

Identidad étnica antigua y migraciones precolombinas en el noroeste de Costa Rica: Reflexiones teóricas

Ancient Ethnic Identity and Pre-Columbian Migrations in Northwest Costa Rica: Theoretical Reflections

Jeffrey Peytrequín-Gómez

jeffrey.peytrequin@ucr.ac.cr

 <https://orcid.org/0000-0001-6837-3274>

Universidad de Costa Rica

José Brenes Ballesteros

josebrenes17@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-3391-5552>

Museo Nacional de Costa Rica
San José, Costa Rica

RESUMEN

Este artículo busca reflexionar, teóricamente, acerca del tema de las migraciones e identidades en el pasado precolombino a partir de la evidencia arqueológica de la bahía Culebra asociada al Período Sapoá (800-1350 d.C.). De tal modo, se correlacionan distintos indicadores materiales para determinar cambios y continuidades en el registro arqueológico que pudieran derivarse de la inserción de poblaciones mesoamericanas al noroeste de Costa Rica. La complejidad de la temática en cuestión hace necesario desarrollar una discusión conceptual, misma inspirada en las teorías de agencia y la práctica social, para impulsar el análisis de la identidad étnica desde la arqueología en contextos de contacto cultural. Los datos obtenidos soportan la propuesta de que en la bahía Culebra pudieron convivir dos identidades étnicas durante el Período Sapoá, las cuales desarrollaron varias prácticas diferenciadas que les permitía identificarse como/con grupos étnicos particulares.

Palabras clave: migración, etnicidad, arqueología, agencia, identidad, cultura material.

ABSTRACT

This article seeks to reflect, theoretically, on the issue of migrations and identities in the pre-Columbian past from the archaeological evidence of the Culebra Bay associated with the Sapoá Period (800-1350 AD). In this way, different material indicators are correlated to determine changes and continuities in the archaeological record that could derive from the insertion of Mesoamerican populations to the northwest of Costa Rica. The complexity of the issue in question makes it necessary to develop a conceptual discussion, inspired by agency and social practice theories, to promote the analysis of ethnic identity from archeology in contexts of cultural contact. The data obtained support the proposal that in Culebra Bay, at least, two ethnic identities could coexist during the Sapoá Period which developed several differentiated practices that allowed them to identify as / with particular ethnic groups.

Keywords: migration, ethnicity, archeology, agency, identity, material culture.

Los autores declaran que no tienen ningún conflicto de interés. El estudio fue financiado con recursos de los autores.

Recibido: Junio 29 de 2023 | Aceptado: septiembre 18 de 2023 | Publicado: octubre 30 de 2023

INTRODUCCIÓN

La metodología aplicada en este escrito y las reflexiones teóricas plasmadas aquí se fundamentan en la triangulación de diferentes líneas de evidencia, por ejemplo, datos etnohistóricos que apuntan hacia diversos elementos ligados a las migraciones de mesoamericanos al noroeste de Costa Rica, ello a partir del 800 d.C.; así como todo el cúmulo de información producto de las distintas investigaciones arqueológicas llevadas a cabo en el sector sur de la Región Arqueológica Gran Nicoya, incorporando datos biofísicos y de diferentes tipos de cultura material.

Partiendo de un escenario de encuentros culturales y la avenida de migrantes en la Antigüedad, estamos ante un complejo panorama de interrelaciones culturales entre los recién llegados (foráneos) y los habitantes precolombinos locales de lo que hoy se conoce como Guanacaste (noroeste de Costa Rica); los cuales –de acuerdo con lo evidenciado en el registro arqueológico– convivieron durante varios siglos en la localidad de bahía Culebra.

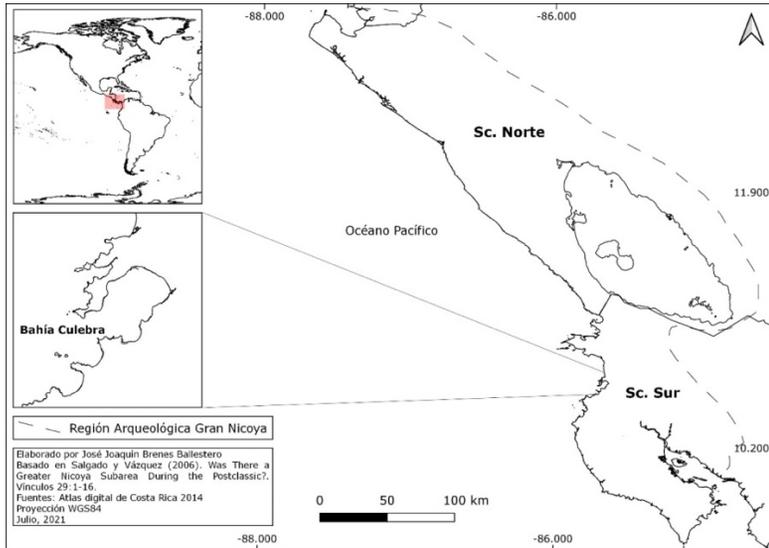
En ese marco de interacción nos preguntamos ¿qué implicaciones socioculturales tuvieron lugar en el diario vivir, en sus prácticas sociales, así como en la propia corporalidad y en el tratamiento de los fallecidos de dos grupos étnicos en contacto?

1. Migraciones, cambios culturales y etnicidad en la Gran Nicoya a partir del Período Sapoá (800-1350 d.C.)

De acuerdo con la evidencia disponible, la Región Arqueológica conocida como Gran Nicoya, la cual abarca el pacífico de Nicaragua y el noroeste de Costa Rica (Figura 1), fue ocupada desde tiempos del Paleoindio (cerca del 10.000 a.C.). En períodos más recientes, los pobladores del noroeste de Costa Rica pertenecieron, a nivel lingüístico y cultural, a la estirpe chibchense del sur de América Central. No obstante, a partir del 800 d.C. se dio el arribo de migrantes –de origen mesoamericano– que se asentaron en varias partes de dicha Región Arqueológica (Fernández de Oviedo, 1976; Torquemada, 1975; Vázquez *et al.*, 1994).

Figura 1.

Mapa de la Gran Nicoya.



Investigaciones realizadas en el noroeste de Costa Rica han permitido contar con información esencial para conocer acerca de cómo las migraciones antiguas promovieron ciertos cambios sociales precolombinos en el espacio de interés. Como muestra se ha deducido que, durante el Período Sapoá (y luego del arribo de las poblaciones mesoamericanas a la Gran Nicoya), perduraron las mismas estrategias para la obtención de los recursos alimenticios que se venían dando en lapsos anteriores. Sin embargo y a este respecto se incrementó, tanto en cantidad como en variedad, el consumo de moluscos en las zonas costeras del noroeste de Costa Rica; lo que se ha atribuido al ingreso de grupos mesoamericanos (Vázquez *et al.*, 1994, p. 267).

Una estrategia efectiva para la obtención de fauna marina, en auge –según el registro zooarqueológico– durante el Período Sapoá, fue el uso de estanques o trampas de pesca, mismos que permitieron capturar muchos peces, junto a moluscos y crustáceos; posibilitando así satisfacer una mayor demanda de alimentos. Dichas trampas se hallan en varias playas de la bahía Culebra asociadas a varios sitios arqueológicos (p.e. Nacascolo, Puerto Culebra, Jícaro y

Manzanillo) y algunas alcanzan casi 60 m de largo (Figura 2). Su ubicación cronológica exacta resulta difícil, no obstante, estas estructuras han sido relacionadas más al Período Sapoa (800-1350 d.C.) debido a la alta presencia de ictiofauna asociada a los basureros de ese lapso (Gutiérrez, 1993; Solís y Herrera, 2011; Vázquez *et al.*, 2019).

Figura 2.

Trampa de pesca ubicada en el sitio arqueológico Nacascolo, bahía Culebra.



Nota: Fuente, Archivo de investigación, Departamento de Antropología e Historia, Museo Nacional de Costa Rica.

Por su parte, la cerámica policroma comienza a elaborarse en el noroeste de Costa Rica cerca del 500 d.C., pero es alrededor del 800 d.C. que se da un claro aumento en el uso de la policromía sobre engobes anaranjados o color salmón en la alfarería. A la vez, los tipos policromos crecen en cantidad e, incluso, se han identificado algunos centros locales de manufactura; siendo la bahía Culebra uno de ellos (Figura 3). Asimismo, en este lapso es clave el incremento en las decoraciones de afiliación mesoamericana en la cerámica como serían: la serpiente emplumada, el jaguar, Tláloc, la cruz kan y “el hombre de rodillas” (Bishop, 1994; Vázquez *et al.*, 1994, pp. 268-269). Por su parte, el estilo cerámico de algunos de los tipos locales asociados al Período Sapoa muestra muchas similitudes con el estilo foráneo Mixteca-Puebla; lo cual sería un indicador del

impacto de poblaciones foráneas en la manufactura de la cerámica policroma del Guanacaste antiguo.

Figura 3.

Horno de cocción cerámica hallado en el sitio Vidor, bahía Culebra.



Nota: Tomado de Abel-Vidor, 1980.

Un estudio reciente (Brenes, 2020) se focalizó en conocer el papel que jugó la cerámica monocroma en el sitio Nacascolo, en la bahía Culebra, esto en cuanto a la diferenciación —y la autoidentificación— entre grupos culturales distintos en contacto, a saber: los mesoamericanos y los locales; lográndose así deducir que el uso de la cerámica monocroma (elaborada con técnicas y estilos utilizados durante varios milenios) permitió a los habitantes locales identificarse como parte de un mismo grupo cultural.

En relación al instrumental lítico, Valerio y Salgado (2000, p. 91) indican que para el sitio Ayala (ubicado en Granada, Nicaragua), la tecnología bifacial vuelve a utilizarse como consecuencia del arribo de grupos de ascendencia mesoamericana. Esta misma idea también ha sido sugerida para el noroeste de Costa Rica, ello mediante el estudio de la cultura material del taller lítico que se ubicó en el sitio Montesele (G-91 MS), mismo en la actual Guanacaste. Al respecto, Guerrero y Valerio (2009, pp.143-145) señalan que la producción lítica del Período Sapoá en ese sitio es especializada y exclusiva, ya que no tiene

antecedentes en la Región; por lo que también esta fue asociada a la migración mesoamericana a la Gran Nicoya.

Por su parte, durante el lapso 800-1350 d.C. las costumbres mortuorias cambiaron de manera ostensible. Las inhumaciones predominantes pasan de ser flexionadas, típicas y recurrentes en el Período Bagaces (300-800 d.C.), a ser extendidas en Sapoa. Se registra, además, la presencia de gran cantidad de ofrendas (algunas de alta calidad) junto o sobre los difuntos (Figura 4); así como la disposición –secundaria– de los restos óseos de los antiguos ocupantes de las tumbas en paquetes, junto al nuevo individuo enterrado (posible culto a los ancestros). Al mismo tiempo, en algunos sitios de la bahía Culebra como Nacascolo los cementerios del Período Sapoa no son formalizados, dándose enterramientos tanto en zonas habitacionales como domésticas, esto al contrario de cómo sucedía antes: donde se daba una clara segregación de dichos espacios. Los cambios apuntados en las prácticas funerarias, aparte de denotar diferencias en cuanto a la concepción de la muerte, también han sido asociados a la inmigración de los mesoamericanos al noroeste de Costa Rica (Vázquez et al., 1994).

Figura 4.
Dos distintos enterramientos hallados en Nacascolo



Nota: a) enterramiento flexionado del Período Bagaces; b) enterramiento extendido del Período Sapoá. Fuente: Archivo de investigación, Departamento de Antropología e Historia, Museo Nacional de Costa Rica.

En vínculo con la evidencia bioarqueológica del Período Sapoá, se han hallado varios contextos con restos óseos que muestran modificación craneana y dental (Solís y Herrera, 2011; Stone, 1966, 1977; Wallace y Accola, 1980). Lo anterior, junto a prácticas mortuorias novedosas como la colocación de objetos varios en concha y otros manufacturados sobre huesos humanos, estos a modo de ofrendas, al igual que la presencia de lítica bifacial y cerámica de estilos con tecnologías y decoraciones mesoamericanas; todo ello se ha interpretado como correlatos materiales concretos a favor del establecimiento de poblaciones mesoamericanas en la Gran Nicoya (Figura 5).

Figura 5.

Fotografías de restos óseos y con modificaciones craneanas.



Nota: Izquierda: ofrenda constituida por un cráneo con agujeros para colgar procedente del sitio arqueológico Nacascolo; derecha: cráneo con evidente modificación hallado en el sitio Jícaro, ambos en la bahía Culebra. La imagen de la derecha fue tomada de Solís y Herrera (2011, p. 14).

Respecto a la información lingüística y etnohistórica disponible, se sabe que hubo varios grupos étnicos (de estirpe chibchense y mesoamericana) conviviendo en Guanacaste durante los períodos Sapoá (800-1350 d.C.) y Ometepe (1350-1550 d.C.); a saber –y como mínimo–: chorotegas, nicaraos y corobicías (Constenla, 1994, pp. 198-200; Constenla e Ibarra, 2009; Ibarra 2001, p. 46; 2015, p. 5; Vázquez *et al.* 1994, p. 273). Esto pudo originar un mestizaje

entre las poblaciones locales y foráneas; dando continuidad a algunas costumbres pero, a la vez, estableciéndose diferenciaciones (Camacho y Peytrequín, 2022). La comparación de los datos correspondientes a los períodos Bagaces y Sapoa muestra diferencias materiales que sustentan el arribo de distintos grupos étnicos al noroeste de Costa Rica. Como se indicó, cambios en las costumbres mortuorias, nuevos diseños y representaciones en la cerámica, así como la escultórica monumental, la reaparición de la lítica bifacial, el aumento de los asentamientos costeros, la explotación de una mayor variedad de productos marinos y la puesta en práctica de la modificación corporal (al menos a nivel craneana y dental), todos estos aspectos se encontrarían vinculados –en mayor o menor grado– con Mesoamérica y se constituirían en fuertes indicios acerca de las inmigraciones antiguas de esos grupos hacia la Gran Nicoya (Baudez *et al.*, 1992; Coe, 1962; Lange, 1984; Peytrequín, 2017; Solís y Herrera, 2011; Tiesler y Romano, 2008; Vázquez *et al.*, 1994).

2. De la teoría de la práctica social a la arqueología: Agencia, *habitus*, cultura material e identidad

La teoría de la práctica social permite entender por qué se dieron muchos de los cambios señalados en la cultura material y aquellos suscitados en las prácticas culturales reproducidas en la época precolombina para el noroeste de Costa Rica. Sin embargo, pensar que esos cambios se deben solo a la inserción de personas con prácticas culturales distintas en un nuevo territorio, es una perspectiva que no tomaría en cuenta todos los procesos históricos que pudieron darse en un tiempo y espacio particulares. Para entender esto es importante abordar varios conceptos y teorías que faculten a las personas investigadoras a comprender mejor el pasado y las dinámicas socioculturales de un modo no pasivo.

De esta manera, en primer lugar, es fundamental considerar la agencia, misma que ha sido concebida históricamente de muchas maneras. Un modo de abordarla es desde el punto de vista de la acción, la cual puede ser intencional y reflexiva o frecuente y rutinaria. De forma que se ha argumentado que tal acción es crucial para el mantenimiento –o la transformación– de las estructuras sociales (pasadas y contemporáneas), en las que la cultura material posee una importancia vital.

Por otra parte, la agencia es definida por algunos autores como la capacidad que tienen los seres humanos (o agentes) de dar forma o cambiar, de un modo activo, su mundo. De manera complementaria, esta se concibe como los complejos procesos de interacción que las personas realizan, utilizando para ello ya sea el lenguaje o la cultura material y cómo, a través de ellos, ponen en práctica esa capacidad activa (Gardner, 2009, pp. 95-96). Al respecto, Dobres y Robb (2000, p. 11) mencionan que la agencia tiene menos relación con el ejercicio intencional de intereses personales y más con procesos culturales colectivos; por medio de los que, por ejemplo, el sentido de grupo es construido, negociado y transformado (Peytrequín 2009, 2023).

De lo anterior se deriva que la agencia puede ser analizada en relación a la cultura material y allí, precisamente, es donde radica la importancia de su estudio en y para la ciencia arqueológica. Al respecto, Jones (1997, p. 117) indica que la cultura material es una dimensión constitutiva activa de las prácticas sociales en sí, esto en tanto que estructura la agencia humana y, a la vez, es un producto de esa agencia.

Sin duda, el registro arqueológico puede abordarse desde la agencia y en vínculo a la construcción de identidades en el pasado, donde los seres humanos produjeron cultura material con la intención, entre otros aspectos, de diferenciarse de otros grupos; esto más en contextos que implicaron la migración de personas como es el caso del sector sur de la Gran Nicoya (noroeste de Costa Rica) en cierto lapso de su Historia Antigua.

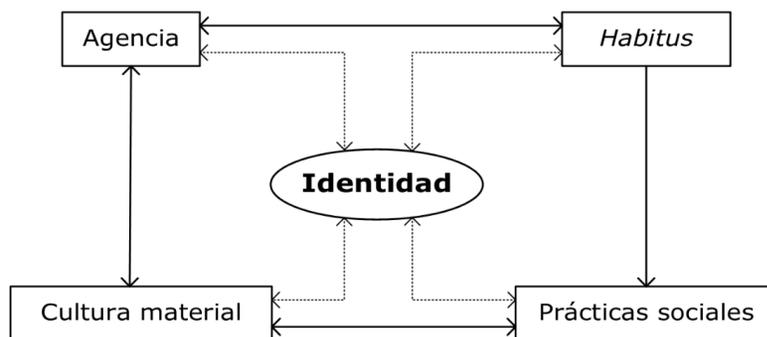
En relación directa con la agencia está el concepto de *habitus* definido por Pierre Bourdieu (1977, p. 72), el cual generaría, y sería el resultado al mismo tiempo, de acciones reproducidas a través de la historia; mediante las que se crean percepciones, pensamientos y se realizan prácticas (tangibles e intangibles) aceptadas a un nivel colectivo. Es claro que gran parte de esas prácticas serían vehiculizadas por medio de la cultura material y el cuerpo y, por tanto, son propensas a estudiarse desde la arqueología. Este autor indica, asimismo, que el *habitus* “es esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada” (Bourdieu 1997, p.40).

De tal modo, las prácticas sociales están determinadas (social y a nivel histórico) y esto implica que se estructuran en el *habitus*; lo que les permite –a

quienes crean y usan cierta cultura material— compartir determinados principios para producir y elegir las características de esos objetos. La asociación con los mismos, y su constante uso/ consumo, integrarían parte de la identidad construida de los colectivos (Figura 6).

Figura 6.

Diagrama de flujo que establece la relación de / entre los conceptos teóricos centrales expuestos en el escrito.



Nota: Fuente, elaboración propia.

La mayoría de las acciones de los agentes se sitúan en un contexto social de aceptación/renuencia en el que el *habitus* genera y regula su vida. La teoría formulada por Giddens complementa esto, siendo la estructuración esas “condiciones que rigen la continuidad o transmutación de las estructuras y, por lo tanto, la reproducción [o no] de los sistemas sociales”. Ese esquema analítico permite comprender el cómo se reproducen las prácticas sociales, estas definidas por medio de “reglas y recursos, o conjuntos de relaciones de transformación, organizados como propiedades de los sistemas sociales” (Giddens, 1984, p. 25).

En suma, los agentes tienen la capacidad de actuar y cambiar su mundo, o decidir mantenerlo tal cual es; sea esto a través de años, décadas o, incluso, siglos. Lo anterior implica que las estructuras que rigen los sistemas sociales son reproducidas de forma constante (o no) por ellos y ellas mismas, esto con el fin de perpetuarlas o modificarlas. En vínculo a todo lo apuntado, la identidad puede tornarse más activa y política cuando los individuos o grupos toman conciencia de algunas prácticas (ligadas a esta) y deciden, en consecuencia y no

arbitrariamente, impartir un significado e intencionalidad específicas a sus acciones (p.e. con la producción y uso de ciertos enseres) por medio de su agencia.

3. Hacia el estudio de la etnicidad, las migraciones y la identidad étnica desde la arqueología: Un recuento reflexivo

A finales del siglo XIX e inicios del XX la arqueología tuvo innovaciones importantes respecto al análisis de los materiales con que trata. Mediante tipologías, seriaciones y las primeras clasificaciones, según su procedencia estratigráfica, la cultura material se agrupó con el fin de adscribir su ubicación espacio-temporal e, incluso, su afiliación étnica. En ese transitar inicial destacan los trabajos de autores como G. Kossinna y V.G. Childe, contribuyendo a la reflexión acerca de la etnicidad y las migraciones en tiempos antiguos. De tal forma y en consonancia con Childe, las distintas poblaciones manufacturan artefactos de acuerdo a los conocimientos heredados por sus antepasados y cuando dos (o más) grupos étnicos conviven en un mismo espacio, estos pueden ser diferenciados –en el registro arqueológico– a partir de las características de la cultura material que cada grupo produce.

Luego de estos estudios seminales, el tema de la etnicidad en arqueología fue retomado con fuerza tiempo después. Así, desde la década de 1980 se han postulado nuevos conceptos y abordajes teóricos para analizar la cultura material de un modo integral y ver su papel en la sociedad, más en contextos de interacción social y migraciones. Ejemplos destacados en esa línea son la “arqueología de la etnicidad” y la “arqueología de la identidad”; abordajes tratados en muchas investigaciones recientes con el propósito de conocer las expresiones identitarias plasmadas en el registro arqueológico (Brenes, 2020; Fernández, 2009, 2014; Fernández y Ruiz, 2011; Jones, 1997; Peytrequín, 2011; Ruiz y Álvarez, 2002; Shennan, 1994).

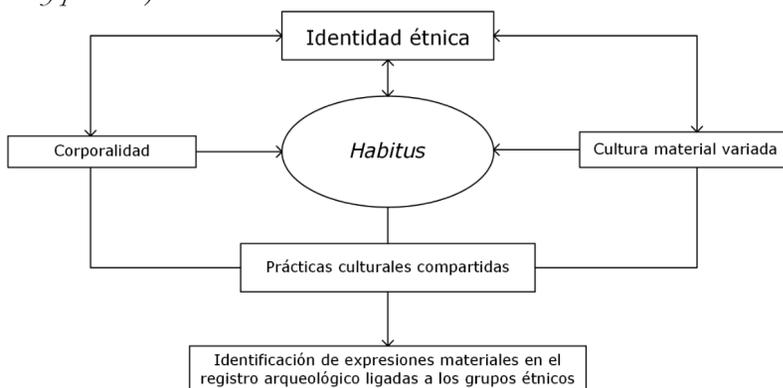
Existe un consenso generalizado de que la mejor propuesta conceptual de etnicidad –aplicada a los estudios arqueológicos contemporáneos– sigue siendo la dada por Siân Jones (1997, p. xiii); quien la define como todos los fenómenos sociales y psicológicos asociados a una identidad de grupo la que, a la vez, es construida en un plano cultural.

Tal como lo indica la misma Jones (1997, p. 90), la construcción intersubjetiva de la identidad étnica se basa en las disposiciones subliminales compartidas del habitus que dan forma y están conformadas por objetivos comunes en la práctica. De tal manera, al igual que lo expone Bentley (1991, p. 173), un habitus compartido por diferentes grupos o personas genera sentimientos de identificación entre ellas. Esos sentimientos son apropiados y formados –a nivel consciente– a través de los recursos simbólicos existentes (tangibles e intangibles) en la estructura social, entre estos: la cultura material implicada en las distintas interacciones sociales.

De este modo, la etnicidad puede percibirse y expresarse desde variados campos inter-conexos como son: la religión, la dieta, la economía, la producción/ tecnología(s)/ manufactura de bienes, la propia corporalidad y las actividades cotidianas, entre otros ámbitos; todos vehiculizados y concretados en la cultura material y en las prácticas sociales. Los grupos antiguos (con una determinada identidad étnica), al igual que los contemporáneos, desarrollan su propia cultura material, esta impregnada –a la vez– de identidad; la cual se puede diferenciar (de modo intencional o no) de la desarrollada por otros grupos con una identidad étnica distinta (Figura 7).

Figura 7.

Diagrama de flujo que sintetiza el vínculo del habitus y la construcción de identidades étnicas (pasadas y presentes).



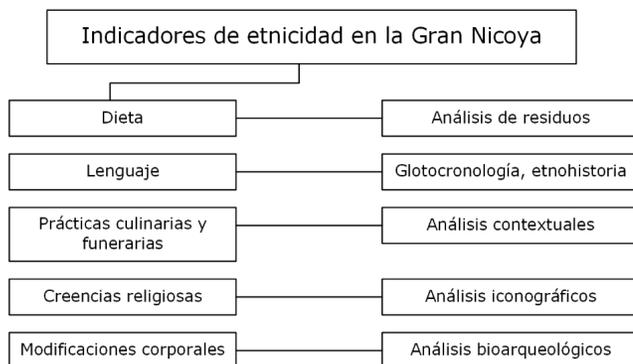
Nota: Fuente, elaboración propia.

La propia Jones subraya que la identidad étnica implica el mantenimiento activo (reflexivo, intencionado) de las fronteras culturales en el proceso de interacción social, esto en lugar de ser un simple reflejo pasivo de las normas culturales. En tándem con ello, se ha planteado la idea de que las personas pueden reprimir su identidad étnica en algunas situaciones y enfatizarla en otras (enfoque instrumentalista), esto dependiendo de las “ventajas” o “desventajas” sociales que una identidad, en particular, les puede generar (de nuevo, eso tanto en contextos actuales como pretéritos). Así, las identidades étnicas son continuamente reproducidas y transformadas dentro de diferentes contextos (eso sería parte de los procesos de estructuración giddensianos), ello a medida que los agentes sociales actúan –de forma estratégica– en la búsqueda de sus intereses (Jones, 1997, pp. 28,74, 91). En otras palabras, dadas ciertas circunstancias, se pueden presentar “múltiples niveles de adscripción étnica o identitaria que aparecen superpuestos y cointegrados, y cuya importancia varía situacionalmente” (Fernández, 2009, p. 194).

Es claro que muchas veces los indicadores culturales que pueden marcar la etnicidad, tales como la lengua, las leyes, ciertas costumbres, las danzas, la música, el vestido, los adornos y los colores no dejan, de modo necesario, una huella arqueológica (Ruiz y Álvarez, 2002, p. 256). Esto último, más que todo, debido a distintos procesos transformacionales que inciden en los materiales no duraderos. Por ejemplo, en climas tropicales como el de Costa Rica varios restos de cultura material pueden desaparecer sin dejar rastro alguno. Sin embargo, como lo enuncia Fernández (2014, pp. 31-32), otros indicadores materiales de etnicidad sí pueden estudiarse a nivel arqueológico, a saber: la alimentación (sea con análisis zooarqueológicos, de fitolitos, almidones o de macromuestras botánicas y de isótopos estables), esto en asocio a las prácticas culinarias o las formas de preparar la comida (incluyendo el estudio de todo el utillaje material y la tecnología involucrada en ello, así como los análisis de ácidos grasos en enseres domésticos). También, están otros indicadores viables como la variabilidad en las decoraciones de los distintos artefactos (por medio de trabajos estilísticos e iconográficos), las pautas de asentamiento (a diferente nivel, considerando el tipo/ características de las viviendas), junto al ajuar y las prácticas funerarias (análisis contextual), entre otros (Figura 8).

Figura 8.

Varios indicadores de etnicidad



Nota: Algunos indicadores de etnicidad son trazables en el propio registro arqueológico del noroeste de Costa Rica (izquierda), y sus posibilidades analíticas (derecha). Fuente: Elaboración propia.

Para el caso de los agentes de interés: los grupos locales (de ascendencia chibchense) y los mesoamericanos que migraron hacia el noroeste de Costa Rica cerca del 800 d.C., algunos correlatos materiales evidencian diversidades en la(s) identidad(es) étnica(s) como: un inicio concomitante en la representación de deidades del panteón mesoamericano en la cerámica, distintas costumbres funerarias, cambios en la dieta, modificación craneana no antes vista, pautas de asentamiento diferentes, entre otros. Como se ha mencionado, todos ellos han sido elementos interpretados como el resultado de la presencia de grupos foráneos en este espacio (Lange, 1984; Peytrequín, 2017; Solís y Herrera, 2011; Vázquez *et al.*, 1994) y que podrían indicar procesos de diferenciación o hibridación con los grupos étnicos locales.

4. Reflexionando acerca de las identidades étnicas antiguas en contexto: Migración y cultura material en el noroeste de Costa Rica

Con base en lo expuesto, los artefactos que participan en la vida diaria de las personas permiten mantener/ transformar una estructura simbólica; donde la ideología, la tradición y el comportamiento son aceptados y, muchas veces, dichos aspectos están reflejados en la materialidad de los enseres.

Así, aunque las personas no quieran resaltar su identidad de grupo, o no tengan un interés explícito en ello, es posible que –vía la rutina– sí lo hagan, ya que la identidad étnica también se expresa en las acciones más comunes del día a día (p.e. cocina, formas de vestir, producción, etc.). De tal modo, el hecho de que algo –de entrada– no parezca ser un indicador de etnicidad en el registro arqueológico, no significa que no lo sea, ya que los indicadores étnicos no están fijados de forma permanente ni universal; sino que, como resultado de la agencia, son sometidos a continuas redefiniciones (negociaciones) a lo largo del tiempo (Fernández, 2014 p. 33; Fernández y Ruiz, 2011, p. 228; Ruiz y Álvarez, 2002, p. 255).

Pero entonces, ¿es posible reconocer marcadores étnicos mediante la cultura material antigua? Como ya se ha establecido aquí, hay autores que proponen que la arqueología sí está capacitada para detectar elementos culturales que pueden ser considerados étnicos, aunque esta deba apoyarse en otras fuentes (como las escritas) para garantizar la presencia de determinado(s) grupo(s) étnico(s) en los contextos bajo estudio (Cardete del Olmo, 2006, p. 193).

La ventaja es que, por ejemplo en el caso del noroeste de Costa Rica, sí se cuenta con información escrita acerca de la presencia de mesoamericanos en gran parte del actual territorio guanacasteco como consecuencia de migraciones antiguas, esto según fuentes etnohistóricas (Fernández de Oviedo, 1976; Torquemada, 1975). Por lo tanto, cabe proponerse la posibilidad de que cierta cultura material, correspondiente al Período Sapoá (posterior al 800 d.C.), sea producto (o parte) de ese fenómeno migratorio. La incógnita radica en si hubo un establecimiento directo de extranjeros en la bahía Culebra, segregándose los grupos preexistentes de la estirpe chibchense respecto a los recién llegados (mesoamericanos); o bien, si se dio un desplazamiento poblacional o el reemplazo de los grupos locales por los foráneos. Las anteriores han sido las propuestas tradicionales para comprender dicho contexto de interacción. Valga aclarar que en el presente trabajo proponemos una alternativa a ellas.

Ahora bien, la migración, definida de modo simple como un cambio permanente o semipermanente de residencia (Lee, 1966, p. 49), es un comportamiento realizado por subgrupos definidos, cuyos integrantes están – por lo común– emparentados entre sí y poseen objetivos específicos. Dichos

colectivos se dirigen a destinos conocidos y, en muchos casos, utilizan rutas ya conocidas (Anthony 1990, pp. 895-896). Por su parte, Ibarra (2001, p. 51) señala que cuando un pueblo se desplaza a otro territorio lleva consigo elementos culturales y mentales propios que no siempre se modifican por completo, ello a pesar de la distancia geográfica, temporal o el lugar de origen de los emigrantes. Esto, sumado al contacto con nuevos grupos (locales), puede producir una hibridez que daría como resultado una transculturación; misma expresada en los distintos bienes materiales y, por tanto, reflejada en variados componentes del registro arqueológico.

Al respecto, hace mucho Childe indicó que las migraciones afectan a los diferentes grupos involucrados en esos procesos sociales. Así, se sugiere que la cultura material (en dichos contextos de interacción) se transforma, ya que se implementan nuevas ideas (p.e. tecnologías y gustos) que son introducidas/recibidas (a doble vía) por las poblaciones migrantes en territorios ocupados por otros grupos (Childe, 1960, 1996).

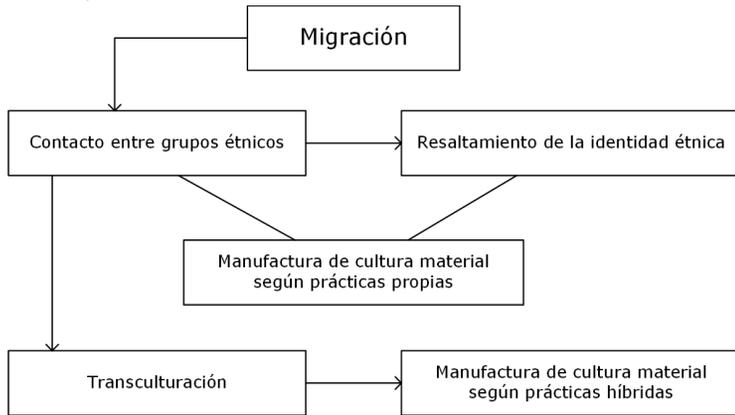
Reiteramos que la identidad étnica puede variar de acuerdo al contexto. De tal modo, en un devenir migratorio y con un posterior proceso de integración a un nuevo espacio, la identidad étnica puede ser resaltada con el fin de diferenciarse de los grupos previamente instalados en el lugar de destino lo que, es probable, resultará en la manufactura y constante puesta en práctica de objetos y costumbres propias de las culturas migrantes; ello tanto en los contextos domésticos como funerarios. Pero, como parte de esa dinámica cultural, lo mismo puede indicarse de los grupos locales en relación a los recién llegados. En ese sentido, Stone (2003, p. 34) argumenta que la forma en que se produce la cultura material y la manera en que se ve el mundo no cambia (ni se cuestiona o concientiza del todo) hasta que las personas se ven enfrentadas a un nuevo habitus; tal como ocurre cuando grupos migrantes llegan a ciertos espacios ya ocupados e interactúan con otros culturales. Debido a lo anterior, los grupos migrantes (o los nativos) pueden mantener y reforzar algunas prácticas de su lugar de origen que involucrarían ya sea elementos intangibles como otros tangibles.

A la vez, la migración e introducción de nuevos grupos en una zona (con personas de distintas identidades étnicas interactuando) puede provocar –con el pasar del tiempo– una hibridez en las prácticas y creencias, entre otros aspectos,

lo cual propicie una transculturación. Esto es trascendental, ya que al haber un intercambio cultural entre grupos siempre se da un proceso de pérdida y obtención de elementos varios (Ortiz, 1983, p. 90); muchos de ellos expresados en la cultura material (Figura 9).

Figura 9.

Diagrama de flujo que establece las relaciones generales entre el(los) proceso(s) de migración, la cultura material y la construcción de identidades étnicas.



Nota: Fuente, elaboración propia.

En suma, como producto de esa constante interacción cultural los grupos étnicos irán adquiriendo ciertos elementos nuevos, perdiendo otros endógenos, así como enfatizando o reduciendo algunos aspectos de sus propias culturas. Aquí se parte de la premisa de que en la bahía Culebra (noroeste de Costa Rica) sí se asentaron (debido a las migraciones) diversos grupos étnicos después del 800 d.C. o, al menos, poblaciones que se diferenciaban en sus costumbres de los primeros residentes que habitaron ese espacio por largo tiempo; lo cual implicó el uso de cierta cultura material distinta pero, a la vez, de otras formas materiales y estilos que podrían haber sido compartidos a través de los límites basculantes entre esos grupos étnicos.

De tal modo, dicha variabilidad (en el registro arqueológico) puede corresponder con la construcción y el reforzamiento de nuevas identidades étnicas en momentos de cambio social; mientras que las continuidades en ese contexto, expresadas materialmente en los objetos a un nivel diacrónico,

podrían vincularse al fortalecimiento de lazos de identidad previos entre los individuos de un colectivo (los usuarios de esa cultura material), esto para armonizar las contradicciones (o disimetrías) internas y existentes en ese mismo grupo social y con respecto a los otros (p.e. migrantes) con los que se interactúa.

5. La teoría revisitada: Estilos artefactuales, *habitus* e identidad étnica

Sackett (1977, p. 370) sintetizó al estilo (artefactual) como una manera particular de hacer algo, lo cual es siempre específico para un espacio y tiempo determinados. Asimismo, sugiere que el grado en el que dos o más “unidades sociales” (grupos étnicos separados) comparten elementos estilísticos, debería ser directamente proporcional a la cantidad de interacción que hay entre ellas (Sackett, 1977, p. 376).

A la vez, se ha apuntado que “la importancia del estilo aumentaría a medida que crece la distancia social [no necesariamente física] entre el emisor y el receptor del mensaje” (Feely, 2012, p. 51). Lo previo no inhibe el hecho que dos grupos, muy distanciados a nivel geográfico, utilicen un mismo estilo artefactual para identificarse como un colectivo común o, viceversa, que dos (o más) grupos compartiendo un mismo espacio se auto-adscriban/ diferencien a través del uso de cultura material específica y diversa. Es aquí donde toman relevancia las propuestas de Wiessner (1983) y Wobst (1977) para el estudio de la etnicidad en tiempos antiguos, quienes comparten una noción general de que el estilo puede ser utilizado como un medio de transmisión de información (entre ella, estaría la de carácter étnico-identitaria).

Para Wobst (1977, p. 328), los mensajes que proporciona el estilo artefactual dan soporte a varios procesos culturales como los de diferenciación social. De tal forma, el estilo permitiría a los agentes no solo resumir y transmitir –a nivel interno– por ejemplo la singularidad de su rango (o estatus) sino, también, expresar (de un modo material) sus vínculos con colectivos sociales y económicos particulares (entiéndase aquí grupos étnicos); esto último hacia otras personas ajenas al propio grupo. Por su parte, Wiessner (1983, p. 256) define el estilo como “la variación formal en la cultura material que transmite información acerca de la identidad personal y social”, ello en alta concordancia a lo propuesto por Wobst (1977). Años después, la misma autora redefine al estilo artefactual de un modo sintético como: una forma de comunicación no

verbal acerca de la identidad materializada a través de hacer algo de cierta manera (Wiessner, 1990, p. 107); lo cual es muy potente porque nos permite, al mismo tiempo, entrar de lleno al ámbito de la(s) corporalidad(es) en el pasado precolombino.

Al respecto, Wiessner divide al estilo en dos clases distintas: “estilo emblemático” y “estilo asertivo”. El primero se refiere a la variación en la cultura material que transmite un mensaje claro sobre la afiliación o identidad consciente de/ hacia un grupo étnico; mientras que el segundo estilo apoya, pero no simboliza de forma directa, la identidad individual (Wiessner, 1983, pp. 257-258).

Para la misma autora (Wiessner, 1984, p. 194), el estilo es una de las muchas maneras en que la identidad puede ser proyectada hacia los demás, por lo que podría estar vinculado a los procesos de comparación social (autodefinición) y ser determinado como el resultado de ese contraste (esto en términos de la expresión material de similitudes y diferencias). En consecuencia, y en relación con la identidad social vista desde una perspectiva agencial, el estilo posibilitaría tanto reproducir como interrumpir, alterar o crear relaciones sociales. Es importante tener en cuenta que el habitus determinaría el aspecto y algunas características tangibles (p.e. visuales, sensoriales, etc.) de los estilos artefactuales, ya que este se liga a un sentido estético, colectivo y vinculado, además, con ciertos “gustos” (Albero, 2014, p. 229).

Según Dietler y Herbich (1994, p. 465) los estilos artefactuales son el resultado de tradiciones de producción dentro de las comunidades, por tanto, serían la consecuencia de disposiciones socialmente adquiridas (habitus) que limitan, de manera sutil, la percepción de lo posible en las elecciones decorativas, formales y las técnicas realizadas (Figura 10). Así es como el habitus puede verse —de forma clara— como un fenómeno relacional dinámico y concreto, que es tanto un producto histórico como un elemento estructurante (Dietler y Herbich, 1998, p. 247).

Figura 10.

Diagrama de flujo que enmarca las relaciones entre las distintas propuestas de estilo en arqueología con el habitus, la identidad étnica y sus fronteras.



Nota: Fuente, elaboración propia.

Por su parte, la praxis de la etnicidad produce un conjunto de realizaciones transitorias, pero a menudo repetitivas, de diferencias étnicas en contextos particulares. Dichas realizaciones (entiéndase expresiones, muchas veces, materiales) de etnicidad son, a la vez, estructuradas como estructurantes e involucran la producción y el consumo de estilos distintivos de cultura material; mismos asociados a una identidad. De modo que los estilos artefactuales pueden modificarse, adaptarse o retenerse de forma activa, ya sea para afianzar límites étnicos o traspasarlos (Jones, 1997, p. 120-123).

Dietler y Herbich proponen una última clasificación (más depurada) del estilo, la que se complementa muy bien con la de Wiessner (1983) ya expuesta y, en la cual, contemplan el “estilo de acción” y el “estilo material”. El primero refiere a las formas particulares para hacer/ producir algo (lo que comulga, también, con la definición clásica de estilo de Sackett). Mientras el estilo material se define como los elementos más característicos manifiestos en los atributos concretos de los objetos, mismos que son el resultado de las maneras particulares de hacer las cosas, o sea, del estilo de acción (Dietler y Herbich, 1998, p. 236). Así, el estilo puede verse reflejado tanto en su proceso de producción (pasos para producir artefactos de diverso soporte material), como en el resultado concreto, es decir, los objetos terminados y con atributos particulares hallados en el registro arqueológico. Y, por tanto, los estilos se constituyen en medios de expresión material de las identidades étnicas.

CONCLUSIONES

Estamos ante un escenario en que se argumenta que los cambios suscitados en el registro arqueológico, asociado al Período Sapoá (800-1350 d.C.) en el noroeste de Costa Rica, entre ellos: las costumbres mortuorias, la dieta o los nuevos estilos en la cerámica, etc.; se debieron a la incursión de inmigrantes mesoamericanos en lo que hoy es Guanacaste (Solís y Herrera, 2011; Vázquez et al., 1994, entre otros).

Ahora bien y tal como lo establece la teorización sobre las migraciones en vínculo con la agencia, los grupos migrantes conservaron parte de sus costumbres, pero otras se vieron modificadas debido al intenso contacto entre poblaciones con distintas identidades étnicas, por lo que es posible que cierta cultura material reportada (sus estilos) en el noroeste de Costa Rica sea el producto de la interacción entre grupos locales e inmigrantes; hallándose así elementos propios de ambas identidades (nativas y foráneas) reflejados en el registro arqueológico.

Se concibe aquí que, una vez que migraron y se asentaron los mesoamericanos en el noroeste de Costa Rica, se pudo iniciar un proceso de reconstitución y redefinición tanto de la estructura sociopolítica de su sociedad como de diversas costumbres y, por tanto, de su identidad étnica. De tal manera, es probable que con el pasar del tiempo las prácticas culturales de esas poblaciones se tomaran distintas a las que se tenían antes de migrar, por lo que la cultura material producida/ adoptada por ellas pudo variar de un modo considerable.

Podemos ver todo lo discutido expresado en ciertas concreciones materiales y agenciales clave. En concordancia con la llegada de inmigrantes, la información arqueológica (estudios de isótopos estables en huesos humanos) indica un repunte en el consumo de productos del mar (Norr, 1991, p. 190). Quizá, por la zona de procedencia de los grupos foráneos (esta alejada de las costas), cuando los mismos llegaron, se asentaron y probaron la variedad de moluscos y crustáceos del Pacífico costarricense, dichos agentes experimentaron un particular deleite por este tipo alimentos. No solo es el hecho que la población pudiese aumentar a nivel diacrónico; sino que los monumentales y recurrentes basurales (“concheros”), distribuidos a lo largo de

la bahía Culebra (Figura 11), son otro indicador fehaciente de un alto consumo de esos productos: un gusto adquirido en la dieta, dadas las circunstancias, y que superó a los alimentos terrestres luego del 800 d.C.

Figura 11.

Fotografía de un conchero destacado en Nacascolo, Bahía Culebra.



Nota: Fuente, archivo de investigación, Departamento de Antropología e Historia, Museo Nacional de Costa Rica.

Pero las identidades no solo se moldean y negocian en aspectos cotidianos como la alimentación/ dieta en vida sino, también, en la muerte. Como se mencionó, hay claros cambios en las costumbres funerarias vinculados a la posible llegada de mesoamericanos a lo que hoy es la provincia de Guanacaste en Costa Rica. De acomodar a los difuntos de un modo flexionado, se instauró una nueva tradición mortuoria de colocarlos de forma extendida; esto junto a la práctica de incorporar paquetes de huesos en asociación a los agentes enterrados (ver figura 4). No hay duda que lo anterior implicó nuevas concepciones sobre la vida- muerte.

Junto a los difuntos, una profusión de ofrendas que, dado el interés temático expuesto aquí, incluyó tanto bienes con evidentes características

locales (en cuanto a materias primas, estilos de acción y decoraciones) como otros con elementos mesoamericanos. Entre los últimos destacan enseres alóctonos y cerámica con representaciones de dioses típicos de su panteón. ¿Hasta qué punto fueron aceptadas esas deidades por los locales? o ¿por qué solo se representan ciertos dioses y no todos?, son cuestionamientos para los cuales aún no tenemos respuestas pero que parecieran reflejar la convivencia de creencias en un mismo espacio; un tópico que podría ampliarse en otra colaboración (a nivel de motivos expresados, tipos de abstracciones, análisis iconográfico, etc.).

Recientes estudios genéticos, hechos sobre algunos restos óseos de la bahía Culebra que presentan modificación craneal, llaman mucho la atención. Si bien –a nivel tradicional– este tipo de prácticas culturales se han asociado a los inmigrantes del norte, los resultados de los análisis de ADN mitocondrial han derivado en la conclusión de que los individuos (muestreados), que poseían dichas características corporales, no son de prosapia mesoamericana (Morales, 2017). En el marco de la discusión presentada aquí esto se vuelve todavía más interesante ante la posibilidad de estar frente agentes que, genéticamente hablando, no eran mesoamericanos, pero que tomaron decisiones reflexivas – que incluyeron hasta la modificación directa e irreversible de sus cuerpos– para asumir esa identidad étnica en el noroeste de Costa Rica; lo cual pudo tener diferentes consecuencias socio-económicas y políticas. En corto, aquí la propia corporalidad se estaría utilizando como una suerte de estilo emblemático (sensu Wiessner, 1983).

Es decir, la agencia (individual y colectiva) hizo que algunos individuos se convirtieran en mesoamericanos (a lo interno del propio grupo étnico y hacia los demás), ello en todos los sentidos, menos en el biológico. Lo anterior, canalizado por varios mecanismos en vida que vehiculizó –de modo principal– tanto la cultura material (p.e. la misma indumentaria, vestido, abalorios, la vajilla doméstica, etc.), así como su propia bio-corporalidad (modificación craneana y dentaria); al igual que en la muerte a través de ofrendas exclusivas, pompas particulares y tratamientos mortuorios distintivos. A lo señalado, a partir de otras líneas de evidencia, se podría sumar el aspecto lingüístico que reforzaba estas identidades; además de otros elementos de carácter intangible no rastreables en el registro arqueológico.

Por su parte, los contextos de interacción doméstica se constituyeron en otra arena de negociación identitaria en una escala diferente a los eventos públicos y rituales (e.g. las prácticas funerarias); en donde la cerámica monocroma tuvo su protagonismo para el reforzamiento de tradiciones tecnológicas milenarias locales (Brenes, 2020).

A la vez que los primeros (desde el Pre-Clásico Tardío) y posteriores inmigrantes mesoamericanos fueron adquiriendo gustos y nuevas prácticas —a nivel diacrónico— de la gente local, compartiendo con los nativos algunos aspectos de su propia cultura y que fueron asimilados/ apropiados por estos últimos como la cerámica policromada o canalizando la reinserción, en el noroeste de Costa Rica, de la tecnología lítica bifacial; así como se dio un incremento en el uso de soportes materiales litológicos no solo de estima en Mesoamérica sino, también, típicos de esos grupos étnicos como: el jade, el alabastro y la obsidiana.

Todo lo expuesto nos permite poner en contexto conceptos teóricos de trascendencia para abordar y comprender, junto con indicadores arqueológicos concretos del noroeste de Costa Rica, la complejidad de la tríada temática migración, identidades y etnicidad por medio de las identidades étnicas construidas y el papel de la cultura material en estos procesos culturales milenarios.

REFERENCIAS

- Abel-Vidor, S. (1980). Dos hornos precolombinos en el sitio Vidor bahía Culebra, Guanacaste. *Vínculos*, 6(1-2), 43-49.
- Albero, D. (2014). *Materiality, Techniques and Society in Pottery Production. The Technological Study of Archaeological Ceramics through Paste Analysis*. De Gruyter Open.
- Anthony, D. (1990). "Migration in Archaeology: The Baby and the Bathwater". *American Anthropologist*, 92(4), 895-914.
- Baudez, C., Borgnino, N., Lalignant, S. Y Lauthelin, V. (1992). *Papagayo: Un Hameau Précolombien du Costa Rica*. Edition Recherche sur les Civilisations.

- Bentley, C. (1991). "Response to Yelvington". *Comparative Studies in Society and History*, 33(1), 169-175.
- Bishop, R. (1994). "Análisis de composición de la cerámica en el sur de América Central". *Vínculos*, 18-19, 9-29.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Editorial Anagrama.
- Brenes, J. (2020). *Aproximaciones a la identidad étnica antigua en el sitio arqueológico Nacascolo (G-89 Na) a través del estudio de la cerámica monocroma de los períodos Bagaces (300-800 d.C.) y Sapoá (800-1350 d.C.)* [Tesis de Licenciatura en Arqueología, Universidad de Costa Rica].
- Camacho, F. y J. Peytrequín. (2022). "Producción y tecnología alfarera durante los Períodos Bagaces (300-800 d.C.) y Sapoá (800-1350 d.C.) en el volcán Rincón de la Vieja, noroeste de Costa Rica". *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades Año 8, Vol. 8, N° 16 (Julio – Diciembre, 2022)*, 65-92.
- Cardete del Olmo, M. (2006). "La etnicidad como un arma ideológico-religiosa en la Antigua Grecia: el caso del Monte Liceo". *Spal*, 15, 2006, 189-203.
- Childe, V. (1960). *Progreso y arqueología*. Editorial Dédalo.
- Childe, V. (1996). *Los orígenes de la civilización*. Fondo de Cultura Económica.
- Coe, M. (1962). "Costa Rican Archaeology and Mesoamerica". *Southwestern Journal of Anthropology*, 18(2), 170-183.
- Constenla, A. (1994). "Las lenguas de la Gran Nicoya". *Vínculos*, 18-19 (1-2), 191-208.
- Constenla, A. e Ibarra, E. (2009). "Mapa de la distribución territorial aproximada de las lenguas indígenas habladas en Costa Rica y en sectores colindantes de Nicaragua y de Panamá en el siglo XVI". *Lingüística Chibcha*, 28, 109-111.
- Dietler, M. y Herbich, I. (1994). "Ceramics and Ethnic Identity. Ethnoarchaeological observations on the distribution of pottery styles

and the relationship between the social contexts of production and consumption”. En *Terre Cuite et Société* (eds.): *La Ceramique, Document Technique, Economique, Culturel*. Editions APDCA. Juan-les-Pins.

- Dietler, M. y Herbich, I. (1998). “Habitus, Techniques, Style: An Integrated Approach to the Social Understanding of Material Culture and Boundaries”. En M. Stark (ed.), *The Archaeology of Social Boundaries*. Smithsonian Institution Press.
- Dobres, M. y Robb, J. (2000). “Agency in archaeology: paradigm or platitude?”. En M. Dobres y J. Robb (eds.): *Agency in Archaeology*. Routledge.
- Feely, A. (2012). “El concepto de estilo tecnológico cerámico y su aplicación en un caso de estudio: los grupos formativos del oeste de Tinogasta (Catamarca)”. *Arqueología*, 18, 49-75.
- Fernández de Oviedo, G. (1976). *Nicaragua en los Cronistas de Indias*. Serie Cronistas 3. Fondo de Promoción Cultural-Banco de América. Managua.
- Fernández, M. (2009). “La etnicidad desde una perspectiva arqueológica: propuestas teórico-metodológicas”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 22, 187-199.
- Fernández, M. (2014). “Etnicidad y Arqueología: viejas propuestas, nuevas perspectivas”. *KALATHOS*, 26-27, 19-40.
- Fernández, M. y Ruiz, G. (2011). “Hacia una Arqueología de la Etnicidad”. *Trabajo de Prehistoria*, 68, 219-236.
- Gardner, A. (2009). “Agency”. En A. Bentley, H. Maschner y C. Chippindale (eds.): *Handbook of Archaeological Theories*. AltaMira Press.
- Guerrero, J. y Valerio, W. (2009). “Montesele: un taller lítico especializado del Período Sapoá en Guanacaste-Nicoya”. *Vínculos*, 32, 133-148.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society*. Polity Press.
- Gutiérrez, M. (1993). *El aprovechamiento de la fauna del sitio arqueológico Nacascolo, Guanacaste* [Tesis de Licenciatura en Arqueología, Universidad de Costa Rica].

- Ibarra, E. (2001). *Fronteras étnicas en la conquista de Nicaragua y Nicoya. Entre la solidaridad y el conflicto 800 d.C-1544*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Jones, S. (1997). *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. Routledge.
- Lange, F. (1984). "The Greater Nicoya Archaeological Subarea". En F. Lange y D. Stone (eds.): *The archaeology of Lower Central America*. School of American Research.
- Lee, E. (1966). "A Theory of Migration". *Demography*, 3(1), 47-57.
- Morales, A. (2017). *Ancient mitochondrial DNA in Mesoamerica and its Borderlands. The cases of Paquimé (AD 1200-1450), Greater Nicoya (AD 800-1250), and Central Mexico (AD 900-1519)* [Tesis doctoral, University of Calgary].
- Norr, L. (1991). *Nutritional consequences of prehistoric subsistence strategies in Lower Central America*. [Tesis doctoral, University of Illinois].
- Ortiz, F. (1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Peytrequín, J. (2009). "En camino a SuLàkaska": Las prácticas rituales funerarias durante la Fase Curridabat (300-800 d.C.), Costa Rica [Tesis de Maestría en Antropología con énfasis en Arqueología, Universidad de Costa Rica].
- Peytrequín, J. (2011). "Identidad y prácticas rituales funerarias en Costa Rica, 300-800 d.C. Una interpretación". *Cuadernos Inter•c•a•mbio. Revista sobre Centroamérica y el Caribe*, Año 8, 9, 249-270.
- Peytrequín, J. (2017). "Migraciones precolombinas en Costa Rica: El caso de los chorotegas en el Pacífico Norte (800 d.C.)". En C. Mora (coord. y ed.): *Migraciones en Costa Rica: Un fenómeno histórico y dinámico desde diversas perspectivas disciplinares (Primera parte, dinámicas y perspectivas en una Costa Rica de migración y emigración, pp. 17-38)*. Editorial Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales- FLACSO.
- Peytrequín, J. (2023). *Quebrarnos nos une: Prácticas rituales funerarias precolombinas en Costa Rica*. Editorial Letra MAYA.

- Ruiz, G. y Álvarez, J. (2002). “Etnicidad y Arqueología: tras la identidad de los Vetttones”. *Spal*, 11, 253-275.
- Sackett, J. (1977). “The Meaning of Style in Archaeology: A General Model”. *American Antiquity*, 42(3), 369-380.
- Solís, F. y Herrera, A. (2011). “Mesoamericanos en la Bahía de Culebra, noroeste de Costa Rica”. *Cuadernos de Antropología*, 21, 1-31.
- Shennan, S. (1994). *Archaeological Approaches to Cultural Identity. One World Archaeology 10*. Routledge.
- Stone, D. (1966). “Algunas Culturas y Migraciones Pre-colombinas vistas a través de ciertos objetos arqueológicos de la provincia de Guanacaste, Costa Rica”. *Boletín de la Asociación Amigos del Museo*, 23, s.p.
- Stone, D. (1977). *Pre-Columbian Man in Costa Rica*. Peabody Museum Press.
- Stone, T. (2003). “Social Identity and Ethnic Interaction in the Western Pueblos of the American Southwest” *Journal of Archaeological Method and Theory*, 10(1), 31-67.
- Tiesler, V. y Romano, A. (2008). “El modelado de cráneo en Mesoamérica. Emblemática costumbre milenaria”. *Arqueología Mexicana*, 16(94), 18-25.
- Torquemada, J. (1975). *Monarquía indiana, Vol. I*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Valerio, W. y Salgado, S. (2000). “Análisis de las industrias líticas del sitio Ayala, región de Granada, Pacífico de Nicaragua (300-1550 d.C.)”. *Vínculos*, 25, 77-95.
- Vázquez, R., Lange, F., Hoopes, J., Fonseca, O., González, R., Arias, A., Bishop, R., Borgnino, N., Constenla, A., Corrales, F., Espinoza, E., Fletcher, L., Guerrero, J., Lauthelin, V., Rigat, D., Salgado, S. y Salgado, R. (1994). “Hacia futuras investigaciones en Gran Nicoya”. *Vínculos*, 18-19(1-2), 245-277.
- Vázquez, R., Solís, F., Herrera, A. y Hardy, E. (2019). “Trampas prehispánicas para pesca litoral de la bahía Culebra, noroeste de Costa Rica”. *Vínculos*, 39, 1-26.

- Wallace, H. y Accola, R. (1980). "Investigaciones arqueológicas preliminares de Nacascolo, bahía Culebra, Costa Rica". *Vínculos*, 6(1-2), 51-65.
- Wiessner, P. (1983). "Style and Social Information in Kalahari San Projectile Points". *American Antiquity*, 48(2), 253-276.
- Wiessner, P. (1984). "Reconsidering the Behavioral Basis for Style: A Case Study among the Kalahari San". *Journal of Anthropological Archaeology*, 3, 190-234.
- Wiessner, P. (1990). "Is there a unity to style?". En M. Conkey y C. Hastorf (eds.): *The Uses of Style in Archaeology. New Direction in Archaeology*, Cambridge University Press.
- Wobst, M. (1977). "Stylistic Behavior and Information Exchange". En C. Cleland y J. Griffin (eds.): *For the director: research essays in honor of James B. Griffin*. Museum of Anthropology, University of Michigan. Ann Arbor.

Cómo citar este artículo:

Peytrequín-Gómez, J & Brenes Ballesteros, J (2023). Identidad étnica antigua y migraciones precolombinas en el noroeste de Costa Rica: Reflexiones teóricas. *Revista de Investigación Proyección Científica*, 5(1), 223-251. <https://doi.org/10.56785/ripc.v5i1.77>



Copyright © 2023 Jeffrey Peytrequín-Gómez & José Brenes Ballesteros. Todos los derechos son de los autores de los manuscritos. Este texto está protegido por una licencia Creative Commons 4.0. Usted es libre para compartir y adaptar el documento para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia