20], se produzcan en menor proporción en los últimos años en la parte media-baja (Valle de Talamanca). En las partes altas no existen las características idóneas para sembrar musáceas, además, lo alejado de sus comunidades dificulta la comercialización de cualquier producto agrícola que quieran producir en mayor escala para venderlo, esto es un factor que propicia que se mantenga la agricultura de subsistencia y una menor transculturación en su zona de contacto.

En comunidades de geografía montañosa en el piedemonte y con una menor fragmentación del bosque como por ejemplo Shuabb, Yorkín, Söki, también se mantiene la agricultura para el consumo familiar, que en ocasiones también se combina con la producción comercial de musáceas y cacao. Los cultivos para el consumo familiar tienen una estrecha relación con el sistema de policultivo indígena, la finca tradicional indígena se caracteriza por la diversidad de cultivos y las parcelas varían dependiendo de las características geográficas y tipo de suelo de los sitios donde se encuentran las parcelas de cultivo. En la mayoría de los casos, una familia destinará una o varias parcelas bajo la modalidad del policultivo

[20] Los cultivos anuales de arroz, maíz y frijoles son itinerantes, se cultivan con periodos largos de descanso, se combinan con tubérculos, musáceas y cucurbitáceas. Se utiliza aún la técnica de roza y quema, y otra donde se voltea la vegetación para que se descomponga y no es necesario quemarla (Borge y Castillo, 1997). Según los agricultores locales los frijoles ahora se siembran en menor cantidad por la dificultad de predecir la época seca ya que el clima ha cambiado en la última década.

indígena donde destinará una proporción importante de bosque (muchas veces es la mayoría del terreno), los cultivos de granos básicos (principalmente el maíz y el arroz), las musáceas (plátano y diferentes variedades de banano), tubérculos (yucas, ñames) y palmas para extraer los palmitos. El tamaño de las parcelas de cultivo en la mayoría de los casos no sobrepasa la hectárea cultivada bajo la modalidad de policultivo (Borge y Castillo, 1997). Por ejemplo, en la comunidad de Shuabb la familia Oniel Morales tiene una finca de aproximadamente dieciséis hectáreas de las cuales una hectárea está dedicada al policultivo y el resto se mantiene en bosque. Por lo general, los terrenos destinados para los cultivos se encuentran alejados de las viviendas de las familias, el distanciamiento es variado, de diez minutos a una hora de caminata, pero puede ser más. Los indígenas prefieren tener sus cultivos alejados de sus casas debido a que tienen la costumbre de mantener los animales domésticos en libertad que provocan daños a los cultivos (gallinas y cerdos). Algunas personas que viven en el piedemonte y terrenos más altos tienen alguna parcela en terrenos más bajos para poder sembrar otros cultivos. También las personas conservan los terrenos heredados por su familia o clan y no siempre están cerca de su comunidad de residencia. En algunas comunidades viven familias grandes (abuelos, hijos, primos, nietos), estas comparten un terreno amplio, pero cada núcleo familiar cuenta con su propia vivienda (en promedio tres casas por terreno). Se ha observado que se aprovechan algunos espacios en los patios para sembrar plátanos, bananos, yucas y algunos árboles frutales, y fácilmente se observan algunas plantas de cacao y ocasionalmente plantas medicinales en los patios.

Con el advenimiento de los monocultivos se ha acelerado la pérdida del vínculo de respeto por la naturaleza y principalmente del sistema tradicional de policultivo indígena, que en el caso de los bribris es llamado *Skönwak,* lo cual quiere decir "lo nuestro" y podría clasificarse como un "sistema agroforestal multiespecies" (Borges, 2011). Los sistemas agroforestales son prácticas tradicionales que se caracterizan por las asociaciones entre árboles y cultivos de varios estratos, multifuncionales, lo que resulta en una alta riqueza de especies y complejidad de la estructura espacial (Sánchez, 1995). Los sistemas de cultivo bribri se podrían considerar como "emulaciones" de la diversidad del bosque tropical. Las fincas en este sistema de uso diversificado combinan especies propias de los bosques de Talamanca, como la chonta *(Iriartea deltoidea)* y los pejibayes (*Bactris gasipaes*), árboles maderables de gran importancia espiritual y uso en construcción de los pilotes de las viviendas como el manú *(Minquartia guianensis)* y las especies cultivadas para el consumo de las familias y la comercialización. La característica principal del sistema de cultivo

tradicional es su mínima alteración del ecosistema, esto es notable en parcelas de policultivo con plantas tolerantes a la sombra como el cacao. De hecho, es difícil diferenciar a simple vista un bosque secundario de una parcela de policultivo. Al respecto, un estudio reciente de Chaves y Salazar (2018) sobre la productividad del sistema agroforestal indígena muestra cómo esta diversidad de especies maderables, frutales y cultivos se mantiene en varias comunidades indígenas de Talamanca, específicamente en el caso de cultivos con un valor comercial en las comunidades de Amubri, Dururpe, Katsi y Watsi, mencionan que

> Estos sistemas agroforestales incluyen como principales cultivos comerciales: el cacao (*Theobroma cacao* L.) y el banano orgánico (*Musa* spp. AAA). El cacao generalmente se cultiva con árboles de sombra, como el laurel (*Cordia alliodora* Ruiz y Pav.) o el cedro (*Cedrela odorata* L.). Árboles de sombra que representan especies del bosque y se siembran o crecen naturalmente, generalmente se asocia con otros árboles frutales como cítricos (*Citrus* spp.), aguacate (*Persea americana* Mill.), pejibaye (*Bactris gasipaes* Kunth). Los productores afirman que estos otros árboles frutales crecen bien con cacao y banano (comunicación personal de los productores). Otras especies, como jicaro (*Crescentia cujete* L.) y senko (*Carludovica palmata* Ruiz y Pav.), Se utilizan para la artesanía, mientras que la guava (*Inga* sp.) y la cola de pavo (*Cupania cinerea* Poepp.) se utilizan para leña. (Chaves y Salazar, 2018, p.15)

Más allá del valor económico y productivo que se le pueda dar al sistema de policultivo indígena, con el fin de obtener o acumular recursos económicos, interesa el valor que le dan los propios indígenas como un medio de vida dentro de su estrategia de vida que no va en contraposición a su modo de vivir, el cual depende del bosque y la agricultura, dado que el sistema de policultivo suministra las plantas medicinales, una gran variedad de cultivos comestibles, árboles frutales, que también alimentan a los animales silvestres, que algunas personas cazan en sus propias fincas para el consumo familiar. En relación con lo expuesto, es transcendental tener presente lo importante que es la diversidad de usos del policultivo como una estrategia de vida para las familias indígenas; por ende, pasarlo por alto es atentar contra del manejo racional del ecosistema desde su cosmovisión. Lo anterior es importante señalarlo debido a que, por alguna razón, los proyectos agroproductivos basados en la especialización en pocos cultivos y con una lógica de alta productividad, con el fin de maximizar la producción y la rentabilidad desde el punto de vista económico, no han tenido el éxito esperado en las comunidades indígenas, pero para algunos indígenas

otros aspectos son más importantes y no así maximizar la rentabilidad económica de sus fincas, lo cual es extraño para algunos extensionistas de instituciones y centros de investigación que impulsan el cambio de las variedades locales de cacao por nuevos híbridos aparentemente más productivos y resistentes a las plagas como la monilia.

Para la gran parte de la población bribri, el bosque y sistema de policultivo representa mucho más que ganar euros, dólares o colones, dado que se constituye en los medios para vivir en el marco de una amplia estrategia de vida basada en la diversidad de opciones a partir de las posibilidades del entorno sin depender tanto de la economía de mercado capitalista: se trata de una forma de resistir ante la mercantilización del alimento y la medicina. En palabras de un indígena de la comunidad de Shuabb, “La finca es el trabajo de la tierra (*iyok kané*), para nosotros, los bribris, equivale a lo que llaman ustedes el *sikua,* su supermercado y farmacia” (Ballarino Oniel, comunicación personal, mayo, 2018). La situación problemática con la pérdida de la agricultura tradicional indígena para el consumo familiar radica en la incompatibilidad respecto del modelo de explotación agrícola extensivo, la cual es una manifestación de la herencia del colonialismo y la “colonialidad agrícola” desde un modelo de monocultivo que acentúa la vulnerabilidad de las poblaciones por el debilitamiento sistemático de su autonomía productiva, característica que les garantiza cierto grado de soberanía alimentaria.

7.1.2 La cacería, pesca y recolección

En el pasado, la cacería, la pesca y la recolección eran medios de vida fundamentes para los indígenas de Talamanca, sobre algunas especies que consumían los bribris, William Gabb observó lo siguiente:

> Carne de monte, como la de cariblanco (*Dycotyles*), mono colorado (de las otras especies comen rara vez), danta, tigre, nutría, armadillo y varios otros animales pequeños, ocasionalmente cazan. En este caso, toda la carne que no es consumida inmediatamente, la secan al humo de fuego lento, hasta quede completamente negra y tan dura como el hueso. Las especies de aves grandes, tales como la pava, se preparan del mismo modo. (Gabb,1978, p, 159)

Hoy muchas de las especies de primates, incluyendo la mencionada en el párrafo anterior, son difíciles de encontrar[21], máxime considerando la práctica de la cacería de subsistencia,

[21] De hecho, durante nuestros recorridos en la montaña no se ha visto ninguna especie de mono en el Territorio Indígena Bribri de Talamanca.

la cual se da en mayor medida en las comunidades más alejadas y montañosas, al igual que la agricultura de autoconsumo, la recolección y la pesca.

Las poblaciones indígenas ubicadas en las partes altas de la Cordillera de Talamanca tienen acceso a ecosistemas con un alto grado de conservación y, por ende, a una mayor cantidad de especies silvestres a su disposición. Por el contrario, en las comunidades menos alejadas se nota una disminución importante de caza de animales, lo cual podría relacionarse (hipotéticamente) con la disminución del bosque o un cambio del patrón de consumo de las familias: algunas personas (indígenas y no indígenas) que viven en comunidades menos alejadas y con mayores niveles de transculturación como Suretka y Shiroles practican la cacería en las partes más montañosas, algunos cazan para el consumo ocasional, inclusive, pueden venderla a no indígenas (los indígenas que venden carne han perdido el respeto a las restricciones de caza del *siwã* señalan los locales).

La cacería en el pasado ha sido practicada en Talamanca como un medio de vida básico y complementario con agricultura, la pesca y la recolección. En las comunidades de menor grado de aculturación actualmente se respetan los códigos de cacería que están establecidos en *siwã.* La sociedad bribri clasifica los animales en comestibles y no comestibles, esta clasificación juega un rol importante en los animales que consideran "tabú" y la ética del cazador (Guevara, 1998). Por lo general, el cazador debe ser respetuoso de los animales, no debe hacer enojar al Dueño de los animales (un ser mitológico) porque para los bribris los animales que cazan no les pertenecen. Las reglas básicas de la cacería bribri buscan un uso limitado racional, es decir, solo para satisfacer la necesidad de alimentación familiar. Esto ha propiciado el uso racional de los animales del bosque como medio de alimentación. Otro aspecto que ayuda es la prohibición o tabú que tienen algunos clanes de consumir algunos tipos de carnes de animales como la danta.

En cuanto a la recolección, en el pasado los indígenas recolectaban del bosque frutas como aguacates (*amó*), pejibayes (*bikó*); del pejibaye y la chonta también se aprovechaba el palmito o corazón de la palma. Hoy la recolección en el bosque es muy importante como medio de vida para alimentarse. Se recolectan aún palmitos, y plantas como el kalamú y un helecho silvestre que llaman "rabo de mono", lo comen con huevo revuelto, hervido o combinado con arroz.

Por otro lado, a pesar de que existe gran cantidad de ríos grandes y riachuelos, y variedad de peces comestibles, la pesca como un medio de vida, hoy parece ser una actividad de menor importancia en la vida cotidiana de las comunidades bribris. En el pasado se

realizaba la pesca con un tipo de arpón con arco, también era común la “seca del río”, consisten en desviar los arroyos, quebradas más grandes, ríos como el Urén y Coen. para recoger los peces y crustáceos, también se utilizaban barbascos (cortezas, sabias de javillos, bejucos) para “envenenar el río” y adormecer los peces y los camarones. La seca del río dentro de la estrategia de vida indígena tiene un gran simbolismo entre los bribris, y va más allá de la búsqueda de alimentos, según el investigador Ali García Segura, ésta actividad al reunir a la comunidad en momento específico del año permite fortalecer los vínculos sociales, se resuelven conflictos entre los miembros de la comunidad y además la seca de río es un espacio ideal para el ocio y disfrute (una forma local de turismo) (A García, comunicación personal, 24 de marzo de 2021). Es importante recalcar que las prácticas anteriores no son comunes en la actualidad, pero se dice que en algunas comunidades bribris y cabécares se pueden observar ambas.

La pesca de especies muy apetecidas como el bobo *(Jorturus pichari)* se realiza principalmente en verano, cuando la visibilidad es mejor para el pescador a la hora de sumergirse; por ejemplo, en los ríos grandes, como el Sixaola y el Telire, se observa a niños y niñas pescar con cuerda, principalmente tilapias, lo cual se ha convertido en una especie invasora.

En otros casos, algunos indígenas cultivan tilapias en sus fincas o en los patios de sus casas: la mayoría de los estanques que se han observado son simples hoyos en la tierra, dado que es raro que los estanques se construyan en concreto (a menos que sea financiado por un proyecto de algún ente externo) y, mucho menos, el uso de geomembranas: la acuacultura es muy incipiente y, a veces, la producción no da ni para el consumo básico de las familias.

7.1.3 Cría de animales domésticos

No existen muchos registros históricos sobre la domesticación de animales silvestres en Talamanca por parte de las diferentes tribus indígenas (antes y después de la colonia). Lo que sí se sabe, es que los bribris y otros pueblos indígenas de Talamanca después de la llegada de los españoles se acostumbraron a domesticar aves, cerdos y ganado (este último en menor cantidad). De hecho, Gabb documentó durante su estancia en Talamanca lo siguiente:

> De carnes, fuera de la de gallina, tienen la de vaca y puerco, que sin embargo la usan rara vez, excepto para fiestas. No saben absolutamente nada salar carnes para guardarlas y sólo pueden consumir uno de estos animales cuando se reúnen gran número de personas…Además la escasez de carne de vaca es tan grande, que es probable no hay indio que posea uno o dos animales a la vez. (Gabb, 1978, p, 159)

En la actualidad la cría de animales es un medio importante para la dieta indígena. En investigaciones anteriores se ha identificado a las aves de corral como la principal fuente de proteína animal, seguida por la porcina y en menor medida la carne de res (Arias-Hidalgo y Méndez-Estrada, 2015). En cuanto a la carne de res, es consumida y de gusto para los bribris, sin embargo, las condiciones geográficas y climáticas de Talamanca no son las adecuadas para estos animales, existen familias que cuentan con potreros, sin embargo, no es una actividad muy productiva, pues los bovinos no se encuentran en las mejores condiciones de peso y salud.

En algunas comunidades se comercializa ocasionalmente con la venta de cerdos, res, pollos y huevos, producidos por los mismos indígenas, sin embargo, esta práctica ha venido disminuyendo, y parece ser que muchas de las familias están dejando de criar animales en sus comunidades y se abastecen de carnes y embutidos en las tiendas de abarrotes locales (situación común en el Valle de Talamanca). Por el contrario, en las comunidades más alejadas existe mayor dependencia para la cría de animales para el consumo de carne, por ejemplo, en Alto Urén (figura 27), esta es la comunidad más alejada del Territorio Indígena Bribri, se visitó en 2011 se tardó 9 horas de caminata en llegar desde Amubri, la mayor parte del trayecto se realiza por un sendero de pendiente pronunciada para iniciar el acenso a la Cordillera de Talamanca.

FIGURA 27. ALTO URÉN. NIÑA JUGANDO CON UN TORO EN EL POTERO FAMILIAR DE APROXIMADAMENTE UNA HECTÁREA. ALTO URÉN. 2011.

Fuente: David Arias. 2011.

7.1.4 La chichada y el trabajo colectivo

La chichada es la máxima celebración indígena talamanqueña, es un espacio de festividad que conmemora la creación del universo, la tierra y los primeros clanes bribris (*ditsö wö*) que fueron "sembrados" por *Sibö* en la montaña *Sulayöm*. De acuerdo con Guevara (1988) la chichada significa más que la celebración de la creación de la Tierra, también representa una forma de pago no remunerado dentro y fuera del núcleo familiar. Tanto la chichada y la junta de trabajo son una manifestación del sentido comunitario del pueblo indígena bribri. La chichada es una expresión de la reciprocidad del modo de vida de los bribris, estas

relaciones de reciprocidad se pueden distinguir en los trabajos preparativos de la chicha y los alimentos, la forma de bailar el *buikro* (también conocido como baile del sorbón), inclusive la forma de beber la chicha, se bebe en conjunto, es común escuchar la frase "ayúdeme" cuando te invitan tomar el guacal lleno de chicha, no se puede desperdiciar ni una gota.

La chichada y la junta de trabajo tienen una estrecha relación: los clanes llaman junta de trabajo al sistema tradicional de trabajo colectivo de ayuda recíproca no remunerado económicamente, la cual se encarga de diferentes actividades, tales como cortar y acarrear madera, construir una casa o canoa, chapear un lote, sembrar etc. En torno a las juntas, es importante recalcar que se dan cuando el objetivo se asocia a un medio de vida que no implique ganar dinero: cuando el dinero está de por medio en una actividad colectiva, los bribris no atienden la convocatoria a junta de trabajo, a menos de que el dinero sea un medio para beneficio de la comunidad. La persona o familia que convoca a junta de trabajo para chapear (mantenimiento del terreno) debe preparar alimentos y chicha, durante el trabajo se bebe chicha de maíz (por lo general), y la chichada se realiza al culminar la jornada de trabajo colectivo. Estos alimentos y chicha son un medio por el cuál retribuir o agradecer el trabajo de las personas participantes, también las personas que convocan se comprometen en devolver la ayuda (*ula meneuk*), cuando una persona participante necesita convocar a junta de trabajo.

Las chichadas y juntas se realizan también en celebraciones (graduaciones de algún cargo tradicional, jala de piedra, ritos fúnebres o una fiesta). En cuanto a los ritos, son liderados por los cargos tradicionales relacionados con los enterramientos y las fiestas fúnebres (*oköm, tsirú oköm, awá, bikakla y sia tami*). Estos cargos tradicionales no reciben ningún tipo de paga monetaria por sus trabajos, algunos *awapa* aseguran que está prohibido cobrar dinero por sus labores especiales, aunque ahora algunos *awapa* piden dinero por sus servicios más cuando es una actividad con fines turísticos.

La relación entre la chichada y la junta de trabajo con la agricultura como medio de vida tiene un rol clave para dar autonomía y seguridad alimentaria a las familias indígenas. Los clanes buscan en el trabajo colectivo, algo más que maximizar las posibilidades productivas de sus fincas, es el hecho de facilitar la jornada de trabajo al realizarlo en comunidad, evidentemente si el trabajo se realiza de forma individual sería muy difícil de llevarlo a cabo, de ahí el valor social de la ayuda recíproca. Además, dentro de la chichada y la junta de

trabajo también se mantienen las actividades de intercambio (trueque) de sus productos (cosechas, animales, semillas y algunas manufacturas).

En efecto, las personas que hoy en día practican la junta de trabajo, *ula meneuk,* el trueque y la chichada, multiplican significativamente los medios y las estrategias de vida, por lo cual, tienen más opciones para salir adelante ante una crisis. La junta de trabajo se puede realizar en caso de una emergencia, por ejemplo, un amigo bribri –cercano- de la comunidad Tsoki perdió su casa en 2018 -se cayó por completo la estructura-, rápidamente sus familiares y amigos se organizaron para una junta de trabajo, al cabo de unos días colectivamente juntaron los materiales del bosque (hojas, maderas, bejucos) y el maíz para la chicha y luego se convocó a varias juntas de trabajo, en menos de dos semanas entre todos se reconstruyó el hogar. Debido a los escasos recursos económicos del afectado para poder pagar con dinero a trabajadores o comprar materiales, posiblemente de no practicarse la junta de trabajo su casa hubiese tardado mucho tiempo en reconstruirse.

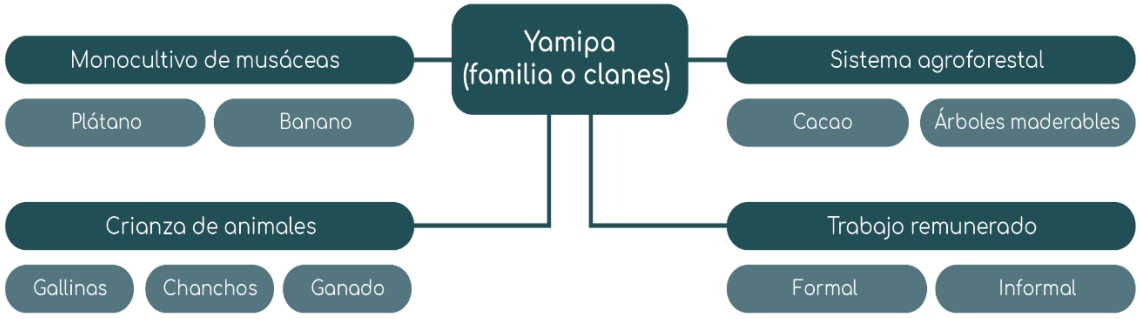
El sistema de trabajo colectivo se mantiene principalmente en las comunidades más alejadas del territorio, sin embargo, es una manifestación muy importante de la sociedad bribri que está desapareciendo aceleradamente. Las personas mayores en su mayoría se preocupan por la pérdida del sistema de trabajo de ayuda recíproca en las nuevas generaciones, mencionan que ahora existe una tendencia al individualismo y las personas esperan una retribución económica. Según doña Natalia Gabb de Amubri, “antes nosotros trabajamos más juntos, ahora la gente quiere trabajar solo al estilo de los *sikua*pa (no indígenas en plural), si no hay *nukur* (dinero) ya la gente no quiere trabajar junta”. (N Gabb, setiembre 2011). Lo anterior es una de las consecuencias del modelo capitalista de la economía de mercado, que cada vez toma más fuerza en las comunidades bribris.

Además, en algunas comunidades la chichada y la junta de trabajo han sido satanizadas y prohibidas por algunos grupos religiosos evangelizadores, estos grupos promueven el no uso de la chicha según ellos por ser una bebida alcohólica que ínsita a la maldad y al pecado entre los indígenas. Desde nuestra perspectiva este tipo de evangelización equivale a una colonialidad religiosa o un neocolonialismo de las “almas” que está generando una sería afectación en los medios de vida vinculados con el sistema tradicional de trabajo indígena y en general un cambio del comportamiento social que profundiza la vulnerabilidad de estas poblaciones, también en el sentido que estas agrupaciones religiosas con sus recursos económicos asumen un rol asistencialista, compran con regalos (comida) la voluntad de las personas, en los últimos años algunas religiones con claros intereses políticos.

7.2 Estrategia hacia la especialización productiva

La estrategia de especialización (figura 28) incluye medios de vida con prácticas productivas que se caracterizan por su tendencia hacia una especialización productiva con una intensificación agrícola en pocos cultivos que en el caso de Talamanca destacan las musáceas y cacao. Se podría decir, que es una estrategia que muestra el proceso de cambio de la economía indígena diversificada con una participación activa de la comunidad y las familias (clanes) hacia una economía de corte más capitalista. La estrategia se basa principalmente en la dependencia de ingresos económicos (propio de las economías de mercado) para garantizar la alimentación familiar, dicha estrategia también se puede catalogar como hibrida ya puede en ocasiones combina de forma marginal la agricultura de policultivo y la finca itinerante, la remuneración asalariada o informal y la producción de animales domésticos para el autoconsumo familiar en menor medida.

FIGURA 28. ESQUEMA SOBRE LA ESTRATEGIA DE ESPECIALIZACIÓN (HACIA UNA MAYOR ESPECIALIZACIÓN PRODUCTIVA)



Fuente: elaboración propia

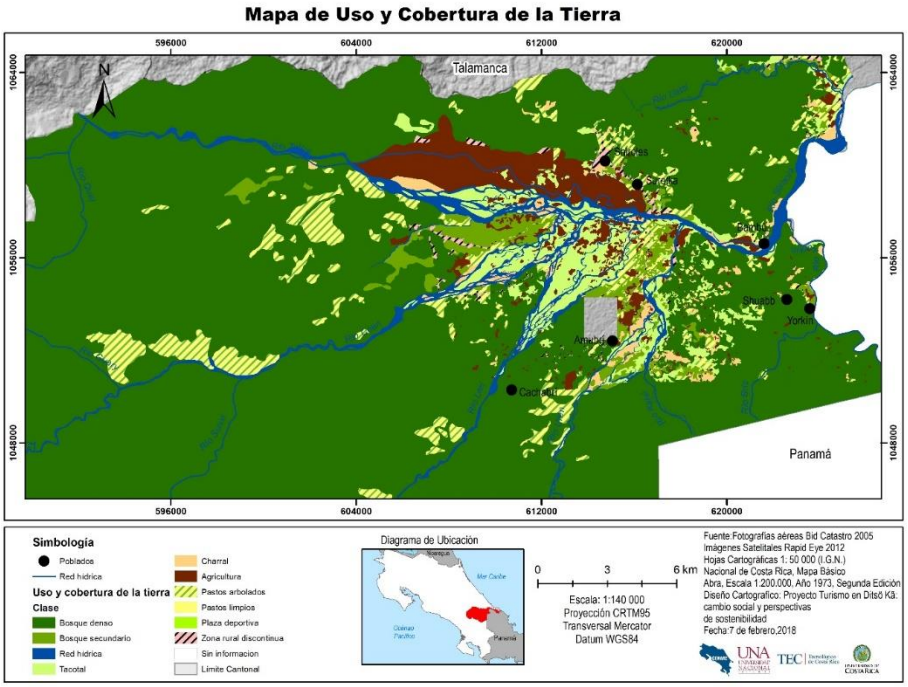
7.2.1 Monocultivo de musáceas

Históricamente, las musáceas (plátanos y bananos) han sido parte de la dieta básica de los bribris: al respecto, a finales del siglo XIX, William Gabb registró que, antes de la llegada a Talamanca del monocultivo de banano y plátano, los bribris se alimentaban de bananos y plátanos maduros y verdes hervidos:

> De los alimentos vegetales, el plátano es el principal. En tiempo de escasez, los bananos lo remplazan, además de comerlos crudos cuando están maduros. A veces comen plátanos maduros crudos, aunque su sabor sea inferior. Los modos de prepararlos son asados verdes (…) maduros asados, cuando se comen con chocolate, con la idea de endulzarlo (…) También los cuecen verdes con carne, maíz tierno y aun solos. Los plátanos maduros cocidos y machacados, se mezclan en igual cantidad con la pasta de harina de maíz, para hacer la chicha o para hacer bollos. También cuando están maduros se cuecen, se reducen a pasta y se mezclan con agua. Esto se bebe y se llama *mishla*. (Gabb,1978, p.160)

Actualmente, el monocultivo de plátano *(musa paradisiaca)* y banano *(musa sp)* son la principal actividad agrícola comercial en gran parte de comunidades ubicadas geográficamente en el Valle de Talamanca. Como se mencionó, el cultivo es la herencia de la irrupción de la United Fruit Company a finales del siglo XIX y principios del siglo XX (capítulo 3) y se mantiene como la principal fuente de recursos económicos para muchas familias indígenas de Talamanca. Lo anterior ha generado procesos de cambio en los patrones de uso del suelo a monocultivo, muy evidentes en el Valle de Talamanca (figura 29): principalmente, el cambio de bosque a monocultivo ha generado un desequilibrio ecológico, socioeconómico y cultural que cada vez es mayor por la inserción de la población indígena en la economía de mercado capitalista agrícola, lo cual genera modificaciones contraproducentes en las dinámicas socio-ecológicas de estas comunidades.

FIGURA 29. MAPA DE USO Y COBERTURA DEL SUELO EN EL TERRITORIO INDÍGENA BRIBRI TALAMANCA.



Fuente: Archivos del proyecto *Ditso ka.* 2018.

Aunque el monocultivo de musáceas ha sido adoptado por muchas familias, el grado de adopción y dependencia es variado. Al respecto, se distingue las siguientes estrategias de vinculación con el monocultivo por parte de las familias indígenas:

1- Familias que dependen completamente del monocultivo: son familias que adoptan el monocultivo en todas sus tierras cultivables, al punto de que el monocultivo de plátano y banano se convierte en su único medio para ganar recursos económicos y alimentar al núcleo familiar. Algunas familias adoptan el uso de agroquímicos y las bolsas plásticas (para proteger la fruta), debido a los requerimientos de los intermediarios que garantizan, en ocasiones, una mayor remuneración económica por la “calidad de la fruta”. Por otro lado, otras se resisten al uso de agroquímicos y bolsas plásticas, aunque la fruta sea peor pagada por los intermediarios, mientras que otros productores venden o buscan vender el producto en el mercado orgánico, también dominado por intermediarios y algunas cooperativas en la que participan productores indígenas.
2- Familias que dependen de forma secundaria: incluye personas o familias asalariadas (informal y formalmente) que, en la siembra de estos monocultivos, buscan un complemento de sus ingresos; también se encuentran personas no

asalariadas que destinan una porción de su finca para las musáceas y lo combinan con otros cultivos o actividades pecuarias. Por otro lado, existen personas que viven en las partes altas de Talamanca, donde las tierras no son aptas para estos cultivos, por lo que frecuentemente bajan para trabajar en fincas de banano y plátano por un salario ocasional.

La incorporación del monocultivo de plátano y banano en las comunidades indígenas es un factor determinante en la transformación o pérdida del modo de vida indígena (prácticas tradicionales), en cuanto a la modificación radical de su economía de agricultura basada en el autoconsumo familiar, al haber una rápida inserción en la economía de mercado capitalista. A lo anterior, se suma el paso de una producción fundamentada en la diversidad de cultivos en la finca familiar a una especialización en unos pocos cultivos, para obtener recursos económicos, muchas veces para comprar productos agrícolas de alimentación básica como carne y huevos, inclusive otros productos que también se pueden producir fácilmente en Talamanca, como es el caso del arroz y maíz.

Otro aspecto que modifica drásticamente el modo de vida indígena es el deterioro ambiental que provoca el monocultivo de musáceas en los ecosistemas, de los cuales las comunidades indígenas dependen para reproducir su cultura: básicamente, el monocultivo altera el principal medio para vivir de muchas de las familias bribris. Las siembras de plátano y banano en un modelo extensivo y con uso de insumos químicos generan varias alteraciones en los medios de vida asociados a las dinámicas socioecológicas, como las que se describe a continuación:

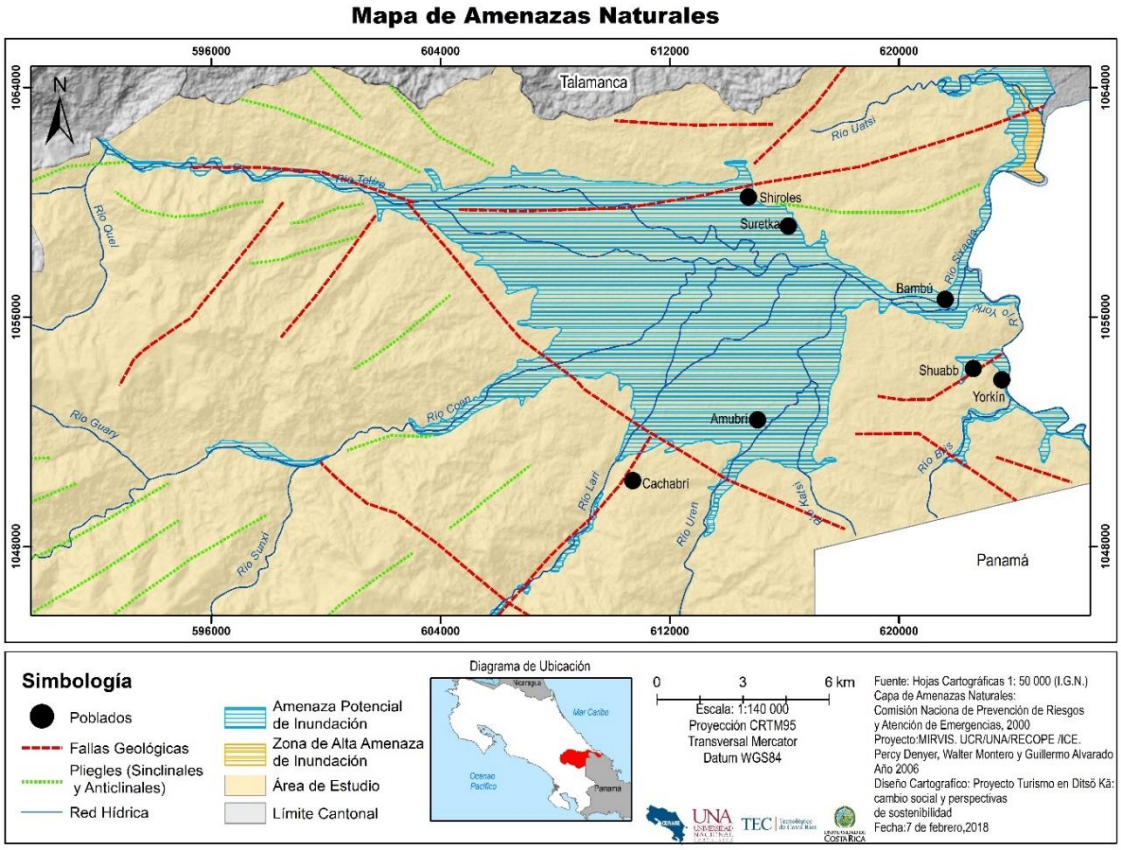
Pérdida del bosque primario y secundario: el bosque es el principal medio para obtener materiales de construcción de viviendas indígenas (maderas, palmas, hojas, bejucos). Del bosque se obtienen plantas medicinales, nacen las fuentes de agua potable para el consumo humano y se obtienen alimentos de la recolección de frutos y plantas del bosque, además de que en algunas comunidades se da la cacería de autosubsistencia.

Contaminación de los ríos: en el territorio indígena no existe un sistema de potabilización del agua, en el mejor de los casos, la de consumo humano proviene de un acueducto rural, construido por los propios indígenas, el cual distribuye el agua sin ningún proceso previo para potabilizarla; muchas familias recurren a la fuente superficial más cercana (quebrada o riachuelo) para abastecerse de agua, razón por la que la contaminación de las fuentes por agroquímicos perjudica la salud y el medio de vida, situación problemática dado que

los ríos son fuentes de alimentación para la recolección de crustáceos y peces que cada vez son más difíciles de encontrar.

Cambio de uso de la tierra: La mayoría de las tierras del Valle de Talamanca se caracterizan por un uso intensivo de agricultura, uno de los mayores problemas con el cambio de uso del suelo en las partes bajas de Talamanca es que no existe un manejo adecuado que disminuya o evite la erosión del suelo: las personas que siembran en los márgenes de los ríos aceleran el proceso de erosión, lo que provoca que muchas familias pierdan el único terreno apto para cultivos, por lo que terminan buscando otro medio de vida, inclusive fuera del territorio indígena. Esta pérdida del suelo fértil se da por constantes inundaciones, la debilidad del sistema radicular de las musáceas que no sostienen el suelo y la ausencia de barreras naturales que disminuyan el proceso de erosión. Además, desde que la bananera arrasó con los bosques en los márgenes de los principales ríos, la cobertura forestal densa no se ha recuperado, lo cual aumenta el riesgo de las comunidades por inundación en el Valle de Talamanca (figura 30).

FIGURA 30. MAPA DE ÁREAS CON RIESGOS DE INUNDACIÓN, SEGÚN COMUNIDAD CON VISITACIÓN TURÍSTICA.



Fuente: Archivos del proyecto *Ditso ka.* 2018.

En síntesis, la agricultura de monocultivo de musáceas en las últimas décadas ha profundizado las problemáticas ecológicas y económicas (mayores índices de pobreza) de las familias indígenas, además la forma extensiva del cultivo con uso de agroquímicos, poco tiene que ver con un modo de vida respetuoso de la naturaleza. El monocultivo tal y como se desarrolla hoy en Talamanca es la antítesis del policultivo bribri, por esencia, es una de las maneras más respetuosas y equilibradas de cultivar la tierra que han sobrevivido, a pesar de la gran presión que ejercen los monocultivos en estos pueblos indígenas.

7.2.2 Cacao orgánico

En la década de 1950, después de la salida de Talamanca de la compañía bananera, los indígenas comenzaron a cultivar el cacao como una fuente de ingresos económicos (Dubois, 2007), razón por la que el cacao fue el cultivo más importante hasta 1979, momento en el que aparece la enfermedad llamada moniliasis, que afectó drásticamente al cultivo. En algunas plantaciones disminuyó en un 90% la producción de fruta (Barrantes et al., 1994). De acuerdo con el INEC (2015), a partir de estadísticas del VI Censo Nacional Agropecuario, el cantón de Talamanca cuenta con el mayor porcentaje de área cultivada de cacao en Costa Rica: aproximadamente 726,5 ha. En los territorios indígenas la producción se organiza a través de cooperativas y asociaciones APPTA y ACOMUITA, entre las más conocidas, organizaciones que se encargan de acopiar las semillas de cacao en sacos aun con su mucilago, mientras que, muchas veces, son los productores quienes se encargan de trasladar el cacao a los puntos estratégicos de recolección; luego, las cooperativas continúan con el proceso de fermentado y secado para su posterior exportación como semilla seca.

En las últimas décadas, varias organizaciones como el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) y Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza (CATIE), han promovido incentivar la siembra de cacao como instrumento para mejorar los ingresos económicos en los territorios indígenas de Talamanca. También se han promovido los sistemas agroforestales con propósitos de conservación de la biodiversidad incluyendo marcos metodológicos como el de los medios de vida (Dahlquist, et al, 2007). De lo anterior ha resultado en que se construya un imaginario alrededor de la producción de cacao en el cantón de Talamanca, muchos consideran que su producción es agroecológica y orgánica,

lo cual se busca respaldar con certificaciones orgánicas. Sin embargo, un estudio reciente sobre el cacao orgánico concluye que:

> *Toutefois, dans le canton de Talamanca, la production de cacao issu de l'agriculture biologique se limite à une petite échelle territoriale et n'inclut pas la grande majorité de la population indigène et afro-caribéenne résidante dans cette région. Plusieurs acteurs interrogés du mouvement environnementaliste en 2016 affirment que ces initiatives « ne mettent pas en risque l'expansion des monocultures ». Au contraire, elles « coexistent pacifiquement avec le modèle agro-exportateur de bananes et d'ananas » dominant au Costa Rica.* (Chavarochette y Rodríguez, 2020, p,14.)

La producción de cacao proveniente de los territorios indígenas (bribri-cabécar) por lo general tiene poco valor agregado (más allá de su certificación orgánica) y se vende a intermediarios para su procesamiento, proceso que arroja beneficios económicos limitados para las familias indígenas. En relación con lo anterior, cabe resaltar un estudio sobre la comercialización del cacao llevado a cabo en Yorkín, comunidad bribri reconocida por su constante demanda turística.

Para una mejor comprensión del proceso, debe considerarse que

> Existen dos empresas reconocidas que compran cacao, APPTA y Koproxa. La comunidad de Yorkín vende una porción de su cosecha a Koproxa, una comercializadora de cacao de propietarios de nacionalidad española, que posee un centro de acopio en la comunidad de Suretka circunvecina a Yorkín, en donde compran, acopian, fermentan y secan cacao húmedo; luego trasladan el cacao seco hasta una planta industrial de su propiedad, situada en el Puerto de Colón, Panamá, en donde la procesan y transforman en productos intermedios como el licor, la manteca y el polvo de cacao, así como en chocolate de variadas presentaciones. (Chaves, Salazar y Robles, 2016, pp, 6-7)

A pesar de la tendencia a la baja en la producción cacaotera en los últimos años en Costa Rica, el cacao sigue siendo uno de los cultivos comerciales más importantes (después del plátano y del banano) para la agricultura en las comunidades indígenas de Talamanca. No obstante, el poco valor agregado en la producción y la comercialización impide que se mejore los ingresos económicos de las familias, además de que en la actualidad existen pocas capacidades instaladas de infraestructuras y tecnologías para dar valor agregado a

la producción comunitaria; por tanto, los mayores beneficios de la producción de cacao orgánico de buena calidad no necesariamente quedan en las y los productores indígenas.

En los últimos años, en Talamanca se vienen implementando proyectos para incentivar una mayor producción de cacao en las comunidades indígenas con el apoyo institucional del MAG y CATIE, entre otros. Estos organismos incentivan el uso de variedades más resistentes a la monilia (clones), elaboradas con material genético posiblemente tomado de la zona, sin embargo, existe la preocupación de los indígenas entorno a la apropiación de su conocimiento – desde nuestra perspectiva una manifestación de la colonialidad del saber y de la naturaleza- y la pérdida de lo que ellos llaman *cacao viejo*, pues se sustituye los cacaotales antiguos por una sola variedad, en otras palabras, se pierde el acervo genético de las fincas, lo cual se agrava porque, de acuerdo con muchos productores, las nuevas variedades, aunque son resistentes a la monilia, requieren más mano de obra para su cuidado.

Para muchas familias indígenas, como medio de vida, el negocio de la producción de cacao orgánico resulta más amargo que dulce por diversos factores, como los malos precios internacionales debido a la inestabilidad del mercado (Slingerland y González, 2006), el mal pago a los productores, los elevados costos de traslado, las malas experiencias con la monilla y la apropiación de saberes locales en relación al cultivo (Echavarría, 2020), la pérdida de sus semillas y cacaos viejos y la implosión de los métodos intensivos de siembra que, aunque agroforestales, si son extensivos tendrán serios impactos ambientales en el ecosistema. Por lo anterior, las familias buscan dar valor agregado a sus pequeñas plantaciones de cacao procesándolo ellos mismos e incluyéndolo como elemento de valor mediante la actividad turística, como una forma de recuperar saberes y simbolismos alrededor de esta planta tan importante dentro de su patrimonio cultural intangible (Arias-Hidalgo y Morant-González, 2020), lo cual es evidente en comunidades bribris como Shiroles, Suretka, Meleruk, Amubri y Yorkin (sobre esta última comunidad se profundizará más adelante).

Conclusión

La llegada de la United Fruit Company a Talamanca hereda la principal actividad económica de la actualidad, el monocultivo de plátano y banano, así mismo, generó y sigue generando cambios sustanciales en el modo de vida indígena y por ende en sus medios de vida tradicionalmente ligados a la agricultura para el consumo familiar basada en cultivos como el maíz, musáceas y tubérculos en un sistema de producción diverso (policultivo). Estas últimas décadas ha sido notable, una mayor inserción y dependencia por el dinero como medio para ganarse la vida en gran parte de las comunidades bribris.

A lo largo y ancho del planeta, los monocultivos le están ganado la batalla a los sistemas tradicionales de cultivo indígena. Si de alguna manera, se desea disminuir el impacto ambiental de los cultivos en gran escala, se debe aprender mucho como sociedad moderna del cómo algunos pueblos indígenas han logrado conservar grandes extensiones de bosques y a la vez desarrollar sus sistemas tradicionales de agricultura (orgánicos y ecológicos) como medios de vida sustentables. En ese sentido, el policultivo indígena bribri, llamado *sonwak,* es un ejemplo de diversificación productiva, este sistema de agricultura tradicional es fundamental para la seguridad alimentaria indígena y sobre todo la conservación de los bosques y la biodiversidad. Particularmente, desde la visión indígena el policultivo provee los recursos suficientes para vivir dignamente. Estas prácticas agrícolas ancestrales son un gran legado para la humanidad, son parte de la riqueza biocultural del planeta (Toledo y Barrera–Bassols, 2008), que merecen ser valoradas y preservadas ante la invasión sin límites de la agroindustria en América Latina.

La chichada, la junta de trabajo y mano vuelta (*ula menuek*) como elementos del sistema tradicional de trabajo colectivo de ayuda recíproca han sido fundamentales dentro de la estrategia y medios de vida de la sociedad bribri, a pesar del acelerado proceso en la inserción de la economía de mercado capitalista mediante la especialización con el monocultivo. El sistema tradicional bribri es la cara opuesta la economía capitalista, se basa en el bien común y no en el individualismo, el trabajo en este sistema no es mercancía sino un medio para vivir bien o mejor dicho, el buen vivir en comunidad desde las perspectivas indígenas de *Abya Yala*. La existencia de la chichada, la junta de trabajo y *ula maneuk* entre los bribris son un modo de vida que se resiste ante la globalización y dominio del capitalismo como única opción posible en la sociedad moderna.

Capítulo 8- El surgimiento y consolidación del turismo como medio de vida en el territorio indígena bribri: los casos de las comunidades de Yorkín, Amubri y Bambú

Lo mejor del mundo está en la cantidad de mundos que contiene.

Eduardo Galeano, *Los hijos de los días* (2011)

Introducción

Este capítulo se aproxima desde una perspectiva geohistórica, participativa y etnográfica al surgimiento de la actividad turística como un medio de vida en las comunidades de Yorkín, Bambú y Amubri, todas pertenecientes al territorio indígena bribri de Talamanca, desde la que se parte de la experiencia de tres estudios de caso que son iniciativas de turismo rural comunitario y turismo indígena: Stibrawpa, Koswak y Ditsö wö ù. Al respecto, es importante reconocer que, para la construcción de este capítulo, fueron fundamentales las experiencias previas de trabajo conjunto con las poblaciones bribris de Talamanca por medio del trabajo de campo (etnográfico en algunas ocasiones) y la IAP.

En cuanto a la organización de este apartado, en primer lugar, se expone el caso de la comunidad de Yorkín con el proyecto turístico de Stibrawpa, el cual es una asociación comunitaria liderada por mujeres bribris, quienes han logrado constituir un emprendimiento alternativo pionero en Talamanca, que se ha convertido en un referente nacional e internacional. El segundo corresponde a Koswak, un emprendimiento familiar, ubicado en la comunidad de Amubri y, aunque es el más reciente de los tres en su constitución, en poco tiempo ha llegado a posicionarse como una iniciativa de turismo indígena importante en Talamanca, con un enfoque de rescate cultural, una de las principales características de su oferta turística. El último estudio de caso, Ditsö wö ù, es una iniciativa familiar localizada en la comunidad de Bambú, también pionera en el turismo en Talamanca, cuya oferta turística se centra en la valorización de elementos culturales y voluntariado social.

En torno a las tres iniciativas, se brinda una descripción general respecto de su contexto geográfico, una recuperación de su historia, seguido de una sistematización general de los elementos claves para su constitución y consolidación como emprendimientos de turismo, información construida a partir de entrevistas, reuniones y talleres realizados con la participación de los miembros de las iniciativas turísticas, también se entrevistó a otros informantes claves (indígenas). Asimismo, es relevante rescatar que estos tres estudios de

caso son la base del análisis de las estrategias y medios de vida, vinculados a la actividad turística y a las dinámicas locales en cada emprendimiento (capítulo 9 y 10).

8.1 Asociación Stibrawpa

8.1.1 Descripción general de la comunidad de Yorkín e iniciativa turística

El pueblo de Yorkín se ubica en la microcuenca del río Yorkín, un espacio geográfico donde convergen varias etnias indígenas, tales como nasos (teribes), ngöbes y, por supuesto, bribris. Según algunos pobladores, el nombre original de Yorkín es *Choli* que en lengua bribri quiere decir *vómito*, lo cual hace alusión a la espuma que se forma en las fuertes corrientes del río Yorkín; probablemente el cambio en el topónimo se deba a la influencia de los indígenas miskitos y teribes en la región, precisamente estos últimos le llaman al río "Zhorquin" según documentó Gabb (1978).

Actualmente, la comunidad de Yorkín es habitada en su mayoría por indígenas bribris, alrededor de 250 personas; geográficamente pertenece al Territorio Indígena Talamanca Bribri. La pequeña comunidad de Yorkín se encuentra en la zona de amortiguamiento del Parque Internacional La Amistad (PILA), el cual es binacional entre Costa Rica y Panamá, además de que es Reserva de la Biosfera por UNESCO desde 1982. Respecto de lo mencionado es importante mencionar que muchos locales cuentan con la doble nacionalidad (costarricense y panameña), familias tienen terrenos en ambos lados de la frontera, aunque históricamente estas tierras han sido habitadas por los bribris en Panamá, muchos miembros pobladores de Yorkín se quejan de que el Gobierno de Panamá no reconoce una comarca bribri con autonomía de su territorio ancestral. En los últimos años migrantes panameños y otros grupos indígenas han ocupado terrenos de los bribris en el lado panameño[22].

En relación con los servicios básicos, son muy limitados, no hay acceso a electricidad, ni servicio de salud pública, no hay alcantarillado ni agua potabilizada, el agua disponible proviene un acueducto rural; cuenta con escuela (figura 31) y un colegio. La comunidad de Yorkín cuenta con dos albergues turísticos: Aventuras Naturales y Stibrawpa. Es la primera

[22] En la cuenca del Yorkín a 2 kilómetros río arriba de su desembocadura, un terrateniente panameño de apellido Samudio ha comprado y acaparado grandes extensiones de tierra para transformarlas en repastos (Borge, Esquivel, Salas y Rodríguez, 2007).

comunidad del Territorio Indígena Talamanca Bribri en recibir turismo y hoy es de las más visitadas en comparación con las otras comunidades bribris que desarrollan tal actividad.

FIGURA 31. ESCUELA DE YORKÍN

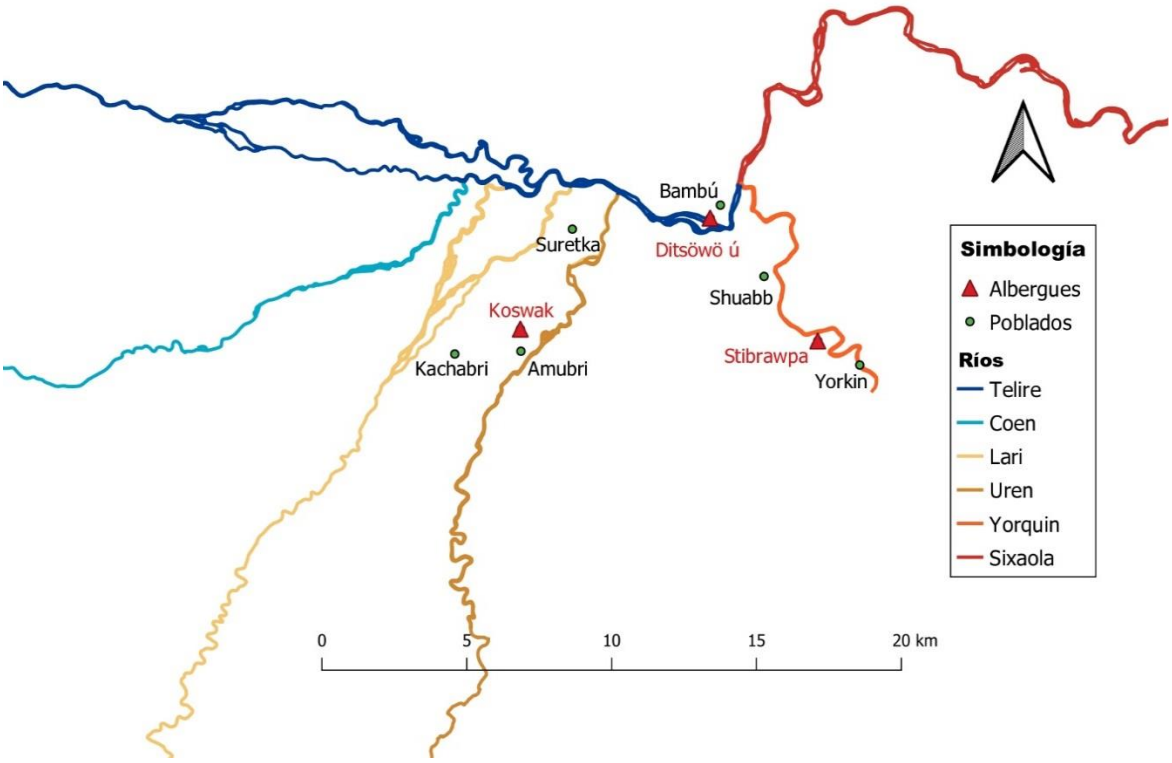
Fuente: David Arias, 2016

En Yorkin, la principal actividad económica es la agricultura de banano y cacao, seguida por el turismo. También se mantienen prácticas agrícolas relacionadas con el autoconsumo familiar como la siembra de granos básicos (maíz, arroz y frijoles), tubérculos, y musáceas, así como la crianza de animales domésticos (aves de corral).

En cuanto a la hidrografía, el río Yorkín es uno de los más importantes de Talamanca, junto con los ríos Sixaola, Telire, Urén, Lari y Coen. El Yorkín desemboca en el río Telire, la unión de ambos ríos forma el río Sixaola que a la vez es frontera de Costa Rica y Panamá**.** La cuenca del río Sixaola (figura 32) por su extensión, fertilidad de suelos, riqueza hídrica, diversidad ecológica y étnica es de las más importantes de Costa Rica**.** El Yorkín es navegable casi todo el año (en temporada seca algunos tramos son de difícil navegación), esto lo ha convertido en la principal vía de comunicación para el traslado de productos

agrícolas y personas, hoy mayoritariamente turistas. En el pasado, fue la única vía de acceso a la comunidad, el recorrido se hacía por canoas, construidas por los propios indígenas con madera de cedro; el bote era impulsado por palancas, una tarea nada fácil ya que los boteros debían hacer un recorrido difícil por los rápidos del río, a través del que trasladaban productos para la venta (animales, productos agrícolas) hasta los pueblos de lado costarricense y subían cargados con provisiones, algunos, incluso, comerciaban hasta Panamá.

FIGURA 32. MAPA DE UBICACIÓN DE LOS TRES ALBERGUES OBJETO DE ESTUDIO EN LA CUENCA DEL RÍO SIXAOLA



Fuente: elaboración propia.

Esta cuenca del Yorkín se caracteriza por su belleza natural y buen estado de conservación biológica, con densos bosques primarios en un clima tropical húmedo. Hoy uno de los principales atractivos es el trayecto de aproximadamente una hora en bote desde Bambú por el río Yorkín, ruta predilecta de los turistas para arribar a la comunidad de Yorkín donde se ubican las instalaciones turísticas de Stibrawpa (figura 33). También es posible llegar a la comunidad por un camino de lastre, cuyo recorrido a pie toma, aproximadamente, dos

horas. Existen dos vehículos disponibles al otro lado del río, pero la mayoría del tiempo el transporte llega hasta la comunidad de Shuabb, debido a que el camino a partir del río Bris suele estar en malas condiciones, principalmente en la época de lluvias, lo cual lo hace imposible de transitar inclusive en vehículo doble tracción.

FIGURA 33. NAVEGACIÓN POR EL RÍO YORKÍN, AÑO 2020

Fuente: Osvaldo Durán, 2019

En cuanto a la iniciativa turística, la Asociación Stibrawpa (personas artesanas en lengua bribri) es un emprendimiento de turismo rural comunitario que fue creado (formalizado) por un grupo de mujeres indígenas bribris en 1992. Stibrawpa se formó con tres principales objetivos: el fortalecimiento de la economía familiar, la recuperación de la lengua bribri y la protección del ambiente. Aunque la constitución oficial de Stibrawpa se dio en el año 1992, el grupo de mujeres liderado por Bernarda Morales Marín, inició desde 1985 como grupo no formal, principalmente en una labor de convencimiento de las mujeres y hombres respecto de crear una alternativa económica para la comunidad.

El alberge turístico de la Asociación Stibrawpa también es conocido como la “Casa de las Mujeres”, ubicado en la comunidad de Yorkín, en los márgenes del río del mismo nombre, límite natural entre Costa Rica y Panamá, recibe principalmente turismo extranjero proveniente de Alemania, Francia, Estados Unidos y España: en el año 2019 recibieron más de 1000 turistas al año, de los cuales un porcentaje corresponde a turistas nacionales

que, en su mayoría, son estudiantes de universidades. La máxima capacidad de alojamiento es de 80 personas por día.

Además del albergue donde ofrecen servicio de hospedaje y alimentación (figura 34), ofrece una variada oferta de actividades recreativas y culturales que se brindan al turista, tales como venta de artesanías (de ahí su nombre), elaboración y preparación de chocolate (bebida de cacao), caminatas en el bosque con guías indígenas certificados, fincas orgánicas, senderismo, nado en los ríos, demostración de tiro al blanco con arco y flechas, entre otras. Tal como se colige, son muchos los beneficios del emprendimiento; directamente, genera empleo, ya que la mayoría de asociados habitan en Yorkín, y otros en las comunidades vecinas como Shuabb y el Guabo en Panamá; también se benefician los miembros de la comunidad no asociados, a quienes se les compra alimentos producidos localmente.

FIGURA 34. COCINA-COMEDOR DE STIBRAWPA, LUGAR DONDE SE LE DA LA BIENVENIDA A LOS TURISTAS

Fuente: David Arias, 2018

Stibrawpa es una de las organizaciones locales que más apoya en obras colectivas para el beneficio de la comunidad, por ejemplo, apoyó económicamente y con fuerza de trabajo en la construcción del acueducto rural y el colegio (secundaria) de la comunidad. en los últimos años se ha posicionado como uno de los emprendimientos de turismo rural comunitario más consolidados en Talamanca y Costa Rica en general, cuyo éxito ha sido objeto de múltiples estudios académicos desde diferentes perspectivas: sus beneficios económicos (Trejos y Matarrita, 2010), la reconstrucción de su identidad cultural por medio del turismo (Meri, 2016), valorización del territorio y desarrollo rural (Calderón, 2017; Calderón, 2018), roles de género desde estudios de caso comparativos (Hartford, 2018; Cañada, 2019) y su estrategia de conservación ambiental (Valverde, 2018).

8.1.2 Aspectos claves para la constitución y consolidación del emprendimiento

a-) El cacao y la llegada de la monilia a Talamanca

El Caribe costarricense ha sido una región histórica en la producción de cacao (capítulo 1), afectado gravemente por el hongo de la monilia[23], el cual apareció a finales de la década de los setenta y generó grandes daños en las plantaciones del Caribe sur y los territorios indígenas de Talamanca. Para las familias indígenas en la comunidad de Yorkín, el cacao representaba una fuente de ingresos económicos importante; por tanto, al disminuir la producción se debilitó su economía, situación que prácticamente afectó a toda Talamanca. La situación económica difícil fue una de las principales motivaciones de las mujeres de Yorkín por buscar alternativas para complementar la economía basada en la producción de cacao en la comunidad, sin dejar de mencionar que la crisis económica causada por la monilia provocó que muchos hombres jóvenes migraran de la comunidad en busca de empleo en plantaciones bananeras, con un estado de salud también debilitado por la exposición constante a los agroquímicos, como bien lo indica Bernarda Morales:

> La gente tenía necesidades porque no había que vender, ya que el cacao era solo monilia. Se necesitaban ingresos y se recurrió a la migración para poder comprar, los

[23] La moniliasis es una enfermedad que afecta el cultivo del cacao, es causada por el hongo *Moniliophthora roreri* apareció en Talamanca aproximadamente en 1978, hoy es el factor más limitante en la producción de cacao en Talamanca, el hongo es fácil de identificar pues la mazorca de cacao se torna de color negro.

> hombres se iban a trabajar en las bananeras y los platanales. Luego cuando regresan ya estaba la organización. Ya estaban enfermos por la contaminación de banano, eso los contaminó, los químicos. Algunos quedaron estériles, ellos mismos decían que estaban enfermos. Decían que no querían trabajar en las bananeras por los químicos. Luego supieron que era el Nemagón[24]. (B Morales, comunicación personal, 24 de marzo de 2018)

b-) Sobre la estructura organizacional

En la actualidad el número de personas asociadas en Stibrawpa es de aproximadamente 45 (21 mujeres y 24 hombres), no todas las personas están activas al mismo tiempo. La asociación decide quiénes laboran según el cronograma de trabajo semanal, planificación elaborada por la junta directiva, con el propósito de que los y las asociadas participen de forma equitativa, también se decide semanalmente a quiénes (socios) se les compra los insumos -aves de corral, plátanos, bananos, cacao etc.-. Se trata de que todo lo necesario para atender a los turistas, se pueda suministrar de forma local: si los socios no tienen producto, se busca con otras familias de la comunidad.

En Stibrawpa, las personas asociadas deben trabajar para la asociación, es de carácter obligatorio, en otras palabras, no pueden delegar en terceras personas su labor en la organización, lo cual, de cierta manera, permite que el vínculo entre asociados y el emprendimiento sea más fuerte por su participación activa. En un inicio, las socias del proyecto aportaron trabajo no remunerado (mano de obra) y en especie, principalmente con materiales de construcción para elaborar la infraestructura del albergue (madera, hojas para el techo).

En cuanto a los roles de trabajo de las mujeres, ellas pueden escoger funciones dentro de la organización en la parte operativa: las mujeres de la junta directiva tratan de que cada persona haga la actividad en la que se sienta más confortable. Las principales funciones (aparte de la junta directiva) corresponden limpieza, cocina, guiado turístico; aunque algunas pueden navegar los botes, es un trabajo más desarrollado por los hombres.

[24] El Nemagón (DBCP) es un agroquímico utilizado en las plantaciones bananeras durante las décadas de los años sesenta y setenta, tenía diversos efectos nocivos en su salud de los trabadores. Por consiguiente, desde los años noventa se desarrolló en Costa Rica como en Nicaragua, un movimiento que buscaba una indemnización para las personas afectadas, la cual compensaría las secuelas en la salud, fundamentalmente de los hombres, a quienes se les a comprobó la esterilidad causada por la exposición al agroquímico (Mora, 2013).

Aunque la asociación se constituyó gracias a las mujeres, es importante señalar que hoy existe una participación mayoritaria de hombres -la mayoría son hijos o “esposos” de las mujeres fundadoras y otras asociadas, quienes han asumido roles principalmente de boteros, aunque también se desempeñan como ayudantes, y en labores de limpieza y guiado turístico; no obstante, no pueden asumir cargos en la junta directiva. Según los y las asociados, en la junta directiva solo pueden participar las mujeres, principio que se ha mantenido desde el inicio de la organización hasta la actualidad. En relación con lo anterior, Cañada (2019) documentó en una entrevista dirigida a un asociado (hombre), lo siguiente:

> Las mujeres son las fundadoras, entonces, nosotros, cuando hacemos asamblea, cuando la junta directiva se vence, cuando vamos a votar, nosotros no votamos por un varón, sino a las mujeres, ya todos son conscientes de decir, gracias mujeres, que ustedes pudieron hacer esto por nosotros, y que sean siempre ustedes las que brillen siempre ahí. Y no hay ningún hombre que diga que no, porque todos están agradecidos y saben que esa es una verdad, que si esas mujeres no hubieran pensado eso no tuviéramos el trabajo que tenemos, un trabajo que en la mañana estamos trabajando y en la tarde estamos en el hogar con nuestra familia, que verdaderamente eso es algo bonito, que no tenemos que salir a otro lado (Cañada, p. 96).

El empoderamiento femenino en la organización se manifiesta en el rol de liderazgo que asumen las mujeres, sin dejar de lado el rol secundario que ocupan los hombres y que ellos, tal como ellos manifiestan, asumen de buena manera y sin conflicto. Desde la perspectiva de la organización, lo anterior minimiza las luchas internas de poder entre hombre y mujeres, puesto que es la junta directiva la que toma las decisiones más importantes de la organización (los hombres tienen voz, pero no el voto en la toma de estas decisiones). Esta dinámica en los roles de género se profundizará el siguiente capítulo desde un análisis que integra algunos elementos de la perspectiva teórica decolonial.

En cuanto a las remuneraciones, se identifica una estructura particular, caracterizada por la participación equitativa y flexible: no existe un salario fijo, la remuneración económica dependerá del número de turistas que se atienden al mes y del esfuerzo de cada labor, cuya tarifa ha sido establecida por la junta de directiva con criterios a partir de su realidad y contexto. Entre los puestos con mayor remuneración están las cocineras, boteros y guías turísticos, las integrantes de la junta directiva no reciben un salario extra por esa labor. Otras remuneraciones económicas son recibidas por la compra de alimentos producidos localmente que se adquieren directamente con los socios, así como de materiales de construcción (árboles maderables y hojas de suita).

c-) Los actores externos

El grupo de mujeres de Yorkín fue apoyado en sus inicios por la asociación ANAI (una organización local sin fines de lucro), la cual en ese tiempo trabajaban apoyando a los productores de cacao en la parte de asesoramiento agroforestal, principalmente con viveros para la recuperación de árboles frutales. ANAI dio apoyo a las mujeres de Yorkín para la generación de capacidades organizativas y aportaron para conseguir fondos económicos para construir el primer albergue turístico - destruido por una inundación en 2007[25]-. El apoyo financiero para realizar las primeras construcciones se obtuvo del Programa de Pequeñas Donaciones (PPD) del Fondo para el Medio Ambiente Mundial perteneciente al Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), al que se añade la colaboración del Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza (CATIE), principalmente en lo que se refiere a apoyo en capacitaciones, entre otras instituciones públicas costarricenses que también apoyaron en los procesos de capacitación.

Otro actor externo que ha tenido su influencia en Stibrawpa es la Iglesia Adventista, pues la mayoría de los miembros de la organización son parte de dicha iglesia, la cual es la dominante en Yorkín. En un análisis comparativo de experiencias de turismo rural comunitario, Kieffer (2018) identificó, según la percepción de miembros de iniciativas turísticas en México, cómo la pertenencia a un grupo religioso (Testigos de Jehová) puede ser un elemento favorable en la cohesión social y el manejo adecuado de recursos, lo cual podría explicar hipotéticamente por qué el modelo de gestión comunitaria del turismo ha logrado establecerse en Yorkín, y superado la gestión unifamiliar e, inclusive, involucrar varios clanes en la gestión de la iniciativa turística.

c-) Capacitación

Un elemento clave para el éxito de la asociación es la capacitación constante que han recibido tanto hombres como mujeres. La primera que recibió capacitaciones fue la principal dirigente de la asociación Bernarda Morales, que destacó lo siguiente:

[25] La inundación del año 2007 golpeó de forma fuerte la comunidad de Yorkin, la asociación Stibrawpa perdió infraestructura turística ubicada alrededor del río. El acueducto rural se dañó por complemento y varios asociados perdieron cultivos. Este hecho fue una de las razones para fortalecer el tema de la seguridad alimentaria dentro de la organización pues, debido la pérdida de la infraestructura, no recibieron turistas por unos cuatro meses, situación sobre la que se hizo conciencia en torno a la importancia de mantener la agricultura familiar comercial y de autoconsumo en caso de emergencia.

> Al principio al estudiar con el CATIE en Turrialba, fui la primera en salir de la comunidad, por ahí del año noventa, nadie salía de la comunidad; empezamos a conocer un poco. Lo que hacíamos es que lo que yo aprendía se lo enseñaba a los que entraban a la organización (B. Morales, comunicación personal, 2019).

Según Morales, antes de consolidar el emprendimiento, ella estuvo entre 9 y 10 años recibiendo diferentes capacitaciones, en áreas como administración, género -igualdad de las mujeres-, turismo sostenible, derechos humanos, guiado turístico y liderazgo: su formación, experiencia y empoderamiento le han permitido participar como expositora invitada fuera y dentro de Costa Rica para dar a conocer el caso de Stibrawpa: ella y otros asociados se han formado en el campo del turismo, tema respecto del que han tenido oportunidad de llevar diferentes capacitaciones técnicas como elaboración de artesanías, manipulación de alimentos y primeros auxilios.

Como política interna, la organización apoya con una "beca" y disponibilidad de tiempo para que las personas puedan capacitarse. En el año 2012, cuatro representantes de Stibrawpa (una mujer y tres hombres) participaron en el programa de guías locales indígenas impartido por el Instituto Tecnológico de Costa Rica en la comunidad de Amubri, quienes fueron apoyados por la asociación para cubrir gastos asociados (desplazamiento, alimentación etc.) por dos años y medio hasta que los asociados lograron formarse como guías certificados. Otras instituciones con anterioridad los han apoyado en la formación de guías generales por ejemplo el Instituto Nacional de Aprendizaje (INA), la Universidad Estatal a Distancia (UNED) en colaboración con el Instituto Costarricense de Turismo (ICT). También varios socios llevaron capacitación como guías naturalistas por parte del Instituto Nacional de Biodiversidad (INBio); sin embargo, no lograron obtener la licencia como guías por problemas entre INBio e ICT, circunstancia que generó mucha frustración a los indígenas, pues sin la licencia no existe reconocimiento oficial de su formación.

Stibrawpa fue parte de la Asociación Costarricense de Turismo Rural Comunitario (ACTUAR), inclusive la Sra. Morales llegó a ser vicepresidenta de la junta directiva de la organización, la cual fue un referente y promovió el crecimiento del TRC en Costa Rica, además de que ayudó también a comercializar y capacitar a muchas pequeñas iniciativas como Stibrawpa. En 2018, ACTUAR desapareció como organización, lo cual perjudicó económicamente a sus socios, ya que dejó una deuda económica considerable a Stibrawpa por grupos de turistas que recibió la organización y de los que nunca recibieron el pago correspondiente: al respecto, algunos socios afirman que la deuda es de aproximadamente 11 millones de colones. Según los integrantes de la asociación, al principio se preocuparon

por la desaparición de ACTUAR, en ese momento su principal socio turístico, en cuanto al envío de turistas por medio de su agencia especializada en TRC, sin embargo, esta situación los motivó a buscar más alianzas con otros turoperadores y organizaciones amigas Stibrawpa, de modo que salieron de su zona de comodidad, hasta consolidarse aún más como organización.

La asociación en la actualidad se sigue capacitando en diversas temáticas con el apoyo de diversas instituciones como las ONG, en los últimos años por medio de las universidades públicas (figura 35)

FIGURA 35. SOCIOS DE STIBRAWPA EN CAPACITACIÓN (TALLER) SOBRE CALIDAD EN LOS SERVICIOS TURÍSTICOS CON ESTUDIANTES DEL INSTITUTO TECNOLÓGICO DE COSTA RICA

Fuente: David Arias, 2016.

8.2 Koswak

8.2.1 Descripción general de la comunidad de Amubri e iniciativa turística

El poblado de Amubri se ubica en el distrito Telire del cantón de Talamanca, en un valle entre los ríos Urén y Lari, donde viven aproximadamente 1500 personas, lo cual lo convierte en uno de los principales asentamientos del Territorio Indígena Talamanca Bribri. La principal vía de acceso es a través del río Telire, el cual se debe cruzar en bote en el playón

de Suretka. Al otro lado del río, se puede utilizar el transporte público u otro medio privado (carro o moto) para ir al centro Amubri. El recorrido se realiza por un camino de lastre, se tarda unos 20 minutos en llegar, dependiendo de las condiciones del camino. Hoy la comunidad cuenta con servicio eléctrico, acueducto rural en mal estado y acceso a la red celular e internet. Amubri es la única comunidad que cuenta con plaza de deportes iluminada, iglesia católica (figura 36), también tiene puesto policial, radio local (La voz de Talamanca) y un puesto de salud (EBAIS), además de una escuela primaria y un colegio (secundaria diurna y nocturna): este último es la mejor opción para los estudiantes de las comunidades vecinas como Tsuri, Tsoki o Söki, Cachabri e, inclusive, para los poblados bribris más alejados geográficamente como el Alto Urén, Alto Lari y Duriñak.

Amubri es un topónimo de origen bribri, *Amu*, que significa *pita* (una planta tipo agave) y el sufijo "bri" probablemente haga alusión a la palabra "*di*" agua o cuerpo de agua, por lo que Amubri significa quebrada de la pita según sus pobladores. Este poblado y sus alrededores han sido habitados históricamente por los bribris: es conocido que, muy cerca, en Korbira, vivió el último rey de Talamanca, Antonio Saldaña, a lo que se agrega la presencia de lugares muy importantes como Sipurio, de acuerdo con lo registrado por el geólogo Wllliam Gabb.

La principal actividad económica en Amubri es la agricultura, principalmente de plátanos y bananos, y en menor importancia, de cacao. El turismo es muy incipiente aún: aparte de Koswak, existen otros dos emprendimientos más de hospedaje que están en una etapa inicial. Otro emprendimiento conocido en la zona es la Asociación Awapa -reúne a los médicos tradicionales de la zona- en Cachabri que, aunque logra captar turismo, su objetivo principal es la rehabilitación cultural. Entre otras actividades, algunas personas tienen potrero para criar ganado, sin embargo, no es mucho en cantidad, y se comercializa a lo interno de la comunidad. Las opciones de empleo formal en la comunidad son limitadas: pocos logran un trabajo en el sector público como docentes de primaria y secundaria, policías, técnicos en salud, por ende, muchas personas salen del pueblo para buscar ingresos económicos.

Para el autoconsumo, algunas familias se dedican a la siembra de bananos, plátanos y tubérculos, así como a la crianza de animales domésticos como aves de corral y, en menor medida, se da la caza de animales silvestres. En comparación con Yorkín, en Amubri existen más posibilidades de consumo de abarrotes y productos procesados, lo cual, a

manera de hipótesis, puede ser un factor que influye en la pérdida de la agricultura para autoconsumo.

En cuanto al cultivo de musáceas, es importante recordar que la zona fue cultivada por la UFCO, y actualmente muchas personas están implementado el uso de agroquímicos en sus cultivos con el fin de una mayor rentabilidad económica: al respecto, existen quejas por la degradación del ambiente y los efectos de los agroquímicos en las personas que habitan cerca de los monocultivos, los cuales no llegan a ser muy extensos en el poblado de Amubri, aunque sí tienden a ser mayores en las cercanías de los playones de los ríos Urén, Lari y Telire. Por causa del monocultivo, es evidente el problema de fragmentación del ambiente y el daño al ecosistema, principalmente la contaminación de fuentes de agua y disminución de la cobertura forestal, es crítico puesto que es una zona propensa a inundaciones.

Culturalmente, esta zona se conserva bastante si la comparamos con las comunidades de la cuenca del Yorkín y las del distrito Bratsi al otro lado del río Telire. Gran porcentaje de la población adulta habla bribri, máxime que existen múltiples cargos tradicionales que aún transmiten su cultura a las nuevas generaciones, por ejemplo, existe una casa cónica en Amubri donde un *awá* transmite su conocimiento. La conservación de la cultura tradicional bribri en Amubri tiene que ver con muchos factores, como la cercanía con las comunidades que conservan más su cultura; sin embargo, esta comunidad no es ajena al acelerado proceso de transculturación, evidente en las nuevas generaciones.

FIGURA 36. IGLESIA CATÓLICA (CENTRO DE AMUBRI) AÑO 2009

Fuente: David Arias, 2009.

En cuanto a la iniciativa turística, Koswak[26] es un emprendimiento turístico indígena (familiar clánico) que brinda servicios de hospedaje, alimentación y recorridos turísticos dentro del Territorio Indígena Talamanca Bribri. Se estableció en el año 2007, pero hasta el año 2010 empezó a recibir visitación turística más constante. Como emprendimiento, se autodetermina como un proyecto de turismo indígena, cultural y ecológico, cuya principal característica es la integración de los elementos de su cosmovisión o *siwã* (conocimiento indígena) con el fin de valorizar la cultura indígena bribri dentro de su oferta de servicios turísticos, con el fin de recuperar la cultura tradicional.

Este emprendimiento, en el que laboran ocho personas fijas (un administrador y guía, tres en labores de cocina, tres en limpieza, y un guía), tiene una capacidad de alojamiento de aproximadamente 50 personas por día. Entre los beneficiarios del emprendimiento se

[26] Koswak, es una palabra de origen bribri, "*kos*" significa roble y "*wak*" significa dueño, literalmente dueños o clan del roble, hace alusión a un clan protector de la naturaleza, hoy desaparecido en el pueblo bribri.

encuentran algunos cargos tradicionales, asociaciones de rescate cultural, escuelas, artesanos, maestros de lengua bribri, guías locales, agricultores orgánicos, entre otros.

La idea inicial del proyecto fue generar un espacio para la rehabilitación cultural y el apoyo a personas jóvenes, asociadas al deporte, en este caso fútbol, y vincular la actividad turística aprovechando que la comunidad de Amubri recibe constantes visitantes nacionales y extranjeros, mas no contaba con opciones de hospedaje para turistas.

En el año 2007, según Roger Blanco, hubo una fuerte inundación (otra menor en 2009): de los ríos Lari y Urén bajaron árboles que fueron aprovechados en las primeras construcciones del albergue, gracias a la inundación, se obtuvo una cantidad considerable de madera para iniciar las primeras construcciones del proyecto (R. Blanco, comunicación personal, 2018), un proceso lento – aproximadamente dos años- para construir un albergue de dos plantas, tipo cónico, una cocina (figura 37) y los baños. En 2011-2012 se construyó una segunda infraestructura para hospedaje tipo *orowe* con habitaciones (arquitectura rectangular).

FIGURA 37. COMPARACIÓN IMAGEN DE ESTRUCTURA LA COCINA-COMEDOR DEL ALBERGUE KOSWAK EN DIFERENTES PERIODOS: A) IMAGEN COCINA-COMEDOR EN EL AÑO 2010; B) IMAGEN DE LA MISMA COCINA-COMEDOR EN AÑO 2019

a)

b)

Fuente: David Arias, 2010; 2019

8.2.3 Aspectos claves para constitución y consolidación del emprendimiento

a-) Un desarrollo turístico incipiente en la comunidad de Amubri

A pesar de su ubicación geográfica y relativa dificultad de acceso por los ríos que la rodean (son las vías de comunicación para los indígenas) desde la mirada foranea, la comunidad de Amubri es uno de los núcleos de población más importantes en el Valle de Talamanca: se trata de una de las puertas de acceso para llegar a la Alta Talamanca y al Parque Internacional La Amistad (PILA), lugar donde habitan las poblaciones bribris que más conservan su cultura (lengua, cosmovisión, sistema de parentesco y autoridades tradicionales). Las condiciones de cercanía con la Alta Talamanca desde su zona de contacto, probablemente han influido en la conservación de la lengua bribri y la estructura de cargos tradicionales en Amubri (Arias-Hidalgo y Méndez-Estrada, 2015).

Motivados por la visitación turística creciente en la comunidad de Yorkín, y las constantes visitas de funcionarios del Estado de Costa Rica, misioneros, universidades nacionales y extranjeras y turistas ocasionales en Amubri, los fundadores de Koswak, Víctor Iglesias y

Roger Blanco, visualizaron la oportunidad de establecer un albergue turístico ya que la madre de uno ellos ofrecía el servicio de alimentación a visitantes en la comunidad de Amubri, y también les ofrecían hospedaje en su hogar sin una remuneración de por medio.

b-) El papel de las organizaciones internas y externas

En torno al rol de las distintas organizaciones, es fundamental mencionar que las empresas de base comunitaria pueden reducir la pobreza y beneficiar a la comunidad en general, mediante el establecimiento de emprendimientos indígenas (Manyara y Jones, 2007). Sin embargo, algunos estudios muestran que la distribución de los beneficios del ecoturismo presenta una desigualdad significativa entre las comunidades indígenas y actores externos (Coria y Calfucura, 2012), lo cual subraya la importancia del empoderamiento de empresas indígenas a nivel local y su vinculación con diferentes actores locales que posibiliten una mejor distribución de los beneficios del turismo. En Koswak, lo anterior se manifiesta mediante la activa participación de las organizaciones tradicionales en las actividades turísticas desarrolladas en el emprendimiento, principalmente de médicos tradicionales indígenas, agricultores locales, cantores y tamboristas, artesanos, maestros de lengua bribri, quienes se benefician directamente del turismo que visita Koswak.

Actualmente, Koswak está incursionando en un proyecto alternativo de rescate y valorización de los saberes tradicionales de las autoridades bribris (*awá, okom, sia tami* y *tsiru okom*), mediante una organización de base comunitaria sin fines turísticos donde los clanes y las autoridades tradicionales son los protagonistas (en marzo del año 2019, inauguraron una casa cónica en la comunidad de Cachabri): al respecto, Algo importante de recalcar es que no hubo dinero de por medio en la construcción de este “templo” bribri como forma de pago, lo cual se constituye en un ejemplo particular de cómo se mantiene aún el sistema tradicional de ayuda recíproca no remunerado.

En relación con el financiamiento, el emprendimiento Koswak no ha contado con posibilidades de financiamiento o apoyos económicos de instituciones estatales ni por parte de alguna ONG; sin embargo, el apoyo del Ministerio de Trabajo de Costa Rica fue esencial al inicio del proyecto ya que, específicamente, otorgó ayuda para la contratación de mano de obra, lo que representó un beneficio importante para construir parte de la infraestructura del proyecto. Además, la contratación de mano de obra remunerada permitió involucrar personas de otras comunidades cercanas a Amubri, quienes fueron beneficiadas con un salario temporal.

De igual forma, el trabajo no remunerado también fue importante para la construcción, mantenimiento y remodelación de la infraestructura del emprendimiento, pero este sistema de trabajo se da a lo interno de la familia vinculada directamente con el emprendimiento. Al tener un fin económico (turístico), en este caso el beneficio colectivo es el de la familia (clan), al menos esa es la interpretación de la comunidad. Es difícil que otros clanes se vinculen otorgando el apoyo a un proyecto turístico familiar individual (privado) dado que, como se ha señalado anteriormente, la junta de trabajo, la mano vuelta y la chichada en estas comunidades se realiza cuando el fin no es lucro, sino el beneficio del colectivo.

Otro aspecto que es valorado por los miembros de Koswak fue la presencia de la universidad pública en territorio indígena, ya que por medio del Instituto Tecnológico de Costa Rica se logró ejecutar el programa de guías locales Indígenas, del año 2012 al 2014 en Amubri, del cual son egresados dos miembros de Koswak. Los guías de Koswak sobre el proceso de formación para convertirse en guías certificados destacan la metodología participativa de impartición de las clases en las que fue fundamental la participación de la comunidad: personas mayores, autoridades tradicionales y profesores de lengua bribri, todos como parte del equipo docente.

En relación con lo anterior, se destaca el compromiso de los docentes no indígenas por construir los módulos del programa en conjunto con la comunidad, proceso de aprendizaje horizontal desde el que, de acuerdo con Santos (2006), se dio una extensión a la inversa, es decir, se trajo los saberes o conocimientos de los pobladores hacia adentro de la universidad, en una nueva forma de investigación y acción social, lo cual puede interpretarse como un intento de metodología descolonizadora del conocimiento académico universitario que, muchas veces, desvaloriza el conocimiento local en los procesos de formación. En torno a lo anterior, es importante señalar que varias universidades públicas han apoyado en diferentes proyectos de capacitación en temas turísticos y productivos en la última década, colaboración esencial para acercar estas comunidades a mayores oportunidades de obtener capacitación técnica (computación, administración de empresas, inglés para turismo rural entre otras) en las comunidades indígenas y; por ende, propiciar la generación de capacidades locales.

8.3. Ditsö wö ù

8.3.1 Descripción general de la comunidad Bambú e iniciativa turística

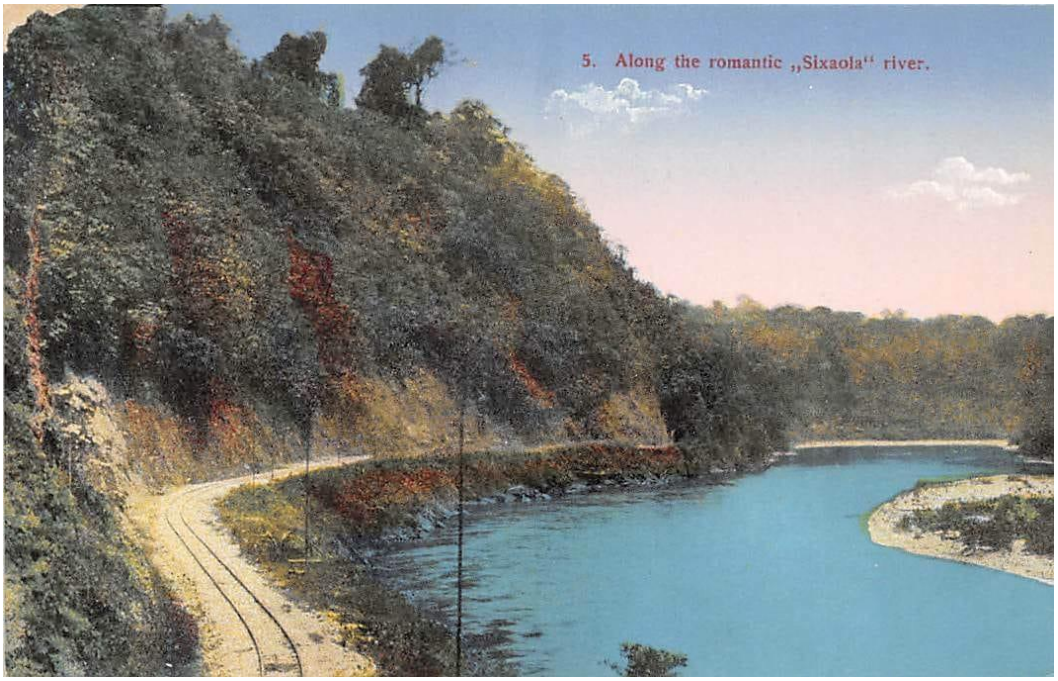
Bambú no es un topónimo de origen bribri, esto sugiere que es una comunidad de reciente poblamiento. Aunque ya existían pocas familias habitando la zona antes de la llegada de la UFCO, posiblemente el origen del mayor poblamiento de lo que hoy es la comunidad de Bambú esté ligado a la llegada de la compañía bananera: aproximadamente dos kilómetros de lo que hoy es Bambú pasaba la línea del ferrocarril de la compañía de la UFCO (figura 38), evidencia de ello es el túnel construido en 1914 a la orilla del río Sixaola -aún en funcionamiento-. Eventualmente, los indígenas repoblaron algunos asentamientos del Valle de Talamanca aprovechando las vías de comunicación que abrió la línea férrea.

En la comunidad de Bambú habitan en la actualidad unas 250 personas, quienes cuentan con electricidad, puesto de salud (EBAIS), un centro de cuidado para adultos mayores, escuela primaria, conexión parcial a la red celular e internet, servicio regular de autobús y un acueducto rural en mal estado. La principal actividad económica de las familias de Bambú se asocia con la agricultura de banano, plátano y cacao, algunos son peones agrícolas y se desplazan fuera del territorio indígena para laborar, mientras que la agricultura de consumo familiar es limitada en la comunidad. La situación económica de las familias es difícil y las opciones de empleo son escasas, a lo que se agrega que algunas familias carecen de un área suficiente para cultivar, así como la inmigración de población no indígena, principalmente nicaragüenses y costarricenses.

La comunidad de Bambú es pionera en el turismo por el surgimiento de Ditsö wö ù, máxime que los turistas necesariamente pasan por Bambú para tomar su bote hacia los proyectos turísticos en la cuenca del Yorkín, que incluyen las comunidades de Shuabb, el Guabo en Panamá y Yorkín. Este constante flujo de turistas en cierto grado ha provocado una percepción favorable en los pobladores de Bambú respecto del turismo, percibido como una oportunidad de mejorar la economía de Bambú. Sin embargo, la vinculación de la comunidad es poca con los turistas, en otras palabras, no se aprovecha ese flujo pasajero de turismo: aunque se detienen en Bambú, los grupos que van a Yorkín no tienen interacción con los locales, existe un puesto en la comunidad para realizar ventas (comidas, verduras y frutas) pero los operadores de los recorridos turísticos que se dirigen a Yorkín no priorizan esa vinculación.

Debido a su ubicación geográfica, es decir, su zona de contacto más próxima con la cultura no indígena, presenta altos niveles de transculturación y pérdida de la lengua bribri (Arias-Hidalgo y Méndez-Estrada, 2015), razón por la que, quizá, las actividades culturales dirigidas a turistas, organizadas por Ditsö wö ù, se llevan a cabo en otras comunidades como Amubri y Cachabri.

FIGURA 38. FOTOGRAFIA DE LA ANTIGUA LINEA DEL FERROCARRIL Y TUNEL EN BAMBÚ UBICADO EN EL MARGEN DEL RÍO SIXAOLA, HOY CERCA DE LA COMUNIDAD DE BAMBÚ (BRATSI)



Fuente: Ángel Salinas quien obtuvo la imagen del álbum histórico de Changuinola.

En cuanto a la iniciativa turística, Ditsö wö ù es uno de los albergue más conocidos y consolidados de Talamanca: creado en el año 2005, se trata de un emprendimiento indígena familiar liderado por Danilo Lyan Gabb, uno de los pioneros junto con Stibrawpa y Aventuras Naturales en Yorkín. Ditsö wö ù como proyecto turístico se autodeterminan como una iniciativa de turismo cultural indígena.

En relación al acceso, es relativamente sencillo, se puede realizar por vehículo, inclusive, mediante transporte público, se tardan unos 30 minutos desde el poblado de Bribri. El albergue se ubica dentro del territorio indígena bribri, específicamente en la comunidad de Bambú, en el margen izquierdo del río Telire, y su capacidad máxima diaria es de 100

personas, quienes duermen en colchonetas en el suelo o tiendas de campaña (figura 39). En año 2019 lo visitaron aproximadamente 1300 personas, principalmente de Estados Unidos; en segundo lugar, el turismo doméstico, seguido del turismo proveniente de Alemania.

La principal actividad del albergue es el hospedaje y la alimentación de los grupos de turistas, en su mayoría estudiantes universitarios, y se ofrece una gran variedad de actividades culturales y de voluntariado social; dentro de los *tours* se destaca los recorridos a fincas de cacao, fincas integrales, visitas a médicos aborígenes, principalmente en las comunidades de Amubri y Cachabri.

La palabra *ditsö*[27] *wö* alude al origen de los primeros clanes, por ende, al origen de la humanidad en la cosmovisión bribri-cabécar. La palabra *ù*. quiere decir casa que, en este contexto, el nombre de la iniciativa se interpreta en idioma español como la casa del encuentro de las culturas: según su fundador, esta interpretación propicia que el nombre sea más entendible para los turistas, ya que no es una traducción literal.

[27] Tanto para bribris como cabécares, los primeros clanes se originaron como semillas de maíz, esos primeros clanes son ditsö o la humanidad en la tradición oral (Jara y García, 2003).

FIGURA 39. ALBERGUE DITSÖ WÖ Ù ÁREA DESTINADA PARA TIENDAS O COLCHONETAS

Fuente: David Arias, 2016

8.3.2 Aspectos claves para constitución y consolidación del emprendimiento

a-) La inundación del año 2005

La comunidad de Bambú se ubica muy cerca del río Telire, esta situación de vulnerabilidad por riesgo de inundación provoca que cuando se dan las llenas[28] del río, muchas personas se ven afectadas por la pérdida de vivienda y producción agrícola. Danilo Lyan fue afectado por la llena del 2005:

> En el año 2005, desde que yo recuerdo, ha sido una de las llenas más grandes en Talamanca. Yo había sembrado tres hectáreas de plátano, dos me las había prestado

[28] En Talamanca se le llama *llenas* a las grandes inundaciones que se dan con frecuencia en el Valle de Talamanca. No obstante, las inundaciones más grandes se dan en periodos más prolongados: más de 10 años aproximadamente.

> un amigo y la otra mi papá, sembré 7000 mil matas de plátano, se vino la llena y perdí casi todo, volvieron a nacer unas matitas de plátano, pero al mes se vino otra llena y ahí si perdí todo, de ahí en adelante decidí no seguir más, había sacado prestado tres millones de colones para sembrar plátano, quedé en la ruina. (D Lyan, comunicación personal, diciembre de 2019)

La situación de crisis económica por endeudamiento llevó a Danilo Lyan a reflexionar y preguntarse qué actividad económica podía emprender en su comunidad: fue entonces que un amigo suyo no indígena, guía turístico, le recomendó que incursionara en la actividad turística, momento del que nació la idea de un proyecto turístico enfocado en la identidad cultural bribri y la ayuda social para su pueblo. Ese mismo año (noviembre de 2005) se inició los primeros intentos para construir la infraestructura albergue, lo cual coincide con en el caso del proyecto turístico Koswak pues la inundación fue clave para conseguir la madera para el albergue, ya que el mismo río Telire proveyó muchos de los materiales para construir.

Por otro lado, en relación con la problemática social es importante recalcar que el índice de desarrollo social (IDS) para el cantón de Talamanca, donde se localizan los territorios indígenas bribri y cabécar, se destaca por ubicarse en los últimos lugares del país, por ende, tales situaciones incrementan la vulnerabilidad social para sus habitantes indígenas. Danilo Lyan como funcionario del Registro Civil (Tribunal Supremo de Elecciones), ha tenido la oportunidad de visitar casi todas las comunidades indígenas bribris y cabécares, y conocer de primera mano las dificultades que viven muchas familias indígenas, tales como carencia de servicios básicos de salud, educación, agua potable y, en ocasiones, escasez de alimentos, desigualdades que se profundizan en las poblaciones cabécares más aisladas, por ejemplo el Alto Telire, donde la siembra ilegal de marihuana está bajo control de grupos delictivos.

Las brechas sociales persistentes en Talamanca han motivado que, desde sus inicios, Ditsö wö ù se distinga como un emprendimiento de “turismo solidario”, en el sentido de que el turista que visite Talamanca deje una huella positiva en las comunidades indígenas, tanto bribris como cabécares. De tal forma, que el proyecto se convierte no solo en una forma de generar recursos económicos para la familia (propietaria) y las familias involucradas directamente con el emprendimiento, sino también como un medio para ayudar a familias y personas (de forma individual) que requieran apoyo, mediante varias modalidades como las siguientes:

- Hospedaje gratis: Ditsö wö ù se convierte en un verdadero refugio para indígenas que necesitan hospedarse y no cuentan con recursos económicos, muchos indígenas de Alta Telire tardan días caminando para llegar a Bambú, encuentran una cama y algo que comer en el albergue, situación que se repite con maestros y policías que, de paso por Bambú, reciben hospedaje gratuito.
- Donaciones en especie: el proyecto promueve las donaciones de alimentos, ropa, útiles escolares, regalos para las familias en navidad, dirigidas principalmente a las comunidades de Alta Talamanca.
- Compra de productos locales: parte de los insumos alimenticios para atender los turistas se compran localmente, principalmente los productos agrícolas (plátanos, bananos, ayotes, cacao, naranjas, etc.). En ocasiones, cuando existe la posibilidad de comprar carne localmente se consigue cerdo y pollo; además, se promueve la venta de artesanía local, por lo que los artesanos dejan su producto en Ditsö wö ù para vender sus productos sin pagar comisión.

En cuanto al apoyo financiero para el emprendimiento, ha sido limitado desde sus inicios: el mayor porcentaje de la inversión ha corrido por cuenta de los propios recursos de su fundador, dinero y mano de obra; por otro lado, también se consiguió -con dificultad- un préstamo bancario para iniciar la construcción de la planta turística.

Debido a su filosofía cercana al "turismo solidario", Ditsö wö ù ha desarrollado una serie de alianzas con organizaciones sin fines de lucro, universidades costarricenses y extranjeras, que apoyan sus iniciativas de solidaridad (alimentación, medicina, rescate cultural, vivienda, entre otros): este tipo de turismo con un alto nivel de activismo social se convierte en la principal fuente de visitantes para este emprendimiento, al punto de que una parte del tipo turistas de emprendimiento presenta, en cierto grado, un perfil diferente de los que vistan Yorkín y Amubri, lo cual no quiere decir que no se realicen ese tipo de actividades tanto en Koswak y Stibrawpa.

Una limitante para vincular a Ditsö wö ù con otros operadores de turismo comunitario es la estructura organizativa "privada" con la que cuenta el albergue: actualmente existe una resistencia por adherirse a las estructuras formales colectivas por ejemplo la asociación o cooperativa en el marco del turismo rural comunitario (dicha situación también se comparte con Koswak). Al respecto, el Sr. Danilo en algún momento recibió la visita de la directora de ACTUAR, quien le indicó que, al no contar con una personería jurídica, era imposible enviarles turistas (D. Lyan, comunicación personal, 2019). Sin embargo, el no estar afiliados

con una red de turismo comunitario a nivel nacional o internacional, no ha sido limitante para tener una visitación turística creciente.

En el año 2007 la iniciativa se unió a la Cámara de Turismo del Caribe sur, con la idea de vincularse con empresarios de turísticos de la costa; sin embargo, la participación en esta red local de turismo duró poco tiempo. Actualmente se recibe un porcentaje muy limitado de turismo proveniente de Puerto Vejo y Cahuita, a pesar de que son los destinos turísticos más cercanos. Actualmente Ditsö wö ù explora la posibilidad de reactivar una Cámara de Turismo local (indígena), la cual ellos promovieron en el 2008, pero se desintegró al poco tiempo.

8.4 Análisis comparativo entre los tres emprendimientos turísticos

El surgimiento del turismo en las tres comunidades (Yorkín, Bambú y Amubri) está estrechamente ligado con situaciones de crisis, tales como enfermedades de los cultivos que afectaron la economía y sobre todo el embate de desastres naturales las contantes inundaciones que ocurren en las partes bajas y medias de Talamanca. En el caso de Stibrawpa, la llegada de la monilia y la crisis económica provocada en la comunidad de Yorkín fue el elemento dinamizador para que las mujeres buscaran una alternativa económica para su comunidad. En caso de Ditsö wö ù y Koswak las inundaciones del 2005 y 2007 fueron hechos motivadores para emprender en el turismo. Además, ambos emprendimientos vieron una oportunidad para utilizar la madera que arrastró el río en la construcción de las primeras infraestructuras de sus albergues tradicionales. La inundación del 2007 también afectó la infraestructura del Stibrawpa pero esto no fue un impedimento para su resurgimiento.

Existen dos formas de organización para los emprendimientos turísticos en las comunidades indígenas bribris, la más común es la familiar cerrada un clan o dos clanes trabajando juntos, y la otra es la comunitaria que une a varios clanes; Koswak y Ditsö wö ù entran en la modalidad de turismo indígena en sentido control de la actividad en manos indígenas, por su lado, Stibrawpa se caracteriza por ser una iniciativa de turismo rural comunitario, debido a la participación comunal y familiar como modelo de gestión organizativa. El nivel organizativo de la estructura comunitaria de la Asociación Stibrawpa, permite una mayor participación de familias y clanes en control de la actividad turística,

además de una mayor distribución de los beneficios en las comunidades que reciben turismo.

En cuanto a la oferta de producto turístico, hay un vínculo en cuanto a la razón de ser de cada organización. Las tres organizaciones se posicionan en torno a una variada oferta cultural basada en su patrimonio cultural inmaterial: en Koswak y Stibrawpa, por ejemplo, se enfatiza la oferta ecológica basada en sus atractivos naturales (bosque primario y secundario, ríos, miradores y cataratas), mientras que en Ditsö wö ù destacan actividades en torno al trabajo del voluntariado, a lo que cabe añadir que en los tres emprendimientos se realizan actividades de voluntariado social.

De acuerdo con Jamal y Stronza (2009), en las comunidades indígenas ubicadas en áreas silvestres protegidas, el papel que juegan actores externos como instituciones y las organizaciones no gubernamentales (ONG) es fundamental, ya que en algunos casos pueden contribuir a la consolidación de proyectos comunitarios de turismo. En los tres estudios de caso las organizaciones externas juegan un rol importante en la consolidación de los emprendimientos turísticos en el contexto de las comunidades indígenas, en general los actores externos son vistos de manera positiva por los actores locales, lo cual se refleja en la participación de universidades en los procesos de formación en temas de turismo (Koswak y Stibrawpa), además de otros entes estatales como el Ministerio de Trabajo y algunas ONG. Cabe rescatar que en cada iniciativa los actores externos que participan no son los mismos y su rol es diferente.

Las formas de trabajo tradicional colectivo como la junta de trabajo, mano vuelta y la chichada que no involucran una remuneración económica de por medio, juegan un papel fundamental en las etapas iniciales de los emprendimientos. Los tres emprendimientos, a pesar de una limitada inversión económica, superaron el reto por medio de formas alternativas al dinero para construir sus infraestructuras, aspecto que resalta la solidaridad y cohesión que se generan dentro de la estructura clánica tradicional bribri. Asimismo, se identifica un mayor grado de cohesión social en proyectos más comunitarios, como por ejemplo la forma de gestión local que muestra la Asociación Stibrwapa, al ser un proyecto que busca un beneficio más amplio en el sentido colectivo, se ajusta más al sistema tradicional de ayuda reciproca indígena.

En general la falta de capital financiero para construir la planta turística de estos proyectos no ha sido un total impedimento para que puedan desarrollar sus empresas turísticas locales ya que, en cierto grado, realizar una inversión financiera inicial con un posible

endeudamiento o préstamo condicionado de algún ente externo, podría comprometer económicamente a los emprendimientos en una actividad cuya dinámica es variante en cuanto a la visitación turística y, por ende, una inversión riesgosa. Además, la activa participación de los actores en los procesos de construcción de sus iniciativas con sus propios recursos disponibles les da sentido de pertenencia y compromiso en un proyecto común, sea familiar o comunitario. A modo de síntesis se presenta el cuadro 7.

CUADRO 7. COMPARACIÓN ENTRE ELEMENTOS CLAVES DE CONSTITUCIÓN Y CONSOLIDACIÓN EN LOS TRES EMPRENDIMIENTOS TURÍSTICOS

Estrategias de resiliencia	**Stibrawpa**	**Koswak**	**Ditsö wö ù**
Tipo de organización	Comunitaria (varios clanes involucrados)	Familiar privada (dos clanes involucrados)	Familiar privada (un clan involucrado)
Principal hecho fundante	Plaga por enfermedad a cultivo (monilia)	Inundación	Inundación
Principales productos turísticos ofrecidos al turista	Cultural y ecológico	Cultural y ecológico	Cultural y voluntariado
Misión de la organización	Mejoramiento de la economía, la cultura y el ambiente de Yorkín	Mejoramiento de la economía familiar y fortalecimiento de la cultura bribri	Mejoramiento de la economía familiar y social (turismo solidario)
Formación	Miembros con constante capacitación	Miembros con constante capacitación	Un miembro con formación universitaria en turismo
Trabajo no remunerado	Presente a lo largo en todo el proyecto	Presente principalmente en las etapas iniciales	Presente principalmente en las etapas iniciales
Financiamiento	Presente en la etapa inicial	No hay financiamiento	No hay financiamiento
Actores externos	ONG Universidades privadas y públicas Iglesia adventista	Universidad pública Ministerio de Trabajo	Universidad pública

Fuente: elaboración propia

Conclusión

El turismo como medio de vida en Talamanca surge debido a una necesidad de las familias indígenas en diferentes comunidades bribris por buscar alternativas para generar ingresos económicos ante en el embate de las crisis de carácter socioecológico (pérdida de cultivos e inundaciones), un factor determinante en las últimas décadas que ha contribuido en la consolidación de empresas comunitarias y familiares de turismo que se caracterizan principalmente por su oferta cultural. A partir de estos estudios de caso se concluye la importancia del turismo como un medio para diversificar las actividades agrícolas comerciales y de consumo familar, en el caso de Stibrawpa en Yorkín y, respecto de Ditsö wö ù en Bambú, como una sustitución de la agricultura de monocultivo, así como de complementariedad con un salario en el sector público; en cuanto a Koswak, en Amubri, el turismo fue asimilado como la principal actividad económica familiar; por lo tanto, se puede decir que, en las comunidades bribris, el turismo se presenta tanto como una estrategia de diversificación y de especialización.

Capítulo 9 - Colonialidad y decolonialidad para el análisis del turismo en comunidades indígenas

La investigación ha resultado ser un proceso
que explota a los pueblos indígenas, su cultura, su conocimiento y sus recursos.
Linda Tuhiwai-Smith, *Descolonizando las metodologías*, 2016

Introducción

Este capítulo aborda con mayor profundidad las dinámicas locales vinculadas a la actividad turística a partir de las particularidades de las tres iniciativas estudiadas (Stibrawpa, Koswak y Ditsö wö ù); en otras palabras, pretende explicar cómo el turismo se inserta como medio de vida y, a la vez, incide en las dinámicas socioecológicas en un contexto dado. Estos cambios se pueden catalogar como positivos o contraproducentes en cuanto a las relaciones ser humano-naturaleza, las cuales incluyen variables de análisis como la conservación del entorno natural, la reproducción cultural, las relaciones de reciprocidad, así como aspectos vinculados a las transformaciones en las relaciones de género. Para el análisis de lo anterior, se utiliza algunos elementos conceptuales de la perspectiva decolonial (capítulo 5), entre los que se destaca los tipos de colonialidad: género, saber y naturaleza.

En torno a lo anterior, el caso de Stibrawpa merece especial atención, debido a que muestra elementos que ayudan a fundamentar cómo, en ocasiones, el turismo puede ser un elemento descolonizador de las relaciones asimétricas de género y, al mismo tiempo, permite profundizar otras formas de colonialidad, en cuanto al discurso de uso limitado de la naturaleza. Entre los elementos comunes a los tres emprendimientos se destaca cómo el turismo ha servido para valorizar aspectos claves de la cosmovisión bribri (idioma, saberes, tradiciones, arquitectura), de manera que se forja una resistencia epistémica para la reproducción de su cultura.

9.1 Vínculos entre sistema de parentesco, la colonialidad de género y la descolonización de las relaciones de género

Según Robichaux (2008), los sistemas familiares matrilineales se caracterizan porque las mujeres son jefas del hogar, quienes tienen una posición económica fuerte; la cooperación entre los miembros de la familia matrilineal es mucho mayor que entre los grupos patrilineales de parentesco, se prohíbe las relaciones sexuales con parientes de la línea materna, y la mujer y sus hijos pertenecen ante todo a la familia de orientación de la madre; algunas sociedades indígenas matrilineales se caracterizan por tener complejos sistemas de parentesco (Lévi-Strauss, 1976).

Respecto de lo anterior, distintas sociedades indígenas de América solían o suelen tener una estructura social matrilineal[29]: en el caso de Costa Rica, los bribris y cabécares son ejemplos de sociedades matrilineales basadas en clanes (Bozzoli, 1979), lo cual significa que, en estos pueblos indígenas, la descendencia clánica se hereda únicamente por la vía materna (sistema parentesco matrilineal), por ejemplo, un hombre bribri se puede "casar" con una mujer de otro grupo indígena (térraba o boruca) o, inclusive, no indígena (*sikua*), pero sus hijos e hijas no tendrán afinidad clánica. Por el contrario, si una mujer bribri se casa con un hombre térraba, boruca, inclusive, no indígena, sus hijos e hijas se incorporan inmediatamente al sistema clánico.

La primera referencia en cuanto a relaciones de género y sexualidad en Talamanca fue registrada por Gabb, muy avanzada la colonización española -cuatro siglos después-; específicamente sobre los bribris, señaló lo siguiente:

> La infidelidad no es rara y el marido tiene la reparación de azotar a su mujer y arrojarla del hogar, o la de azotar al galanteador, si puede. Pero tiene este pueblo tanto cuidado de no pasar los límites de consanguineidad que, una mujer al dar a luz a un hijo ilegítimo, por miedo que él no sepa a qué familia pertenece, se sujeta más bien a sufrir el castigo y confiesa desde luego quién es el padre (Gabb, 1978, p. 115)

Lo anterior podría sugerir que, históricamente, la cultura bribri es machista, aspecto que confirma el entroncamiento de un patriarcado ancestral con el patriarcado colonial, tesis de la que parten los feminismos comunitarios indígenas para el caso de América Latina (Cabnal, 2010; Paredes, 2013). No obstante, la observación de Gabb debe analizarse con

[29] En América del Norte, el pueblo indígena cheroqui tenía una estructura social en clanes matrilineales; existen referencias en América de Sur, de culturas chibchas matrilocales y matrilineales, específicamente en los indígenas koguis en Colombia.

cuidado, pues no coincide con observaciones posteriores sobre las relaciones más igualitarias y abiertas sobre sexualidad de los bribris; a lo mencionado cabe agregar que carece de sentido en cuanto no pasar los límites de consanguineidad, puesto que en el sistema matrilineal bribri la consanguinidad se hereda por la vía materna, es la mujer quien da el linaje y la restricción de unión entre los clanes, característica que, sobre el sistema de parentesco bribri, Gabb no identificó: lo anterior podría obedecer a uno de los tantos prejuicios que tenía Gabb -que particularmente menospreciaba y criticaba a los indígenas bribris -, tal como lo señala Tuhiwal (2016):

> Las historias de viajeros generalmente contenían las experiencias y observaciones de hombres blancos, cuya interacción con "sociedades" o "pueblos indígenas" se construyó a partir de las perspectivas que ellos mismos tenían sobre género y sexualidad. Por ejemplo, las observaciones sobre las mujeres indígenas eran un eco del rol de la mujer en las sociedades europeas, basadas en nociones occidentales de cultura, religión, raza y clase (p. 29).

A pesar de lo observado por Gabb, el rol de la mujer en la estructura tradicional social bribri parece alejarse de los patrones del patriarcado occidental. En su obra *El nacimiento y muerte entre los bribris*, en la década de los años setenta, Bozzoli (1979), documentó relaciones de género muy diferentes a la estructura machista patriarcal:

> En la cultura aborigen bribri las mujeres han tenido libertad y autoridad en muchos asuntos. En el caso de separaciones conyugales, disponen si se dejan a los niños o si los dan al padre. Cultivan sus propios terrenos y lo que se produce en ellos se reconoce como su propiedad. Pueden convocar a juntas para ir a sembrar o recoger cosechas. En las chichadas pueden intoxicarse, bailar, cantar y pelear al igual que los hombres. Las parejas trabajan juntas en los campos, y salen juntas a divertirse. Las mujeres están presentes y participan en alguna capacidad en todas las actividades masculinas, excepto cuando están embarazadas o de menstruación. En ese caso, las normas de evitación, confinamiento, o cautela especial, se extienden a sus maridos (p. 56).

Tradicionalmente, así como la mujer heredaba un clan, sucedía lo mismo con el derecho a la propiedad de la tierra: en el pasado las mujeres bribris que se "casaban" no salían de la finca; al contrario, sus maridos iban a vivir a ella (Bozzoli, 1979).

Desde el año 2009, a partir de la participación en varias chichadas y juntas de trabajo, se ha constatado el comportamiento equitativo descrito por Bozzoli respecto de las mujeres, principalmente en comunidades más alejadas (Tsoki, Alto katsi y Cachabri). Sin embargo, es evidente que la influencia de la aculturación y transculturación ha modificado las relaciones de género, por lo que el comportamiento entre hombres y mujeres tiende hoy a

mostrar asimetrías propias del patriarcado en muchas comunidades indígenas mas, a pesar de los cambios en esta sociedad, la cultura bribri presenta rasgos de comportamiento igualitario y reciprocidad en cuanto a las relaciones de género. En la cosmovisión bribri, se ha podido observar un concepto dualista donde lo masculino y lo femenino no se oponen sino, más bien, se complementan, característica que, en la tradición oral, se encuentra en los personajes mitológicos de Sibö (dios o héroe cultural) y Sula[30].

Entonces, partiendo de lo expuesto, ¿a qué se debe las transformaciones en las relaciones género en el sistema familiar bribri, que probablemente estuvo caracterizada por relaciones de género más simétricas? Lo anterior, en parte, se debe a la herencia colonial (Lugones, 2008; Mendoza, 2010) ya que, aunque la colonización no logró la total destrucción de sociedades indígenas, impuso la hegemonía de la perspectiva eurocéntrica en las relaciones intersubjetivas con los dominados (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), lo cual se constituye en una manifestación de la colonialidad del poder en las relaciones de género, teorizado por Lugones (2008) como *colonialidad de género*:

> En todo el mundo colonial, las normas y los patrones formal-ideales de comportamiento sexual de los géneros y, en consecuencia, los patrones de organización familiar de los «europeos» fueron directamente fundados en la clasificación «racial»: la libertad sexual de los varones y la fidelidad de las mujeres fue, en todo el mundo eurocentrado, la contrapartida del «libre» esto es, no pagado como en la prostitución acceso sexual de los varones «blancos» a las mujeres «negras» e «indias» en América, «negras» en África, y de los otros «colores» en el resto del mundo sometido (Santos y Meneses, 2014, p.101-102).

En una entrevista con la Sra. Bernarda Morales, cuando se le preguntó: ¿cree usted qué la sociedad bribri ha sido machista históricamente?, respondió lo siguiente:

> Para mí la historia que yo busque, la historia nuestra dice que los hombres no eran machistas. Porque se apoyaban en una sola familia, tenían su palenque juntos, avanzaban juntos con las mujeres. Nunca los hombres eran individuales. Se respetaban mucho. Eran más unidos de corazón. Para mí indígena que dice que había machismo, lo que yo le digo es que el machismo es ahora, porque antes no había eso. Sí el hombre era acompañado como se lee la Biblia. Dice que es una pareja con la familia. El machismo vino después de la colonización cuando se apoderaban de las

[30] *Sula*: una deidad que reside debajo de la tierra: nombre de Dios cuando reside debajo; primera madre y primer padre, ser que representa ambos sexos; fabricante que se encarga de hacer los seres; es posible que en el pasado se definiera más claramente como un principio femenino sea hermana madre o abuela de *Sibö* (Bozzoli, 1979 p 231).

> mujeres. Ahí empezó a cambiar totalmente la gente. Eso es parte de la historia. Nosotros los indígenas tenemos la ley de igualdad antes de Dios. Así lo hacía nuestra antepasada. Nos dijo esa forma de respetarnos. Las mujeres por historia somos primero, en lo matriarcal, somos las dueñas de la tierra, somos: cacao, la luna, el mar, no dice hay un hombre (B. Morales, comunicación personal, 2019).

En el caso de Stibrawpa, merece mención especial, pues a pesar de que es una organización liderada por mujeres con alto grado de empoderamiento, no se puede negar que hubo comportamientos machistas por parte de varios hombres de la comunidad que dudaron de la capacidad de las mujeres para desarrollar el emprendimiento turístico, razón por la que solo participaron mujeres en un inicio. Según las socias ese comportamiento fue cambiando rápidamente con el paso del tiempo, ya que los hombres asimilaron el rol de liderazgo de las mujeres de una forma positiva, y se dio una trasformación favorable de las relaciones de género, más equitativa desde su visión local.

De acuerdo con Mignolo (2009), lo anterior se constituye en un cambio desde la geografía de la razón para generar pensamiento independiente y acciones descolonizadoras a partir de sus propias lógicas. El caso de la trasformación en las relaciones de género vinculadas a la actividad turística en esta comunidad indígena- al menos la dinámica de Stibrawpa-, muestra que es posible superar, en cierto grado, la estereotipada participación del empleo femenino en el sector turismo - según una división sexual del trabajo que subordina a la mujeres-, la cual, según Fuller (2013), es muy difícil de romper en la industria turística. El caso de Stibrawpa también muestra que el empoderamiento puede ir más allá de un mejoramiento de ingreso económico de la mujer (Tucker y Boonabaana, 2012): al respecto, en este estudio de caso se evidencia cómo, desde una perspectiva local, las mujeres eligen su propia estructura organizativa –que limita el poder de los hombres-, la cual incluye una estructura de remuneración y asignación de roles de trabajo muy particular que considera las características de su dinámica local. En ese sentido, un aspecto interesante es el número meta de visitación turística que -como organización- se han planteado (1500 personas al año), cantidad que, según las socias de la junta directiva, genera recursos para vivir con lo necesario: su meta no es acumular dinero, sino vivir bien con lo necesario y, por ende, con tranquilidad, pensamiento que se ajusta a la noción indígena de “buen vivir” común en América de Sur como un paradigma alternativo al desarrollo economicista de crecimiento ilimitado.

La experiencia de Stibrawpa en cuanto a su propio modelo de gestión del turismo y las transformaciones positivas, respecto del empoderamiento profundo de la mujer, se evidencia que, en ciertas circunstancias, el turismo puede ser una herramienta para

promover una acción decolonial, principalmente en cuanto a las relaciones de género, así como que -hipotéticamente- se puede relacionar con rasgos característicos de su cultura ancestral (con una estructura de parentesco diferente y relaciones más igualitarias entre hombres y mujeres).

Por otro lado, en cuanto a los proyectos turísticos de Koswak y Ditsö wö ù, no se identificó prácticas de descolonización de las relaciones de género en torno a la actividad turística; es decir, ejemplos de transformaciones profundas o un mayor empoderamiento de las mujeres vinculadas a los emprendimientos, dado que la mayoría de las mujeres vinculadas a los proyectos turísticos son familiares de los propietarios (hombres), y su colaboración se limita a labores de cocina y limpieza. Particularmente, en el caso de Koswak, la pareja de Róger es una mujer empoderada, cuya participación es clave en la gestión del proyecto turístico; no obstante, su empoderamiento y capacidades se relacionan más con su experiencia en organizaciones de mujeres (ella fue la encargada del Centro de Capacitación Iriria Alakolpa u).

Para finalizar, la mujer bribri sigue teniendo un peso importantísimo en la reproducción cultural y en la producción tradicional de bienes de consumo y sobre todo en actividades económicas como la agricultura y el turismo; por ende, no es extraño que las mujeres de Yorkín hayan tenido un rol preponderante y decisivo en el surgimiento de la actividad turística en esta comunidad. Luego, en lo referente al sistema de parentesco matrilineal, en cuanto a la estructura de clanes, se mantiene en gran parte de los indígenas, puesto que la mayoría conoce su clan de pertenencia; sin embargo, en la actualidad las restricciones de "alianza matrimonial" no son muy practicadas: solo se mantiene en las familias más tradicionales que respetan las normas de unión de pareja según el sistema de parentesco. Según los locales muchos clanes hoy han desaparecido y probablemente el sistema de clanes desaparezca por completo, en caso de que las nuevas generaciones no se interesen en conservar o respetar el sistema de alianza matrilineal: para mantenerlo, los hombres juegan un papel importante, ya que si se unen con una mujer no indígena (sin clan), su descendencia no tendrá afinidad clánica.

9.2 Dinámicas entre turismo y conservación: tensiones alrededor del uso de la naturaleza (colonialidad de la naturaleza)

A inicios de la década de los noventa, con la caída de los precios del cacao, paralelamente aumentó la extracción de la madera de los bosques de la región de Talamanca (Lynch, Benegas y Villegas, 1995) a lo que se suma una transformación de cacaotales en bananales, platanales o potreros, un fenómeno que continua en estos días, principalmente en el Valle de Talamanca, debido a la crisis económica provocada por la monilia.

En Yorkín, el cultivo que sustituyó en mayor grado al cacao fue el banano, cultivado por muchos indígenas en Talamanca sin agroquímicos, lo cual ha venido cambiando rápidamente, debido a las presiones de los intermediarios que les compran el producto, quienes exigen el cumplimiento de algunos requerimientos en la calidad de la fruta que demandan el uso de agroquímicos. Tal situación ha causado que cada vez más productores utilicen insumos químicos y bolsas plásticas para proteger la fruta que, a su vez, genera una problemática ambiental asociada a la contaminación de fuentes de agua, aunado a los problemas de salud por el uso inadecuado de agroquímicos (capítulo 3).

Por otra parte, la deforestación ha aumentado en la microcuenca del Yorkín (figura 40), lo cual ha acelerado el proceso de fragmentación del bosque (división de los ecosistemas), cuya afectación es evidente en la pérdida del bosque primario y la desaparición de especies de flora y fauna que lo habitan. En relación con lo mencionado, cabe recordar que la comunidad de Yorkín se ubica en una zona de gran fragilidad ambiental, específicamente en la zona de amortiguamiento del PILA, ubicación geográfica que la reviste de interés para los organismos internacionales, instituciones públicas, universidades, organizaciones locales y otras ONG por apoyar en proyectos de conservación de la naturaleza en este espacio.

FIGURA 40. RÍO YORKÍN

Fuente: David Arias, 2013

Otro problema asociado al cultivo del banano se relaciona con que suele ser sembrado en las márgenes de los ríos y, cuando llueve en exceso, el sistema radicular del cultivo no resiste la fuerza del agua al crecer el río, lo que aumenta los problemas de erosión, lo cual ha ocasionado que varias familias pierdan sus fincas a la orilla de los ríos por causa de las inundaciones. También, Stibrawpa fue seriamente afectada en el 2007 por una inundación, por la que perdió gran parte de su infraestructura turística, con una afectación económica significativa que implicó un largo periodo para que la asociación lograra recuperarse de las pérdidas de infraestructura y otras de índole económico. En cierto grado esta afectación ha estimulado la reforestación de las márgenes de los ríos principalmente con la especie sotacaballo (*Zygia longifolia*), para minimizar los efectos de las inundaciones en Yorkín.

Cabe recordar que uno de los propósitos desde los inicios de la organización fue la conservación del medio ambiente. Desde una visión simplista se podría decir que la visión conservacionista es parte de su forma de ser como indígenas, por ende, deben tener una estrecha relación con la Madre Tierra (*Iriria*) y hacer un uso racional de la naturaleza, lo

cual responde, en general, el imaginario ecologista construido alrededor de lo indígena. A pesar de lo mencionado, la visión conservacionista en este caso parece que se fue construyendo de la mano con el proceso de capacitación que recibieron sobre uso de materias primas del bosque para la elaboración de artesanías, gracias a las que las mujeres fueron tomando mayor conciencia de la importancia de sus recursos naturales como medio alternativo para su economía, tal como Bernarda Morales indica:

> Nosotras teníamos nuestros objetivos claros, proteger bosques por los estudios del CATIE. Esos estudios decían que teníamos las riquezas y que podíamos vivir de eso. Da las maderas, hilos, semillas etc., tenemos tanta cosa, y vamos a perder el bosque. (B. Morales, comunicación personal, 2019)

No se puede negar que existe una estrecha relación con *Iriria*, por parte de los indígenas bribris, pero generalizar y romantizarla en cuanto al no uso de la naturaleza es un error. En el caso de Stibrawpa, las múltiples problemáticas ambientales asociadas a la pérdida de bosque parece ser la motivación principal para actuar ante los cambios en el uso de la tierra que afectan directamente su comunidad y medio ambiente, lo cual incentivó que la asociación se ajustará al discurso conservacionista de uso restringido de los recursos naturales divulgado por algunos organismos que la han apoyado y que promueven la conservación de la naturaleza como principal recurso turístico. Lo anterior, en una posición aún más extrema en comparación con las restricciones propias de la cultura bribri sobre el uso de la naturaleza -tabúes de cacería la mayoría- genera conflictos y tensiones alrededor de la dinámica del socioecosistema con algunos miembros de las comunidades de Yorkín y las vecinas de Guabo y Shuabb, pues no todos en la comunidad comparten la visión conservacionista de la asociación (que tampoco es uniforme).

En el año 2018 se generó un fuerte debate en la comunidad de Yorkín por la ampliación y mejoramiento del camino de lastre que comunica Yorkín y Shuabb, lo cual propiciaría la posible electrificación de la comunidad de Yorkín. La asociación Stibrawpa, su junta directiva, se opuso a la ampliación del camino debido al impacto ambiental de la obra sobre el río (deforestación y erosión), daños al paisaje como atractivo turístico del cual dependen, el mayor acceso a foráneos, además de la preocupación sobre el cambio cultural que puede generar la posible llegada de la electricidad. A pesar de la oposición fuerte de Stibrawpa, la mayoría de los habitantes de Yorkín avaló la ampliación del camino, inclusive, de varios socios de la organización: uno de los principales argumentos de los locales a favor del camino fue que, a pesar del impacto ambiental del camino, la obra traería beneficios para la mayoría de la población, ya que facilitaría el transporte de mercancías, el traslado de los

vecinos que no cuentan con bote o dinero para pagarlo, movilizaría personas -en caso de una emergencia médica- así como el desplazamiento de los maestros y profesores que laboran en la escuela y el colegio.

En torno a la situación anterior, parece que la posición de la junta directiva es válida y razonable por las preocupaciones sobre los impactos ambientales y sociales que pueda generar la ampliación del camino, así como por el acceso de los no indígenas a la comunidad, una situación conflictiva que antepone los intereses de la colectividad al de una organización que, aunque colectiva, defiende sus intereses conservacionistas asociados al turismo que son parte de su razón de ser. Respecto del tema, es importante señalar que la apropiación del discurso conservacionista de la naturaleza “intocable” no es parte de la cosmovisión indígena -exceptuando algunos tabúes de cacería-, por lo que cabe preguntarse si existe algún tipo de colonialidad de la naturaleza por parte de algunas organizaciones externas de conservación que trabajan en la región, en cuanto al uso restringido del ecosistema para las comunidades indígenas en favor de la conservación de la naturaleza como recurso turístico.

El discurso conservacionista, asociado al turismo en ese sentido de limitación de uso local de la naturaleza, es problemático, agravado por una fuerte oposición de la comunidad bribri sobre las estrategias de conservación que limitan el uso de naturaleza y la comercializan por medio de los bonos de carbono, tales como los mecanismos internacionales para reducir las emisiones de efecto invernadero (REDD+): un ejemplo de ellos sucedió entre los años 2010 y 2012, periodo en el que surgió un fuerte movimiento de los bribris en contra de la estrategia REDD y REDD+ promovidas por el Estado costarricense por medio del Fondo Nacional de Financiamiento Forestal (FONAFIFO). La consigna de la manifestación se destacó en frase “la montaña no se vende”; uno de los resultados finales de este movimiento fue una Declaratoria del Territorio Bribri Libre de REDD+, que indica lo siguiente: “Haciendo uso a nuestro derecho de la propia consulta decidimos rechazar el proyecto REDD+, su protocolo de consulta, como cualquier modificación del nombre del proyecto y declaramos el territorio Bribri de Talamanca libre de REDD+(...)” (Méndez, 2016).

Otro ejemplo para entender la colonialidad de la naturaleza y del saber lo podemos encontrar en Koswak en lo que se refiere a extraer información a los guías locales con fines de bioprospección máxime considerando que, por lo general, los guías de Koswak son respetuosos de la naturaleza, cumplen los códigos del *siwã*. por ejemplo, en la cultura bribri al ingresar a la montaña se debe hacer en silencio porque de irrespetar esta norma podrían

suceder accidentes en la montaña, los guías se lo dejan ver a los turistas antes de internarse en el bosque primario, instrucción muchas veces acompañada de la explicación sobre el ser espiritual asociado, *Dualok*, el dueño o guardián de los animales.

Los guías de Koswak mediante la identificación de las especies de flora y fauna, explican sus simbolismos e importancia dentro de su cultura, no suelen dar mucha información sobre las plantas y usos medicinales del *awá* a los turistas, pues existe un temor que sus conocimientos sean utilizados con fines comerciales sin autorización. Lo anterior parece ser un mecanismo local de defensa, ante la prospección farmacéutica vinculada a áreas de conservación biológica (Ebert y Astorga, 2005): la resistencia indígena, ante el control corporativo, permite a las compañías intensificar la conversión de la naturaleza en mercancía y capturar para el mercado nuevos elementos, tales como materiales genéticos o plantas medicinales (Coronil, 2000); por tanto, se trata de un tipo de ecologismo popular (Martínez-Alier, 2005) ante una manifestación de la colonialidad de la naturaleza y del saber que pueden camuflarse por medio de la llegada del turismo y que, eventualmente, se constituye en una amenaza para las poblaciones indígenas.

9.3 El turismo como un medio para rehabilitar la lengua ante la colonialidad del lenguaje y del saber

El bribri es un idioma que pertenece a la familia chibchense, cuya habla se preserva de manera fuerte en Talamanca: lo habla la mayoría de la población adulta, específicamente más del 54%, incluyendo los otros territorios (Jara, 2018). No obstante, en Yorkín la pérdida de la lengua nativa ha sido mayor en comparación con otras comunidades de Talamanca que comparten similares características de aislamiento geográfico (Arias-Hidalgo y Méndez-Estrada, 2015). Probablemente la pérdida del idioma se relacione con la ubicación geográfica de la comunidad y la constante influencia de migraciones de personas desde Panamá.

Otro aspecto que influye en la pérdida de la lengua es la llegada de la educación estatal, pues se impuso el aprendizaje del idioma español como primera lengua “legítima” en las escuelas de una manera forzada, lo cual redundó en el olvido de la lengua bribri por parte de la población. Se ha escuchado, en varias comunidades de Talamanca, relatos sobre los castigos que los maestros no indígenas daban a los niños para obligarlos a dejar de hablar

el bribri, situación que motivó a las familias a no enseñarlo a los niños para que no recibieran maltratos en la escuela, sobre lo anterior Bernanda Morales (2019) señala lo siguiente:

> Mi mamá sabe bribri, pero ni me hablaba. Esto porque en la escuela, cuando yo entré, no se podía hablar bribri. Entonces mi papá no nos enseñó porque igual no nos iban a dejar en la escuela. Mi mamá tuvo que aprender español más bien (comunicación personal).

Este fenómeno de degradación de lo propio (la lengua bribri) y la supremacía de lo externo (la lengua española) desde la perspectiva decolonial se puede entender por medio de lo que Mignolo (2003) denomina la *diferencia colonial*. El estado costarricense por medio del Ministerio de Educación Pública promovió el aprendizaje de la lengua oficial española en negación de la lengua indígena que no tuvo espacio en la educación formal primaria que, en relación con la diferencia colonial, se interpretó de la siguiente manera: la lengua bribri (mal llamada dialecto) pasó a ser símbolo de la ignorancia y retraso, mientras que la lengua española representa el conocimiento y el progreso.

En el caso anterior, la colonialidad se aplica al lenguaje y al saber, en vista de que impuso la lengua española -lo cual debilitó la lengua nativa- y limitó al indígena al acceso de una diversidad de conocimientos y modos de vida que, en cierto grado, son difíciles de acceder a los no hablantes, sin obviar que la pérdida de lengua implica pérdida de cultura, cosmovisión y conocimientos. La presión que se gestó desde las escuelas primarias para que los infantes dejaran de hablar su lengua fue disminuyendo con el pasar de los años; no obstante, una generación importante de bribris no domina su lengua: el daño ya estaba hecho. En relación con lo mencionado, tras conversar con personas más jóvenes de Yorkín, es notable que algunas han recuperado su idioma, gracias a la interacción con los mayores (abuelos):

> Los mayores lo hablaban en la casa. Yo no me recuerdo, pero se dice que había un tiempo donde había unos maestros que pasó el gobierno y decían que había que enseñar español en la casa. Yo tenía 9 años más o menos. Mi mamá fue cocinera de la escuela. Yo por eso hablé un poco de bribri. Luego se quedó de fijo donde vivía mi abuela en Katsi. Nosotros nos fuimos con mi mamá y mis hermanos mayores se quedaron con mi papá por la escuela. Con mi abuela siempre hablamos bribri. Por esa razón yo nunca dejé de hablar mi idioma (M. Morales, comunicación personal, 2019)

Ante la problemática de la pérdida de la lengua materna, las mujeres de Stibrawpa han promovido entre sus integrantes la recuperación de la lengua bribri como una forma de rescatar su identidad, uno de sus propósitos como organización, no solo como un elemento

atractivo para el turismo sino como un medio para fortalecer su cultura, y como una forma de que las nuevas generaciones de la comunidad no pierdan su lengua materna. De hecho, la experiencia de Yorkín por medio Stibrawpa es un ejemplo de que el proceso de pérdida de lengua se puede revertir, puesto que hoy el 90% de los integrantes son hablantes del bribri; por ende, el turismo ha servido como un instrumento para la descolonización del saber al cuestionarse el dominio de una lengua impuesta.

La recuperación de la lengua bribri por parte de Stibrawpa se puede interpretar como una forma de resistencia epistemológica, una representación de poder desde lo local ante el epistemicidio que genera el capitalismo y el neocolonialismo desde la perspectiva de Santos (2014) o de la colonialidad del saber (Lander, 2000) desde la perspectiva teórica decolonial. En relación con lo anterior, la organización promueve el aprendizaje de varias lenguas como una forma de política organizacional interna para la multiculturalidad, razón por la que miembros de Stibrawpa están aprendiendo otros idiomas y con posibilidades de realizar pasantías internacionales antes de que llegara la pandemia: respecto de lo mencionado, un caso interesante en Yorkín es el guía turístico Maynor Aguirre, quien habla dos lenguas nativas (bribri y naso-teribe), español (primera lengua), francés e inglés, y está aprendiendo alemán, todos desde el aprendizaje autodidacta y el contacto con turistas y estudiantes de voluntariado (con quienes convive de seis meses a un año), con el fin de mejorar su nivel de expresión oral y de conocer sobre otras culturas.

En Koswak el idioma es otro elemento que puede servir para entender la rehabilitación cultural dado que, según los locales, ha disminuido la cantidad de hablantes de la lengua bribri, principalmente entre los jóvenes de Amubri, lo cual se puede observar principalmente en las escuelas primarias y secundarias donde la lengua utilizada es el español. El bribri se habla principalmente en las comunidades vecinas a Amubri y otras más “aisladas” de Talamanca (Altos), particularidad que permite que la lengua se hable en Amubri por el contacto entre familiares, motivo por el que la pérdida del idioma es menor en comparación con otras comunidades como Suretka, Yorkín y Bambú. En Koswak han visto la importancia de mantener la lengua nativa y dar a conocer su idioma mediante clases cortas de lengua bribri dirigidas a los turistas (figura 41) donde participan también algunos jóvenes bribris (principalmente allegados a Koswak). La organización promueve como medio de reproducción cultural que los miembros de la organización sean hablantes de su idioma y principalmente los guías turísticos, actualmente el 80% de los miembros de la organización son hablantes del bribri.

FIGURA 41. CARMELINO MORALES IMPARTIENDO UNA LECCIÓN DE IDIOMA BRIBRI A UN GRUPO DE ESTUDIANTES HOSPEDADOS EN KOSWAK

Fuente: David Arias, 2013

En el caso de Ditsö wö ù, se le da un valor a lengua bribri principalmente en los letreros del albergue, además de que el propietario es hablante, varias de las actividades dirigidas a los turistas tienen participación de cargos tradicionales como *awá* y *siõ tãmĩ* y se realizan en lengua bribri, pero fuera de la comunidad de Bambú, ya que la pérdida del idioma en dicha comunidad es significativa. En el presente no se ha identificado proyecto alguno para recuperar la lengua bribri o política dentro de la organización Ditsö wö ù con ese fin.

9.4 La autenticidad desde una perspectiva local

Una perspectiva crítica y reflexiva tiene relación con la subjetividad y el lugar de enunciación, a eso se refiere el conocimiento situado (Haraway, 1995): en relación con lo anterior, para Kusch (2007b) la autenticad desde una visión propia americana tiene que ver con el sentido de arraigo cultural (geocultura) a un suelo o territorio “estar-siendo”.

> Y he aquí nuestra paradoja existencial. Nuestra autenticidad no radica en lo que Occidente considera auténtico, sino en desenvolver a la estructura inversa a dicha autenticidad, en la forma “estar-siendo” como única posibilidad. Se trata de otra forma

> de esencialización, a partir de un horizonte propio. Solo el reconocimiento de este último dará nuestra autenticidad. (Kusch, 2007b, p. 239).

Existe una relación compleja entre autenticidad, equidad y sostenibilidad turística (Cohen, 2002), característica por la que los estudios sobre autenticidad en turismo demuestran como principal característica la multidisciplinariedad de este campo (Rickly, 2018): en torno a la autenticidad, de acuerdo con Lagunas (2006), es una construcción, un imaginario desde la visión de lo que el turista busca; es decir, una experiencia ficticia basada en el ideario de lo primitivo y natural, donde existe muchas veces una relación de poder en la que la visión de los visitantes se impone sobre la de los visitados (Urry, 1990). Aunque la noción de autenticidad es una construcción occidental (Pérez, 2013), en este apartado interesa entender cómo interpretan las comunidades indígenas la noción de autenticidad; por ejemplo, los bribris la relacionan con el concepto "*se' ye*" que significa lo nuestro, lo propio (sus clanes e idioma), por ello, hablar "*se´ ye"* se podría traducir como hablar en lengua bribri.

En Costa Rica algunas experiencias de turismo en comunidades indígenas han traído consecuencias como la comercialización de la cultura (Madrigal, 2014), problemática sobre la que los indígenas de Talamanca han mostrado su preocupación; por ejemplo, las personas mayores respetadas por el pueblo indígena (*këkëpa y awapa*) han manifestado que el turismo no corresponde a la lógica tradicional de trabajo indígena, sino a un elemento "*sikua"* no indígena (Arias-Hidalgo y Méndez-Estrada, 2015), lo cual invita a preguntar ¿cómo evitar que el turismo en comunidades indígenas se convierta en una mera mercancía turística sin autenticidad? Tal interrogante debe considerar que, mediante la turistificación o la apertura al turismo por parte de una comunidad indígena, se introduce al mercado turístico global y las implicaciones que conlleva tales como, según Pereiro-Pérez (2015), dominación, explotación, subordinación, resistencia, reinvención, preservación y recreación de atributos étnicos, producidos a costa de perder privacidad y causar un cierto sentimiento de invasión y amenaza.

No obstante, los locales pueden plantear formas novedosas de apropiación de su cultura y de su espacio en función del turista (Laguna, 2006). Por ejemplo, en Koswak en respuesta a la problemática de la comercialización de la cultura han tratado de integrar aspectos muy particulares -limitados- de la cosmovisión indígena en su oferta de servicios turísticos a partir de inclusión de elementos del *siwã* con el fin de valorar su cultura (lengua, música, historias, cantos), sin faltar al cumplimiento de las normas culturales que definen las autoridades locales (*awapa*); por ejemplo, Talamanca aún conserva la estructura de cargos

tradicionales que se manifiesta en cargos chamánicos como *awá, òkõm, tsiru òkõm*, *siõ tãmĩ* entre otros (Jara y García, 2008), al tiempo de que la cosmovisión bribri se rige por un sistema de códigos dentro del *siwã* (Jara, 1993, Jara y García, 2003): de acuerdo con Rojas (2002), esta matriz cultural se relaciona con tradiciones culturales que se expresan en las formas de percepción del mundo, en los saberes y en las prácticas cotidianas que conforman la identidad individual y colectiva del pueblo bribri. En este caso los locales definen cuáles son los elementos que les dan su identidad y también han definido qué se puede mostrar al turista y qué no, a partir de sus propios códigos de conducta.

9.5 El turismo: dilema entre la patrimonialización y la comercialización de la cultura indígena

Existen investigaciones, principalmente en España (aunque también hay una amplia producción literaria en cuanto a la relación turismo y sitios catalogados como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO (Bourdeau, Gravari-Barbas y Robinson, 2012; Bourdeau, Gravari-Barbas y Robinson, 2017), desde las que se analiza el turismo como una forma de valorar los elementos culturales patrimoniales de los sitios (Pastor, 2014; Troitiño, 2015), sentido desde el que el patrimonio cultural puede ser un elemento dinamizador de la economía de las comunidades locales (Viñals-Blanco., Martínez-Sanchiz, y Monasterio-Fernández, 2017). En torno a lo anterior, el patrimonio cultural inmaterial se usa socialmente cada día en mayor medida, al punto de que se ha convertido en un producto turístico cada vez más demandado, con la promesa de un mayor desarrollo de los territorios, sobre todo para pequeñas comunidades, lo cual refleja el incremento del interés por las tradiciones, costumbres y expresiones culturales indígenas, por parte de la industria del turismo (Arias-Hidalgo y Morant-González, 2020). El aprovechamiento del patrimonio material intangible ha sido utilizado por los tres emprendimientos abordados en esta investigación, tal como se abordará más adelante.

En cuanto a la patrimonialización del acervo cultural, nos encontramos con posiciones contrapuestas: por un lado, Aicken y Ryan (2005) señalan que el turismo en comunidades indígenas ofrece oportunidades para el renacimiento cultural, la generación de ingresos y un mayor empoderamiento político mas, por el otro, críticas como las de Johnston (2006) señalan que, en algunas ocasiones, el turismo indígena se presta para prácticas contraproducentes para los derechos indígenas, la conversión en mercancías de los individuos y las comunidades indígenas, por ende, la pérdida de cultura e identidad. En la

misma línea, existen cuestionamientos sobre la comercialización de la cultura indígena en la lógica de humanizar el ajuste neoliberal en América Latina en la década de los años 90 y 2000, sentido desde el que Rivera (2010) sostiene lo siguiente:

> …a la tecnocracia sobre la necesidad de "humanizar el ajuste". El corolario fue un multiculturalismo ornamental y simbólico, con fórmulas como el "etno-turismo" y el "eco-turismo", que ponían en juego la teatralización de la condición "originaria", anclada en el pasado e incapaz de conducir su propio destino (p. 58)

En torno al tema, Oehmichen y De la Maza (2019) señalan que la turistificación y patrimonialización de los pueblos indígenas muestra la manera en que el multiculturalismo neoliberal incorpora a los pueblos indígenas desde ciertas condiciones, mientras los excluye desde otras. No obstante, el proceso de institucionalización de la cultura y su patrimonialización, acompañada de un despliegue legitimador, es un interesante campo de estudio (Asencio y Pérez, 2012), al señalar que abrir al turismo una actividad cultural en el contexto de una comunidad indígena implica riesgos y oportunidades.

Algunos ejemplos de apropiación local del patrimonio cultural

Ahora bien, retomando el análisis desde lo local, desde su génesis, en Koswak se planteó la rehabilitación de los saberes tradicionales como una de las principales motivaciones para trabajar en turismo, en vista de que este *"*ha significado reencontrarnos con el saber tradicional*"* (R. Blanco, comunicación personal, 4 de noviembre de 2018). Desde la percepción de los miembros de Koswak, gran parte de los turistas que los visitan buscan una experiencia más espiritual que ha permitido abrir un espacio de participación de las autoridades tradicionales con fines de compartir experiencias con los turistas, sin guiones preestablecidos. Un ejemplo de lo anterior es la participación del cargo tradicional femenino *tsiru òkõm*[31], a cuya función se da valor a través de la experiencia que, en este caso, consiste en explicar el significado de la preparación del "chocolate" desde la espiritualidad indígena, bebida que se elabora solo durante la mañana como lo indica la costumbre. De lo anterior se colige que esta autoridad tradicional dentro de la estructura de cargos de los bribris define cómo debe ser esa relación entre visitantes y visitados en cuanto al tiempo y al espacio; es decir, a partir de la experiencia de trabajo de campo con Koswak, lo anterior se comprende como una manera de poner propios términos en cuanto al uso turístico del

[31] Mujer encargada de preparar la bebida ceremonial del cacao.

patrimonio inmaterial, lo cual representa una forma de empoderamiento o "descolonización del patrimonio" desde lo local para evitar la comercialización por completo de la cultura indígena, vista como sagrada, (Johnston, 2006), así como las consecuencias de la patrimonialización turística (Asensio y Pérez, 2012; Oehmichen y De la Maza, 2019).

Otro elemento de rehabilitación del patrimonio cultural en Koswak es notable en la arquitectura de construcciones tradicionales y sus simbolismos. Los bribris interpretan el universo como una casa cónica (*u sule*), universo al que llaman *Nopakwo* (González y González, 1989). En Koswak, el rescate de la arquitectura tradicional es fundamental y se ha valorado en la mayoría de su infraestructura turística, de hecho, lo cual es evidente en el nombre del emprendimiento *Koswak Usule*, que hace mención al hogar bribri y su arquetipo cónico (*u sule*). Actualmente los bribris no habitan en casas cónicas (figura 42) pero elementos como la hoja de suita, la palma de chonta y la madera rolliza se mantienen en muchas construcciones habitacionales de los bribris, característica que se mantiene en la mayoría de infraestructuras turísticas, construidas desde el concepto de arquitectura tradicional, un elemento simbólico importante en cuanto a rescate y valorización cultural, sin dejar de lado que, estéticamente, es más atractivo o gustado tanto para los locales como para los turistas.

FIGURA 42. INTERIOR DE CASA CÓNICA (U SULE) EN AMUBRI

Fuente: David Arias. 2009

Koswak es el clan al que le corresponde el cuido de los árboles y el uso racional de los recursos, labor por la que el emprendimiento rescata esta función del clan en torno al aprovechamiento de los recursos del bosque: de acuerdo con Blanco (2018), "el río me

ayudó a construir este albergue: lo que bajó de la montaña lo recogimos y prácticamente todo estaba curado, listo para para usar" (comunicación personal, 4 de noviembre de 2018). Otras maderas simplemente fueron recogidas a la orilla de los ríos para ser utilizadas en la construcción del albergue (figura 43).

FIGURA 43. MIEMBROS DE KOSWAK UTILIZANDO EL RÍO URÉN PARA ACARREAR TRONCOS DE MADERA PARA SER USADOS EN LAS CONSTRUCCIONES DEL ALBERGUE, AÑO 2010

Fuente: David Arias, 2010.

En relación con lo anterior, el albergue de Ditsö wö ù presenta una tipología de construcción de sus instalaciones que rescata la arquitectura tradicional bribri, muy similar (rectangular y cónica) a la que se encuentra en Koswak, con uso de materias primas como palma de suita, manú, cedro y laurel, y variedad de maderas rollizas. De hecho, Víctor Iglesias y Roger Blanco, fundadores de Koswak, afirman que ellos tomaron como ejemplo las instalaciones de Ditsö wö ù para construir su albergue. En Yorkin las infraestructuras cónicas para dormitorios no se utilizan, ya que se prefiere las habitaciones rectangulares individuales, mas los tres emprendimientos coinciden en el uso de los materiales típicos de las construcciones bribris. Un aspecto interesante que refleja la diferencia cultural entre

koswak y los otros dos albergues es la ubicación de los servicios sanitarios, dado que en Ditsö wö ù y Stibrawpa es posible encontrar baños cercanos dentro de las construcciones, mientras que en Koswak los sanitarios se ubican fuera de las habitaciones, lo cual refleja una práctica simbólica asociada con el manejo de la impureza *ñya* (excretas humanas), en vista de que, culturalmente, un bribri prefiere ubicar el servicio sanitario separado de la vivienda, aunque esto sea poco práctico para el turista principalmente en la noche.

Otro elemento relacionado con la rehabilitación de prácticas culturales bribris en Ditsö wö ù, es el rol que juega la radio local de Talamanca (La Voz de Talamanca), una de las instituciones indígenas más importantes, como medio de divulgación de información y rehabilitación cultural. En el año 2011 Danilo Layan asumió la dirección de la radio, aprovechando su experiencia y contactos en el campo turístico, y en conjunto con algunos miembros de la comunidad indígena organizaron una actividad cultural anual de gran convocatoria. Ese mismo año se organizó la primera festividad que se llamó Jala de Piedra (*yawi kué* o *ak kuk*) figura 44, actividad cultural que, desde entonces, se realiza todos los años en setiembre, con el propósito de que los beneficios económicos generados en su mayoría se destinen para cubrir los costos operativos de la radio.

FIGURA 44. PRIMER FESTIVAL CULTURAL DE LA JALA DE PIEDRA (YAWI KUE) ORGANIZADO POR DANILO LYAN A BENEFICIO DE LA RADIO LA VOZ DE TALAMANCA

Fuente: David Arias. 2011

En la organización se involucra la directiva de la radio y personas de las comunidades bribris, quienes se organizan para vender alimentos y artesanías a los turistas en sus

chinamos (figura 45) y, aunque la actividad fue pensada para atraer turistas de afuera del territorio, hoy participan más los locales.

FIGURA 45. ARTESANÍAS ELABORADAS A PARTIR DE JÍCARA (ME WO), CHINAMO EN LA ACTIVIDAD JALA DE PIEDRA DE 2011

Fuente. David Arias (2011)

Los visitantes no indígenas se ven más atraídos por las actividades culturales, artesanías, comidas, venta de chicha de maíz y la actividad principal cultural, la Jala de Piedra (*Yawi Kue*), mientras que parece que los locales se ven más atraídos por los bailes y conciertos. Existen algunas críticas por parte de algunos indígenas por las implicaciones de abrir esta ceremonia a los no indígenas, como una forma de comercializar su cultura, aunque, por otro lado, algunas personas manifiestan que era una actividad que se estaba perdiendo; dichosamente, hasta el momento no se ha convertido en un *show* turístico, ya que para los bribris la actividad encierra un gran simbolismo que, por ende, exige el respeto por parte de los participantes no indígenas.

A pesar de lo positivo, dicha actividad provoca una generación excesiva de residuos sólidos (la mayoría de la basura generada termina en el suelo o incinerada en la misma comunidad) situación agravada porque, en general, las comunidades indígenas de Talamanca carecen

de un sistema de recolección de residuos, por ende, el realizar este tipo de actividades se profundiza dicha problemática.

El ejemplo de la “Jala de Piedra” muestra las tensiones en relación con la apertura o aprovechamiento turístico del patrimonio cultural inmaterial y material de la cultura bribri, este aprovechamiento turístico de un elemento de la identidad cultural, entra en contradicción con los códigos de respeto al *siwã*, precisamente, como señalan los locales, esto se da cuando algunas personas se benefician individualmente de dicha actividad (se refieren a las personas que lucran a costa de la actividad y no apoyan a la Radio) y el beneficio colectivo queda minimizado. En ese caso la apropiación del patrimonio cultural puede resultar contraproducente por la comercialización cultural.

Conclusión

La dinámica local vinculada al turismo y los elementos de la perspectiva decolonial aplicada al género difiere en algunos aspectos en los tres emprendimientos, principalmente en cuanto a las transformaciones en las relaciones asimétricas de género. Al respecto, se puede observar una descolonización marcada de las relaciones de género en el caso de Sribrawpa, por lo que es importante comprender los beneficios del turismo en relación con las transformaciones positivas en construir relaciones equitativas de género, lo cual no solo se relaciona con la creación de puestos de trabajo para las mujeres, sino con el empoderamiento más significativo que trasciende la división sexual estereotipada del trabajo: el caso de las mujeres de Yorkín nos muestra que el turismo puede ser un medio para descolonizar las relaciones convencionales de los roles laborales de las mujeres en el turismo, y para desafiar el dominio del sistema patriarcal en el contexto de los pueblos indígenas.

Existen puntos de coincidencia en cuanto a las concepciones sobre la naturaleza en los tres emprendimientos, por ejemplo, el uso de la naturaleza, la puesta en valor de elementos de la cosmovisión dentro de su oferta turística, además de que sus dinámicas locales tienen estrecha vinculación con la ubicación geográfica de emprendimiento; por ejemplo, Koswak se basa en una oferta turista cultural que refleja la dinámica cultural de la ubicación geográfica del emprendimiento cercano a las poblaciones que conservan más su acervo cultural.

Los nexos entre naturaleza, cosmovisión y turismo, son notables en las tres iniciativas, principalmente en cuanto al uso de los recursos del bosque para la construcción de infraestructura turística. Existe una relación de respeto que se da entre la visión tradicional bribri y la naturaleza, de tal forma que un turismo de mayor escala no es viable en este territorio y generaría impactos ambientales por uso excesivo de los recursos naturales en un escenario de creciente demanda turística, lo cual afecta no solo el equilibrio de los ecosistemas, sino la reproducción de la cultura bribri. En las tres iniciativas, el turismo ha significado un medio de vida para rehabilitar elementos fundamentales en la reproducción de la cultura bribri, tales como la recuperación de su lengua y la valorización de la estructura de cargos tradicionales, así como el rescate de algunas actividades de importancia cultural como la Jala de Piedra que representa el trabajo colectivo. Sin embargo, la apertura de este elemento al turismo ha representado algunas críticas de los mismos indígenas -aunque algunas actividades ceremoniales en relación con dicha actividad están cerradas al turistas-, por la participación de no indígenas en actividades de acarreo de la piedra que según algunos locales deberían ser exclusivas para los bribris.

Capítulo 10 - Resiliencia y estrategias de vida en relación con el abordaje de la pandemia por la COVID-19 en los tres emprendimientos

> *La comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo y por eso la transformación del mundo puede también ocurrir por vías, modos, métodos, impensables para Occidente o las formas eurocéntricas de transformación social.*
>
> Boaventura de Sousa Santos, *Introducción: Las Epistemologías del Sur*, 2011.

Introducción

Los emprendimientos de Stibrawpa, Koswak y Ditsö wö ù se han mantenido en una situación consolidada, dada la visitación turística constante y creciente en los últimos años, lo cual cambió en el contexto de la pandemia por la COVID-19, circunstancia que prácticamente paralizó la actividad turística en Costa Rica, incluyendo las comunidades donde se encuentran los tres emprendimientos abordados en esta investigación. Al respecto, el objetivo de este apartado es comprender cómo la ausencia de la visitación turística (principal medio de vida) modificó las dinámicas locales en dichos tres emprendimientos indígenas. En ese sentido, el contexto de crisis económica y sanitaria muestra las múltiples estrategias de resiliencia que surgen ante la pandemia en el contexto particular de estas comunidades indígenas.

Además, la situación atípica invita a retomar el cuestionamiento sobre la diversificación y especialización productiva en relación con el turismo (o la usencia del mismo) en las comunidades indígenas: ¿será que estos emprendimientos tienden a la especialización o diversificación productiva ante la crisis por la COVID-19? , ¿han sobrevivido estas organizaciones de turismo indígena en el contexto de la pandemia?, interrogantes que apuntan al grado de resiliencia de los emprendimientos por las afectaciones de la pandemia. Buscar respuesta a tales preguntas implica reflexionar en torno a los vínculos entre diversificación productiva y turismo, las capacidades locales y las múltiples estrategias de vida o de resiliencia de las comunidades indígenas ante la crisis actual, lo cual puede brindar información en cómo estas experiencias locales contribuyen, de cierto modo, a pensar la descolonización del turismo en las comunidades indígenas bribris.

10.1 Situación de la agricultura y la alimentación en relación con el turismo antes de la pandemia

La alimentación es un elemento importante para la experiencia de los turistas: al respecto, de acuerdo con Quan y Wang (2004), el consumo de alimentos en el turismo puede ser la experiencia turística máxima para los visitantes, en vista de que se piensa que las comunidades indígenas y campesinas tienen facilidades para la producción de alimentos para una mayor soberanía alimentaria de las familias, por ende, una mayor posibilidad de ofrecer alimentos producidos localmente a los turistas, sin embargo, esta premisa debe ser valorada con atención pues, en la práctica, la situación suele ser mucho más compleja, por lo que se debe comprender las dinámicas a lo interno de las comunidades en cuanto a los retos y éxitos que existen para establecer el enlace entre producción local, soberanía alimentaria y satisfacción de la demanda de alimentación de los visitantes.

En cuanto a los estudios de caso, para dar inicio, la gran mayoría de familias en Yorkín cría animales domésticos (aves de corral), mientras que unos pocos crían cerdos, lo cual se relaciona con la influencia de la iglesia adventista en la comunidad, máxime considerando que varios integrantes de Stibrawpa practican dicha religión, por lo que el albergue rara vez sirve carne de cerdo a los turistas. Para la alimentación y la obtención de proteína animal la cacería no es importante en la actualidad, no así en el pasado cuando la cacería y la pesca fueron parte fundamental de la alimentación en la dieta de la comunidad.

Aproximadamente el 90% de las familias de Yorkín posee terrenos para sembrar, en donde producen granos básicos (arroz y frijoles en menor medida), tubérculos (yuca, ñame y champi) y variedad de frutas, cultivos cuyo fin es satisfacer las necesidades de alimentación de sus familias; también siembran musáceas (bananos y plátanos) que se utilizan para el autoconsumo y que se comercializan junto con el cacao. En general, en los últimos años, Talamanca ha venido transformando su economía de agricultura para consumo familiar por una inserción en la economía de mercado apoyada en los monocultivos, realidad de la que Yorkín no es ajena.

En relación con lo anterior, las dirigentes de la asociación y otros socios han manifestado claridad en cuanto a que los ingresos económicos por la actividad turística pueden generar dependencia, así como la sustitución de las actividades agrícolas tradicionales prioritarias para el autoconsumo alimenticio de las familias. Por lo mencionado, con el propósito de minimizar la dependencia excesiva en relación con el turismo, decidieron incentivar la producción de alimentos entre las personas involucradas en la asociación, para lo cual es

requisito producir sin químicos los alimentos en sus fincas y, ocasionalmente, vender parte de su cosecha (esto incluye también las aves de corral).

Una de las principales características de la organización es su política interna sobre alimentación: la comida que se ofrece al turista debe, en su mayoría, ser producida localmente, lo cual implica una planificación para el abastecimiento de alimentos por medio de lo que puedan producir los socios en sus fincas y también la compra de productos a los vecinos de Yorkín (no asociados a Stibrawpa). Esta capacidad de autoabastecerse localmente minimiza la dependencia por conseguir alimentos fuera de la comunidad de Yorkín que acarrea costos financieros adicionales por desplazamiento y tiempo invertido. A pesar de ello, las socias de la junta directiva afirman que una de las ventajas principales de esta política es mantener los vínculos con las actividades productivas para mejorar la calidad de la alimentación de las familias asociadas al incentivar que produzcan alimentos sanos.

Según la junta directiva, sus asociados combinan el turismo con la agricultura de consumo familiar y comercial; sin embargo, una limitante en cuanto a la dinámica turística en las temporadas altas es su tendencia a que algunos socios descuiden el trabajo en la finca cuando hay que destinar más tiempo a la asociación: al respecto, la solución que propone la junta para que los miembros de la organización no pierdan sus cultivos o cosechas es que cada socio o familia busque alguna persona para que pueda dar mantenimiento a la finca y que dicha persona sea remunerada con los ingresos por turismo, dado que el trabajo presencial de los asociados no puede ser remplazado por terceras personas ajenas a la organización.

En el caso de Koswak, una limitante para el albergue ha sido el rápido proceso de transformación de la comunidad e inserción en la economía de mercado capitalista, lo cual quiere decir que la comunidad de Amubri ha pasado de vivir mayoritariamente de la agricultura de autoconsumo, a depender más del dinero y abastecerse de alimentos de las tiendas, característica que se refleja en la oferta de alimentos destinada al turista en Koswak, pues el menú del día a día dependerá mucho de la disponibilidad de alimentos producidos localmente para autoabastecimiento de productos locales la cocina del albergue.

Actualmente es común encontrar en el albergue productos como bananas, yuca, ñame, plátanos, cacao, que se pueden conseguir fácilmente en sus fincas (sistema de policultivo) o comprar a otros productores, aunque a veces existe la posibilidad de conseguir proteína

animal (cerdo y pollo) producida en la misma comunidad o la misma familia vinculada al emprendimiento (la mayoría del tiempo se consigue fácilmente en los supermercados dentro y fuera del territorio indígena). Según indican los locales, el negocio de suministros de alimentos en casi todo el territorio indígena está en manos de una sola persona, un indígena de origen bribri , que tiene el control sobre los proveedores e ingreso de los productos alimenticios, por ende, tiene el poder sobre los precios -más altos de lo común- que bajan solo cuando existe una oferta local de producción de alimentos en competencia; un ejemplo de lo mencionado es el caso de una familia en Amubri que, en el año 2010, intentó vender carne de pollo producido localmente: al inicio les fue bien económicamente con el negocio; no obstante, los precios bajaron en las tiendas locales hasta que la empresa familiar quebró.

El vínculo de la producción local, la agricultura de consumo familiar y el turismo en Koswak es un elemento que no es tan fuerte, incluso, es menor en comparación con el que se puede encontrar en Stibrawpa, dado que no existe un objetivo concreto de seguridad alimentaria en el proyecto ni a nivel familiar; sin embargo, es importante señalar que no hay abandono por completo de sus fincas, no existe interés por la agricultura comercial de monocultivo de musáceas y cacao como fuente complementaria de ingresos. En resumen, en el caso de Koswak, el turismo se posiciona como la única fuente de ingresos para el emprendimiento, lo cual genera una fuerte dependencia como principal medio de vida dentro de una estrategia de especialización.

Por último, en el caso de Ditsö wö ù en Bambú cabe señalar que la agricultura de monocultivo propiamente en las cercanías de la comunidad de Bambú es menor en comparación con Amubri y Suretka, ya que el río dificulta la siembra de plátanos y bananos para los que cuentan con poco terreno: se trata de una apuesta riesgosa pues en la siguiente inundación las familias pueden perder todo el dinero y tiempo invertido a lo que se suma que las personas que habitan el caserío de Bambú, por lo general, tienen un espacio reducido para establecer cultivos para el consumo familiar (algunos tienen gallinas y cerdos) (Arias-Hidalgo y Méndez-Estrada, 2015).

La situación en cuanto al abastecimiento de alimentos de albergue del Ditsö wö ù es muy similar a la de Koswak; por ende, el suministro de alimentos dependerá en gran medida de la disponibilidad de productos que puedan ofrecer los agricultores de la zona al albergue, la temporada de cosecha y la posibilidad de los agricultores de trasladar los productos al albergue. No obstante, siempre se encuentran bananos y plátanos a disposición de los

turistas. En el caso de la carne (pollo, res, cerdo y pescado) rara vez se consigue en la misma comunidad: cuando los grupos son grandes (más entre 50 y 100 personas), no se cuenta con tal cantidad de alimentos, en vista de que no existe la planificación o un encadenamiento que permita que la comunidad abastezca el albergue turístico con alimentos producidos por los vecinos de Bambú u otras comunidades cercanas.

Otra dificultad se asocia con la posibilidad de abastecerse con granos básicos como maíz, arroz y frijoles, los cuales se producen a muy pequeña escala por unos cuantos agricultores. La mayoría de estos productos necesariamente se consiguen en comercios locales de abarrotes, lo mismo para la carne y los huevos (antes de la afectación por la COVID-19). En Ditsö wö ù, al igual que Koswak, no se identificó una política definida en cuanto a la producción de alimentos para el consumo familiar y autoabastecimiento del albergue en complementariedad con la actividad turística turismo, además de que su estrategia tiende a la especialización productiva sin vinculación con otras actividades agropecuarias.

10.2 Visita de trabajo de campo a los tres emprendimientos durante la pandemia

A pesar de la situación compleja durante la pandemia, por las muertes y contagios en Talamanca en el año 2020, se planificó la posibilidad de hacer una última visita de campo a los emprendimientos turísticos, tomando las medidas sanitarias de prevención para reducir los riesgos por contagio, experiencia que supuso una oportunidad para conocer de primera mano qué tipo de estrategia de vida (especialización o diversificación) implementaron ante la crisis y cómo el tipo de estrategia abordada por cada iniciativa incidió en su capacidad de resiliencia.

El 18 de noviembre del 2020 se presentó la oportunidad de realizar una visita a la comunidad de Yorkín, hospedándose una noche y medio día en el albergue, lo que se presenta aquí es resultado de varias conversaciones con personas asociadas a la organización durante nuestra estancia. Al momento de la visita, las personas asociadas se encontraban trabajando en diferentes proyectos colectivos en las instalaciones del Stibrawpa. De las varias conversaciones, se destaca principalmente una reunión que se mantuvo el 19 de noviembre, con Bernarda Morales Marín y Miriam Morales Marín, intercambio que fue grabado y transcrito, además de que se utilizó una conversación no formal con Bernarda Morales, desarrollada el 18 de noviembre.

Luego, el 19 de noviembre del 2020, después de la corta estancia en Yorkín, se visitó Amubri y el equipo se hospedó una noche en el albergue Koswak, donde se tuvo la oportunidad de conversar -el 20 de noviembre- con Róger Blanco (el actual administrador de Koswak), intercambio que también fue grabado y transcrito, en el cual se abordó el tema de las afectaciones de la pandemia en los medios de vida y el abordaje de la COVID-19 desde el punto de vista cultural mayoritariamente.

Durante la última gira hubo dos estancias en Ditsö wö ù, la primera el 17 de noviembre, hospedándose en el albergue y se tuvo la oportunidad de hacer una reunión con Danilo Lyan (propietario) y su hijo Dani, quien actualmente es quien administra Ditsö wö ù, hablamos sobre las afectaciones de la pandemia a nivel general en el territorio indígena y su emprendimiento. Después de la visita a Amubri, se regresó en una segunda visita el 22 de noviembre, con el propósito de realizar un recorrido por la finca integral que es parte del proyecto turístico de Ditsö wö ù, la cuál era de reciente establecimiento al momento de la visita.

10.3 Hacia un fortalecimiento de la diversificación productiva para la soberanía alimentaria ante la COVID-19

Antes de iniciar, es fundamental recordar que Stibrawpa es la iniciativa de turismo de Talamanca en la que más familias están involucradas como parte de un proyecto turístico de tipo comunitario, por lo que muchos núcleos familiares de Yorkín están vinculados económicamente de forma directa o indirecta al turismo que se recibe en Stibrawpa; por tanto, la ausencia de turismo tuvo que provocar algún efecto en la dinámica local y en los medios de vida vinculados a la actividad turística. Muchas familias asociadas a Stibrawpa también practican la agricultura comercial (banano y cacao) y de consumo familiar, pero tal y como dicen los socios, “no todos tenemos de todo”, por lo que el intercambio y la mano vuelta fueron importantes estrategias de resiliencia para enfrentar la pandemia, así como algunos ahorros de la organización que sirvieron los primeros meses de ausencia de los turistas para comprar lo que no se produce localmente.

A pesar del gran porcentaje de asociados de Stibrawpa que realizan actividades agrícolas y pecuarias para satisfacer las necesidades alimenticias de cada familia, no se puede negar que, como afirma la señora Bernarda Morales, “el dinero sigue siendo importante para comprar lo que no se consigue en la comunidad (sal, aceite, candelas, ropa, gasolina etc.)”

(comunicación personal, 19 de noviembre de 2020); por ende, aunque se necesita poco dinero para vivir, siempre será primordial para satisfacer otras necesidades básicas.

Ante la situación de nula visitación turística, los primeros sentimientos que permearon a la organización fueron la desesperanza y la desmotivación, pero rápidamente se reaccionó y se buscó una solución en conjunto, principalmente para apoyar a los socios que no tenían un nivel adecuado de producción de alimentos para el consumo familiar; en relación con lo anterior, Bernarda Morales señala lo siguiente:

> Ahí sí es cierto, ayer conversábamos con él, yo le decía a él que nosotros a pesar de todo esto, primero nos desanimamos, pero después cogimos fuerza, cuando fuimos a buscar, pensar en que no podemos así teníamos que buscar la forma y que principalmente nosotros buscamos reforzar lo que nos venía diciendo Osvaldo y Nelson de que hay que asegurar la seguridad alimentaria, yo le digo a él que eso lo teníamos, queríamos, había poca la gente que estaba interesada en eso, pero hoy día todos están interesados, entonces eso hizo que también nosotros pensáramos en los alimentos, porque yo le digo a él que todo puede hacer falta, pero el principal que no puede faltar es el alimento, eso es lo principal, puede hacer otra cosa falta pero eso no es tan necesario como el alimento (comunicación personal, 19 de noviembre de 2020)

Aquí Bernarda Morales hace mención de una conversación con dos profesores pertenecientes a dos universidades públicas de Costa Rica, quienes participaron en un proyecto de extensión interuniversitario con Stibrawpa, en el que uno de los objetivos del proyecto (que culminó en 2019) fue fortalecer la soberanía alimentaria en los emprendimientos turísticos, un tema central para la organización y que es parte de sus objetivos estratégicos desde sus inicios. Sin embargo, aunque la mayoría de los miembros vinculan el turismo con la producción en la finca, no todos los miembros de la organización han logrado complementar el turismo con las actividades agroproductivas con el fin de fortalecer la soberanía alimentaria[32], condición respecto de la que la pandemia se constituye en un fuerte recordatorio de lo vulnerable que puede ser una familia, si depende solo del turismo como medio de vida. Según Bernarda Morales (2019) en comunicación personal,

[32] La soberanía alimentaria se presenta como una alternativa a las políticas neoliberales aplicadas al mundo rural (Hidalgo, Lacroix y Román, 2013). Tiene estrecha relación con el derecho de los pueblos indígenas y campesinos por producir alimentos sanos para la venta y el consumo familiar, la no imposición de insumos agrícolas sintéticos y el derecho a mantener sus propias semillas criollas, por ejemplo. En esta investigación se prefiere el concepto de **soberanía alimentaria** ante el concepto de **seguridad alimentaria** pues el primero se acerca mejor desde nuestra perspectiva al pensamiento decolonial aplicado a la agricultura.

aproximadamente el 10% de los miembros de la organización (porcentaje que corresponde a tres familias) dependían exclusivamente del turismo, quienes se vieron seriamente afectados; entonces, para apoyarlos, y en general a todos los asociados, se buscó una alternativa para mantener a los asocios activos mediante un proyecto, financiado por amigos de la organización en el extranjero.

> Nosotros, como organización, buscamos la forma de aprender a sobrevivir, planteamos la situación a los amigos, estos nos ayudaron económicamente por nueve meses, hasta noviembre, con ese dinero le damos un sueldo no grande a los socios de 10 mil colones por semana, con esto reforzamos la idea de la alimentación, buscamos hacer varios proyectos (B. Morales, comunicación personal, 19 de noviembre de 2020)

En relación con lo anterior es importante profundizar en la siguiente narración de Bernarda Morales sobre la importancia del apoyo financiero extranjero para mantener al grupo trabajando en los objetivos productivos agropecuarios comunes.

> Siempre tenemos el apoyo de ellos desde lejos, ya nos conocen, la organización, cómo es la vida de nosotros, entonces ellos ya saben que nosotros necesitamos una parte, otra parte no, necesitamos apoyo, entonces empezamos a hablar con ellos sobre ayuda, para ayudar la misma gente que está trabajando con nosotros, entonces sembramos alimentos, compramos semillas, las semillas que no teníamos las compramos, ellos nos mandaron dinero para comprar las semillas, comprar animales, comprar algo para los encierros, materiales de los animales, que no les moleste la finca, sino que ahora sí tenemos fincas integrales, porque tenemos animales, tenemos cacao, tenemos banano, la siembra para comer, las hortalizas, los frijoles, el maíz, el arroz, todo eso en el momento estábamos buscando la comida. Como la semilla de arroz, algunos no tenían, entonces, se les compró para que pueda sembrar su maíz, su arroz o lo que sea, entonces desde allá siempre nos están apoyando (comunicación personal, 19 de noviembre de 2020)

De lo anterior se puede interpretar que la organización, aunque tiene un nivel considerable de soberanía alimentaria, no estaba totalmente preparada para una crisis de esta magnitud -la pandemia actual-, y mucho menos llegar a un nivel de cero ingresos económicos por tantos meses; lamentablemente la pandemia coincidió con un periodo de precios bajos para la venta de banano y cacao, lo cual dejó a muchos miembros sin la posibilidad de ingresos económicos para suplir la ausencia de los ingresos por turismo, lo cual apeló a urgentemente otras opciones: la solución llegó con la donación, con la que se logró un financiamiento equivalente a 16 dólares estadounidenses para los socios que reportaron

trabajo semanalmente en las obras colectivas que los miembros de la organización acordaron. Este financiamiento es un monto simbólico pues no todos los socios reciben los 16 dólares semanales, sino que se distribuye según un cronograma de trabajo que les permite recibir el dinero de forma más equitativa (cabe señalar que no todos los 45 socios trabajaran al mismo tiempo).

Ante el caso hipotético de la ausencia de este apoyo económico por parte de los extranjeros, se les preguntó ¿cómo hubiesen hecho sin ese dinero, ¿cómo se imaginan ustedes sin ese apoyo económico?, a lo cual respondieron:

> Pues, sin apoyo, creo que hubiéramos adelantado, pero no así de rápido, hubiéramos aguantado un poco pero no hubiera sido rápida la respuesta. Hubiera sido lento, no tuviéramos animales los que queríamos, por ejemplo, los animales que vinieron, necesitábamos leche para los niños, ahora tenemos las cabras que ya están dando leche para los niños, entonces ya nosotros no compramos eso, entonces los niños hubieran aguantado más hambre o no sé qué hubiera pasado, pero era más lento la respuesta de lo que nosotros estábamos haciendo(…) Porque nosotros en ese momento que se fue el turismo, nadie estaba pensando de que, bueno, vamos a comprar una cabra, ni nos imaginamos que vamos a comprar una cabra para tener leche, jamás, no íbamos a tener eso, y no lo íbamos a tener pero por eso le decía yo ayer a usted, que para mí y para la organización fue una experiencia que también hay que tener de todo y no todos pensábamos de esa manera, algunos pensábamos pero no todos, pero en este momento todos estamos pensando que es necesario tener de todo. Entonces ahora este cambio que va a haber en el turismo, si vuelve el turismo, la gente va a pensar diferente, ya no van a dedicarse solo a eso, sino que también van a tener sus cosas, antes de que suceda algo. No sé Miriam… (Morales, comunicación personal, 19 de noviembre de 2020)

En la misma línea de argumentación Miriam Morales señala lo siguiente:

> No, yo decía que tal vez como dice ella, tal vez hubiéramos estado mantenidos, pero más lento y porque nosotros antes de todo esto, nos habíamos reunido, todos que habíamos dicho que, diay, no se puede trabajar con turismo, no hay nada, lo que vamos a hacer es darle mantenimiento a las casas, que eso sí tenemos que tenerlo, no podemos dejar podrir las casas, y la finca y todo lo que es del grupo, pero sí que cada uno teníamos que trabajar su propia finca. Entonces no iba a ser como, no estábamos pensando meter un proyecto nuevo para el grupo, si no era directamente las casas, las fincas de cada persona. Pero sí no íbamos a dejar esto caer, esto nosotros lo

> arreglamos, ya no había turismo, lo arreglamos y todos los del grupo respondían… (M Morales, comunicación personal, 19 de noviembre de 2020)

De las respuestas anteriores es importante rescatar que ambas señalan que el grupo (la organización) se mantuvo unido; es decir, con una fuerte cohesión social, trabajando en los proyectos consensuados por la organización, principalmente en el mantenimiento de la infraestructura física del albergue. A lo anterior, cabe agregar que la llegada del apoyo económico permitió avanzar de forma más acelerada en los proyectos que la organización considera fundamentales y los cuales precisamente están vinculados al fortalecimiento de la seguridad alimentaria. En ese sentido, la pandemia permitió que la organización impulsara proyectos que estaban detenidos o en lista de espera por largo tiempo, por tanto, según ellas, la pandemia las hizo abrir los ojos en cuanto a la importancia de fortalecer los proyectos relacionados la producción local y la "seguridad alimentaria", de manera que con la crisis surgieron proyectos prioritarios para la organización que, a su vez, han fungido como estrategias para resistir o de resiliencia ante la crisis, lo cual les permitió ajustar sus medios de vida ahora sin el turismo. Tales acciones se mencionan a continuación:

a-) Proyecto para la renovación y mantenimiento del albergue

Las habitaciones del albergue son de madera entre las más comunes: cedro (*Cedrela odorata*), laurel (*Cordia alliodora*), cashá (*Chloroleucon euryeyelum*), manú (*Minquartia guianensis*) y madera rolliza, los techos son cubiertos por hojas de palma de suita (*Geonoma congesta*); la suita o *uko,* se debe cambiar constantemente, pues su vida útil en las habitaciones es menor por la falta de humo -la palma aumenta su vida útil cuando se expone constantemente al humo de los fogones-, por lo cual la asociación debe dar mantenimiento a los techos de las construcciones regularmente, pues si la madera se moja pronto se pudre a causa de las condiciones climáticas de extrema humedad. Por lo anterior es necesario brindar un mantenimiento constante por tanto, aun cuando no haya visitación turística, la asociación debe organizarse para los trabajos colectivos de mantenimiento, lo cual involucra tiempo y recursos, para trasladar la suita y las maderas hacia el albergue, máxime considerando que la suita es muy escasa, por ello -en ocasiones- se camina varias horas montaña adentro para conseguirla y también algunos socios que conservan bosque pueden facilitarla la suita a la organización, pero en ocasiones esta debe ser comprada a terceros, lo cual implica un costo elevado por el mantenimiento.

Antes de conseguir el apoyo económico para los proyectos enfocados en el fortalecimiento de la soberanía alimentaria -dirigido a los miembros la organización-, según la junta directiva, el grupo previamente había acordado invertir tiempo y recursos económicos en la renovación de uno de los módulos de habitaciones y cambiar los techos de suita de la cocina y otros módulos que en ese momento necesitaban con urgencia renovarse. Además, mencionaron que era mejor invertir, aun sin la garantía de una reapertura turística del albergue en el corto plazo, que permitir daños en las instalaciones (figura 46).

FIGURA 46. COCINA-COMEDOR PRINCIPAL DE STIBRAWPA CON TECHO DE HOJA DE SUITA RENOVADO

Fuente: David Arias, 2020

b-) Proyectos productivos ligados a la mejora de la alimentación: crianza de cabras para leche, sendero temático y planta de procesamiento de harinas

Con el fin de proveer de leche a las familias, una estrategia para diversificar durante la pandemia consistió en incentivar la producción de animales domésticos para el consumo de las familias asociadas: algunos socios solicitaron aves de corral y cerdos para mejorar la producción de carne local, debido a la ausencia o limitados ingresos económicos durante el 2020.

Un aspecto nuevo para los miembros de Yorkín es la crianza de cabras en el marco de esta iniciativa promovida por la organización: a cada familia de la organización se le donó una cabra con el fin de autoabastecerse de leche. La producción de leche en Talamanca es limitada, ya que la crianza de vacunos no se da bien en las comunidades bribris (capítulo 7), debido en gran medida a las condiciones climáticas (muy húmedas) y geográficas (terrenos con mucha pendiente en algunas zonas) que no permiten una producción de leche y carne de vacuno constante, situación por la que las cabras han representado una mejor opción para suplir la necesidad de leche por parte de las familias.

Uno de los aspectos que llamó la atención a la llegada a Yorkín, en la última visita, fue ver la gran cantidad de socios de Stibrawpa, mujeres, hombres y jóvenes (la mayoría hijos e hijas de las personas asociadas), trabajando a la orilla del río, llenando sacos con arena y piedras, luego acarreándolos en dirección al albergue: poco después las socias comentaron que ese era un proyecto de un sendero de alimentos, que los tenía muy motivados desde hace semanas. Dicho proyecto consiste en ampliar y mejorar (con piedra y arena) un sendero de aproximadamente 300 metros alrededor de las instalaciones principales de la organización (módulos de habitaciones y cocina); todos los miembros de la organización trabajan en la construcción del sendero (figura 47) y de las áreas de descanso o demostración para los turistas, con el objetivo de contar con un espacio de doble propósito: primero, tener alimentos, medicinas, y árboles frutales cerca del albergue y, segundo, mostrar a los turistas la diversidad de alimentos y plantas que son de utilidad para las familias de Yorkín, con la expectativa de volver a recibir turismo en el mes de enero del 2021.

Según las personas asociadas, están divididos en seis grupos, a cada grupo le corresponde desarrollar un eje temático en el área asignada, es decir, cada grupo debe encargarse de un cultivo, por ejemplo, existe un grupo encargado de la caña de azúcar y el trapiche (lugar donde se extrae el judo de caña) al estilo bribri, otro se encarga de las plantas medicinas, árboles frutales, materiales de construcción y tubérculos etc. Actualmente, el sendero tiene cultivos como cacao, lo cual implica que cada grupo planifique los tipos de siembras y el

mantenimiento del área asignada, tal como lo explica un socio del grupo quien estaba trabajando en el sendero:

> Vamos a tener la seguridad alimentaria en el sendero grande que hicimos, vamos a tener parcelas en cada sendero, con la yuca, ñame, ñampí, el cacao, todas las variedades de banano que tenemos aquí, el bosque con la jira, el manú, la chonta, todo lo que usamos aquí (J. Hernández, 18 de noviembre de 2020).

FIGURA 47. INTEGRANTES DE LA ASOCIACIÓN STIBRAWPA CONSTRUYENDO EL SENDERO TEMÁTICO

Fuente: David Arias, 2020.

En la dieta de los bribris no faltan los alimentos ricos en carbohidratos, tales como arroz, trigo y diversidad de tubérculos, entre los que se encuentra la yuca (*Manihot esculenta*) ñame (*Dioscorea sp*.) y ñampí (*Xanthosoma sp*), a los que se suman las variedades de

musáceas que disponen para el consumo diario. Dado lo anterior, las mujeres de la junta directiva de la asociación pensaron en desarrollar un proyecto para aprovechar esa diversidad de productos que puede ser procesados como harinas, para lo cual necesitaron instalar una pequeña planta procesadora de harinas, comprada con los recursos económicos propios de la organización, cuyo fin es utilizar los productos que se tengan a disposición en la comunidad para no comprar harina de trigo o maíz. Al respecto, Bernarda Morales señala lo siguiente:

> Mire, cómo es que la comida lo más importante, la ropa hace falta, pero muy de vez en cuando, en cambio la comida hace falta todos los días. Estamos inventado hacer harina de banano, para ya no tener que comprar eso, ya tenemos esa casa que se ve ahí, ahora puede ir a verla, tenemos ya el fogón para secar el banano, tenemos los cuartitos para molerlo y hacer la harina, y tenemos la maquinita para hacer eso (B. Morales, comunicación personal, 18 de noviembre de 2020).

Unos cuantos meses después del inicio de la pandemia se puso en marcha el proyecto de procesamiento de harinas para uso del albergue y de las familias con el fin disminuir la dependencia por la harina comprada. La organización hoy cuenta con la mayoría del equipo y la instalación (planta) para iniciar con el procesamiento de la harina de plátano, yuca y otros tubérculos (figura 48), inclusive, ya están listos para procesar banano deshidratado y cacao en la miniplanta. También tienen la idea de procesar plantas con valor comestible y medicinal como la cúrcuma (*Curcuma longa)* que en los últimos años ha ganando popularidad entre los bribris. Actualmente la harina que utilizan en el albergue es de maíz, es comprada, específicamente, en el comercio local (pulpería) en Yorkín o al salir de la comunidad (en ocasiones en Bambú o Bribri).

FIGURA 48. IMAGEN PROMOCIONAL: BERNARDA MORALES MOLIENDO CACAO EN LA NUEVA INSTALACIÓN PROCESADORA DE HARINAS DE STIBRAWPA

Fuente: Facebook de Sitbrawpa, 2020.

La asociación ve el proyecto de procesamiento de harina de plátano y otros tubérculos como una oportunidad para fortalecer la soberanía alimentaria y, en el mediano plazo, la posibilidad para comercializar excedentes de productos de la comunidad, sin dejar de enfatizar el valor de la soberanía alimentaria ante la comercialización: por ejemplo, el "atol" es parte de la cultura de los bribris, uno de los más tradicionales es el *tusiwo*, la harina elaborada de a partir banano y plátano, sobre la que los locales afirman que es un gran alimento para los infantes, así como la harina de maíz, utilizada para cocinar una fritura conocida localmente como *arepas* o *bollos*.

Por otro lado, también se detectó algunos indicios de diversificación productiva en Amubri. Cabe recordar que Koswak es un emprendimiento clánico (familar) y aunque en este

participan otras personas, se podría clasificar como un emprendimiento más de tipo privado, el cual depende del turismo como principal y única fuente de ingresos para la familia, como la mayor parte de los emprendimientos de turismo en el territorio indígena, lo cual es confirmado por el Sr. Roger Blanco:

> El proyecto depende prácticamente del turismo, eso es así, todos los emprendimientos se vieron afectados en ese sentido, no hay alguno que diga que tenía por ejemplo una alternativa, para poder, digamos, pagar sus servicios o recuperar la infraestructura que se está dañando, todos prácticamente sufrimos exactamente lo mismo, Con los compañeros que yo he conversado, Danilo, Waldino, Joel, ACEATA, todos dependían complemente de una entrada de turismo, ¡ya no!, no se tiene ayuda, no hay una política dentro de territorio para ver cómo se puede apoyar (…) (comunicación personal, 20 de noviembre de 2020).

En cuanto a la ausencia de una política de apoyo dentro del territorio, Roger está indirectamente señalando a la Asociación de Desarrollo local -ADITIBRI- por su falta de apoyo a los emprendimientos de turismo y por las restricciones para una posible apertura y también a la institucionalidad del Estado costarricense, puesto que ninguna persona vinculada al turismo en Talamanca recibió aparentemente el apoyo económico del Gobierno denominado como “Bono Proteger”, cuyo objetivo era dar una remuneración no reembolsable por tres meses a familias que fueran afectadas con la pérdida de ingresos por la pandemia: el sector turismo fue uno de los priorizados para este apoyo económico.

Según el Sr. Blanco, los últimos turistas que recibieron en su albergue fue un grupo de canadienses, a finales del mes de enero de 2020, luego llegaron unos cuantos turistas independientes en febrero, antes que se declara la pandemia en el país. El grupo de turistas canadienses fue importante en términos de ganancias económicas ya que, prácticamente con dinero de ese grupo, más lo ahorrado en el año 2019, amortiguó la ausencia total de turistas en los primeros seis meses: con las ganancias se cubrió los costos por concepto de electricidad y otros gastos de la familia. Ahora bien, sobre la afectación directa al emprendimiento en relación con la dependencia de ingresos económicos del turismo, señala que tuvo que recurrir a diversos medios o estrategias para salir adelante ante la carencia de dinero, además de otras estrategias de resiliencia que se detalla a continuación:

a- Volver a la finca y el intercambio

Dada la carencia de dinero, el incentivar el trabajo agrícola de subsistencia se constituye en la primera opción para las familias que cuentan con terreno o una finca, en el caso de

Koswak, el clan de Roger (*tuborwak*), tiene una finca en la comunidad de Tsoki, aproximadamente a 45 minutos a pie desde su vivienda en el centro de Amubri. La finca conserva un potrero donde tienen únicamente un caballo (no tienen ganado); hay una porción de bosque con variedad de árboles maderables y frutales, así como acceso a otra finca que pertenece al clan Marjorie (pareja de Róger), espacio ubicado entre el río Urén y la comunidad de Katsi, que tiene más cultivos entre ellos cacao, plátanos, bananos, cítricos. Al momento de la llegada de la pandemia, ambas fincas se encontraban con poca actividad productiva en cuanto al trabajo de renovación y diversificación de cultivos, lo cual significa que aprovecha lo que hay (recolección, frutales de temporada), no dedican tiempo completo a la agricultura, pues la actividad principal gira en torno al turismo:

> …El trabajo de la finca fue fundamental, de verdad, por dicha tenemos finca, otra manera que fue interesante, porque pudimos intercambiar con muchas familias, con muchos compañeros en lo que cada quien tenía, entonces Jerry me mandaba tales cosas, yo le contestaba con algo, que carne o productos. Nos intercambiamos mucho a nivel familiar, nos unimos mucho, hubo un fuerte *ula meneuk* en esos tiempos en donde nos comenzamos a dar la mano, toda la rehabilitación de la finca la hicimos en familia en ese momento fue importante, incluso a veces una hermana mía organizaba la cena, otra hermana mía organizaba el almuerzo de cada día, a mí me tocaba organizar una comida y así empezamos nosotros mismos, el que tenía un pollo o algo lo ponía y así comíamos, porque hubo un momento en que fue muy difícil, utilizábamos el trueque como quien dice, en plantas medicinales también recorrimos muchos lugares para conseguir medicina, truequeando porque no había plata, no se hablaba de plata, estaba muy claro que no había plata. Lo hacíamos de esa manera, truequeando productos, trabajando en la finca, haciendo el intercambio de fuerza. (R Blanco, comunicación personal, 20 de noviembre de 2020)

Ante la ausencia de dinero, las prácticas de trueque, olvidadas hasta cierto punto, fueron una estrategia ante el coronavirus que tomó protagonismo en la zona, y que posibilitaron alianzas y los mecanismos culturales de solidaridad entre las comunidades, familias, incluyendo diferentes clanes, para proveerse de insumos alimenticios y medicinas (plantas) para enfrentar en ese momento el golpe más fuerte de la pandemia en cuanto a casos activos, enfermos y muertes. Cabe mencionar que el cantón Talamanca en el 2020 fue una

de las regiones del país con una cantidad considerable de casos activos; sin embargo, el número de muertes fue muy bajo al momento de la visita, al punto de que se podría afirmar que la situación estaba controlada.

Respecto del último caso, Ditsö wö ù, al igual que Koswak, tiene una estructura organizativa privada familiar, es decir, existe un dueño propietario del proyecto, aunque se centra en el trabajo del núcleo familiar o clan. Junto con Stibrawpa, Ditsö wö ù es de las iniciativas de mayor experiencia y visitación turística en Talamanca, por tanto, resultó interesante poder conocer de primera mano y constar en campo las estrategias de vida y resiliencia ante la crisis por la pandemia, así como identificar los elementos convergentes entre las tres iniciativas. Antes de la pandemia el vínculo del proyecto con la agricultura y la producción agropecuaria era muy limitado, aunque manifestaban, como política, el apoyo a la producción local para suplir algunas necesidades de productos del albergue, no siempre encontrando proveedores, por lo cual mucho del producto consumido no se producía localmente (capítulo 8).

El cambio más radical en cuanto a la estrategia de diversificación productiva y comportamiento en relación con el vínculo con la agricultura se encontró en el caso de Ditsö wö ù, el cual demuestra cómo la pandemia los invitó a transitar de la especialización turística a la diversificación productiva como su nuevo medio de vida, cuya estrategia se detalla a continuación:

a-) Finca integral: hacia la seguridad alimentaria

En el capítulo 8 se indicó que, antes de incursionar en turismo, Danilo Layan implementaba la agricultura como uno de los medios para ganarse la vida, principalmente el monocultivo de plátano se convirtió en la fuente de ingresos económicos complementarios a su salario como funcionario público en el Registro Civil. Después de la pérdida de su platanal (aproximadamente 5 hectáreas) provocada por la inundación del año 2005, dejó completamente de lado la agricultura comercial y de autoconsumo familiar, aunque mantuvo parte de su terreno (finca) lo mantuvo en estado de regeneración natural, ya que se trata de un espacio montañoso cubierto por bosque secundario y con árboles de bosque primario en peligro de extinción, del cual la mayor parte de las áreas de playón, con mayores aptitudes para el cultivo de plátano, fueron arrasadas por la inundación (figura 49).

FIGURA 49. VISTA DEL RÍO TELIRE DESDE LUGAR DE CONSTRUCCIÓN DE LA CASA DE LA FINCA INTEGRAL DE DITSÖ WÖ Ù

Fuente: Dani Layan, 2020

A pesar de dedicarse al turismo como la principal fuente de ingresos económicos, la idea de volver al trabajo de la finca era uno de los propósitos de Danilo junto con sus hijos antes de la pandemia. Precisamente, unos meses antes del inicio de la pandemia la familia estaba planificando un proyecto productivo pecuario que incluía la compra de gallinas y cerdos, para luego continuar con el establecimiento de los cultivos. La situación de crisis y la ausencia de turismo aceleró el proceso de los primeros trabajos de construcción del proyecto de finca integral a partir del mes febrero de 2020. Los recursos económicos para la compra de los animales y los materiales fueron posibles gracias al último grupo de turistas (estudiantes de Texas) que recibió Ditsö wö ù en el mes de enero del mismo año, al que se añade algunos ahorros personales de Danilo.

La finca que fue rehabilitada se ubica aproximadamente a 400 metros del albergue de Ditsö wö ù, especialmente, al otro lado del río Telire, donde solo se puede llegar en bote. En cuanto a las características de la finca, mide aproximadamente 10 hectáreas, de las cuales cuatro están cultivadas; la mayor parte de la topografía de la finca es quebrada con pendientes muy pronunciadas y la parte montañosa no se toca, pues existen especies arbóreas muy preciadas por la familia, entonces, solo utilizan los terrenos que se han trabajado (rastrojo) en el pasado.

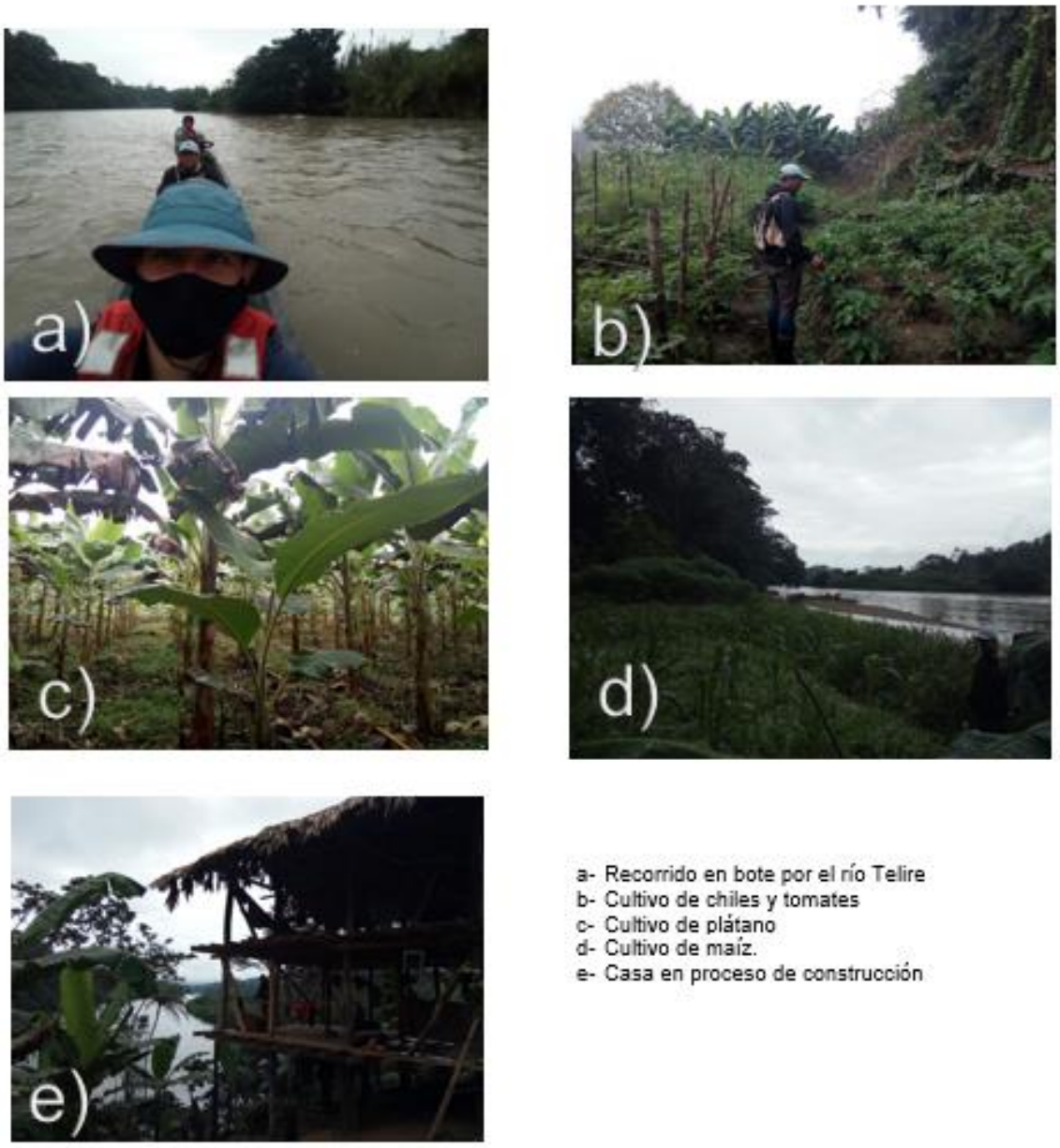
Entre los principales cultivos establecidos están una parcela de plátano (que mide una hectárea) que se siembra en la parte del playón del río; también hay bananos, ñames, tomates, chiles, maíz, yuca, frijoles, caña de azúcar, calabazas. En los terrenos con más pendiente se sembraron diversos tipos de árboles frutales de naranjas, limones, guanábanas, guabas, mamones, carambolas, manzana de agua, caña agria. En cuanto a los animales, al momento de la visita, tenían 30 gallinas y tres cerdos grandes. En el corto plazo piensan sembrar cacao y más frutales, comprar más gallinas y cerdos. El proyecto en poco tiempo ha dado buenos resultados, ya que por el momento han cosechado maíz, chiles dulces (morrón) y picantes, tomates, ñames silvestres, por ahora solo son autosuficientes en el consumo de los huevos y el maíz que proporciona la materia prima para elaborar atoles, parte importante de la dieta. El propósito amplio de la finca integral es lograr soberanía alimentaria tratando de reducir al máximo la compra de alimentos que pueden producirse localmente, también se espera incentivar prácticas solidarias, como implementar el intercambio de excedentes productos con familiares y amigos, como una propuesta de agricultura tradicional, basada en la diversidad de cultivos sin utilizar insumos químicos.

En cuanto al mejoramiento de la alimentación, según Danilo Lyan y su familia, hoy están comiendo mejor que antes de la pandemia, dieta que se verá enriquecida por el consumo de plátano que pronto dará cosecha; la idea en torno al proyecto no es vender los excedentes a intermediarios, sino ir a vender directamente a Puerto Viejo para recibir un mejor pago, lo cual podría suceder si vende la cosecha a personas conocidas y con esto se tendrían recursos para la familia e invertir en la finca (comunicación personal, 20 de noviembre de 2020). De igual modo, la organización social alrededor del sistema tradicional de ayuda recíproca fue clave para establecer la finca, lo cual es confirmado por el Sr. Lyan para quien el trabajo solidario y la mano vuelta se fortalecieron como medio de organización local para hacer frente a la pandemia:

> El tema de la pandemia nos hizo unirnos con otras familias para trabajar, en un asunto que nosotros llamamos mano vuelta, “usted me ayuda hoy y mañana yo te ayudo”. Así hicimos y estamos haciendo con Fernandito, con Uclidés aquí, también con una gente de la boca del Yorkín, con el muchacho que viene aquí Chandi, y yo igual fui a ver lo de Chandi y le voy a ayudar a él a levantar su finquita de plátano (comunicación personal, 20 de noviembre de 2020).

Durante el recorrido por la finca (figura 50) se constató la diversidad de cultivos establecidos, animales e, inclusive, la construcción en proceso de una casa para mayor facilidad de las personas que trabajan en la finca mas, por ahora, el objetivo de la finca es únicamente la producción de alimentos, aunque, según Dani Layan (hijo de Danilo), existe la posibilidad de vincularlo turísticamente con el proyecto, en otras palabras, abrirlo a la visitación de los turistas que visitan el albergue , dado el potencial turístico por la belleza escénica y la biodiversidad de flora y fauna.

FIGURA 50. IMÁGENES DE LA VISITA A LA FINCA INTEGRAL DE DITSÖ WÖ Ù



a- Recorrido en bote por el río Telire
b- Cultivo de chiles y tomates
c- Cultivo de plátano
d- Cultivo de maíz.
e- Casa en proceso de construcción

Fuente: David Arias, 2020

10.4 La estructura de cargos tradicionales y la espiritualidad indígena

El estudio de caso del emprendimiento Koswak, brinda varios elementos para entender la importancia de los vínculos entre la estructura de cargos tradicionales, la espiritualidad y la medicina bribri, otras formas no occidentales de afrontar la situación sanitaria por la pandemia de la COVID-19.

En relación con lo anterior, primero cabe indicar que la máxima autoridad religiosa en Talamanca ha sido el *usekar*[33]: hoy, las máximas autoridades religiosas en Talamanca son los descendientes de los "sumos sacerdotes", los *usekorpa* (forma plural de *usekar* en la lengua bribri). Dentro de la estructura espiritual-religiosa bribri-cabécar, estos últimos ostentan el liderazgo espiritual, aspecto que ha sido así desde siempre según sus historias. Actualmente existen descendientes de los *usekorpa*, una principalmente, doña Ermelinda, que los indígenas denominan la "guardiana", a quien los bribris y cabécares acuden ante la crisis en general, enfermedades e inundaciones.

Amubri, y las comunidades vecinas ubicadas geográficamente en las partes altas y bajas de las cuencas de los ríos Urén, Lari y Coen, por lo general mantienen un menor grado de aculturación y transculturación, lo cual se puede constatar en cómo las comunidades atienden una situación de crisis ya sea una inundación o el caso particular de la pandemia: en este contexto, la espiritualidad asociada a los mandatos de las autoridades tradicionales (médicos o doctores tradicionales y el clan de los *usekorpa tubwak*) fue esencial para el abordaje de la pandemia:

> Son dos sistemas que estamos manejando, entre los *awapa*, los del consejo ceremonial que se reunió en Cachabri, vi alrededor de 10 a 12 doctores haciendo trabajos colectivos, clánicos. Entonces, la gente de Amubri iba un día todos los del mismo clan, otro día los de Suiri, entonces era increíble, yo me topaba gente llevando cantidades de plantas medicinales, por clanes lo hicieron. Entonces había 8 o 9 doctores trabajando, era increíble ver a esa gente en la casa cónica trabajando una semana para ese clan, entonces se iba, por ejemplo, mandaban aviso a los clanes, *tuborwak* al guarde, porque nosotros estábamos haciendo el trabajo de los del clan *tuborwak*,

[33] El *usekar* era la máxima autoridad en la jerarquía bribri-cabécar, el último registro lo hizo Gabb del *usekar* lo hizo William Gabb a finales del siglo XIX, actualmente el cargo no existe, pero la familia cabécar desentiende *(*clán *Tubwak*), es muy respetada en Talamanca y tienen poca comunicación con los no indígenas.
Al usekar se le atribuye la expulsión de la compañía bananera fuera de Talamanca.

> *Korkuawak* guarde, entonces fue así (R. Blanco, comunicación personal, 20 de noviembre de 2020).

De lo anterior, se debe destacar la solidaridad y el sentido comunitario que emerge con naturalidad ante la situación de crisis: al respecto, un elemento clave para el abordaje de la pandemia tiene que ver con el "guarde", una práctica muy antigua de los indígenas de Talamanca se le conoce como *btsök.* Se puede interpretar como una restricción o confinamiento ritual que incluye baños de purificación y el ayuno o dieta (no comer con sal), y sobre todo no exponerse al sol y resguardarse en las viviendas, por tal característica el Sr. Blanco le llama "guarde":

> Fue muy lindo esa parte que nunca había visto y también ver a los niños de dos años ayunar, bañarse temprano, comer tarde o comer sin sal y todas esas cosas, fue increíble. Entonces la gente tuvo la conciencia de hacerlo y eso fue muy importante, entonces están los ayunos que hicimos de los doctores, que es un ayuno un poco diferente al que se hizo en el territorio, entonces nosotros aprovechamos las redes sociales para avisarle a la gente que estamos haciendo cosas en cargo de hacer público el que este día había que meditar por la Tierra, porque las autoridades que cuidan los elementos de la Tierra como lo es doña Ermelinda estaba haciendo un trabajo fuertísimo para proteger la Tierra, para limpiar la Tierra, para purificar, porque ellos son los que conocen los cantos de esa tribu, eso es otro nivel ya, ese nivel casi que cualquier persona no lo entienda, eso yo mismo a veces me quedo sorprendido de que eso sea de mi cultura, ¿por qué está tan abandonado si es una fortaleza lo que tenemos con esto? Pero bueno, el sistema también influye mucho en esto, el sistema de las religiones (comunicación personal, 20 de noviembre de 2020).

En muchas comunidades bribris, como Amubri, Cachabri, Katsi, Tsoki, Coroma, Alto Urén y Alto Lari, aún se conservan los cargos tradicionales como los *awapa* -doctores o médicos bribris- los cuales mantienen un estrecho vínculo con las autoridades espirituales que viven en territorio indígena cabécar. Una de las funciones de los cargos tradicionales es fungir de *bikirí* (mensajeros entre lo sagrado y el pueblo), quienes comunican al pueblo el mensaje que viene de la "guardiana" del clan de los *usekorpa*.

Los indígenas que aún conservan su cultura tradicional respetan el *siwã* y acatan el llamado a *btsök* y los consejos que vienen de las autoridades religiosas cabécares, lo cual no se da en cuanto a las recomendaciones del Ministerio de Salud de Costa Rica: al respecto, Roger Blanco menciona que las restricciones ante la pandemia no toman en cuenta la realidad de las poblaciones indígenas y la necesidad de trabajar en el caso de la agricultura para el

autoconsumo, por eso muchos no acataron el llamado de quedarse en casa que hizo el Gobierno por medio del Ministerio de Salud, pero sí el ayuno y "guarde" de las autoridades tradicionales:

> Eso de que ¡quédate en casa! Era más bien un daño que le estaban haciendo a las comunidades indígenas, porque si aquel señor en Alto Urén está produciendo en su finca. ¿Ahí con quién va a tener contacto él? La gente le decía ¡quédese en casa! Y yo siento que aquí no funcionaba eso, aquí era seguir trabajando con los cuidados que se requiere, porque sí, hay información de que hay que tener distanciamiento, tengo que cuidar a los mayores de esta manera, pero también puedo trabajar. Hay gente que a las 4 de la mañana se iba, ¡quédense en casa ustedes, yo me voy! Y regresaban a la casa a las 4 de la tarde, lleva la comida y todo ya listo para trabajar todo el día en la finca y regresa en la tarde porque tiene miedo de que la policía lo vea o que el Ministerio de Salud lo vea, ¡vea ese está saliendo y hay pandemia y anda sin tapabocas! Entonces, por todo ese tipo de cosas yo siento que aquí no afectó tanto, no murieron tantos también, porque el modo de vida es muy diferente, la misma naturaleza, yo creo que eso ayuda mucho, los ríos las montañas, así lo decían los mayores, la parte espiritual fue muy buena también, y no es lo mismo verdad, eso es uno de los factores que defiende Talamanca y lo ha defendido históricamente de verdad (R. Blanco, comunicación personal, 20 de noviembre de 2020).

La COVID-19, según Roger, dejó una gran enseñanza para la comunidad en el sentido de que existen diferencias culturales para el abordaje de la pandemia. Por ejemplo, históricamente los indígenas han vivido geográficamente separados en su "burbuja social" (clanes), además tienen un conocimiento ancestral en cuanto al uso de la medicina natural y prácticas de restricción social, ayuno y purificación como los vahos y baños a vapor terapéuticos con plantas medicinales, elementos que, desde el conocimiento local, los han ayudado a afrontar la pandemia y les permite reproducir su cultura, a pesar del conocimiento impuesto desde afuera, aunque no quiere decir que rechazan por completo la información que viene de afuera, sino que puede ser contextualizada y, muchas veces, descolonizada debido a los estereotipos y desvalorización de lo indígena por parte de la episteme dominante que reproduce colonialidad a través de la institucionalidad estatal.

El mantener estos elementos culturales sagrados para los indígenas es una manifestación de lo que Kusch (2007a) define como *lo negado por Occidente*: lo no civilizado, lo mágico, lo irracional y lo inexplicable, que viene a ser una forma de resistencia ante el olvido para estos pueblos indígenas; se trata de "todo aquello que tiene un arraigo autóctono, como lo

indio y lo mestizo, que se relega al olvido y permanece como una verdad inconfesable a las puertas de la ciudad". (Kusch, 2007a, p. 85).

El espacio de lo sagrado para los indígenas bribris manifiesta que su geocultura, es una cultura viva que se reproduce y coexiste con una cultura occidental dominante: al respecto, Santos (2011), por medio de lo que denominada "hermenéutica de las emergencias", muestra la manera como las organizaciones, movimientos sociales y comunidades resisten ante la hegemonía de capitalismo y buscan opciones no capitalistas. Desde la óptica de esta investigación, el caso de las comunidades indígenas de Talamanca es un ejemplo de resistencia y de lucha por mantener sus modos vidas. En ese sentido, son prácticas o proyectos decoloniales, insurgentes, de reexistir y de revivir (Walsh, 2017).

10.5 El turismo desde una perspectiva local: ¿una forma de descolonizar el turismo?

Siempre nos ha surgido la interrogante de si las poblaciones indígenas tenían o mantienen alguna práctica semejante en sus características básicas al turismo contemporáneo, en cuanto a desplazarse de su residencia habitual por ocio, placer o descanso etc. Resulta interesante la dificultad de muchos pueblos indígenas de nombrar o tratar de interpretar la noción de turismo en su lengua; por ejemplo, en el caso de los bribris, algunas personas han mencionado que se relaciona con el fin de conversar con alguna persona (*ka pakok*), o visitar a los familiares del mismo clan en otra comunidad o a manera de ejemplo la travesía que realizaban los antepasados a través de la Cordillera de Talamanca para traer sal desde la costa del Pacífico o comercializar con los bribris del otro lado de la Cordillera.

Otro aspecto que han mencionado se relaciona con el comportamiento amistoso y generoso. Los bribris son buenos anfitriones, principalmente cuando se trata de una autoridad tradicional, se le da la mejor hamaca o asiento, se le da de comer y beber en abundancia, actitudes que son parte del código de comportamiento y se asocia con el sentido de la no mezquindad indígena, de lo que se puede dar fe a partir de experiencia de trabajo, aunque, lamentablemente ha provocado que muchas personas se aprovechen de su generosidad. Lo anterior significa que, probablemente, la actividad turística en el sentido occidental de recreación, ocio y placer, puede ser muy ajena a las cosmovisiones indígenas latinoamericanas, sin pretensión de generalizar.

Hacer turismo convencional para los bribris que no cuentan con un ingreso económico suficiente, parece ser una actividad poco probable; no obstante, Koswak ha explorado una forma de realizar turismo dentro del territorio indígena bribri al involucrar a los mismos bribris, lo cual ha sido aceptado por sus coterráneos más cercanos, quienes se muestran interesados en realizar actividades turísticas como caminatas en la montaña: todo refleja, en primer lugar, un deseo o necesidad de locales por realizar actividades turísticas en una dinámica recreativa y de ocio y, en segundo, una manera diferente de pensar el turismo desde lo local, que parece ir en la línea del turismo social como un medio de reducir la desigualdad y aumentar la participación turística de aquellas personas que aún se mantienen excluidas de estas prácticas (Schenkel, 2013; Schenkel, 2018). El aspecto innovador de Koswak es pensar el turismo local más allá del mercado doméstico costarricense del Valle Central u otras regiones de Costa Rica, al visualizar su propia comunidad como un espacio con sujetos que pueden realizar prácticas turísticas, lo cual rompe la idea del turismo como práctica exclusiva de las sociedades occidentales, donde los indígenas se limitan únicamente a ser anfitriones turísticos. Siguiendo a Pratt (2010) lo selado cabe preguntarse si es una alternativa indígena al mito moderno del viaje.

En relación con lo anterior, una de las estrategias de Koswak es promover la visita de los mismos indígenas a sitios sagrados de mucha importancia simbólica para los bribris como el *Sulayöm*, un sitio origen de la cultura bribri-cabécar (capítulo 3), sitio que está prohibido a los no indígenas, por cual solo pueden visitarlos los indígenas (eso lo señala Koswak en su publicidad en su página de facebook “no sikuas” (figura, 51).

FIGURA 51. IMAGEN PROMOCIONAL: TOUR A SITIO SAGRADO ORGANIZADO POR KOSWAK Y DIRIGIDO SOLO A INDÍGENAS

Fuente: Perfil de Koswak en Facebook, 2021

La estrategia de incluir a los habitantes del territorio se podría interpretar como una comercialización de la cultura dirigida a lo local, sin embargo, no incluye solo un intercambio económico, sino la posibilidad de abrir un espacio de revaloración de las raíces culturales indígenas por medio del turismo, exponer el acervo cultural bribri, principalmente a las nuevas generaciones quienes sufren un proceso acelerado de desvalorización de lo propio

que se da en el diario vivir (los medios comunicación masiva, educación y las iglesias). Otro aspecto interesante es que la retribución no es exclusiva en dinero, sino que está abierta al intercambio y la ayuda recíproca como medio de pago. De lo expuesto, cabe preguntarse si es esta una manifestación indígena para descolonizar el turismo: si el turismo puede ser una herramienta de inclusión, autonomía, soberanía y participación en una actividad turística que se adapta al contexto indígena y promueve su visión de buen vivir, pareciera que la respuesta es sí.

En cuanto a la autonomía indígena, respecto de decidir quién ingresa o no a sus territorios, puede interpretarse como forma de descolonizar nociones de libre circulación en relación con el turismo, como derecho con intereses comerciales, promovido en la OMT, la cual es una situación similar a la de restricción de ingreso a un territorio indígena, analizada por Martínez-Mauri (2018) en su artículo *¿Por qué pagar por entrar a Gunayala? Movilidad turística, soberanía y pueblos indígenas en Panamá*, el cual desarrolla el caso de los indígenas kunas que habitan el archipiélago en Panamá y que toman la decisión de cobrar un impuesto al turismo para restringir el ingreso a su territorio: según la autora, se trata de un claro ejemplo de cómo la visión indígena se interpone a la noción neoliberal del turismo como derecho. El caso de Koswak muestra que las comunidades indígenas pueden no solo descolonizar el turismo, sino que podría interpretarse como un llamado a un derecho al "turismo" para quienes, por sus posibilidades económicas, en ciertas circunstancias están excluidos de la "libre movilidad turística" y, sobre todo, partiendo de derechos humanos fundamentales como el descanso, el tiempo libre y la recreación.

10.6 Análisis comparativo de las estrategias de resiliencia en los emprendimientos turísticos

Una vez expuesta la información anterior, se constata que existen similitudes en cuanto al establecimiento de las estrategias de resiliencia para afrontar un problema común como la llegada de la COVID-19 a Talamanca. En cuanto a los puntos de coincidencia, se observa la capacidad de ahorro de dinero para casos de emergencia, también un fuerte trabajo por fortalecer la soberanía alimentaria, a través de proyectos de rehabilitación productiva agrícola y pecuaria con el propósito de garantizar el autoconsumo familiar.

A lo anterior cabe agregar otro punto común en la estrategia de resiliencia, el cual se refiere al aporte del trabajo no remunerado y la mano vuelta como un medio tradicional que

favorece la cohesión entre los miembros de la comunidad para afrontar la pandemia. Estas estrategias han sido exitosas en el sentido de mantener en funcionamiento y mantenimiento sus iniciativas que, al momento de la última visita, evidenciaron que no son proyectos con una perspectiva de cierre total en el corto plazo.

Por otro lado, el cambio más significativo en la dinámica de trabajo hacia la diversificación productiva se dio en el emprendimiento turístico Ditsö wö ù que, precisamente, antes de la pandemia -junto con Koswak- eran de los proyectos más especializados o enfocados en la actividad turística, se podría decir, que antes de la pandemia en Ditsö wö ù no existía una relación con la agricultura como medio complementario de ingresos ni soberanía alimentaria, entonces, el cambio drástico muestra el afán de los miembros de este emprendimiento (familia) de actuar, primero, por garantizar la alimentación familiar y, en segundo, por generar ingresos económicos suplementarios.

Otro aspecto es el sentido comunitario, la común-unidad, la solidaridad, el intercambio y la ayuda recíproca, elementos propios de la estructura tradicional del trabajo indígena que evidencian lo importante de la existencia de estas formas de vida y de la organización social para el trabajo como la junta de trabajo y la mano vuelta o *ula meneuk* ante una crisis. Se constata una fuerte cohesión social, manifestada en el apoyo entre los miembros de la comunidad que brinda mayores oportunidades y soluciones a los problemas que afectan los miembros de la colectividad. Como se mencionó, los bribris se resisten al trabajo colectivo de ayuda recíproca si, de por medio, está el dinero o el lucro, motivo por el que, al no haber turismo, el sentido monetario quedó por fuera temporalmente y, así, el mecanismo cultural lograra el protagonismo.

La principal diferencia en cuanto a las estrategias de abordaje de la pandemia se encuentran en la importancia que se da en Koswak a la parte espiritual para el manejo de la pandemia, es decir, la medicina tradicional y la participación de las autoridades tradicionales, diferencia que se explica por la ubicación geográfica del emprendimiento y la posición crítica descolonizadora del administrador (Róger) quien, a su vez, es influenciado por el fuerte acervo cultural que aún se conserva en esta parte de Talamanca, y que también se evidenció en el capítulo anterior.

Por otra parte, es necesario señalar que la organización Stibrawpa, en comparación con las otras iniciativas turísticas (más familiares y privadas), muestra una mayor diversidad de estrategias ante la pandemia, lo cual podría explicarse por su estructura organizativa comunitaria y participativa que parece generar una mayor cohesión social en torno a la

organización turística: lo anterior los coloca en una posición favorable en cuanto a la toma de decisiones grupales, la búsqueda de alternativas conjuntas para disminuir la vulnerabilidad y, por ende, aumentar su resiliencia.

Para finalizar, es interesante destacar que las estrategias de resiliencia que presentan Ditsö wö ù, Stibrawpa y Koswak se pueden comparar con otros emprendimientos indígenas y comunitarios en América Latina. Al respecto, un ejemplo es el estudio de Jouault, Rivera-Nuñez, García de Fuentes, Xool Koh y Montañez (2021), *Respuestas, resistencias y oportunidades del turismo comunitario en la península de Yucatán frente al COVID-19 y las crisis recurrentes*, en el contexto de emprendimientos de turismo comunitario indígena maya, con diferencias culturales, geofísicas, ecosistémicas con Talamanca: los autores encontraron repuestas muy similares a las halladas en nuestros estudios de caso, tales como el retorno al autoabastecimiento alimentario, el intercambio solidario y el ahorro de dinero (Jouault, Rivera-Nuñez, García de Fuentes, Xool Koh y Montañez, 2021), lo cual sugiere que, ante la crisis, la diversidad de opciones en contextos rurales ligadas a la agricultura de consumo familiar y a los mecanismos comunitarios de ayuda recíproca, aumentan su capacidad de resiliencia; por ende, el criterio de la diversidad de opciones -común en contextos indígenas- debe considerarse para mitigar los efectos de la especialización turística que, en contextos rurales, puede generar una mayor dependencia económica, es decir, una lógica basada en la monoactividad. A modo de síntesis el cuadro 8.

CUADRO 8. ESTRATEGIAS DE RESILIENCIA EN LOS TRES EMPRENDIMIENTOS TURÍSTICOS ANTE LA COVID- 19

Estrategias de resiliencia	Stibrawpa	Koswak	Ditsö wö ù
Agroproductivas	Fortalecimiento de la producción agrícola y pecuaria mediante el trabajo colaborativo (junta de trabajo y mano vuelta) Sendero temático con propósito turístico y de seguridad alimentaria Producción de leche de cabra Planta de procesamiento de harinas Venta de cacao y banano	Fortalecimiento de la producción agrícola y pecuaria mediante el trabajo colaborativo (junta de trabajo y mano vuelta) Venta de carne de cerdo Intercambio de productos y fuerza de trabajo	Fortalecimiento de la producción agrícola y pecuaria mediante el trabajo colaborativo (junta de trabajo y mano vuelta) Establecimiento de finca integral Intercambio de productos y fuerza de trabajo
Otras estrategias	Mantenimiento de las instalaciones del albergue Donación económica de extranjeros Uso de ahorro por las ganancias del turismo	La espiritualidad y la medicina tradicional Uso de ahorro por las ganancias del turismo Apuesta por el turismo local	Ingresos por salario fijo ayudan a sostener el emprendimiento. Uso de ahorro por las ganancias del turismo

Conclusión

En cuanto a la dinámica agrícola previa a la pandemia, el emprendimiento de Stibrawpa también refleja una dinámica local a lo interno de la comunidad de Yorkín que se caracteriza por una fuerte dinámica productiva agrícola, región que, por su ubicación geográfica, limita el acceso al comercio de alimentos, situación que ha propiciado prácticas agrícolas comerciales y de autoconsumo en la comunidad, lo cual también ha sido reforzado por la política interna de producción de alimentos del emprendimiento Stibrawpa. En el caso de Amubri y Bambú, el fácil acceso a lo que ofrece la industria alimentaria, el acceso a dinero por medio del monocultivo y otras actividades económicas (incluyendo el turismo) son factores que fomentan el abandono de la agricultura comercial y de consumo familiar.

La pandemia provocó serias afectaciones en cuanto a la dinámica turística en el territorio indígena bribri: antes de la pandemia, las tres iniciativas estudiadas dependían del turismo como principal medio de vida, aunque no todas mostraban el mismo nivel de dependencia, siendo Stibrawpa la que mostró un menor grado dependencia respecto del turismo y mayor diversificación productiva en comparación con Koswak y Ditsö wö ù, lo cual se debe a su vínculo con la agricultura que, como política de la organización, las mujeres de la junta directiva plantearon desde sus inicios alrededor del fortalecimiento de la soberanía alimentaria para los miembros. Aunque lo anterior no es una generalidad que aplica a todos sus asociados, es importante acotar que no todas las familias que pertenecen a la organización estaban antes de la pandemia vinculadas a la producción agrícola y pecuaria para el consumo familiar, inclusive, un porcentaje mínimo de familias dependían exclusivamente de los ingresos económicos que generan por medio del turismo como único medio de vida.

A partir de los estudios de caso, la situación de la pandemia muestra a nivel local la importancia de la diversificación de actividades productivas en complementariedad al turismo y viceversa. Al igual que en el turismo a mayor escala, la teoría del enlace inducido entre turismo y agricultura local (Gascón, 2014) también muestra sus dificultades prácticas en el caso particular de las comunidades indígenas- a pesar de su vocación productiva agrícola-: el turismo tiende, salvo excepciones, a establecer una dinámica local de especialización turística, la cual es puesta en cuestión por los emprendimientos a raíz de la situación de crisis; por tanto, el modelo de gestión turística en comunidades como las estudiadas requiere trabajo colectivo desde lo local, con el fin de buscar modelos de gestión

que tiendan a descolonizar la especialización turística, es decir, reducir la dependencia en busca de la diversidad de opciones productivas.

Conclusión general

A modo de cierre, esta tesis partió del supuesto de que, cuanto mayor es la especialización turística de un emprendimiento de turismo en el contexto de las comunidades indígenas, menor será su grado de resiliencia ante un desastre natural o crisis de diferente índole; por ende, y en sentido contrario, cuanto mayor sea la diversificación de sus estrategias y medios de vida, mayor será su capacidad de resiliencia. En relación con lo anterior, a partir de las experiencias de los estudios de caso abordados en esta investigación, se puede inferir que el turismo como actividad económica en el caso de las comunidades indígenas bribris tiende a una especialización productiva, por lo tanto, es proclive a sustituir actividades como la agricultura de consumo familiar y comercial y generar dependencia por dinero para satisfacer necesidades básicas de alimentación. Lo anterior, es parte de un problema estructural cuyas consecuencias son heredadas de la colonización y su estructura permanente (colonialidad), cuyas causas hoy radican en un sistema económico global que profundiza la dependencia y la desigualdad en América Latina y otras regiones del Tercer Mundo.

Las dinámicas en cuanto a la relación turismo-agricultura no son homogéneas en nuestros estudios de caso, experiencias como la de Stibrawpa muestran que con una planificación desde local -en este caso liderada por mujeres- se puede fortalecer los vínculos entre la producción local de alimentos y la producción agrícola comercial en un modelo más diversificado de producción, lo que reduce su vulnerabilidad ante las crisis al ampliar el abanico de las estrategias y medios de vida que al final resultan en mayores capacidades de resiliencia. Lo anterior muestra la importancia de la diversificación para las iniciativas turísticas la cuales ha sido puestas aprueba en contexto de crisis global por la pandemia y en el pasado las constantes afectaciones por las inundaciones que frecuentes en la región de Talamanca.

En relación con lo anterior, si partimos de la premisa de que el modelo de turismo en las comunidades indígenas no refleja valores éticos propios de su cosmovisión, tales como; el respeto a la naturaleza, la no mezquindad, es decir, la puesta en valor de los principios de la reciprocidad, el bien común y su perspectiva de “buen vivir”. De tal forma, es probable

que la actividad se convierta en un medio de vida con una capacidad muy limitada de generar beneficios para una mayoría de la población local, por otro lado, es fundamental en el proceso de construcción del modelo turístico una amplia participación de la población local, para una mejor toma de decisiones. El modelo de gestión turística elegido será clave en reducir las problemáticas sociales y ambientales que puede generar el turismo en las comunidades indígenas y por otro lado maximizar los beneficios colectivos.

El turismo debe ser pensado en una estrategia de vida local que fortalezca la pluralidad de los medios de vida (la noción de diversidad de opciones indígena). Para reducir la vulnerabilidad por la dependencia al turismo, las comunidades pueden incentivar la diversificación productiva en la que la agricultura para el consumo familiar sea uno de los componentes claves en esa diversificación. La diversificación productiva, el respeto a la naturaleza, la valorización del conocimiento local, la modificación de relaciones de género asimétricas, son elementos o criterios fundamentales para descolonizar prácticas turísticas enmarcadas en una lógica económica capitalista, neoliberal, patriarcal y destructora de la naturaleza: todo lo mencionado, desde la perspectiva de esta investigación, se constituye en un elemento clave en la búsqueda y construcción de alternativas al turismo convencional. En ese sentido, esta investigación contribuye en dar a conocer alternativas desde los pueblos indígenas para repensar el turismo y las prácticas agrícolas.

Referencias bibliográficas

Aicken, M. (Ed.), y Ryan, C. (Ed.). (2005). *Indigenous tourism*. London: Routledge, doi /10.4324/9780080914008

Arias-Hidalgo, D., y Méndez-Estrada, V. H. (2015). Diferencias en la vivienda, albergues turísticos, lenguaje, el parentesco y percepción del turismo en las comunidades Bribri con diferentes niveles de aislamiento geográfico (Talamanca, Costa Rica). *Cuadernos de Investigación UNED*, *7*(2), 119-129.

Arias-Hidalgo, D., y Morant González, M. (2020). Patrimonio cultural inmaterial indígena: análisis de las potencialidades turísticas de los simbolismos del cacao del pueblo bribri (Talamanca, Costa Rica). *Cuadernos De Turismo*, (46), 505-530. https://doi.org/10.6018/turismo.451941

Asensio, R., y Pérez, B. (2012). *¿El turismo es cosa de pobres?: patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina.* Pasos Edita.

Asensio, R., y Pérez, B. (2012). *¿El turismo es cosa de pobres?: patrimonio cultural, pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina.* Pasos Edita.

Barrantes, J. C., Carmona, M., Díaz, M., Duro, J. M., Ling, F., Ocampo, R., y Villalobos, R. (1994). *Diagnóstico y resultados de investigación de la región de Baja Talamanca, Costa Rica. Documento de trabajo no. 5*. CATIE.

Baumgartner, R., Högger, R., y Rist, S. (2011). *Hacia estrategias de vida sostenibles: culturas, recursos y cambios en India y Bolivia*. Plural editores

Borge, C. (2011) *El Policultivo Indígena de Talamanca y la Conservación de la Naturaleza* San José: Editorial INBio.

Borge, C., y Castillo, R. (1997) *Cultura y conservación en la Talamanca indígena*. San José. Costa Rica: UNED.

Bourdeau, L., Gravari-Barbas, M., y Robinson, M. (2017). *World Heritage Sites and Tourism. Global and Local Relations*. London: Routledge.

Bourdeau, L., Gravari-Barbas, M., y Robinson, M. (dir.) (2012). *Tourisme et patrimoine mondial*. Québec: Presses Universitaires de Laval, pp. 326.

Bozzoli, M. (1979) *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. San José. Editorial Universidad de Costa Rica, San José.

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Momento de paro Tiempo de rebelión: Miradas feministas para reinventar la lucha.* Minervas.

Calderón, E. (2017). Turismo rural comunitario, agricultura familiar y desarrollo rural. Análisis de algunas experiencias en las áreas rurales de Costa Rica. *Revista Española de Estudios Agrosociales y Pesqueros, 2017, 247,*15-58.

Calderón, E. (2018). *Turismo Rural Comunitario como elemento revalorizador del territorio: el papel desempeñado por los actores socioeconómicos e institucionales en varias iniciativas turísticas de Costa Rica*. Tesis doctoral. Universidad de Córdoba. España.

Cañada, E. (2019). *Transformaciones en las relaciones de género en experiencias de turismo comunitario en Centroamérica*. Barcelona: Alba Sud Editorial, Informes en Contraste, núm. 7.

Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R (Ed) (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico". Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Ed), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* (pp. 9-23). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Cohen, E. (1987). Alternative Tourism. A Critique. *Tourism Recreation Research*, *12*(2), 13-18.

Coria, J., y Calfucura, E. (2012). Ecotourism and the development of indigenous communities: The good, the bad, and the ugly. *Ecological Economics*, *73*, pp. 47–55. https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2011.10.024

Coronil, F. (2000). Del eurocentrismo al globocentrismo: la naturaleza del poscolonialismo. En Edgardo Lander (Ed.) *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericana.* Buenos Aires, CLACSO. (pp. 87-111)

Chavarochette, C., y Rodriguez, T. (2020) Les territoires du cacao biologique, alternatives productives et femmes indigènes, Talamanca, Costa Rica », *Études caribéennes*, pp. 45-46.

Chaves, R., Salazar., y Robles, C. (2016): *Industrialización y Comercialización de Cacao Orgánico en Talamanca: un Enfoque de Agronegocios*. Informe Técnico. ITCR. Costa Rica Disponible en https://repositoriotec.tec.ac.cr/handle/2238/6836

Chaves, R., y Salazar, R. (2018). *Modelación y diseño de sistemas de especies múltiples de cultivos; Caso sistemas agroforestales en Talamanca, Costa Rica*. Informe final. ITCR. Costa Rica.

Dahlquist, R. M., Whelan, M. P., Winowiecki, L., Polidoro, B., Candela, S., Harvey, C. A., … Bosque-Pérez, N. A. (2007). Incorporating livelihoods in biodiversity conservation: A case study of cacao agroforestry systems in Talamanca, Costa Rica. *Biodiversity and Conservation*, 16(8), 2311–2333. https://doi.org/10.1007/s10531-007-9192-4

Dubois, A. (2007). *Producción agrícola y conservación de la biodiversidad: ¿Dos actividades compatibles? El caso de los sistemas agroforestales con cacao en Talamanca*

Ebert, A., y Astorga, C. (2005). Salvar, conocer y usar: la experiencia de Costa Rica en biodiversidad y bioprospección. *Agrociencia*, *9*(1-2), pp. 187-193.

Echavarría, T. (2020). Circulación de saberes y apropiación del conocimiento local alrededor del cultivo de cacao en Talamanca, Costa Rica. *Anuario Centro de Investigación y Estudios Políticos*, (11), 124-161.

Ferrero, L. (1978), *William M. Gabb. Talamanca, el espacio y los hombres. Presentación*. Ministerio de Cultura Juventud y Deportes, San José.

Fuller, M. (2013). ¿Es el turismo una oportunidad para las mujeres?. Jordi Gascón, Soledad Morales Pérez y Jordi Tresserras (editores*) Cooperación en turismo*. *Nuevos desafíos, nuevos debates*. (pp. 123-136). Barcelona: Foro de Turismo Responsable.

Gascón, J. (2014). ¿El campesino en la cadena de suministros del sector turístico? Posibilidades y riesgos de la Teoría del Enlace Inducido. En Gascón, J., y Ojeda, D. *Turistas y campesinado: el turismo como vector de cambio de las economías campesinas en la era de la globalización.* Madrid, Colección Pasos Edita, (12), 41-69.

González, A., y González, F. (1989). *La casa cósmica talamanqueña y sus simbolismos.* Costa Rica: Editorial Universidad Nacional Estatal a Distancia

Guevara, M. (1988) Mitología y cosmovisión en Talamanca: una interpretación dialéctica de la tradición oral indígena*. Cuadernos de Antropología* 7, pp. 12-29*.*

Guevara, M. (1998). Ética del cazador y tabúes alimenticios entre los Talamancas, *Vínculos* 14. Costa Rica.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Universitat de València

Hartford, R. (2018). Los Matices Varios del Feminismo en las Comunidades Indígenas de América Latina: Yorkín, Costa Rica y Santa Anita, Guatemala". *Spanish Honors Papers*. 2. https://digitalcommons.ursinus.edu/spanish_hon/2

Hidalgo, F., Lacroix, P. y Román, P. (2013). *Comercialización y soberanía alimentaria*. Quito.

INEC. (2015). *Atlas estadístico*: VI Censo Nacional Agropecuario.

Jamal, T., y Stronza, A. (2009). Collaboration theory and tourism practice in protected areas: Stakeholders, structuring and sustainability. *Journal of Sustainable tourism*, *17*(2), 169-189.

Jara, C. (1993) *I ttè - Historias bribris*. San José, Costa Rica. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Jara, C. (2018). *Gramática de la lengua bribri*. San José. Costa Rica. E-Digital.

Jara, C., y García, A. (2003). *Diccionario de mitología bribri* San José, Costa Rica. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Jara, C., y García, A. (2008). Cargos Tradicionales del Pueblo Bribri: Sĩõ' tãmĩ - Òköm- Awá. UCR. San José, Costa Rica.

Johnston, A. (2006). *Is the Sacred for Sale?.* London: Routledge.

Jouault, S., Rivera-Nuñez, T., García de Fuentes, A., Xool Koh, M., y Montañez Giustinianovic, A. (2021). Respuestas, resistencias y oportunidades del turismo comunitario en la península de Yucatán frente al COVID-19 y las crisis recurrentes. *Investigaciones Geográficas*, (104). https://doi.org/10.14350/rig.60240

Kieffer, M. (2018). Turismo Rural Comunitario y organización colectiva: un enfoque comparativo en México. *PASOS*, *16*(2), 429-441.

Kusch, R. (2007a) *Rodolfo Kusch*: *obras completas. Tomo I*. Fundación A. Ross, Rosario.

Kusch, R. (2007b) *Rodolfo Kusch*: *obras completas. Tomo II*. Fundación A. Ross, Rosario

Lagunas, D. (2006). El espacio del turismo. *Alteridades*, *16*(31), pp.119-129.

Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Edgardo Lander (Ed.) *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericana*, (pp. 11-40). Buenos Aires, CLACSO.

Levi-Strauss, C. (1976). *Las Estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Lynch, D., Benegas, B., y Villegas, F. (1995). Proyectos comunales en el cantón de Talamanca, Costa Rica: una estrategia de despegue hacia el desarrollo sostenible. En López, A. (Ed.) *América Latina*: *estrategias para el desarrollo sostenible* (pp. iix-203). Gland, Suiza: UICN.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, (9), 73-102.

Madrigal, V. (2014). The decline of Malecu gods. Simbolic colonization of Malecu cultural landscape O declinio dos deuses malecus. A Colonização simbólica da paisagem cultural dos indígenas malecu '. *Siwo*, *8* (1).

Manyara, G., y Jones, E. (2007). Community-based tourism enterprises development in Kenya: An exploration of their potential as avenues of poverty reduction. *Journal of sustainable tourism*, *15*(6), 628-644.

Martínez-Alier, J. (2005). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración.* Barcelona. Icaria-Antrazyt-FLACSO.

Martínez-Mauri, M. (2018) ¿Por qué pagar por entrar a Gunayala? Movilidad turística, soberanía y pueblos indígenas en Panamá, *Norois*, (2), 63-76.

Méndez, Z. (3 de agosto de 2016). Declaratoria del Territorio Bribri Libre de REDD+. Semanario Universidad. Recuperado de https://semanariouniversidad.com/opinion/declaratoria-del-territorio-bribri-libre-redd/

Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Yuderkis Espinosa (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico política del feminismo latinoamericano* (pp. 34- 35). Buenos Aires: La frontera.

Meri, M. (2016). *Indigenous Tourism and The Reconstruction of Ethnic Identity In the Bribri-community of Yorkín*, Costa Rica.

Mignolo, W. (2009). Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. *Theory, culture & society*, *26*(7-8), 159-181.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid. Ediciones Akal.

Oehmichen B., y De la Maza., C. (2019). Turismo, pueblos indígenas y patrimonio cultural en México y Chile. *PASOS*, *17*(1), pp. 53-64.

Paredes, J. (2013). *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario.* México. Cooperativa El Rebozo.

Pastor, M. (2014). Del deterioro del patrimonio a su puesta en valor e inclusión en la planificación turística: el caso de Valladolid. *Cuadernos De Turismo*, *34*, pp. 213-232. https://revistas.um.es/turismo/article/view/203111

Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica. México.

Pereiro-Pérez, X. (2015). Anthropological Refection on Indigenous Tourism. *Desacatos, 47*, pp. 18-35.

Perez, C. (2013). Patrimonialización, turistificación y autenticidad en Exaltación de la Cruz, Argentina. *Estudios y Perspectivas en Turismo*; *22*(4) 785-804

Quan, S., y Wang, N. (2004). Towards a structural model of the tourist experience: An illustration from food experiences in tourism. *Tourism Management*, *25*(3), pp. 297–305. https://doi.org/10.1016/S0261-5177(03)00130-4

Quijano, A. (2020). *Aníbal Quijano. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO

Rickly, J. M. (2018). Tourism geographies and the place of authenticity. *Tourism Geographies*, *20*(4), 733-736.

Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores.* Tinta Limón, Buenos Aires.

Robichaux, D. (2008). Sistemas familiares subalternos de América Latina y el Caribe: notas preliminares. En Vera, A. y Robichaux, D. *Familias y culturas en el espacio* (pp. 25-62).

Rojas, E. (1997). *La evolución de la agricultura costarricense en sus distintas épocas* (No. AV/1689). Universidad de Costa Rica.

Rojas, D. (2002). *El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural indígena Bribri*. Cuaderno de Ciencias Sociales, no 126, FLACSO, Costa Rica.

Sánchez, P. (1995). Science in agroforestry En F L. Sinclair, (Ed.), *Agroforestry: Science*. Springer. 5-55

Santos, B. (2006). La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes. Capítulo 1 En: Clacso (editores) *Renovar la Teoría Crítica y Reinventar la Emancipación Social.* Encuentros en Buenos Aires (pp. 13-41). Buenos Aires: Clacso Biblioteca Virtual.

Santos, B. (2011*). Producir para vivir Los caminos de la producción no capitalista*. Fondo de Cultura Económica

Santos, B., y Meneses, M. (2014). *Epistemologías del sur (Perspectivas).* Madrid: Ediciones AKAL.

Santos. B. (2014). *Epistemologies of the South: justice against epistemicide.* Routledge

Schenkel, E. (2013). El turismo social como política de Estado en Sudamérica. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural.* Vol. 11 N.º 1 págs. 173-183.

Schenkel, E. (2018). Turismo social en América Latina: la conquista de un derecho desigual; Instituto Geográfico Vasco; *Lurralde*; 41; 93-113

Slingerland, M. y González, E. (2006). Organic cacao chain for development: the case of the Talamanca Small-Farmers Association. En R. Ruben, M. Slingerland and H. Nijhoff (eds.). *Agro-food chains and networks for development, 165-177.*

Stronza, A., y Gordillo, J. (2008). Community views of ecotourism. *Annals of Tourism Research*, *35*(2), pp. 448–468. https://doi.org/10.1016/j.annals.2008.01.002

Toledo, V., y Barrera–Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales.* Icaria Editorial, Barcelona.

Tucker, H., y Boonabaana, B. (2012). A critical analysis of tourism, gender and poverty reduction. *Journal of Sustainable Tourism*, *20*(3), 437-455.

Trejos, B., y Matarrita, D. (2010). Theoretical Approximations to Community-based Tourism: Case Studies from Costa Rica. *E-review of Tourism Research*, *8*(6). 157-178

Troitiño, L. (2015). La dimensión turística Del patrimonio cultural de la ciudad de Lorca (Murcia, España). *Cuadernos De Turismo*, *36*, pp. 389-414. https://doi.org/10.6018/turismo.36.231061

Tuhiwal, L. (2016) *A descolonizar las metodologías Investigación y pueblos indígenas*. Santiago: Lom Ediciones.

Urry, J. (1990). *The Tourist Gaze*. Londres: Sage.

Valverde, R. (2018). Conservation Strategies, Protected Areas, and Ecotourism in Costa Rica. *Journal of Park and Recreation Administration*, *36*(3).115-128

Viñals-Blasco, M., Martínez-Sanchis, I., y Monasterio-Fernández, P. (2017). *El patrimonio como elemento dinamizador de la socioeconomía de las comunidades locales en el marco de las Políticas Europeas*. Propuesta de acciones y actuaciones turísticas. Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles, vol. 73, pp. 543-549.

Walsh, C. (2017). *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir,(re) existir y (re) vivir.* TOMO II. Ediciones Abya-Yala

Résumé et chapitre 5 (rédigé en français)

Résumé de la thèse

Contexte, objectifs et hypothèses

Cette recherche doctorale a été formellement enregistrée en 2018. Il est cependant important de préciser que les connaissances et les réflexions nécessaires à l'élaboration de cette thèse font partie d'un long processus d'apprentissage qui a commencé en 2009, lorsque étudiant universitaire en tourisme (premier cycle), j'ai eu l'opportunité de rencontrer les populations Bribri de Talamanca à l'occasion de travaux d'étudiant *ad honorem* et de mon projet de fin d'études. Ces travaux m'ont donné envie de m'immerger de plus en plus dans la pensée indigène et m'ont permis de faire mes premiers pas en tant qu'enseignant et chercheur universitaire de *l'Instituto Tecnológico de Costa Rica* (ITCR), dans la région indigène de Talamanca.

Le Costa Rica a une superficie de 51 100 km². Il s'agit d'un petit pays de formation récente en termes géologiques, qui sert de « pont » géographique unissant l'Amérique du Sud à l'Amérique du Nord. La situation particulière du territoire costaricien dans l'isthme centraméricain, ainsi que la diversité des climats et des reliefs, ont favorisé la présence d'une grande diversité biologique sur son territoire, reconnue par la communauté scientifique internationale (Barrientos et Monge-Nájera, 1995 ; Acuña, 2002). Cela est également reconnu par la population locale (dans sa grande majorité), c'est-à-dire que l'importance de la protection et de la conservation des écosystèmes vulnérables fait partie de l'imaginaire des « conservationnistes costariciens ».

Le Costa Rica a par ailleurs également servi de pont biologique pour les êtres humainsdans la région culturelle « Chibchecense »(figura 52) . Pendant des siècles, dans cette région, se sont développées des cultures indigènes. Des sociétés ont généré une pensée, un épistème propre et en même temps divers modes de vie avec leurs stratégies d'adaptation aux conditions des différents écosystèmes occupés.

FIGURA 52 . LOCALISATION DES ZONES CULTURELLES INDIGENES EN AMERIQUE LATINE

Source : réalisation personnelle.

La diversité culturelle de ce petit territoire est illustrée par la variété des peuples indigènes (groupes ethniques) qui l'habitent. Le Costa Rica est l'un des pays d'Amérique centrale qui présente la plus grande diversité de cultures indigènes (Toledo *et al.*, 2001), alors que, paradoxalement, il s'agit de l'un des pays avec le plus faible pourcentage de population indigène en Amérique latine (INEC, 2013).

L'origine multiculturelle et indigène de la population costaricienne est un élément invisibilisé. Au fil du temps: un imaginaire de la « blancheur » a constitué l'orgine de la personne costaricienne (Fernandez et Esquivel, 2014) ; un mythe qui favorise l'origine "européenne" et nie les profondes racines indigènes et afro-caribéennes de la population actuelle du Costa Rica. À titre d'exemple, lorsque je fais une présentation sur la question des indigènes à l'intérieur et à l'extérieur du pays, il n'est pas rare que quelqu'un me dise, très surpris, "je pensais qu'il n'y avait pas d'indigènes au Costa Rica". Ce manque de connaissance de nos origines est une situation préoccupante, principalement à l'intérieur du pays. Il est donc clair qu'il y a un défi social, sur le plan culturel, éducatif et politique. Il s'agit tout d'abord de

décoloniser l'origine imaginaire des Costariciens afin de penser à qui nous sommes vraiment, à partir de nos origines multiculturelles, et enfin de penser à la direction vers laquelle nous allons.

Or, depuis toujours, l'économie costaricienne est centrée sur les exportations agricoles (après la colonisation). Le débat sur la nécessité d'une diversification productive de l'économie costaricienne date des années 1950, lorsque le pays dépendait encore des exportations des monocultures (café et bananes). Plusieurs décennies ont passé et pour certains politiciens et universitaires, l'économie costaricienne est un exemple de diversification productive, une économie qui possède une variété de produits agricoles, y compris des produits traditionnels (agricoles) et non traditionnels (manufactures technologiques). Ces dernières années, les exportations de matériels technologiques et médicaux se sont développées. Cependant, la stratégie de diversification productive du Costa Rica a un côté sombre : un jeu de gagnants et de perdants. Dans ce cas, les gagnants seraient les investisseurs nationaux et étrangers et les perdants seraient les paysans et les paysannes liés à la terre et à la production de céréales de base, qui n'ont pas leur place dans cette politique de diversification.

D'autre part, le secteur du tourisme a occupé une place privilégiée dans la stratégie de diversification productive du pays. À la fin des années 1980, le tourisme a joué un rôle fondamental dans les investissements des grandes entreprises étrangères et d'une partie des élites costariciennes, le tout accompagné d'incitations incitations de l'Etat pour promouvoir le tourisme dans les zones côtières. Ces investisseurs ont profité de l'image "verte" donnée par la promotion du tourisme au Costa Rica et, en peu de temps, le pays s'est distingué comme étant une destination écotouristique, dont la stratégie de marketing visait principalement le tourisme en provenance des États-Unis.

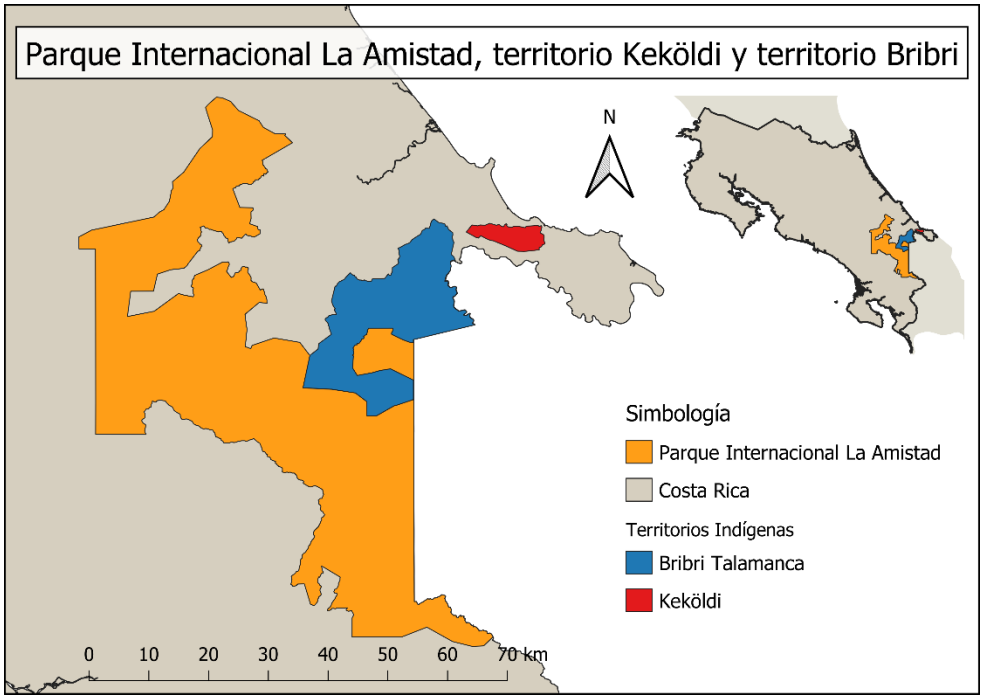
En effet, le tourisme ayant été la principale source de devises du Costa Rica au cours des 20 dernières années, il faut s'attendre à ce que son développement ou son intensification dans le pays soit souvent considéré comme la panacée pour résoudre les problèmes socio-économiques et socio-écologiques du Costa Rica rural. Paradoxalement, dans certaines régions rurales, le tourisme a aggravé les inégalités sociales et la détérioration de l'environnement. Des études montrent que, dans les régions côtières comme la Guanacaste, le développement du tourisme de soleil et de plage de type enclave a généré des conséquences importantes, telles que le déplacement des communautés locales, la

perte d'identité culturelle (Cordero, 2010), en plus des impacts environnementaux et sociaux élevés, associés à la rareté des ressources en eau (Navas, 2015 ; Cañada, 2019).

D'autre part, malgré les mauvaises expériences de nombreuses communautés, il convient de souligner que le tourisme a aussi créé des expériences positives au Costa Rica. Ce sont principalement des projets liés à des structures communautaires et familiales de faible envergure, en contexte rural. En général, il s'agit de projets collectifs ou privés qui visent à valoriser leurs activités productives agricoles ou leur patrimoine culturel ou naturel.

Dans le cas spécifique du territoire indigène de Talamanca (figure 53), situé à la frontière du Costa Rica et du Panama, dans la zone tampon du Parc International La Amistad (PILA), réserve de biosphère de l'UNESCO, l'activité touristique est encore naissante. Elle est apparue à la fin des années 1980, dans le bassin de la rivière Yorkín, comme une activité économique complémentaire.

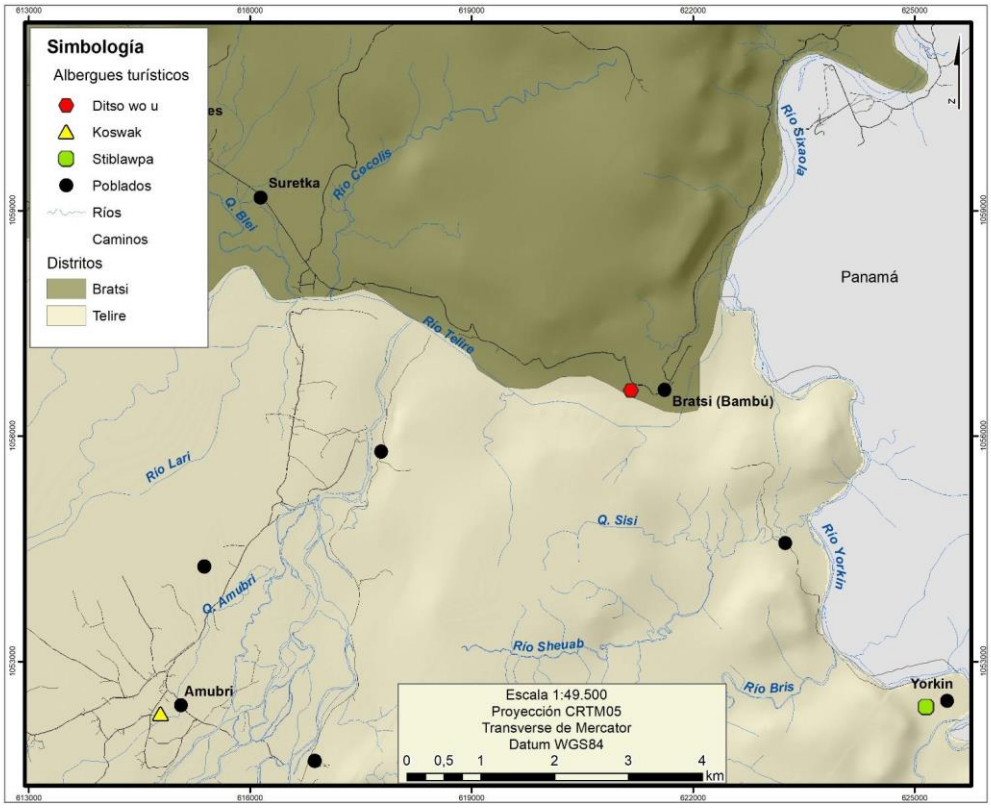
FIGURA 53. LOCALISATION DES TERRITOIRES AUTOCHTONES BRIBRI DE TALAMANCA ET DU PILA



Source : réalisation personnelle.

Il existe aujourd'hui une dizaine de projets touristiques, principalement dédiés à l'hébergement et aux circuits touristiques, dans différentes communautés des districts de Telire et Bratsi (figure 54). L'intérêt des acteurs autochtones à se lancer dans des activités touristiques pour diversifier leurs revenus et ne pas dépendre exclusivement des monocultures de bananes, de plantains et de cacao, augmente constamment (Arias et Solano, 2009).

FIGURA 54. CARTE DE LOCALISATION DES COMMUNAUTÉS D'AMUBRI, BAMBÚ ET YORKÍN AVEC LEURS EXPERIENCES TOURISTIQUES RESPECTIVES SELON LES DISTRICTS (BRATSI ET TELIRE). TALAMANCA



Source : élaboration personnelle.

C’est pourquoi nous considérons d'une importance fondamentale la production de connaissances scientifiques pour comprendre la dynamique d'insertion du tourisme dans une communauté indigène dédiée principalement à l'agriculture commerciale et de subsistance. Il semble donc pertinent d’analyser comment s'est réalisée l'insertion d'une activité étrangère à leur culture et comment celle-ci devient parfois, à son tour, un moyen de résilience et de reproduction culturelle, un « moyen de vie » qui génère des transformations dans leur « mode de vie » fortement dépendant de l'agriculture et de la forêt pour reproduire leur subsistance.

En ce qui concerne les principales questions qui orientent cette recherche, il y en a une, principale, qui s'impose.

Quelle est la relation entre l'agriculture et le tourisme dans le contexte des communautés indigènes Bribri ? S'agit-il d'une relation qui tend vers la spécialisation ou la diversification des activités productives ?

Des questions secondaires se posent :

- Le tourisme et l'agriculture sont-ils compatibles dans le cadre du développement touristique d'une région riche sur le plan culturel et environnemental ?
- Comment le tourisme est-il intégré dans les moyens de subsistance de la population des Bribri ?
- Existe-t-il des différences dans la résilience des entreprises en situation de crise (catastrophe naturelle ou pandémie) ?
- Quels sont les facteurs qui influencent une plus ou moins grande résilience ?
- Dans quelles circonstances le tourisme peut-il devenir un élément décolonisateur pour les communautés indigènes ?
- Le tourisme peut-il devenir un élément décolonisateur pour les communautés indigènes ou peut-il favoriser de nouvelles formes de colonialisme ?

Sur la base de ce qui précède, les objectifs suivants sont proposés :

Général

- A partir d'une approche géo-historique à plusieurs échelles (nationale, régionale et locale), analyser les liens entre le tourisme et l'agriculture dans une perspective théorique décoloniale, en mettant l'accent sur les moyens de subsistance et la résilience dans trois communautés ayant des activités touristiques dans le territoire indigène Bribri de Talamanca.

Spécifique

- Analyser le contexte géo-historique du développement agricole et touristique à l'échelle nationale (Costa Rica), régionale (Talamanca) et locale (territoire indigène Bribri).
- Comprendre l'interaction entre le tourisme et l'agriculture à partir de la conceptualisation des moyens de subsistance, en intégrant des éléments de la cosmovision indigène et de la perspective théorique décoloniale.

- Identifier les éléments clés de la constitution et de la consolidation des entreprises touristiques indigènes, sur la base d'une reconstruction historique avec les acteurs locaux.
- Analyser les éléments de résilience autour des stratégies de vie dans les entreprises touristiques face à la pandémie de COVID-19.

Sur la base de ce qui précède, l'hypothèse suivante est proposée : plus la spécialisation touristique d'une entreprise touristique dans le contexte des communautés indigènes est grande, plus le degré de résilience face à une catastrophe naturelle ou à une crise de nature différente est faible. Inversement, plus la diversification de leurs moyens de subsistance est grande, plus leur résilience est grande.

Approche méthodologique et organisation du texte

Cette recherche est qualitative, suivant la tradition phénoménologique, qui cherche à comprendre les phénomènes sociaux du point de vue de l'acteur, de sorte que la réalité qui importe est ce que les gens perçoivent comme important (Taylor et Bogdan, 1990). En ce sens, cette recherche a été caractérisée par le fait qu'elle ne suit pas un cadre méthodologique figé, mais un cadre flexible qui privilégie l'interdisciplinarité et surtout la participation des personnes à la recherche et à la construction des connaissances dans un dialogue horizontal des savoirs (Leff, 2004 ; Santos, 2006). Ce qui suit est une présentation synthétique des principales approches méthodologiques qui guident le développement du processus de recherche.

L'approche géo-historique est fondamentalement liée à l'analyse de l'espace géographique dans une perspective interdisciplinaire ; elle est également liée aux différents courants d'études géographiques et aux disciplines connexes qui étudient ou prennent en compte l'espace, telles que : l'archéologie et l'écologie du paysage, entre autres choses (Jacob-Rousseau, 2009). Elle permet de comprendre l'espace comme un produit social, c'est-à-dire l'action de groupes humains comme conséquence d'une réalité historique (Aponte, 2006). La perspective géo-historique peut être utile à l'étude des pratiques touristiques, qui nous permettent de comprendre comment le tourisme se développe et de quelle manière il contribue à produire de nouveaux lieux, tout en les transformant à l'échelle mondiale (Duhamel, 2018). Elle permet aussi d’analyser l'évolution du tourisme à l'échelle nationale (Bernard, Bouvet et Desse, 2015) ou à plus petite échelle (Bribri), comme nous le verrons ultérieurement.

Dans cette recherche, la perspective géo-historique et historique a été utile pour comprendre comment le tourisme et l'agriculture deviennent des vecteurs de transformation du territoire (espace) et du social (politique, économique et culturel), ceci à l'échelle du pays (Costa Rica) et de la région (Talamanca). L'analyse géo-historique réalisée, au niveau national et régional de Talamanca, a été faite principalement à partir de sources d'informations documentaires (Partie 1) : une partie des articles, livres et magazines ont été collectés depuis 2009, lorsque j'ai commencé à tisser des liens avec les communautés indigènes de Talamanca.

À un niveau plus local, une reconstruction géo-historique a été réalisée, en particulier pour trois communautés indigènes [Yorkín, Amubri et Bambú] du territoire de Bribri, qui représentent à leur tour trois expériences touristiques indigènes [Stibrawpa, Koswak et Ditsö wö ù]. En ce qui concerne les expériences touristiques, nous avons utilisé une méthodologie plus participative, dans laquelle les participants ont reconstruit ensemble l'histoire de leur entreprise. Nous avons également eu recours à des entretiens approfondis et à des récits de vie [témoignages] comme techniques complémentaires de collecte d'informations (chapitre 9).

Pour ce qui est de l'organisation du texte, la thèse est composée de 10 chapitres, rassemblés en trois grandes parties.La première partie est composée des chapitres introductifs liés à l'analyse géo-historique de l'agriculture et du tourisme à l'échelle nationale, régionale et locale (chapitres 1, 2 et 3). La seconde partie correspond au cadre théorique-conceptuel. Elle aborde les différentes modalités du tourisme, les éléments théoriques de la perspective décoloniale et les variables importantes de la cosmovision pour l'analyse de la relation être-homme-nature dans le contexte de Bribri (chapitres 4, 5 et 7). Enfin, dans la troisième et dernière partie, sont présentés les résultats et l'analyse des études de cas relatifs aux moyens de vie liés à l'activité touristique (chapitres 8, 9 et 10). Nous allons désormais présenter les aspects les plus importants de chaque chapitre.

Principaux résultats par chapitre

Dans la première partie *Contexte géo-historique du développement agricole et touristique au Costa Rica et à Talamanca*, le premier chapitre, *Une approche géo-historique du développement agricole au Costa Rica*, correspond à un voyage géo-historique à travers les principales activités productives qui ont façonné la géographie et la nation costaricienne. Cette approche commence à l'ère préhispanique avec les peuples indigènes. Elle aborde ensuite : le début de la période coloniale, avec la culture du cacao ; la phase

d'indépendance, avec le café et son oligarchie ; la période libérale et le rôle clé de l'État costaricien dans le développement de la monoculture bananière (aux mains du capital étranger), qui a appauvri la région. Nous analysons également le dilemme entre la spécialisation et la diversification productive et son lien avec l'émergence du tourisme au Costa Rica, en considérant des éléments tels que le bref modèle de substitution des importations et les impacts des politiques structurelles promues par les institutions financières internationales, dans les années 1980. Ce bref modèle a bénéficié à l'agro-exportation de produits non traditionnels, à l'approfondissement des politiques néolibérales dans les années 1990 et 2000 (avec la mise en œuvre de politiques de "libre-échange" avec les États-Unis), ainsi qu'à l'affaiblissement de l'appareil productif costaricien, avec un déficit entre les exportations et les importations. Il ressort de cet examen géo-historique qu'au fil du temps, le pays est devenu plus dépendant des revenus des exportations agricoles et du tourisme, dans une économie peu diversifiée, avec une dette extérieure élevée. De telle sorte que cette recherche remet en question la portée du modèle économique productif costaricien. Catalogué comme étant un modèle économique de diversification, il présente, au vu de notre analyse, plus de caractéristiques liées à un modèle de spécialisation. Il montre une dépendance marquée à l'égard des zones franches (avec d'importantes exonérations fiscales) et à l'égard de l'exploitation des ressources naturelles pour l'agro-exportation, en plus d'une grande asymétrie entre les importations et les exportations. Il présente également une dépendance structurelle, héritée de l'époque de la colonisation et accentuée au cours des cinq siècles qui ont suivi, comme le souligne la théorie de la dépendance. En nous basant sur le cas du Costa Rica, nous pouvons déduire que les promesses des politiques économiques néolibérales n'ont pas été tenues, en termes de capacité à réduire la pauvreté et à générer des progrès ou une croissance économique plus équitable. Elles semblent, à l'inverse, accroître le fossé entre les riches et les pauvres : selon CEPAL (2019), le Costa Rica est l'un des pays les plus inégalitaires de la région latino-américaine.

Le deuxième chapitre, *Contexte géo-historique du développement touristique du Costa Rica,* commence par l'analyse géo-historique du tourisme au Costa Rica, basée sur la proposition de Quesada (2017), qui résume le développement touristique du Costa Rica en quatre étapes. Ce chapitre fournit également des données actualisées sur le nombre de visiteurs de 1950 à 2020 avec la crise touristique due à la pandémie causée par la COVID-19. Le rôle des politiques de création du système national de zones protégées et leur relation avec la faible capacité de production agricole de ces terres sont abordés comme un élément

clé de la création de parcs nationaux et d'autres zones de conservation, ce qui constitue un facteur déterminant dans la construction et l'utilisation d'un imaginaire écotouristique réussi.

Ce chapitre met en perspective le pourcentage du territoire costaricien, bénéficiant d'une certaine forme de gestion forestière, avec une politique d'écotourisme clairement définie, étant donné que le manque de vision, en termes de mise en oeuvre de politiques pour un modèle touristique plus conforme à l'imaginaire costaricien de l'écotourisme et de conservation de la nature, est l'un des nombreux éléments paradoxaux du tourisme au Costa Rica. Le pays est loin de la rhétorique marketing largement diffusée au niveau international. Il est donc possible d'affirmer que le modèle costaricien est ancré dans la contradiction.

En outre, l'un des efforts déployés ces dernières années pour diversifier l'offre touristique a été l'émergence du tourisme communautaire rural, un effort qui émane, dans de nombreuses régions rurales du pays, d'organisations communautaires, de paysans, de pêcheurs et d'autochtones, qui voient dans le tourisme à petite échelle une occasion d'améliorer leur mode de vie. Grâce à ces efforts et à ceux d'organisations alliées, la loi pour la promotion du tourisme communautaire rural a été approuvée en 2009. Toutefois, malgré cette grande réussite, le tourisme reste marginal dans les politiques de l'État.

Le cas des communautés indigènes est particulier au Costa Rica, puisqu'elles souffrent de l'abandon des institutions étatiques et sont soumises à des pressions et usurpations de leurs terres par de grands intérêts économiques. Bien que cette activité soit naissante, dans certains territoires, celle-ci s’est développée. C’est notamment le cas pour les Bribi, auxquels s’intéresse notre recherche.

Pour conclure cette section, le troisième chapitre, *Brève approche géo-historique du canton de Talamanca,* se concentre sur le contexte de Talamanca : le Talamanca « indomptable », cette région indigène qui protège les racines les plus profondes de l'être costaricien ; le Costa Rica des origines qui a résisté aux colonisateurs et qui continue aujourd'hui à résister à un processus d'acculturation et d'homogénéisation, conséquence de la mondialisation et de la suprématie du système capitaliste. À cet égard, le chapitre propose un bref rappel de l'histoire des premiers agriculteurs de ces terres et des cultures les plus représentatives, comme le cacao et le maïs. Par ailleurs, est repris le processus de changement ayant provoqué l'invasion de l'entreprise bananière *United Fruit Company* dans le mode de vie indigène, ainsi que l'arrivée du tourisme dans le sud des Caraïbes et dans les territoires indigènes de Talamanca. Dans cette section, nous soulignons l'origine des

Bribri en tant qu'agriculteurs liée à la domestication du maïs, une culture importante dans leur genèse en tant que peuple descendant de graines de maïs. Cet aspect est partagé avec d'autres cultures indigènes d'Amérique centrale, comme les Mayas, également connus comme étant les « enfants du maïs ». Les peuples indigènes montrent indirectement dans leur histoire orale, l'importance de l'agriculture pour leur développement en tant que sociétés liées à la culture de la terre ; c'est-à-dire qu'ils sont historiquement enracinés dans l'agriculture comme cela se manifeste dans leur mémoire ancestrale collective.

Dans leur ensemble, les trois chapitres de la deuxième partie *Cadre théorico-conceptuel pour penser le tourisme, la décolonialité et les moyens de vie* présentent les piliers théorico-conceptuels de la recherche et nous fournissent les éléments nécessaires (perspectives théoriques, cadres conceptuels et idées) pour approfondir au niveau local l'analyse des entreprises touristiques indigènes, qui sera réalisée dans la troisième partie de l'étude. Cette deuxième partie de la thèse commence par le quatrième chapitre, *À la recherche d'alternatives au tourisme de masse conventionnel,* qui analyse l'évolution de certains concepts touristiques alternatifs, tels que l'écotourisme, le tourisme communautaire rural, le tourisme solidaire et le tourisme indigène. Ce chapitre propose un examen conceptuel général, critique et réflexif, de certaines formes de tourisme qui intéressent l'analyse que nous menons dans cette étude. Il s'agit d'une tentative de réponse à la question suivante : existe-t-il de véritables alternatives au tourisme de masse conventionnel ?

Nous abordons en premier lieu, les différences qui existent entre les modalités du tourisme de masse conventionnel et celles qu'englobe le grand champ du tourisme alternatif qui, au niveau du discours tout au moins, représente l'antithèse du tourisme de masse. Toutefois, l'ambiguïté du concept et la facilité avec laquelle, dans la pratique, une forme alternative de tourisme peut devenir un instrument de légitimation pour propager les modèles conflictuels du tourisme de masse sont remettres en question.

La première modalité abordée est l'écotourisme. Nous signalons d'ailleurs au préalable qu'il existe des expériences et des destinations dont les ressources naturelles, fortement exposées au tourisme (c'est le cas du Costa Rica et de sa spécialisation écotouristique), ont souvent servi à promouvoir des pratiques touristiques conflictuelles, à fort impact environnemental et social, éloignées des principes fondateurs de ce type de tourisme. Dans son discours, le tourisme pro-nature peut cacher les intérêts économiques d'hommes d'affaires opportunistes, qui profitent du « boom de l'écotourisme » pour développer un tourisme de masse conventionnel : derrière les masques et le camouflage, se cache une

industrie touristique qui utilise le discours de sauvegarde de l'environnement comme moyen de se perpétuer et de générer encore plus de profits, tout en anéantissant la nature et les moyens de subsistance de nombreuses communautés touchées par le tourisme

Dans le même ordre d'idée, l'objectif général du paradigme du tourisme durable, de réaliser la durabilité dans la logique du paradigme du développement durable, présente de fortes interrogations, soit par son instrumentalisation (en tant qu'industrie) au service du développement économique capitaliste (Bianchi, 2009), soit par la difficulté de mettre en œuvre la durabilité écologique en conciliant tourisme et développement durables, étant donné leur nature contradictoire : comme le souligne Salazar (2012), la durabilité et le développement ne sont pas nécessairement des idées compatibles.

Puis, dans le cinquième chapitre*, Perspective décoloniale pour penser le tourisme* (seule section de la thèse entièrement rédigée en français), nous proposons de penser le tourisme à partir des avancées théoriques de la perspective décoloniale, pour laquelle il a été nécessaire de dresser un bilan historique de la pensée décolonisatrice à *Abya Yala* (Amérique) et d'analyser différents types de colonialité (pouvoir, genre, nature et savoir). Pour comprendre les liens entre la pensée décoloniale et le tourisme, nous étudions également des aspects clés, comme les centres d'intérêt et l'état actuel des études qui portent sur le tourisme dans la perspective décoloniale ou comme les concepts qui permettent de penser un « tourisme décolonial » à partir des communautés indigènes. La notion de *buen vivir* et les relations de genre sont par conséquent intégrées comme étant des éléments clés et pertinents pour la pratique décolonisatrice du tourisme. Finalement, la perspective décoloniale peut être un cadre d'idées, de théories et de concepts très utile en temps de crise, pour générer une pensée critique plus proche de ce que l'on pourrait appeler une généalogie propre. Avant tout, elle peut générer un savoir situé, engagé auprès des personnes dont les modes et les « moyens de vie » dépendent fortement de leur environnement naturel et de leurs connaissances ancestrales.

Pour clore cette section, le sixième chapitre, *Références conceptuelles pour l'approche de la relation homme-nature dans le contexte Bribri*, aborde les principaux éléments conceptuels qui contribueront à l'analyse des dynamiques socio-écosystémiques dans le contexte du peuple Bribri. De cet examen conceptuel découlent deux perspectives fondamentales : la première est associée aux cadres conceptuels établis pour étudier la relation société-nature, tels que les socio-écosystèmes, l'approche écosystémique et la résilience, en lien avec le tourisme; cette approche se termine par le cadre des moyens de

subsistance. Afin de comprendre la vision des Bribi avec l'environnement, le chapitre aborde ensuite les éléments fondamentaux de leur vision (conceptuelle) du monde : leur vision de l'univers, du temps et de l'espace, et leur relation avec *Iriria* « mère nature ». Ce chapitre réfléchit à l'importance des moyens de subsistance à partir d'un cadre contextualisé dans la réalité des Bribri. En ce sens, le concept de « moyens de vie » est préféré à celui de moyens de subsistance.

La troisième et dernière partie *Moyens de vie et dynamiques locales : pour une compréhension décoloniale des liens entre genre, nature, agriculture et tourisme* présente les résultats obtenus et l'analyse des informations réalisée à partir du travail de terrain qui portait sur trois études de cas, menées au cours de la période 2018-2020. Cette partie intège également le résultat de l'analyse bibliographique des revues, des entretiens, enregistrés en audio et vidéo, des archives, des photographies, des notes de notre journal de terrain, ainsi que des nombreuses réflexions et informations collectées au cours de plus de 10 ans de partage et de travail avec certaines communautés Bribri de Talamanca, au Costa Rica. Dans les quatre chapitres de cette troisième partie, nous analysons les moyens d'existence, les dynamiques locales et les stratégies de résilience, autour du socio-écosystème de trois initiatives touristiques indigènes, portées par trois communautés du territoire Bribri de Talamanca, qui ont une grande expérience du tourisme : les communautés Yorkin, Amubri et Bambú.

Tout d'abord, dans le septième chapitre, *Analyse générale des moyens de vie dans le contexte des Bribri*, les principaux « moyens de vie » du territoire indigène des Bribri sont étudiés de manière générale, en évaluant les différences entre les moyens de subsistance passés et actuels. Actuellement, dans le territoire géographique de Talamanca des éléments communs se dégagent : l'agriculture commerciale des musacées ; l'élevage d'animaux domestiques ; l'agriculture familiale d'autoconsommation ; les pratiques communautaires traditionnelles, comme la polyculture indigène (sonwak) ; le système de travail réciproque basé sur la « chichada » et l'aide réciproque non rémunérée au sein de la communauté ; pratiques qui contredisent le modèle économique dominant de la société de consommation, qui fétichise l'argent et promeut l'individualisme.

Puis, dans une perspective exploratoire et participative, le huitième chapitre, *L'émergence et la consolidation du tourisme comme moyen de vie dans le territoire indigène Bribri : les cas des communautés de Yorkín, Amubri et Bambú*, s'attache à identifier quels sont les éléments clés de l'émergence du tourisme comme « moyens de vie » pour les

communautés. Le chapitre présente également les expériences sélectionnées comme études de cas. Il s'agit des expériences de Stibrawpa à Yorkín, de Koswak à Amubri et de Ditsö wö ù à Bambú. En outre, cette chapitre identifie les éléments qui, du point de vue local, sont importants pour la consolidation du tourisme comme principale activité de subsistance, dans un environnement où l'agriculture est l'activité prédominante. Ces éléments comprennent les différences entre les aspects culturels, les motivations individuelles et collectives, la production, la géographie et l'écologie des communautés. Des points communs sont également identifiés, tels que la gestion des catastrophes naturelles et le rôle joué par les organisations externes (ou leur absence) et les structures organisationnelles des entreprises.

Le neuvième chapitre, *Colonialité et décolonialité pour l'analyse du tourisme dans les communautés autochtones*, met l'accent sur l'étude des dynamiques locales par rapport aux « moyens de vie » liés à l'activité touristique, en essayant d'identifier les liens avec l'agriculture. Pour comprendre les relations de transformation sociale entre le genre et le tourisme, l'appropriation de la nature et la valorisation des savoirs locaux, comme éléments fondamentaux dans la recherche d'un tourisme décolonisant ou décolonial du point de vue des communautés indigènes, dans chaque étude de cas, les différences et les similitudes en termes de stratégies et de moyens de subsistance sont identifiées. En plus de l'analyse des éléments liés à la perspective décoloniale.

L'un des résultats les plus intéressants concernant les liens entre le tourisme, les systèmes de parenté et la colonialité du genre se trouve dans l'association de femmes Stibrawpa à Yorkin. Dans ce cas particulier, le tourisme a été considéré comme un élément positif pour générer l'autonomisation des femmes, ce qui va au-delà de la création d'emplois. Le cas des femmes Bribri nous montre que le tourisme peut être un moyen de décoloniser le rôle des femmes et les relations conventionnelles dans le tourisme; et également de remettre en cause la domination du système patriarcal au sein des populations indigènes.

Dans les trois initiatives, le tourisme s'est révélé être un moyen de réhabiliter des éléments fondamentaux de la culture Bribri, comme la récupération de la langue Bribri et la valorisation des charges traditionnelles, ainsi que la sauvegarde de certaines activités culturellement importantes, comme l'arrachage des pierres qui est un travail collectif. Cependant, l'ouverture au tourisme a été critiquée par les autochtones eux-mêmes, en raison de la participation de non-autochtones à des activités réservées aux Bribri.

Les dynamiques locales liées au tourisme et à l'agriculture diffèrent dans les trois expériences. On retrouve pourtant des aspects identiques dans l'offre touristique, comme par exemple l'utilisation de la nature, ou la mise en valeur d'éléments des cultures autochtones. Ces dynamiques locales sont étroitement liées à la localisation géographique de l'initiative Koswak, par exemple, se base sur une offre touristique autochtone, qui reflète les dynamiques culturelles de la localisation géographique de l'iniciatives situées à proximité des populations (communautés indigènes) qui préservent davantage leur patrimoine culturel. En termes de dynamique agricole, l'entreprise Stibrawpa reflète également une dynamique locale au sein de la communauté de Yorkín, qui se caractérise par une forte dynamique productive agricole. En outre, la situation géographique de Yorkín limite l'accès au commerce alimentaire, ce qui a certainement favorisé le maintien de pratiques agricoles commerciales et l'autoconsommation dans la communauté, également renforcés par la politique interne de l'initiative Stibrawpa. Dans le cas d'Amubri et de Bambú, la perte d'accès à ce qu'offre l'industrie alimentaire, l'accès à l'argent par la monoculture et d'autres activités économiques (dont le tourisme) sont des facteurs qui conduisent à l'abandon de l'agriculture commerciale et de la consommation familiale.

Conclusion

Pour conclure, le dixième chapitre, *Résilience et moyens de subsistance face à l'approche de la pandémie de COVID-19 dans les trois entreprises*, analyse l'utilisation du tourisme comme « moyen de vie » et les stratégies de résilience dans les trois expériences autochtones (Stibrawpa, Koswak et Ditsö wö ù), dans le contexte de la pandémie par COVID-19. De cette section émergent des éléments essentiels concernant la relation entre la diversification productive et la spécialisation touristique et la façon dont cette relation peut représenter et influencer significativement une plus grande capacité de résistance face à une crise, ou au contraire, augmenter la vulnérabilité des populations autochtones.

En relation avec ce qui a été dit précédemment, nous tentons de répondre à la question suivante : dans quelles circonstances le lien entre le tourisme et l'agriculture familiale est-il plus fort ? Nous pouvons par example identifié cela dans la réponse commune des trois expériences en temps de pandémie (le SARS-CoV-2). Les trois initiatives touristiques ont opté pour des stratégies de diversification productive, basées sur des moyens de subsistance liés à l'agriculture de subsistance et à la sécurité alimentaire. Cette pluralité de « moyens de vie » semble être l'option de bon sens des indigènes, pour résister à la crise

et à la vulnérabilité générée par la mono-agriculture et la spécialisation touristique, qui sont présentés dans le système mondial moderne comme étant la seule solution.

En conclusion, cette thèse s'est basée sur l'hypothèse que plus la spécialisation touristique d'une entreprise touristique, implantée dans le contexte des communautés indigènes, est grande, plus le degré de résilience face à une catastrophe naturelle ou une crise de différents types est faible. Inversement, plus la diversification de leurs stratégies et de leurs moyens de subsistance est grande, plus leur résilience est grande. En relation avec ce qui précède, à partir des expériences analysées par les études de cas de cette recherche, nous pouvons déduire que, dans le cas des communautés indigènes Bribri, le tourisme en tant qu'activité économique tend à une spécialisation productive : on note donc une tendance à remplacer des activités telles que l'agriculture pour la consommation familiale et commerciale, on note donc une tendance à l'abandon d'activités telles que l'agriculture pour la consommation familiale et commerciale, ce qui génère une dépendance à l'argent, due à la nécessité de répondre aux besoins alimentaires de base. La dynamique en termes de relation tourisme-agriculture n'est cependant pas homogène. Dans nos études de cas; des expériences telles que Stibrwapa montrent qu'avec une planification locale - dans ce cas dirigée par des femmes - on peut renforcer les liens entre la production alimentaire locale et la production agricole commerciale, dans un modèle de production plus diversifié. Cela réduisant la vulnérabilité aux crises, en élargissant la gamme de stratégies et de moyens de subsistance, ce qui se traduit finalement par une plus grande résilience.

En outre, la situation de pandémie par le SARS-CoV-2 montre, à partir des études de cas menées au niveau local, l'importance de diversifier les activités productives en complémentarité avec le tourisme et vice versa. Comme ce qui se passe à d'autres échelles, la théorie du lien entre tourisme et agriculture locale (Gascón, 2014) présente également des difficultés pratiques pour les communautés indigènes ; malgré leur vocation agricole productive, le tourisme tend, à quelques exceptions près, à instaurer une dynamique locale de spécialisation touristique. Ceci est remis en question par les entreprises en raison de la situation de crise. Par conséquent, la mise en ouevre de modèles de gestion du tourisme dans des communautés telles que celles étudiées nécessite un travail collectif. Il s'agit, partant du niveau local, de rechercher des modèles de gestion, qui tendent à décoloniser la spécialisation touristique, c'est-à-dire à réduire la dépendance en cherchant à diversifier les options productives

Le tourisme doit être considéré comme un moyen qui renforce la pluralité des stratégies de vie (la notion de diversité des options indigènes). Pour réduire la vulnérabilité due à la dépendance au tourisme, les communautés communautés pourraient encourager la diversification de la production ; l'agriculture pour la consommation familiale étant l'un des éléments clés de cette diversification. La diversification productive, le respect de la nature, la valorisation des savoirs locaux, la modification des relations asymétriques de genre, sont des éléments ou des critères fondamentaux pour décoloniser les pratiques touristiques encadrées dans une logique économique capitaliste néolibérale, patriarcale et destructrice de la nature. De notre point de vue, il s'agit d'un élément clé dans la recherche et la construction d'alternatives au tourisme conventionnel.

Chapitre 5 - Perspective décoloniale pour penser le tourisme

La línea del ecuador no atraviesa por la mitad el mapamundi que aprendimos en la escuela. Hace más de medio siglo, el investigador alemán Arno Peters advirtió esto que todos habían mirado, pero nadie había visto: el rey de la geografía estaba desnudo.

El mapamundi que nos enseñaron otorga dos tercios al Norte y un tercio al Sur. Europa es, en el mapa, más extensa que América Latina, aunque en realidad América Latina duplica la superficie de Europa. La India parece más pequeña que Escandinavia, aunque es tres veces mayor. Estados Unidos y Canadá ocupan, en el mapa, más espacio que África, y en la realidad apenas llegan a las dos terceras partes del territorio africano.

El mapa miente. La geografía tradicional roba el espacio, como la economía imperial roba la riqueza, la historia oficial roba la memoria y la cultura formal roba la palabra."[34]

Eduardo Galeano, *Patas Arriba, la escuela del mundo al revés,* 1998.

Introduction

La perspective décoloniale pourrait être considérée comme l'une des plus récentes manifestations de la pensée critique latino-américaine. Il s'agit d'un projet théorique et politique qui cherche à opérer un retournement épistémologique, caractérisé par une forte dénonciation du pouvoir hégémonique et des structures de connaissances du système mondial moderne imprégné de colonialité. Bien qu'il existe des similitudes avec les postulats postcoloniaux, l'une des principales différences entre les perspectives décoloniales et postcoloniales concerne leur généalogie, la colonisation des Amériques au XVIe siècle étant un fait fondateur de la modernité basée sur un système de domination raciale qui devient

[34] La ligne de l'équateur ne traverse pas la moitié de mappemonde que nous avons apprise à l'école. Il y a plus d'un demi-siècle, le chercheur allemand Arno Peters a remarqué ce que tout le monde avait regardé mais que personne n'avait vu: le roi de la géographie était nu.

La mappemonde que l'on nous a qu'on nous a enseignée donne deux tiers au Nord et un tiers au Sud. L'Europe est, sur la carte, plus grande que l'Amérique latine, bien qu'en réalité l'Amérique latine soit deux fois plus grande que l'Europe. L'Inde semble plus petite que la Scandinavie, alors qu'elle est trois fois plus grande. Les États-Unis et le Canada occupent, sur la carte, plus d'espace que l'Afrique, mais en réalité ils atteignent à peine deux tiers du territoire africain.

La carte ment. La géographie traditionnelle vole l'espace, tout comme l'économie impériale vole la richesse, l'histoire officielle vole la mémoire et la culture officielle vole la parole. (traduction libre de l'espagnol)

un phénomène mondial. Ce modèle de domination a été théorisé par Aníbal Quijano comme la colonialité du pouvoir. La colonialité, en tant que structure permanente du colonialisme, touche toutes les sphères de la vie. D'autres types de colonialité (nature, savoir, être, genre, académique, entre autres) sont issus de l'évolution conceptuelle. De telle sorte que l'industrie du tourisme peut également être considérée à partir de sa colonialité intrinsèque.

Dans ce sens, une revue littéraire de la production académique des études touristiques associées aux perspectives décoloniales est élaborée, afin de connaître son degré de progrès ou d'acceptation dans les secteurs académiques à l'extérieur et à l'intérieur de l'Amérique latine.

Ce chapitre accorde une attention particulière aux éléments qui sont considérés comme essentiels pour penser le tourisme dans les communautés indigènes dans une perspective décoloniale. Nous mettrons en évidence les notions de « bien vivre » des communautés indigènes comme une alternative à la notion occidentale de développement basée sur une croissance économique illimitée, nous ferons également une critique de la manipulation du concept de bien vivre pour promouvoir un développement extractif. De même, il est important de comprendre les relations de genre et le tourisme, au sens large, en fonction des particularités de chaque contexte, en s'interrogeant sur la contradiction de l'adoption du paradigme du tourisme durable dans l'institutionnalisation des perspectives de genre à travers les Nations Unies dans une relation « Nord-Sud » qui reproduit la colonialité.

5.1 Origines de la pensée décolonisatrice et décoloniale dans l'*Abya Yala*

Dans ce chapitre, une distinction est faite entre les concepts de décolonisation et de décolonialité. En premier lieu, la décolonisation (décolonisatrice) est liée aux faits de la luttes anticoloniales - du passé et du présent, principalement de la société civile -, c'est-à-dire qu'elle est liée à une action émancipatrice du colonialisme. De même, le concept de décolonialité ou décolonial, fait allusion à un projet théorique académique qui cherche à transcender la colonialité. Pour les besoins du reste des chapitres de la thèse, décolonisation et décolonial sont utilisés comme synonymes.

Mignolo (2007) souligne que la pensée décolonisatrice est apparue au moment même du fondement de la modernité coloniale. Tout cela dans un paradoxe entre domination et libération (Dussel, 1992), c'est-à-dire que depuis que les Européens ont envahi la quasi-totalité des terres d'*Abya Yala* (Amérique), le système d'oppression coloniale a violemment surgi, mais en même temps, cette domination européenne est remise en question. Nous pouvons citer, par exemple, au Costa Rica, le soulèvement mené par le bribri indigène Pablu Presberi (*Jefe de las lapas*) au Costa Rica, exécuté en 1709 à Cartago ; la rébellion de Tupac Amuru au Pérou, exécuté à Cusco en 1738; ou encore le grand mouvement révolutionnaire anticolonial en Haïti à la fin du 18ème et au début du 19ème siècle. Il existe d'innombrables exemples de soulèvements indigènes dans la géographie américaine, depuis les Aymaras en Bolivie en passant par le mouvement zapatiste luttant pour son droit à l'autonomie dans l'Etat de Chiapas, au Mexique. Ce sont des exemples de la pensée décolonisatrice mise en pratique par divers groupes sociaux qui, après 500 ans d'exploitation et de dépossession, font encore partie des plus touchés par l'héritage du projet civilisateur colonial, désormais sous le paradigme néolibéral du développement.

La pensée décolonisante générée en Amérique n'est pas exclusive à la population indigène ; il y a eu des perspectives décolonisantes de femmes et d'hommes métis, d'esclaves noirs, de migrants asiatiques et pourquoi pas d'Européens engagés dans la cause émancipatrice. Je ne fais pas référence ici aux cas connus des ecclésiastiques qui, en leur temps, ont remis en question l'esclavage de la population indigène mais qui ont fini par justifier la domination violente de la couronne espagnole afin de réaliser leurs projets d'évangélisation[35]. Comme le soulignait, à juste titre, Aimé Césaire en 1950 dans son discours sur le colonialisme :

[35] Dans une certaine mesure, la structure coloniale de l'église reconnaît l'opposition au Fray Bartolomé de las Casas et Vasco de Quiroga contre l'esclavage des indigènes, ce dernier laissant une marque positive chez les Indiens (taracos) du Michoacán. (traduction libre de l'espagnol)

> … ni Cortez découvrant Mexico du haut du grand téocalli, ni Pizarre devant Cuzco (encore moins Marco Polo devant Cambaluc), ne protestent d'être les fourriers d'un ordre supérieur ; qu'ils tuent ; qu'ils pillent ; qu'ils ont des casques, des lances, des cupidités ; que les baveurs sont venus plus tard ; que le grand responsable dans ce domaine est le pédantisme chrétien, pour avoir posé les équations malhonnêtes : christianisme = civilisation ; paganisme = sauvagerie, d'où ne pouvaient que s'ensuivre d'abominables conséquences colonialistes et racistes, dont les victimes devaient être les Indiens, les Jaunes, les Nègres.(Césaire, 2004, pp.9-10)

Nous pouvons constater que l'Amérique est une région où de nombreuses voix se sont fait entendre**,** apportant des contributions fondamentales à la pensée décolonisatrice critique**:** par exemple dans les Caraïbes*,* plus précisément en Martinique, Aimé Césaire et Frantz Fanon sont des références incontestables pour la pensée postcoloniale et décoloniale, tout comme l'action et la pensée de José Martí au XIXe siècle, à Cuba.

D'autre part, en Amérique latine, des formes alternatives de savoir ont été produites, remettant en question le caractère colonial/eurocentré du savoir social sur le continent, et l'idée même de modernité comme modèle civilisateur universel (Lander, 2000). Au Mexique, les travaux de Pablo González portent sur les relations sociales d'exploitation et les structures du colonialisme interne. Au Brésil, Paulo Freire est un point de référence pour sa pédagogie de la libération; tout comme Milton Santos avec sa géographie critique ; Leonardo Bolf, l'un des représentants de la théologie de la libération ; le colombien Orlando Fals Borda représentant de la sociologie de la libération et de la méthodologie de la recherche-action participative, l'argentin Rodolfo Kusch et son héritage de la pensée de « ce qui est à nous, les indigènes » (ce qu'il appelait « l'Amérique profonde ») et Enrique Dussel, également argentin mais vivant au Mexique, mondialement connu pour sa théologie de la libération et sa philosophie de la libération. Aux États-Unis, des féministes noires comme Angela Davis. En Amérique centrale, nous retrouvons également des femmes indigènes comme Aura Cumes, d'origine maya, et en Amérique du Sud, la sociologue et militante bolivienne Silvia Rivera Cusicanqui.

En résumé, nous pouvons dire que la pensée décolonisante est très hétérogène et ne se limite pas spécifiquement à une période particulière de l'histoire de l'Amérique latine ou à une région géographique particulière. Ainsi, tant que de nouvelles formes de colonialisme ou de colonialité, et leurs manifestations les plus visibles, telles que l'oppression, le racisme, le machisme et l'inégalité, existeront aujourd'hui, il y aura une pensée et une action qui leur

résisteront. Par conséquent, une perspective critique *décoloniale* peut émerger n'importe où et de n'importe qui. Dans ce sens, Ramón Grosfoguel fait une critique de Walter Mignolo : « Il a tendance à penser que si un sujet vient d'Europe, il ne peut plus produire de pensée décoloniale et, à l'inverse, si quelqu'un vient du continent américain, il est par définition décolonial.. » (Grosfoguel, 2018, p.34). En d'autres termes, pour occuper le lieu d'énonciation, il ne faut pas être latino-américain, noir, indigène ou féminin. Cependant, : si le déterminisme social peut être sujet à caution. Il est important de souligner que c'est dans la « zone de non-être » que peut naître une véritable insurrection anticoloniale (Fanon, 2009). La pensée décolonisatrice est en partie le produit de la vie d'une extériorité, de l'exclu qui habite et pense depuis l'autre côté de la « ligne abyssale[36] » (Santos, 2009).

5.2 Différence entre le postcolonial et le décolonial

Les théories postcoloniales émergent principalement dans le monde universitaire aux États-Unis à la fin des années 1970. Le travail du Palestinien Edward Said est reconnu. Et plus tard le mouvement des études subalternes dirigé par Ranajit Guha, plus tard les contributions de Gayatri Spivak, Homi Bhabha et bien d'autres.

Les chercheurs appartenant au réseau modernité/colonialité ont trouvé leur inspiration dans les théories critiques européennes et nord-américaines de la modernité, dans le groupe sud-asiatique d'études subalternes, dans la théorie féministe chicano, dans la philosophie africaine, dans la perspective du système mondial et dans la théorie postcoloniale (Escobar, 2003). Selon Zapata (2018), la provocation critique de la perspective postcoloniale est principalement accueillie par les théoriciens latino-américains basés aux États-Unis. Cependant, la catégorie « postcoloniale » est toujours utilisée avec de nombreuses précautions et mises en garde sur la nécessité de lire une spécificité historique qui échappe aux contextes ayant donné naissance aux œuvres des auteurs palestiniens et indiens qui composent le corpus classique. Par exemple, en 2000, peu avant l'essor de la critique décoloniale, Fernando Coronil a lancé un avertissement :

> *A pesar de que la colonización europea en las Américas involucró a España, Portugal, Francia, Holanda e Inglaterra y fijó parámetros para su expansión posterior en Asia y África, ésta aparece sólo de una manera tangencial en el*

[36] Le concept de la ligne abyssale est fondamental dans les épistémologies du Sud, il cherche à identifier les exclusions radicales (êtres humains sans droits) dans la société.

> *campo de estudios postcoloniales. Latinoamérica y el Caribe, como objetos de estudio y como fuentes de conocimiento sobre el (post) colonialismo, están ausentes u ocupan un lugar marginal en sus debates y textos centrales. Esta exclusión también ha conllevado una notable ausencia del imperialismo en los estudios postcoloniales, asunto central para los pensadores latinoamericanos, quienes desde la independencia en el siglo diecinueve han prestado especial atención a las formas persistentes de sometimiento imperial postcolonial.* (Coronil, 2000.p. 87.)[37]

D'après les critiques ci-dessus et d'autres réflexions en dehors du milieu universitaire « américain », nous pouvons voir des différences substantielles entre les perspectives postcoloniales et décoloniales. Castro-Gómez et Grosfoguel (2007) soulignent que la littérature anglo-saxonne post-coloniale partage avec la perspective décoloniale la vision de l'approche du système mondial d'Immanuel Wallerstein, ainsi que la critique du développementalisme, des formes eurocentriques de la connaissance, de l'inégalité entre les sexes, des hiérarchies raciales et des processus culturels et idéologiques qui favorisent la subordination de la périphérie dans le système mondial capitaliste.

D'autre part, nous pouvons distinguer plusieurs éléments qui différencient les deux perspectives. Selon Gandarilla (2016), le tournant décolonial semble récupérer la lutte anticoloniale non seulement pour tisser une nouvelle pensée philosophique ou un point de rupture épistémologique, mais aussi avec l'intention de récupérer le problème dans le domaine historico-structurel. En ce sens, l'une des différences fondamentales est la généalogie de chaque perspective. Pour la théorie décoloniale, le fait fondateur de l'histoire coloniale est la modernité-colonialité qui commence avec la « découverte de l'Amérique » à partir de 1492. En ce qui concerne le dépassement de l'histoire de la vision de la modernité eurocentrique, Arturo Escobar dit :

> *…¿Podría ser posible pensar sobre y pensar diferentemente desde una «exterioridad» al sistema mundial moderno? ¿Puede uno imaginar alternativas*

[37] Bien que la colonisation européenne des Amériques ait impliqué l'Espagne, le Portugal, la France, la Hollande et l'Angleterre et ait établi les paramètres de son expansion ultérieure en Asie et en Afrique, elle n'apparaît que de façon tangentielle dans le domaine des études postcoloniales. L'Amérique latine et les Caraïbes, en tant qu'objets d'étude et sources de connaissances sur le (post)colonialisme, sont absentes ou occupent une place marginale dans ses débats et textes centraux. Cette exclusion a également conduit à une absence notable de l'impérialisme dans les études postcoloniales, une question centrale pour les penseurs latino-américains qui, depuis l'indépendance au XIXe siècle, ont accordé une attention particulière aux formes persistantes d'assujettissement impérial postcolonial. (traduction libre de l'espagnol)

a la totalidad imputada a la modernidad y esbozarla, no como una totalidad diferente hacia diferentes designios globales, sino como una red de historias locales/globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida? Esta es precisamente la posibilidad que puede ser vislumbrada desde el grupo de teóricos latinoamericanos que, en la refracción de la modernidad a través de los lentes de la colonialidad, insertan un cuestionamiento de los orígenes espaciales y temporales de la modernidad, desatando así el potencial radical para pensar desde la diferencia y hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos. (Escobar, 2003 p 58-59). [38]

Par conséquent, l'inflexion décoloniale opère dans l'espace de la problématisation de la colonialité, tandis que celle des études postcoloniales se place dans celle constituée par le colonialisme (Restrepo et Rojas, 2010). Pour les critiques postcoloniaux, sa généalogie serait davantage liée à l'histoire coloniale britannique en Inde et au Moyen-Orient aux XVIIIe et XIXe siècles. La structure sur le long terme de la domination raciale du système mondial est un point aveugle pour la théorie postcoloniale anglo-saxonne et marxiste (Castro-Gomez, 2005 ; Castro-Gomez et Grosfoguel, 2007). C'est une limite dans la compréhension de certaines implications de la structure du pouvoir du projet civilisateur de la modernité qui perdure dans la critique postcoloniale.

Une autre différence importante est la force plus marquée de la critique décoloniale pour ouvrir un espace à d'autres connaissances ou à d'autres épistémologies. Pour Maldonado-Torres (2007), qui est l'un des théoriciens ayant contribué au concept de colonialité de l'être, la décolonisation elle-même et sa rhétorique devraient prendre la forme d'une invitation au dialogue en reconnaissance de la diversité épistémique. Cette opinion rejoint des propositions telles que celle de Boaventura de Sousa Santos sur les épistémologies du Sud et l'écologie de la connaissance (Santos, 2006 ; Santos, 2011) et la proposition de transmodernité d'Enrique Dussel (Dussel, 2015). Les deux auteurs appellent à l'ouverture

[38] Serait-il possible de penser normalement et autrement à partir d'une « extériorité » au système mondial moderne ? Peut-on imaginer des alternatives à la totalité imputée à la modernité et l'esquisser, non pas comme une totalité différente vers des conceptions globales différentes, mais comme un réseau d'histoires locales/globales construites dans la perspective d'une altérité politiquement enrichie ? C'est précisément la possibilité que l'on peut entrevoir à partir du groupe de théoriciens latino-américains qui, dans la réfraction de la modernité à travers les lentilles de la colonialité, insèrent un questionnement sur les origines spatiales et temporelles de la modernité, libérant ainsi le potentiel radical de penser à partir de la différence et vers la constitution de mondes locaux et régionaux alternatifs. (traduction libre de l'espagnol)

d'un espace à d'autres traditions de savoirs historiquement exclues par l'hégémonie du savoir occidental ; un appel nécessaire et impératif d'imprégner la production de savoirs d'une diversité épistémique. La critique de l'eurocentrisme à partir de l'inflexion décoloniale reconnaît que tout savoir est historiquement, corporativement et géopolitiquement situé (Restrepo et Rojas, 2010). Par exemple, les épistémologies du Sud reconnaissent que le paradigme émergent de la connaissance scientifique est totalisant, mais étant total, il est aussi local (Santos,2009).

Le tournant décolonial dans son esprit critique va dans le sens d'une nouvelle pensée du monde à partir du regard exclu de la matrice de la pensée dominée par l'Europe et les Etats-Unis. À la manière d'Eduardo Galeano, ce serait une histoire officielle, non pas racontée par les vainqueurs mais par les vaincus (Galeano, 2015). Cela n'implique pas d'exclure l'Occident du dialogue épistémologique et politique ; au contraire, ce serait une exigence d'horizontalité et d'inclusion dans la géographie mondiale de la connaissance. Cependant, comme le souligne Eduardo Restrepo dans une interview, certains auteurs du tournant décolonial comme Walter Mignolo et Catherine Walsh ont fait le pari de se démarquer des auteurs européens en faisant allusion à la recherche de généalogies alternatives (Moreno, 2015).

5.3 La perspective décoloniale (une critique latino-américaine)

Le tournant décolonial est une perspective théorique en construction, c'est un courant intellectuel défini autour d'une série de problématisations du système mondial moderne/colonial, qui a élaboré un système de concepts et d'idées qui a constitué un récit sur ses généalogies et sa portée intellectuelle et politique (Escobar, 2003). La perspective décoloniale se caractérise par une série de problématisations sur les processus dominantes -économique, raciale, patriarcale, etc.- de comprendre la modernité d'un point de vue historique, sociologique, culturel et philosophique.(Restrepo y Rojas, 2010). Dans ce sens, le tournant déconial cherche à décoloniser des relations sociales hégémoniques de pouvoir et de connaissance.

La perspective décoloniale a plusieurs origines développées à partir de la réalité latino-américaine. Nous pouvons citer la théorie de la dépendance (chapitre 1) dans les années 60 et 70 qui a eu une forte influence marxiste. La théorie de la dépendance remet en question les relations de pouvoir entre le centre et la périphérie et les problèmes économiques structurels du sous-développement conditionné de l'Amérique latine. En

même temps, durant cette période, la pédagogie critique de Paulo Freire, les postulats de la théologie et de la philosophie de la libération ont émergé.

En ce qui concerne les œuvres littéraires, il convient de mentionner la publication, en 1971, du chef-d'œuvre d'Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*. Ce livre**,** d'une grande influence aujourd'hui**,** raconte l'histoire du génocide, du pillage, de l'exploitation et de la barbarie sur le continent américain. C'est un échantillon de la génération de la pensée critique, associée à l'économie politique (théorie des dépendances) qui a été générée en Amérique latine à l'époque de l'expansion des politiques impérialistes des États-Unis**,** de l'installation de dictatures militaires dans la région et du paradigme néolibéral.

Plus tard, la contribution d'Aníbal Quijano sur la colonialité du pouvoir et de la race comme éléments constitutifs du modèle de pouvoir capitaliste mondial (Quijano, 2000) devient fondamentale dans le débat académique sur la décolonisation. Comme postulat, Quijano catégorise l'Amérique latine non pas par la classe sociale, mais par la race en tant que structure du pouvoir capitaliste. Dans cette même ligne critique se situerait le groupe modernité-colonialité à la fin du XXe siècle et au début du XXIe**:** ce réseau très hétérogène de chercheurs développe des apports considérables pour la compréhension d'un langage commun autour du discours décolonial (Castro-Gómez et Grosfoguel, 2007). Ce groupe assume une forte étude et un puissant débat autour de la catégorie décolonial donnant un tournant épistémologique très novateur. Selon Castro-Gómez et Grosfoguel (2007), un élément fondamental des théoriciens décoloniaux est la critique des formes eurocentriques de la connaissance. L'eurocentrisme est une attitude coloniale vis-à-vis de la connaissance, qui s'articule simultanément avec le processus des relations centre-périphérie et des hiérarchies ethniques/raciales.

5.3.1 Colonialité du pouvoir

Aníbal Quijano, économiste et sociologue péruvien, rend visible la permanence du système de pouvoir mondial qui ne prend pas fin malgré le fait que le colonialisme culmine dans les processus d'indépendance des nations sans décolonisation**.** Les relations de pouvoir colonial font partie d'un ordre de pouvoir mondial qui perdure dans la structure permanente de la colonialité.

> *La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación*

> *racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América.* (Quijano, 2007, p, 93)[39]

En d'autres termes, pour Quijano, la race[40] et le racisme (thème central dans la colonialité du pouvoir) seraient le principe organisateur d'une structure de pouvoir mondial qui perdure encore aujourd'hui. En ce sens, il existe une grande différence entre le colonialisme et la colonialité. Le colonialisme désigne une structure de domination et d'exploitation, où le contrôle de l'autorité politique, des ressources de production et du travail d'une certaine population est détenu par une autre d'identité différente, et dont le siège se trouve dans une autre juridiction territoriale (Quijano, 2007). Pour Restrepo et Rojas (2010), la colonialité est un phénomène historique plus complexe qui s'étend jusqu'à aujourd´hui et fait référence à un modèle de pouvoir qui opère par la naturalisation de hiérarchies territoriales, raciales, culturelles et épistémiques, permettant la reproduction des relations de domination - l'exploitation par le capital d'êtres humains à l'échelle mondiale - ainsi que la subalternisation des connaissances, des expériences et des modes de vie de ceux qui sont ainsi dominés et exploités.

La colonialité du pouvoir doit être comprise à partir du schéma de domination de son hétérogénéité historico-structurelle (Quijano, 2000). En d'autres termes, la perspective de la colonialité du pouvoir comprend le pouvoir comme un maillage de relations d'exploitation/domination/conflit qui sont configurées entre les personnes, dans la lutte pour le contrôle du travail, de la nature, du genre, de la subjectivité et de l'autorité (Castro-Gómez et Grosfoguel, 2007). Le cadre de Quijano sur la colonialité du pouvoir représente une grande aide pour la génération de perspectives analytiques qui approfondissent le débat sur le modèle du capitalisme mondial : colonialité du genre, colonialité de la nature, colonialité

[39] La colonialité est l'un des éléments constitutifs et spécifiques du modèle global du pouvoir capitaliste. Il est basé sur l'imposition d'une classification raciale/ethnique de la population mondiale comme pierre angulaire de ce schéma de pouvoir, et opère dans chacun des plans, sphères et dimensions, matérielles et subjectives, de l'existence quotidienne et à l'échelle sociale. Il est originaire d'Amérique et se mondialise (traduction libre de l´espagnol).

[40] La race est une construction mentale qui est produite au moment même où commence la violence de la conquête, de la destruction de l'une des expériences historiques les plus extraordinaires de l'homo sapiens, qui a eu lieu sur ce territoire que nous appelons aujourd'hui l'Amérique latine (Quijano, 2009).

de l'être, colonialité de la connaissance. Ces apports sont fondamentaux dans les perspectives décoloniales, et font essentiellement remarquer que le colonialisme est le côté sombre de la modernité (Mignolo, 2011). Nous pouvons dire que cela nous affecte dans tous les domaines de notre existence.

5.3.2 Colonialité et genre

Pour María Lugones, l'idée de race comme celle de genre se produisent simultanément dans le processus de conquête et de colonisation. C'est elle qui entre dans les concepts de genre de la colonialité et dans le système de genre moderne/colonial basé sur l'analyse de l'intersection race/classe/sexualité/genre des femmes féministes noires aux États-Unis et des féminismes des pays sous-développés, en plus de la perspective d'Aníbal Quijano sur la colonialité du pouvoir et ses limites dans l'analyse du genre :

> *Podemos ver que el alcance de la colonialidad del género en el análisis de Quijano es demasiado limitado. Para definir el alcance del género, Quijano asume la mayor parte de lo prescripto por los términos del lado visible/claro hegemónico del sistema de género colonial/moderno. He tomado un camino que me ha llevado afuera del modelo de Quijano de la colonialidad del género para revelar lo que el modelo oculta, o que no nos permite considerar, en el alcance mismo del sistema de género del capitalismo global eurocentrado. Por esto, a pesar que creo que la colonialidad del género, como Quijano cuidadosamente la describe, nos muestra aspectos muy importantes de la intersección de raza y género, el marco afirma el borrar y excluir a las mujeres colonizadas de la mayoría de las áreas de la vida social en vez de ponerla al descubierto* (Lugones, 2008, pp, 88-89).[41]

La colonialité du genre est liée au contrôle et à la domination sur la vie des femmes qui ont une histoire de radicalisation liée à une vision d'un système de pouvoir de genre moderne-colonial (Lugones, 2008 ; Espinosa, Gómez, Lugones et Ochoa, 2013). En ce sens, il s'agit

[41] Nous pouvons constater que la portée du colonialisme de genre dans l'analyse de Quijano est trop limitée. En définissant la portée du genre, Quijano assume la plupart de ce qui est prescrit par les termes du côté hégémonique visible/clair du système de genre colonial/moderne. J'ai pris un chemin qui m'a conduit à sortir du modèle de colonialisme de genre de Quijano pour révéler ce que ce modèle cache, ou ne nous permet pas de considérer, dans la portée même du système de genre du capitalisme mondial eurocentrique. Ainsi, bien que je pense que le colonialisme de genre, comme le décrit soigneusement Quijano, nous montre des aspects très importants de l'intersection de la race et du genre, le cadre affirme l'effacement et l'exclusion des femmes colonisées de la plupart des domaines de la vie sociale plutôt que de les mettre à nu (traduction libre de l´espagnol).

de la soumission des hommes et des femmes dans tous les domaines de l'existence dans un système patriarcal moderne. Selon Lugones (2008), il s'agit d'un système colonial moderne qui est en même temps hétérosexuel, transformant les « non blancs » en animaux et les femmes blanches en éleveuses de la race (blanche) et de la classe (bourgeoise). Ces relations de genre sont historiquement modifiées par le colonialisme et l'épistémère de la colonisation qui se reproduit en permanence (Segato, 2013). Pour Segato (2013 ; 2016), les hiérarchies de genre caractéristiques de la vie communautaire, qu'elle décrit comme un « patriarcat à faible impact », sont transformées en un patriarcat moderne, qui a un impact élevé et une capacité de nuisance beaucoup plus grande.

María Lugones et Rita Segato sont toutes deux des références pour les féminismes décoloniaux, bien qu'ayant des positions opposées concernant la préexistence de la notion de genre avant la conquête espagnole. La première se base sur les études de la société Yoruba de l'auteure Oyéronké Oyewùmi pour souligner que le système oppressif de genre a été imposé après la colonisation, de sorte qu'il y avait un système égalitaire dans les relations de genre (Lugones, 2008). Pour Segato, le genre en tant que système oppressif existait dans les communautés indigènes avant la colonisation, mais sous une forme différente. Selon Segato (2013), le patriarcat n'est pas seulement l'organisation des statuts relatifs des membres des groupes de toutes les cultures du monde, mais il est aussi l'organisation même du champ symbolique de longue date dans l'histoire de l'humanité. Elle souligne les nombreuses contradictions d'analyse d'Oyéronké Oyewùmi.

Dans la lignée de Rita Segato, les femmes indigènes mayas du Guatemala contribuent aux études sur le genre et le patriarcat à partir de leur propre expérience. Cumes (2009 ; 2012) propose l'existence d'un système patriarcal en Amérique latine, lequel ne peut s'expliquer sans colonisation, tout comme la colonisation sans oppression patriarcale. De même, Lorena Cabnal (j'ai eu l'occasion de rencontrer Lorena et de parler de ce sujet lors de sa visite à Talamanca en 2014) du point de vue du féminisme communautaire souligne :

> *En ese sentido la categoría "patriarcado" ha sido tomada como una categoría que permite analizar a lo interno de las relaciones intercomunitarias entre mujeres y hombres, no solo la situación actual basada en relaciones desiguales de poder, sino cómo todas las opresiones están interconectadas con la raíz del sistema de todas las opresiones: el patriarcado. A partir de allí, inicia también nuestra construcción de epistemología feminista comunitaria, al afirmar que existe patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural*

> *de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos*. (Cabnal, 2010. pp 120-121). [42]

Ce qui précède montre qu'un idéal indigène d'égalité dans les relations entre les genres ne peut être généralisé et romancé. Du point de vue de certaines femmes indigènes dans le milieu universitaire et militant, l'oppression des femmes avant la colonisation ne peut être niée. Cependant, des cas tels que ceux récupérés par Lugones (2008), en plus de nos expérience de travail avec les communautés indigènes, suggèrent d'élargir le champ aux multiples réalités indigènes**.** Nous doutons de l'existence d'un patriarcat ancestral qui s'applique à toutes les sociétés indigènes en Amérique, cela nie ou contredit la grande diversité des peuples indigènes d'*Abya Yala*.

5.3.4 Colonialité de la nature

La reconnaissance du rôle fondamental de la nature dans le capitalisme élargit et modifie les références temporelles et géographiques qui encadrent les récits dominants de la modernité (Coronil, 2000). Avec la colonisation d'*Abya Yala*, un processus de domination des corps, de la connaissance et de la nature commence. Le nouveau monde adopte la vision cartésienne de la nature qui sépare les êtres humains de celle-ci ; c'est une rupture ontologique entre le corps et l'esprit, entre la raison et le monde (Lander, 2000). Elle impose alors une vision utilitaire de la nature qui la transforme en un « panier » de ressources qui peuvent être extraites et utilisées sans limites (Gudynas, 2002). Au contraire, pour les populations indigènes d'*Abya Yala*, il est courant d'avoir une vision complexe et unificatrice de l'environnement « nature », appelée *Pacha Mama* par les cultures andines ou *Iriria* par les Bribris au Costa Rica**.** En ce sens, la cosmovision indigène reconnaît que nos actions sur l'environnement ont des répercussions sur nous-mêmes. Les peuples originels rejettent

[42] En ce sens, la catégorie "patriarcat" a été prise comme une catégorie qui nous permet d'analyser, au sein des relations intercommunautaires entre les femmes et les hommes, non seulement la situation actuelle basée sur des rapports de force inégaux, mais aussi comment toutes les oppressions sont interconnectées avec la racine du système de toutes les oppressions : le patriarcat. À partir de là, nous commençons aussi à construire une épistémologie féministe communautaire, en affirmant qu'il existe un patriarcat ancestral originel, qui est un système structurel millénaire d'oppression contre les femmes originelles ou indigènes. Ce système établit sa base d'oppression à partir de sa philosophie qui régit l'hétérogénéité cosmogonique comme un mandat, tant pour la vie des femmes et des hommes que pour la relation que ces derniers entretiennent avec le cosmos. (traduction libre de l´espagnol).

cette division dichotomique nature/société qui nie la relation magique, spirituelle et sociale millénaire entre les mondes biophysique, humain et spirituel soutenant les systèmes intégraux de vie, de connaissance et l'humanité elle-même (Walsh, 2012). De même, la nature représente, dans leur vision du monde, la féminité pour les peuples indigènes. Il y a donc une relation avec la violence par laquelle les femmes indigènes ont été soumises à l'époque coloniale. La colonialité a été appliquée à cet autre féminin : la nature (Alvarez et Noguera, 2016).

Les visions eurocentriques dualiste cartésienne et individualiste de Kant, qui séparent les êtres humains de leur environnement (qui séparent les sciences naturelles et sociales), ont de graves implications. Elles sont à l'origine de la crise environnementale mondiale de la modernité, où la nature devient une source de richesse et d'exploitation sans précédent pour le capitalisme mondial (Leff, 2011 ; Grosfoguel ; 2018). Pour Alimonda (2011), le projet de modernité a toujours impliqué l'exercice d'un biopouvoir sur la nature, compris comme un pouvoir sur les espaces physique-géographiques, les sols et les sous-sols, les ressources naturelles, la flore et la faune, et l'utilisation des conditions climatiques. L'Amérique latine a été envahie par l'industrie agroalimentaire qui dévaste ses forêts tropicales, les méga projets hydroélectriques et touristiques. La liste des écocides dans l'espace américain est très longue et continue malheureusement de s'allonger. Ces conflits socio-écologiques génèrent une réponse des mouvements sociaux qui est l'écologisme communautaire, que Martínez-Alier (2005) appelle « écologisme des pauvres » ou écologisme populaire.

La colonialité de la nature fait partie des luttes quotidiennes des peuples appauvris d'Amérique latine. Il semble que la richesse des « ressources naturelles » de ces populations continue d'être leur malédiction et donc un motif d'insurrection pour garantir la « pérennisation » des modes de vie de ces peuples. Les projets d'extraction minière comme celui d'une société transnationale à Crucitas, région frontalière entre le Costa Rica et le Nicaragua, montrent la lutte socio-environnementale, l'insurrection d'un pouvoir-savoir décolonial et frontalier (pensée-autre) qui articule les dimensions de classe, de genre, d'ethnicité, d'origine territoriale, et de connaissance environnementale (Mojica, 2014). La lutte socio-environnementale contre le projet d'exploitation minière à ciel ouvert de Crucitas a abouti à son interruption, principalement en raison du fait que l'État costaricien a obtenu un moratoire sur l'exploitation minière pour une durée indéterminée. Le mouvement d'action antipétrolière connu sous le nom d'ADELA dans les Caraïbes costariciennes a également obtenu un moratoire contre l'exploration et l'exploitation pétrolière sur tout le territoire du

Costa Rica grâce à l'union des afro-descendants, des indigènes, des métis et des étrangers. Ce moratoire a été prolongé par le gouvernement jusqu'en 2050.

5.3.5 Colonialité du savoir

Il n'y a jamais eu d'histoire mondiale empirique jusqu'en 1492. C'est ce que propose Dussel (2000), c'est-à-dire : une vision de la « modernité » au sens global. Cela définirait le monde moderne (ses Etats, ses armées, son économie, sa philosophie, etc..) dans lequel l'Europe devient le « centre » de l'histoire du monde. L'ouverture de l'Atlantique à l'Europe est constitutive de l'eurocentrisme (Dussel, 2000). Comprendre l'eurocentrisme comme une attitude coloniale vis-à-vis du savoir, une supériorité attribuée au savoir occidental dans de nombreux domaines de la vie, est un aspect transcendantal de la colonialité du savoir dans le système mondial (Castro-Gómez et Grosfoguel, 2007). Du colonialisme et de sa structure permanente (colonialité) s'imposent les discours illustrés d'un projet scientifique qui nous mène à la science moderne avec sa prétention de vérité, d'objectivité et de neutralité (Castro-Gómez, 2005b).

La constitution historique des disciplines scientifiques qui est produite dans le monde académique occidentale est une construction eurocentrique qui pense et organise la totalité du temps et de l'espace, toute l'humanité, à partir de sa propre expérience, en plaçant sa spécificité historico-culturelle comme modèle de référence supérieur et universel (Lander, 2000). En ce sens, la connaissance scientifique « valable » est générée exclusivement dans les grands centres du pouvoir mondial, c'est le privilège épistémologique de l'Occident « nord global » (Santos, 2009). C'est sur cette prétention d'universalité, d'objectivité et de neutralité du savoir occidental que s'établit sa prétendue supériorité épistémique qui infériorise ou rend invisibles d'autres formes de conception et de production de savoir (Restrepo et Rojas, 2010). C'est une sorte de mur épistémique qui n'est pas facile à franchir pour les connaissances générées par la périphérie coloniale.

Suivant la pensée décoloniale, la catégorie de la colonialité du savoir offre une lecture critique de la philosophie occidentale moderne. L'une de ses principales approches est l'analyse des effets des origines sexistes, racistes et classistes de la philosophie moderne sur la pensée occidentale unique (Fonseca et Jerrems, 2012). Selon Restrepo et Rojas (2010), l'un de ses effets serait que d'autres formes de savoir, en dehors du canon officiel de la pensée, seraient rejetées, méprisées par les appareils européens de production de connaissances théologiques, philosophiques et scientifiques ; d'où le caractère répressif de

la colonialité du savoir par rapport aux autres modalités de production de connaissances. Contrairement à la prétention d'universalité de l'eurocentrisme, les propositions philosophiques de la théorie de la libération en Amérique latine sont pionnières, dans le sens où elles renversent la dynamique dominante dans la région qui consiste à être des récepteurs passifs de la théorie :

> (…) *Lo que el filósofo debe saber es cómo destruir los obstáculos que impiden la revelación del Otro, del pueblo latinoamericano que es pobre, pero no es materia inerte ni telúrica posición de la fysis. La filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra análectica, analógica del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación* (…). (Dussel, 1973.p 134).[43]

La pensée théorique latino-américaine a franchi le mur épistémique à plusieurs reprises. Les théories originaires du sol latino-américain ont traversé dans la direction opposée la Grande Frontière, c'est-à-dire la frontière qui divise le monde entre le Nord et le Sud géopolitique (Segato, 2013b). Par exemple : « théorie de la dépendance », « pédagogie de libération » et bien évidemment « colonialité du pouvoir ». Cela montre à quel point il est important de réfléchir à nos problèmes (latino-américains), de générer nos propres connaissances, de faire des trous dans le mur épistémique, afin de chercher des alternatives pour repenser nos réalités. En ce sens, l'option décoloniale part de l'hypothèse prospective que le lieu des énonciations devrait être décentralisé de ses configurations modernes/coloniales et limité à sa portée régionale ; et devrait ainsi dissiper le mythe de l'universalité fondé sur la géopolitique de la connaissance (Mignolo, 2011). En d'autres termes, la revendication d'universalité du savoir produit en Occident est locale, tout comme le savoir produit dans les périphéries du pouvoir peut être valide, scientifique et bien sûr universel, bien que parfois ce ne soit pas sa revendication. Selon les termes de Juan José Bautista (traduction libre de l´espagnol), *« l'intentionnalité de domination de la rationalité qui traverse structurellement la rationalité moderne s'est imposée jusqu'à notre époque/jusqu'au jour d'aujourd'hui, la transformant en une rationalité irrationnelle. »* (Bautista, 2014, p.13).

[43] (...) Ce que le philosophe doit savoir, c'est comment détruire les obstacles qui empêchent la révélation de l'Autre, du peuple latino-américain qui est pauvre, mais qui n'est pas la matière inerte ou la position tellurique de la fysis. La philosophie latino-américaine est la pensée qui sait écouter à la manière d'un disciple la parole « *análectica* » et analogique des opprimés, qui sait s'engager dans le mouvement ou dans la mobilisation de la libération (...). (traduction libre de l´espagnol).

Pour Haraway (1995) à partir de la proposition sur « epistémologie et l'objectivité féministe » aucune connaissance n'est détachée de son contexte ni de la subjectivité de la personne qui l'émet, c'est une connaissance située, qui brise la dichotomie sujet-objet, un savoir qui peut reproduire une pensée non universalisable. Dans ce sens, le philosophe Rodolfo Kusch dans son livre *Geocultura del hombre americano* affirme :

> *« Detrás de toda cultura está siempre el suelo (…) Uno piensa entonces qué sentido tiene toda esa pretendida universalidad, enunciada por los que no entienden el problema. No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva.».* (Kusch, 1976, p 74.)[44]

Une perspective décoloniale de la connaissance s'inscrit dans la recherche de la diversité épistémique de Boaventura de Sousa Santos et ses propositions des épistémologies du sud et de l'écologie de la connaissance (Santos, 2006, 2009, 2011). Elle s'inscrit également dans le projet de dépassement de la postmodernité (eurocentrique) et l'inclusion de la pensée des cultures exclues sous le concept de transmodernité d'Enrique Dussel (2015). Dans ce sens, une perspective méthodologique de recherche à prétention décoloniale, doit sérieusement considérer la question de la participation des "exclus". Un des meilleurs exemples sont les peuples indigènes d'Amérique latine.

5.5 Colonialité du pouvoir appliqué au tourisme : la colonialité du tourisme ?

La dépendance et le sous-développement ne sont pas seulement la conséquence des faiblesses et des intérêts des oligarchies/bourgeoisies locales dans l'articulation de projets de développement autonomes, ils sont aussi le résultat de la longue histoire de notre colonialisme (Beigel, 2006). En ce sens, le tourisme comme extension du colonialisme en Amérique latine a été critiqué par Frantz Fanon, référence récurrente dans les perspectives post-coloniales et décoloniales. Il souligne ce qui s'ensuit à propos du tourisme :

> Dans son aspect décadent, la bourgeoisie nationale sera considérablement aidée par les bourgeoisies occidentales qui se présentent en touristes

[44] Derrière chaque culture, il y a toujours le sol (...) On se demande alors quel est le sens de toute cette prétendue universalité, énoncée par ceux qui ne comprennent pas le problème. Il n'y a pas d'autre universalité que cette condition d'être sur le terrain, même si c'est le haut plateau ou la jungle. (traduction libre de l´espagnol).

> amoureux d'exotisme, de chasse, de casinos. La bourgeoisie nationale organise des centres de repos et de délassement, des cures de plaisir à l'intention de la bourgeoisie occidentale. Cette activité prendra le nom de tourisme et sera assimilée pour la circonstance à une industrie nationale. Si l'on veut une preuve de cette éventuelle transformation des éléments de la bourgeoisie ex-colonisée en organisateur de « parties » pour la bourgeoisie occidentale, il vaut la peine d'évoquer ce qui s'est passé en Amérique latine. Les casinos de La Havane, de Mexico, les plages de Rio, les petites Brésiliennes, les petites Mexicaines, les métisses de treize ans, Acapulco, Copacabana sont les stigmates de cette dépravation de la bourgeoisie nationale. Parce qu'elle n'a pas d'idées, parce qu'elle est fermée sur elle-même, coupée du peuple, minée par son incapacité congénitale à penser l'ensemble des problèmes en fonction de la totalité de la nation, la bourgeoisie nationale va assumer le rôle de gérant des entreprises de l'Occident et pratiquement organisera son pays en lupanar de l'Europe. (Fanon, 1961. pp,149-150)

La mondialisation touristique à l'œuvre est le plus souvent analysée comme une de conquête des périphéries du monde par un tourisme issu des pays du Nord (Sacareau, 2011). En ce sens, le modèle d'enclave établi en Amérique latine reproduit et restructure les problèmes de dépendance des économies latino-américaines (Cordero, 2003), il s'agit d'une dépendance héritée (Marie dit Chirot, 2018). En effet, le tourisme de masse dans son modèle d'enclave, de dépendance et de colonialisme est une triade extrêmement liée (Salazar, 2006). La dynamique touristique (centre-périphérie) imprégnée de colonialisme dans les pays sous-développés du monde a été appelée par différents noms ; une nouvelle forme d'impérialisme (Nash, 1992) ou de néocolonialisme (Turner et Ash, 1991).

Les perspectives postcoloniales ont également abordé la question du tourisme, principalement dans le monde universitaire anglo-saxon, avec des ouvrages tels que celui de Hall et Tucker (2004), *Tourism and postcolonialism : Contested discourses, identities and representations*, comprenant l'industrie du tourisme comme une forme culturelle postcoloniale, qui par sa nature même se base sur les relations structurelles coloniales passées et présentes. Dans la même lignée littéraire, il y a la monographie de Carrigan (2011) *Postcolonial tourism : literature, culture, and environment,* dans l'hypothèse où la littérature postcoloniale peut éclairer les pratiques touristiques actuelles et offrir aux locaux des moyens de négocier une forme de « tourisme durable et émancipateur » depuis l'intérieur du système touristique.

En général, les études sur le tourisme en relation avec la théorie ou les études postcoloniales ont souvent été considérées comme une perspective pertinente pour comprendre la façon dont le tourisme s'est développé dans les anciens pays coloniaux. Ainsi, des études sont utilisées pour montrer comment les épistémologies et les ontologies occidentales ont dominé la compréhension des sociétés coloniales et les effets de cette domination (Goreau-Ponceaud, 2019). Cependant, Silvia Rivera-Cusicanqui fait une critique intéressante des études postcoloniales:

> *Así entonces, los departamentos de estudios culturales de muchas universidades norteamericanas han adoptado a los "estudios postcoloniales" en sus curricula, pero con un sello culturalista y academicista, desprovisto del sentido de urgencia política que caracterizó las búsquedas intelectuales de los colegas de la India*. (Rivera, 2010, p.57.)[45]

De l'anthropologie, Nash (1992) souligne l'urgence d'une perspective de décolonisation dans les études sur le tourisme. Il est clair que la croissance du tourisme comme activité économique prédominante dans de nombreuses économies de pays historiquement appauvris comme la région de l'Amérique latine, tout comme les études sur le tourisme, nécessitent une approche transdisciplinaire intégrative. Les théories post-coloniales, et principalement la théorie décoloniale (en raison de sa tendance à s'intéresser aux structures de pouvoir au sein du système mondial), offrent de multiples possibilités d'analyse critique du tourisme. Dans cette étude, et en suivant le cadre analytique de la colonialité du pouvoir par Aníbal Quijano, une catégorie que l'on pourrait appeler la « colonialité du tourisme », également connue sous le nom de « colonialité touristique » (Cerdas, 2014). De vouloir approfondir l'analyse du tourisme dans une structure de relations de domination et de pouvoir qui sont permanentes dans le temps, nous voyons la nécessité d'une perspective décolonisante ou décoloniale, non seulement pour transcender la compréhension des effets du tourisme sur les sociétés, mais surtout pour transformer les relations asymétriques du tourisme afin de rechercher des alternatives plus justes et plus inclusives. De telle sorte que notre proposition de catégorisation de la « colonialité du tourisme » implique nécessairement la décolonisation des pratiques touristiques qui reproduisent le système de

[45] Silvia Rivera souligne également qu'au niveau latino-américain, la nécessité d' « humaniser l'ajustement » néolibéral entraîne une conséquence évidente, qui a été un multiculturalisme ornemental et symbolique avec des formules telles que « ethno-tourisme » et « éco-tourisme », mettant en jeu la théâtralisation de la condition « originelle » ancrée dans le passé et incapable de conduire son propre destin, écrans de fumée pour sa capitalisation (traduction libre de l´espagnol).

domination néocolonial moderne caractérisé par : une économie capitaliste néolibérale, le patriarcat, l'exploitation de la nature et la stratification raciale.

5.6 Les études sur le tourisme dans la perspective théorique décoloniale

Les études sur le tourisme dans une perspective décoloniale ou qui abordent le sujet dans une certaine mesure sont peu nombreuses, et cela malgré le virage décolonial qui commence à s'intéresser davantage à certains secteurs académiques. En examinant les études sur le tourisme associées au thème décolonial ou de la décolonisation, nous avons trouvé des recherches qui attirent l'attention. En voici quelques exemples :

Chambers et Buzinde (2015) sont des auteurs qui s'autoidentifient comme des femmes noires, l'une originaire des Caraïbes et l'autre des États-Unis d'Amérique, d'origine africaine. Dans leur article, elles passent en revue les recherches sur le tourisme qui adoptent des perspectives critiques et postcoloniales, en soutenant que bien qu'elles aient permis de mettre en évidence l'existence de pratiques et de discours dominants dans le tourisme, ainsi que leurs effets, leurs objectifs d'émancipation sont limités car la connaissance du tourisme est encore majoritairement coloniale. Elles affirment grâce à leur analyse que le projet décolonial est présenté comme une proposition plus radicale qui peut apporter une autre façon de penser, d'être et de connaître le tourisme.

En Amérique du Sud, il semble que les perspectives postcoloniales et décoloniales dans le domaine des études touristiques soient acceptées, par exemple au Chili avec l'exemple du peuple Mapuche. Shuaipi (2013), à partir d'un cadre d'analyse postcolonial et en référence à des auteurs décoloniaux bien connus du réseau modernité-colonisation tels que Enrique Dussel, Walter Mignolo et Aníbal Quijano, analyse le tourisme communautaire dans le sens de la charge coloniale et des éléments qui permettent un processus de décolonisation et de prise de conscience de cet héritage. De même, les recherches des étudiants de deuxième et troisième cycle adoptent la perspective décoloniale. Finkeldei (2018) a réalisé une étude intéressante qui pose comme question de recherche : « Comment le tourisme communautaire peut-il devenir un outil de décolonisation pédagogique ? », dans le prolongement des travaux de Catherine Walsh sur la pédagogie de la décolonisation (Walsh, 2013) qui fait partie du réseau modernité-colonialité. Montalvo (2018), dans une étude diplômante selon une approche de cadre conceptuel décolonial, étudie les perceptions des femmes indigènes quichua du sud par rapport à l'activité touristique. Ces

enquêtes récentes montrent que la perspective décoloniale est acceptée (mais marginale) dans les études sur le tourisme dans le contexte latino-américain, principalement dans des modalités qui ont été considérées comme des alternatives au tourisme de masse conventionnel comme le tourisme communautaire.

En France, la revue *Via Tourism Review* a récemment publié un numéro dans lequel plusieurs articles traitent des perspectives postcoloniales et décoloniales dans le cadre des études sur le tourisme, principalement l'article de Boukhris et Peyvel (2019) *Le tourisme à l'épreuve des paradigmes post et décoloniaux*. Malgré ces publications, ces auteurs montrent qu'en France il y a une production et une réception plus faibles du paradigme postcolonial dans les domaines de la recherche ou de l'enseignement. Néanmoins, la publication de cet article est une approche de la perspective décoloniale latino-américaine et, par conséquent, la reconnaissance de certains de ses exposants théoriques (également dans d'autres articles de la même revue qui traitent de sujets similaires) montre une perspective plus large, en comparaison avec ce qui a été trouvé dans la revue de la littérature sur les études du tourisme postcolonial dans le monde universitaire anglo-européen, pour lequel la réception de la perspective décoloniale générée en Amérique latine (groupe modernité-colonial) est pratiquement nulle.

5.7 Éléments d'intérêt pour un tourisme décolonial dans le contexte des communautés indigènes

5.7.1 La notion indigène de bien vivre (buen vivir)

Buen vivir est un mode de vie basé sur la philosophie indigène, il suppose de grandes différences avec le concept de la bonne vie de la pensée occidentale et donc de l'accumulation de biens matériels comme indicateur de bien-être. En ce sens, le concept de *Buen vivir* s'écarte du paradigme orthodoxe du développement économique et de la croissance illimitée. Selon Gudynas et Acosta (2011), pour le monde indigène, il n'existe pas d'idée analogue à celle du développement, ce qui conduit parfois à son rejet. De même, le développement conventionnel est considéré comme une imposition culturelle héritée, ce qui implique une distanciation. De telle sorte que le bien-vivre a également un sens en tant que forme alternative d'existence sociale pour décoloniser la colonisation du pouvoir (Quijano, 2014). il s'agit d'une proposition visant à décoloniser le développement à partir d'autres perspectives et conceptions de la vie issues des savoirs autochtones andins et

mésoaméricains (Gómez, 2014 ; Schlemer et Cioce, 2017). Les perspectives du bien vivre font partie de la sagesse ancestrale des peuples originaux d'*Abya Yala*. Ce sont des perspectives au pluriel car il existe des différences entre les notions de bien vivre chez les peuples indigènes**.** Indépendamment des différences subtiles, il semble que la notion de bien vivre qui transcende l'accumulation matérielle permanente de biens matériels soit une notion indigène panaméricaine. On y trouve les visions du monde des Chibcha de la zone intermédiaire et d'autres peuples où ces notions de bien vivre ont été peu étudiées. Les notions andines de bien vivre (*Sumak kawsay* en kichwa) et de *Suma Qamaña* (en langue aymara) sont mieux connues. Selon José María Tortosa, ces concepts signifient:

> *Sumak kawsay es quichua ecuatoriano y expresa la idea de una vida no mejor, ni mejor que la de otros, ni en continuo desvivir por mejorarla, sino simplemente buena. La segunda componente del título viene del aymara boliviano e introduce el elemento comunitario, por lo que tal vez se podría traducir como "buen convivir", la sociedad buena para todos en suficiente armonía interna.* (Tortosa, 2009 .p.1)[46]

Ces paradigmes ont été intégrés dans les nouvelles constitutions de l'Équateur et de la Bolivie afin de repenser le développement (Acosta, 2013). Ces processus montrent une grande ouverture aux alternatives du point de vue cosmogonique, économique et politique: ce sont des apports pour les luttes des populations indigènes historiquement exclues par les Etats. Sur l'inclusion des concepts dans les constitutions, Eduardo Gudynas souligne :

> *La inclusión de las denominaciones en lenguas distintas al castellano no es un atributo menor, y obliga a pensar estas ideas en el marco de referencia cultural que las originaron. Asimismo, en los dos casos, el Buen Vivir es un elemento clave para reformular el desarrollo; se busca y se ensaya un nuevo marco conceptual, y se presta especial atención a condicionar, por ejemplo, la reforma económica.* (Gudynas, 2011.p.4-5).[47]

---

[46] *Sumak Kawsay* vient du quichua équatorien et exprime l'idée d'une vie qui n'est ni meilleure, ni préférable à celle des autres, ni en constant effort pour être améliorée, mais tout simplement bonne. Le deuxième élément du titre vient de l'aymara bolivien et introduit l'élément communautaire, donc peut-être pourrait-il être traduit par "bon vivre ensemble", la bonne société pour tous dans une harmonie interne suffisante. (traduction libre de l'espagnol)

[47] L'inclusion des noms dans des langues autres que l'espagnol n'est pas un attribut mineur, et nous oblige à réfléchir à ces idées dans le cadre culturel de référence qui les a fait naître. De même, dans les deux cas, *Buen Vivir* est un élément clé de la reformulation du développement ; un nouveau cadre conceptuel est recherché et testé, et une attention particulière est accordée au conditionnement, par exemple, de la réforme économique. (traduction libre de l'espagnol)

Un autre aspect essentiel de la notion de bien vivre est la relation entre les êtres humains et la nature. Par exemple, d'un point de vue biocentrique, la proposition équatorienne reconnaît la nature comme un sujet de droits (Gudynas et Acosta, 2011). Cette position est cependant difficile à mettre en pratique. D'une part, les droits de la nature sont reconnus, alors qu'en même temps les réserves de pétrole sont exploitées dans des territoires indigènes très fragiles sur le plan environnemental. Les projets d'extraction dans le parc national Yasuni en Équateur ont suscité de grandes interrogations de la part des peuples indigènes, de la société civile et des groupes environnementaux. Dans le même ordre d'idées, la militante bolivienne Silvia Rivera Cusicanqui a remis en question l'instrumentalisation politique du bien vivre :

> *En realidad, el sujeto del vivir bien es la comunidad. Y creo que eso se pasa por alto absolutamente en muchas de las discusiones sobre el vivir bien. Se pone una atención normativa muy abstracta, totalmente orientada a las políticas públicas y no se indaga sobre las implicaciones epistemológicas, teóricas y prácticas de lo que es la realidad cotidiana en estas comunidades y cómo enfrentan los desafíos de la crisis climática, y de la invasión, de alguna manera, de sus modos comunitarios de vida. Las comunidades multiétnicas del TIPNIS no solamente son expropiadas, no solamente son amenazadas, sino que son invadidas por entidades que están más allá de cualquier control social, y este es específicamente el caso del ejército. Al ejército, además, se le ha dotado con la capacidad de gestionar y de formular el desarrollo. Y la visión desarrollista del ejército no podía ser más depredadora.* (Rivera, 2015. p. 151)[48]

Rivera Cusicanqui (2015) souligne au point de justifier l'exploitation minière à grande échelle pour bien vivre, montre qu'il existeun divorce entre les mots et les choses, ce qui est une marque du système colonial où l'abstraction semble se substituer à la notion pluralité :

[48] En réalité, le sujet du bien vivre est la communauté. Et je pense que ce point est absolument négligé dans de nombreuses discussions sur le bien-être. Il y a une attention normative très abstraite, totalement orientée vers les politiques publiques, et il n'y a aucune investigation des implications épistémologiques, théoriques et pratiques de ce qu'est la réalité quotidienne dans ces communautés et de la façon dont elles font face aux défis de la crise climatique, et de l'invasion, d'une certaine façon, de leurs modes de vie communautaires. Les communautés multiethniques des TIPNIS sont non seulement expropriées, non seulement menacées, mais elles sont aussi envahies par des entités qui échappent à tout contrôle social ; et c'est notamment le cas de l'armée. De plus, l'armée a été dotée de la capacité de gérer et de formuler le développement. Et la vision développementaliste de l'armée ne pourrait pas être plus prédatrice. (traduction libre de l'espagnol)

> *En el momento en que la noción del buen vivir se eleva desde las prácticas concretas y cotidianas desde las nociones de lo común generadas por comunidades concretas, históricas, geográficamente y espacialmente situadas, y se convierte en política pública, sus contenidos pueden ser llenados de cualquier manera.* (Rivera, 2015. p.148)[49]

Eduardo Gudynas souligne qu'il existe des extrêmes qui empêchent de progresser dans la construction des idées sur le bien-vivre, cependant, il faut tenir compte du fait que: "*Por un lado, guste o no, el Estado es un espacio clave en la construcción de este concepto, por lo que es necesario incidir en su seno, interactuar con responsables de programas y participar activamente*". (Rivera, 2015. p.148). Cela montre que la notion de bien vivre doit être ouverte à la critique, au débat, et bien évidemment sujette à la contradiction. C'est un processus de construction de nouvelles façons de vivre (Acosta, 2013). Ce processus comprend un appel à des relations de continuité et un sentiment d'unité commune qui inclut le monde : migrant, citadin, paysan et indigène. Toujours sans perdre de vue le fait "*que el peso de la recuperación de la salud del planeta no puede recaer sólo sobre las poblaciones indígenas*" (Rivera, 2015. p.149). Cependant, il convient de noter que la notion de *buen vivir* peut être une manière alternative de décoloniser le pouvoir hégémonique (Quijano, 2014) à partir d'une vision indigène.

5.7.2 Les liens entre le genre et le tourisme

Selon Xu (2018), les liens entre les moyens de subsistance, la sécurité environnementale, le genre et le tourisme restent un riche domaine de recherche à explorer. Dans le cas des relations de genre et de tourisme, la communauté scientifique part souvent du principe que le tourisme a des effets directs sur les relations entre les genres. Certaines positions affirment que ce dernier offre aux femmes des possibilités d'emploi, d'autonomie financière et de contact avec le monde extérieur (Cánoves et Pérez, 2000). Un grand pourcentage des recherches sur le genre et le tourisme se sont généralement concentrées sur la notion d'autonomisation économique et de réduction de la pauvreté des femmes.

[49] Lorsque la notion de bien vivre s'élève depuis des pratiques concrètes et quotidiennes jusqu'aux notions de commun générées par des communautés concrètes, historiques, géographiquement et spatialement situées, et devient une politique publique, son contenu peut être rempli de n'importe quelle manière. (traduction libre de l'espagnol)

Cependant, des points de vue plus critiques soulignent que l'emploi des femmes dans l'industrie du tourisme reproduit la discrimination antérieure à leur égard. Cette situation presente un potentiel très limité pour rompre avec leur subordination (Fuller, 2013). Dans le même ordre d'idées, Tucker et Boonabaana (2012) soulignent que certaines études sur le genre et le tourisme se sont généralement concentrées sur la notion d'autonomisation économique des femmes et montrent que cette approche a été critiquée pour avoir instrumentalisé le problème de la pauvreté et pour sa tendance à se fonder sur des idéaux eurocentriques sur la façon dont les relations entre les genres devraient s'établir, plutôt que sur la façon dont elles sont en réalité dans chaque contexte socioculturel particulier. Bien que la participation des femmes aux emplois dans l'industrie du tourisme soit considérable, la qualité de l'emploi dans ce secteur n'est pas meilleure que dans le reste de l'économie. Comme dans de nombreux autres secteurs, il existe une importante ségrégation horizontale et verticale par sexe (Ramos, Rey-Maquieira et Tugores, 2002). En Amérique centrale, plus précisément en ce qui concerne l'analyse des études de cas au Belize, au Honduras et au Costa Rica, Lucy Ferguson souligne :

> *…las pautas del trabajo en las comunidades dedicadas al turismo siguen mostrando profundas desigualdades en términos de género, etnia, clase y nacionalidad. Si bien es cierto que algunas mujeres han logrado mejoras personales con respecto a su independencia económica, esta industria sigue estando mayoritariamente dominada por los varones. Los mejores empleos suelen desempeñarlos los hombres de la localidad en las tres comunidades, y solo excepcionalmente alguna mujer rompe el molde. Con respecto a la gestión y la propiedad de los negocios, la investigación revela una foto aún más nítida de la estratificación social: los negocios están controlados por hombres (y mujeres) de EEUU con estatus de expatriados. Las mujeres locales tienden a quedar concentradas en trabajos mal remunerados y de baja cualificación que requieren una mayor flexibilidad de horarios y una mentalidad "servicial".* (Ferguson, 2010, p, 132-133)[50]

[50] ...les schémas de travail dans les communautés touristiques continuent de montrer de profondes inégalités en termes de sexe, d'ethnicité, de classe et de nationalité. Si certaines femmes ont gagné en indépendance économique, l'industrie reste largement dominée par les hommes. Les meilleurs emplois sont généralement occupés par des hommes dans les trois communautés et ce n'est qu'exceptionnellement que certaines femmes brisent le moule. En ce qui concerne la gestion et la propriété des entreprises, la recherche révèle une image encore plus nette de la stratification sociale : les entreprises sont contrôlées par des hommes (et des femmes) américains ayant le statut d'expatriés. Les femmes locales ont tendance à se concentrer dans des emplois peu rémunérés et

Dans la même région, une étude sur les transformations des relations de genre dans les initiatives de tourisme communautaire rural en Amérique centrale **(**Cañada, 2019) reconnaît l'existence de résultats divers, souvent contradictoires dans les relations entre le tourisme et le genre (positives et négatives) dans les contextes ruraux**.** Cependant, il semble que le type de gestion ou d'organisation de l'activité touristique a un rôle fondamental dans les transformations positives, principalement là où les femmes ont un rôle pertinent dans sa direction. En ce sens, certaines formes de tourisme deviennent parfois réellement un moyen de transformer les relations asymétriques entre les sexes, comme par exemple en dépassant les stéréotypes ou les rôles attribués aux femmes dans le travail du tourisme ; c'est une autonomisation qui dépasse la sphère économique et cherche à améliorer les modes de vie des familles. Ainsi, les initiatives touristiques à petite échelle et centrées sur la communauté offrent le plus grand potentiel pour améliorer la vie des groupes économiquement marginalisés, y compris les femmes rurales (Scheyvens, 2000 ; Gentry, 2007).

En d'autres termes, malgré l'intégration de certains éléments de la perspective de genre dans le programme de développement international, le discours hégémonique dominant n'a pas réussi à changer. Cela est dû en grande partie au fait que nous sommes confrontés à un problème structurel à long terme, ce qui montre la relation étroite entre l'industrie du tourisme et le système capitaliste patriarcal prédominant des temps modernes. Cependant, pour Ferguson et Moreno (2015), l'intégration de la dimension de genre ne pouvait pas être considérée comme un projet raté car le processus d'intégration de la dimension de genre est loin d'être simple. À cette fin, il est essentiel d'avoir un impact politique sur la planification du tourisme en ce qui concerne le genre, par exemple en incluant la perspective du genre dans le paradigme du tourisme durable (Ferguson et Moreno, 2015), ou les objectifs de développement durable des Nations Unies (ONU) (Moreno et Cole, 2019). Cependant, l'inclusion d'une perspective de genre dans l'agenda du développement durable et dans le paradigme largement diffusé et adopté du tourisme durable, caractérisé par le fait de relever d'un développement logique basé sur une croissance économique illimitée, et donc par conséquent la continuité d'un modèle de développement touristique dominant qui aggrave la pauvreté et l'inégalité, ainsi que l'extinction des modes de vie de nombreuses personnes dans les régions touristiques, ne semble pas être une proposition qui influence de manière significative un changement substantiel en faveur de l'équité de genre et de la

peu qualifiés qui exigent une plus grande souplesse dans les horaires et une mentalité de « service ». (traduction libre de l'espagnol)

"durabilité". Cela réaffirme ou légitime dans une certaine mesure le paradigme du tourisme durable reproduisant le modèle de la colonisation, et pourrait donc approfondir les relations asymétriques de genre. Continuer dans la logique du « développement », que ce soit dans la modalité du paradigme de la durabilité, c'est continuer dans un modèle de développement occidental, capitaliste et patriarcal dominant qui rend les femmes invisibles (Kabeer, 1998 ; Kabber 2015). Comme le disait Cynthia Enloe il y a trois décennies sur la signification du féminisme en politique internationale, le patriarcat est ingénieusement adaptable (Enloe, 2014). Il ne s'agit pas de minimiser les efforts visant à inclure les perspectives de genre qui cherchent à transcender la rhétorique vide souvent diffusée par les organisations internationales telles que la Banque mondiale, le Fonds monétaire international et les ONG en matière de coopération au développement. Cependant, il faut se demander dans quelle mesure l'inclusion de la perspective de genre dans le cadre des politiques de « développement durable » adapte un modèle de « développement touristique » aux besoins et aux critiques des groupes sociaux, permettant sa continuité et sa légitimité ; et dans quelle mesure la violence épistémique de l'impérialisme monopolistique est reproduite (Spivak, 1985 ; 2010).

Néanmoins, une perspective de genre contextualisée aux différentes réalités des femmes et des hommes en milieu rural (paysans et indigènes) ne peut être absente dans une modalité de tourisme avec des prétentions de décolonisation. Des transformations radicales, profondes ou structurelles sont nécessaires. Sans aucun doute, il est indispensable de démystifier le paradigme du développement du tourisme durable, ce qui sera fondamental pour améliorer les rations équitables entre les sexes, à partir d'une inflexion décoloniale. Il est important de souligner les paroles de Breny Mendoza, du féminisme décoloniale latino-américain. « *Nous devons remettre en question les appareils conceptuels des féminismes métropolitains, y compris les féminismes postcoloniaux, et surtout celui de la pensée issue de l'appareil du développement.* » (Mendoza, 2010. p. 34-35). L'inclusion de la critique féministe en Amérique latine est nécessaire pour éviter de tomber dans ce qu'Espinosa (2009) appelle la collaboration entre les féministes hégémoniques, dans une certaine complicité avec les projets de recolonisation du sous-continent par les pays centraux, dans la production du sujet subordonné et en vertu de leurs propres intérêts.

Conclusion

Depuis environ trois décennies en Amérique latine, la pensée critique se développe par rapport au problème de la colonisation en tant que structure de pouvoir permanente du projet civilisateur de la modernité. La colonisation et ses différentes manifestations (pouvoir, savoir, genre, etc.), transforment radicalement les moyens de subsistance et les modes de vie en augmentant les inégalités dans les périphéries colonisées des premiers pays développés. En ce sens, l'émergence d'un projet décolonial, ayant une prétention décolonisante des structures de pouvoir historiquement hégémoniques (capitalistes, raciales et patriarcales), et donnant une forte critique à l'eurocentrisme et à la rationalité moderne, est un tournant épistémologique à la recherche d'une transformation sociale.

Les études sur le tourisme dans une perspective théorique décoloniale ont gagné du terrain dans les recherches sur le contexte latino-américain, principalement dans les pays d'Amérique du Sud. Dans le cas de la production universitaire des États-Unis, nous trouvons quelques études qui abordent la question ; cependant, la production est encore très naissante. Également, un cas plus extrême est la réception de la perspective décoloniale dans le monde universitaire européen dont on peut dire qu'elle est inconnue, à quelques exceptions près.

Le tourisme de masse conventionnel de "*sol y playa*" qui prédomine en Amérique latine est un exemple clair de néocolonialisme. Cependant, les formes de tourisme apparemment moins envahissantes, telles que l'écotourisme, reproduisent parfois un modèle de colonialisme avec pour conséquence la marchandisation des ressources naturelles et culturelles des communautés d'accueil, abandonnant parfois des activités productives fondamentales telles que l'agriculture de subsistance et générant une plus grande dépendance à l'égard de l'économie de marché.

En général, la perspective décoloniale peut être un cadre d'idées, de théories et de concepts très utile en temps de crise pour générer une pensée critique plus proche de ce que l'on pourrait appeler une généalogie propre. Avant tout, elle peut générer un savoir situé, engagé auprès des personnes dont les modes et les moyens de vie dépendent fortement de leur environnement naturel et de leurs connaissances ancestrales.

Anexos

Anexo 1. Actividad grupal 1: reconstrucción participativa sobre los orígenes de actividad turística en mi comunidad

Objetivo: Conocer los orígenes de la actividad turística en el contexto de cada iniciativa turística.

Descripción de la actividad:

Los integrantes de cada iniciativa se dividen en parejas o grupos de tres personas seleccionadas al azar, se les asigna la tarea de realizar una primera versión línea tiempo con los acontecimientos importantes en el surgimiento del turismo a nivel de la comunidad.

Algunos temas o preguntas generadoras para dirigir a los grupos fueron:

- ¿Cómo surge la idea del turismo?
- ¿Qué los motivó?
- ¿Qué problemas enfrentaron?
- ¿Qué oportunidades hubo para la organización?
- ¿Quiénes participaron en el proceso (externos e internos)?
- ¿Qué capacidades se generan?
- ¿Hubo apoyo financiero?
- ¿Qué aspectos fueron importantes para consolidar la iniciativa?

Al final los integrantes de los grupos construyen en conjunto una línea del tiempo que recoge los acontecimientos más importantes que llevaron al origen de la creación del emprendimiento.

Materiales:

- Papel
- Marcadores

Moderador:

David Arias Hidalgo

Anexo 2. Guía de entrevista dirigida encargados de los emprendimientos turísticos para conocer profundizar en los medios de vida

1 Datos Generales

Nombre del entrevistado	
Clan de pertenencia	
Lugar de residencia	
Núcleo familiar	
Cuantas personas de su núcleo familiar se vinculan con el turismo	

2 Antes del turismo

2.1 ¿A qué se dedicaba antes de trabajar en turismo?

2.2 ¿Cuál era la principal actividad económica de la comunidad antes del turismo?

2.3 ¿Se mantienen esas actividades?

3 Sobre el emprendimiento

3.1 ¿Cuál es la razón u origen del nombre del emprendimiento?

3.2 ¿Cómo se definen?

3.3 ¿En qué año iniciaron?

3.4 ¿Cuándo visualizó que el turismo era una opción para usted?

3.5 ¿Cómo fue el inicio de trabajar en turismo?

3.6 ¿Quiénes participaron de la comunidad?

3.7 ¿Se mantienen las mismas personas?

3.4 ¿Quienes apoyaron para consolidar el emprendimiento?

- Instituciones
- Personas
- Otros

3. 5 ¿Cuáles fueron o cuáles son las dificultades más grandes para consolidar el emprendimiento?

4. Organizacional

4.1 ¿Cuántas personas trabajan en el emprendimiento?

4.2 ¿Cómo se organizan (estructura)?

4.3 ¿Cómo toman las decisiones?

4.4 ¿Cómo es la estructura de funciones en cuanto al trabajo?

4.5 ¿Cómo se distribuyen las ganancias?

4.6 ¿Cómo es la estructura de comercialización del emprendimiento?

5 Relación con cultura

5.1 ¿Cómo es la relación del emprendimiento con la cultura?, en cuánto:

- Idioma
- Tradiciones

5.2 ¿Qué aspectos han sido negativos para la cultura con la llegada del turismo?

5.3 ¿Qué aspectos han sido positivos?

6 Relación ser humano-naturaleza

6.1 ¿Cómo es la relación bribri con la naturaleza?

6.2 ¿Qué elementos de la naturaleza son importantes para actividad turística?

6.3 ¿De dónde vienen las materias primas para la infraestructura del albergue?

7 Alimentación

7.1 ¿De dónde vienen los alimentos que se le dan al turista?

7.2 ¿Se da la cacería y la pesca de subsistencia en la comunidad? ¿Se ofrece al turista?

8 Agricultura en la comunidad

8.1 ¿Qué siembran en la comunidad?

8.2 ¿Cómo es el sistema de cultivos?

8.3 ¿Cuánto de lo que se siembra es para la venta y cuánto para el consumo familiar?

9. Otras preguntas

9.1 ¿Cómo el turismo ha influido en su vida? y en la de su familia?

9.2 ¿Quiénes son claves para entrevistar para hacer la reconstrucción del proceso?.

Anexo 3. Entrevista a los miembros de los emprendimientos

Corresponde al objetivo específico 2 (Comprender la interacción entre el turismo y la agricultura a partir de la conceptualización de los medios de vida integrando elementos de la cosmovisión indígena y la perspectiva teórica decolonial)

1. **Datos generales**

Nombre del emprendimiento:
Nombre de entrevistado:
Edad:
Cuantas personas integran el núcleo familiar:
Etnia:
Oficio:

Aspecto	Respuesta	Observaciones (Uso del investigador)
1. Tiene estudios.	No ( ) Sí ( ) ¿Hasta qué nivel?	
2. Función que desempeña en la organización.		
3. Año de entrada en la organización y función en ese momento.		
4. Recibió capacitaciones afines a su trabajo.	No ( ) Sí ( ) ¿Cuáles?	
5. Tiene usted clan, cuál.		
6. Qué idiomas domina.		
7. Practica la junta de trabajo y mano vuelta	No ( ) ¿Por qué? Sí ( ) ¿Con qué frecuencia?	
8. Pertenece a alguna organización formal y/o no formal.	No ( ) Pase a la pregunta X Sí ( ) ¿Cuál o cuáles?	
9. Cómo toman las decisiones en la organización(es).		
10. Cómo se organizan en cuanto a las funciones de cada persona en la organización.		
11. Practica la chichada.		
12. Tiene finca	No ( ) Sí ( ) **Cantidad de terreno:** **¿Es compartido?** No ( ) Sí ( ) **Tipo de cultivo:**	

	Monocultivo ( ) Policultivo ( ) Ambos ( )	
13 ¿Qué cultiva? Según orden de importancia, iniciando por el de mayor.		
14. Aplica agroquímicos.	No ( ) Sí ( ) ¿Cuáles?	
15. Qué porcentaje de la finca la destina al consumo familiar.	100% ( ) Más del 50% ( ) Menos del 50% ( ) Nada ( )	
16. Destina algún porcentaje para la venta dentro de la comunidad.	No ( ) Sí ( ) ¿A quién vende el producto?	
17. Destina algún porcentaje para la venta fuera de la comunidad.	No ( ) Sí ( ) ¿A quién vende el producto y dónde?	

Recursos del bosque	Tipo de uso	Sí	No	Lugar de procedencia	Observaciones (uso del investigador)
Madera y otros	Construcción de vivienda				
	Construcción de bote				
	Venta				
	Lecha para cocinar				
	Suita para techar				
	Medinas				
	Bejucos				
Caza de animales	**Caza**				
Pesca	**Pesca**				

Anexo 4. Guía de entrevista sobre las afectaciones de la COVID-19, en los emprendimientos turísticos de Talamanca

Objetivo: Conocer las afectaciones de la pandemia y cambios en la dinámica local de los emprendimientos.

Descripción: La siguiente guía de preguntas se aplicó a los encargados y otros integrantes de los emprendimientos turísticos.

1. ¿Cómo ha afectado la pandemia la COVID-19 a la organización?
2. ¿Al día de la pandemia su familia se dedicaba exclusivamente al turismo? ¿Contaba con otra actividad para generar recursos económicos? ¿Tenían ahorros?
3. ¿Usted y su familia aún practican la agricultura para el consumo familiar, qué produce usted y qué compra fuera para el consumo familiar?
4. ¿Qué otras estrategias han implementado para mantener el sustento de la familia?
5. ¿Crían animales para el consumo? ¿Si compran carne se puede conseguir con la misma población o tiene que comparar en supermercado?
6. ¿Qué ha cambiado en la alimentación familiar con la pandemia?
7. ¿Cómo han logrado sobre llevar la situación a nivel familiar y de proyecto de turismo?
8. ¿Considera que ha aceptado más las inundaciones o la pandemia, por qué?

Titre : Développement du tourisme et dynamiques agricoles en territoire indigène Bribri. Analyse de l´évolution des « moyens de vie » à Talamanca Costa Rica

Mots clés : décolonisation du tourisme, diversification productive, tourisme indigène, communautés rurales, résilience, COVID-19.

Résumé : Le territoire indigène Bribri Talamanca est situé à la frontière du Costa Rica et du Panama. Aujourd'hui, le tourisme devient une activité économique importante à Talamanca, tout comme les cultures de la banane et du cacao. À partir d'une approche géo-historique à plusieurs échelles (nationale, régionale et locale), cette recherche vise à analyser les liens entre le tourisme et l'agriculture dans une perspective théorique décoloniale, en mettant l'accent sur les « moyens de vie » et la résilience (avant la COVID-19) dans trois communautés ayant des activités touristiques dans le territoire indigène Bribri de Talamanca. D'un point de vue méthodologique, les principales techniques de recherche se sont basées sur : une analyse documentaire approfondie, l'observation des participants, des ateliers et des entretiens approfondis dans les entreprises touristiques indigènes de Stibrawpa, Koswak et Ditsö wö ù (études de cas). Le tourisme doit être considéré comme une stratégie de vie locale, qui renforce la pluralité des « moyens de vie »(la notion autochtone de diversité des options). Afin de réduire la vulnérabilité due à la dépendance au tourisme, les communautés pourraient encourager la diversification de la production, l'agriculture pour la consommation familiale étant l'un des éléments clés de cette diversification. La diversification productive, le respect de la nature, la valorisation des savoirs locaux, la modification des relations asymétriques de genre, sont des critères fondamentaux pour décoloniser les pratiques touristiques encadrées par une logique économique capitaliste néolibérale, patriarcale et écocidaire.

DOCTORAT SOCIETES BRETAGNE TEMPS LOIRE TERRITOIRES

université angers

Title : The integration of tourism development and agricultural dynamics in the Bribri indigenous territory: analysis in terms of impacts on livelihoods in Talamanca, Costa Rica

Keywords : decolonisation of tourism, productive diversification, indigenous tourism, rural communities, resilience, COVID-19.

Abstract: The indigenous Bribri Talamanca territory is located on the border of Costa Rica and Panama. Today, tourism is becoming an important economic activity in Talamanca, along with banana and cocoa farming. Thus, using a geo-historical approach at several scales (national, regional and local), this research aims to analyze the links between tourism and agriculture from a decolonial theoretical perspective, focusing on livelihoods and resilience (prior to COVID-19) in three communities with tourism activities in the Bribri territory. From a methodological point of view, the main research techniques were based upon: an in-depth documentary analysis, participant observation, workshops, and in-depth interviews in the experiences of Stibrawpa, Koswak and Ditsö wö ù. Tourism should be seen as a local livelihood strategy that enhances the plurality of livelihoods (indigenous notion of diversity). To reduce vulnerability due to dependence on tourism, communities could encourage diversification of production, with agriculture for family consumption being one of the key elements to achieve this. Productive diversification, respect for nature, valorization of local knowledge, and the modification of asymmetrical gender relations are fundamental elements or criteria for decolonizing tourism practices framed in a neoliberal, patriarchal and ecocidal capitalist economic logic.