

**ESTADO, JUSTICIA Y LIBERTAD.
APORTES AL PENSAMIENTO POLÍTICO DESDE
DITSÖ KÁSKA Y LA DIÁSPORA AFRICANA¹**

**STATE, JUSTICE AND FREEDOM.
CONTRIBUTIONS TO POLITICAL THOUGHT
FROM DITSÖ KÁSKA AND THE AFRICAN
DIASPORA**

Christina Schramm
schramm_christina@yahoo.com

Doctora con honores en Estudios de la Sociedad y la Cultura de la Universidad de Costa Rica y Máster (Dipl.-Pol.) en Ciencias Políticas con una segunda especialidad en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Hamburgo. Llevó también estudios de Doctorado en Estudios Latinoamericanos con mención en Pensamiento Latinoamericano en la Universidad Nacional de Costa Rica y cursos de Sociología en la Universidad de Hamburgo. Sus enfoques de investigación son estudios feministas, de género, queer, estudios culturales, post- y decoloniales, estudios indígenas y de la diáspora africana, de derechos humanos y migraciones. Actualmente prepara la publicación del libro basado en su tesis doctoral y tiene un proyecto post-doctoral en preparación.

Recibido 6/8/2014 – Aceptado 13/2/2015

1 Una versión previa de este artículo fue expuesta en el panel compartido “Pensamiento Político/ Partidos Políticos, Representación y Sistemas Electorales” el 29 de mayo de 2014, en el marco de las V Jornadas de Investigación en Ciencias Políticas, 29 y 30 de mayo de 2014, organizadas por el Centro de Investigación y Estudios Políticos de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica. Todas las citas inglesas y alemanas fueron traducidas al español por la autora.

RESUMEN

En este artículo discuto construcciones de Estado, justicia y libertad a partir de entrevistas a mujeres indígenas bribris y afrodescendientes en Costa Rica. Argumentaré a favor de las culturas indígenas y afrodescendientes como sistemas de conocimiento con cosmologías y legados diaspóricos intelectuales propios que aportan significativamente al estudio del pensamiento político. La imbricación de las citas de entrevistas con las de otras autoras y autores es, en este sentido, pensada como una conversación político-filosófica. Con ello respondo a la tarea urgente de descolonizar la producción académica de conocimiento por un lado, y fortalecer las políticas antidiscriminatorias por el otro. En este artículo sigo discutiendo algunos de los resultados principales de mi tesis doctoral *“Desde este otro lado...”: Subjetividades e imaginarios sociales de mujeres afrodescendientes e indígenas bribris en Costa Rica* (Schramm, 2013).

Palabras claves: pensamiento político, mujeres indígenas bribris y afrodescendientes, Costa Rica, descolonización, producción de conocimiento.

ABSTRACT

In this article I discuss constructions of State, justice and freedom driving from interviews with native Bribri and Afro-descendent women in Costa Rica. I will argue in favor of Indigenous and Afro-descendent cultures as knowledge systems with own cosmologies and diasporic intellectual legacies that contribute significantly to the study of Political Thought. The intersection of interview quotations with those from other authors is, in this sense, thought as a political-philosophical conversation. By this I respond to the urgent demand to decolonize academic knowledge production on the one side, and to strengthen anti-discriminatory policies on the other. In this article I continue discussing some of the main results of my Spanish written doctoral thesis *“From this other side...”: Subjectivities and social imaginaries of Afro-descendent and native Bribri women in Costa Rica* (Schramm, 2013).

Keywords: political thought, native Bribri and Afro-descendent women, Costa Rica, decolonization, knowledge production.

INTRODUCCIÓN

Las protestas sociales y los debates políticos actuales en Costa Rica exigen repensar las funciones y responsabilidades del Estado, además de sus políticas en relación con la sociedad civil y el mercado. Ciertamente, el cambio de gobierno en mayo de 2014 es espejo de estas exigencias, así como el Informe de los 100 días del Presidente de la República que da unas primeras respuestas ante estas demandas.² A partir de este panorama político, en este artículo quiero ir un paso más allá y proponer también un cuestionamiento al pensamiento moderno occidental como marco referencial predominante para los debates actuales. Invito a reflexionar sobre sus límites principalmente por dos razones. Por un lado, parto de que mediante éstos se han generado divisiones espaciales y temporales racializadas y sexuadas que desafían, si no limitan, las políticas actuales orientadas al “cambio, la inclusión y la justicia social”.³ La construcción de los Estados nacionales, la comprensión lineal de las políticas de desarrollo con su promesa de un mejor futuro, además de las políticas de identidad con su fijación en personas de determinados grupos sociales y con ciertos atributos, son aspectos de dicho pensamiento (Schramm, 2011). Por otro lado, daré especial énfasis a los aportes político-filosóficos afrodescendientes e indígenas. Esto con el fin de subrayar su importancia para pensar en concepciones alternativas de sociedad o, al menos, para fortalecer aquellas políticas que estén en contra de todo tipo de discriminación y que fomenten una sociedad más justa, más democrática.

En particular, discutiré construcciones de Estado, justicia y libertad, pero también abordaré el significado de la ciudadanía. Esta selección de conceptos no es casual; se remonta a los resultados de mi tesis doctoral, escrita en el Programa de Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura, y la cual lleva el título “*Desde este otro lado...”: Subjetividades e imaginarios sociales de mujeres afrodescendientes e indígenas bribris en Costa Rica* (Schramm, 2013). Ese énfasis obtiene aún mayor relevancia en vista de la reciente política nacional, marcada por un creciente debate político y social acerca de esos conceptos. A finales de mayo del 2014, después de mi ponencia en las V Jornadas de Investigación en Ciencias Políticas, pregunté al público académico asistente acerca de si se consideraba necesaria una reforma de la Constitución Política o no, y percibí todavía una cierta reserva acerca de qué responder. No tengo duda de que tres meses después la reacción hubiera sido otra, ya que a finales de agosto del 2014 se aprueba en primer debate la reforma de la Constitución Política que declararía al Estado

2 <http://presidencia.go.cr/informe100dias.pdf> [Acceso: 01.09.2014]

3 <http://presidencia.go.cr/pres/presidente/presidente> [Acceso: 02.09.2014].

costarricense como multiétnico y pluricultural.⁴

A continuación contribuyo a este debate político y científico pendiente, poniendo énfasis en los aportes al pensamiento político desde Ditsö Káska y la diáspora africana en las Américas. Es una primera oportunidad para dar a conocer a una comunidad científica más amplia, una pequeña pero importante parte de los resultados de mi tesis doctoral. Lo es también para devolverles ese conocimiento a las mujeres afrodescendientes e indígenas quienes, con confianza e interés, compartieron conmigo sus tiempos y vidas para que esta investigación fuera posible.⁵

“DESDE ESTE OTRO LADO...”

“Desde este otro lado...”: *Subjetividades e imaginarios sociales de mujeres afrodescendientes e indígenas bribris en Costa Rica* (Schramm, 2013) analiza las subjetividades e imaginarios sociales de catorce mujeres afrodescendientes e indígenas bribris en Costa Rica.⁶ Durante más que una década busqué el contacto con ellas en las diferentes provincias del país, a saber, en Limón, San José y Puntarenas. Quería saber más acerca de cómo interpretan ellas su propia existencia social, el tipo de relaciones que mantienen, sus expectativas, y “las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen estas expectativas” (Taylor, 2006, p. 37). Partía de que sus realidades y aportes son poco conocidos en los movimientos de mujeres y feministas; su conocimiento podría no solo fortalecer las comunidades indígenas y afrodescendientes, sino también las alianzas con otros sectores de los nuevos movimientos sociales. Ante la compleja intersección entre categorías sociales como las de género, sexualidad, etnicidad, cultura, etc., pregunté por el significado que tiene para ellas la construcción de ‘ser mujer negra’

4 La problematización teórica acerca de las diferencias entre los prefijos “multi” y “pluri” no se puede dar en este artículo. Pero cabe destacar que la demanda de reconocer al país en su diversidad no es reciente. Ya en 1998, “el Centro de Mujeres Afrocostarricenses, la Comisión Nacional para el Mejoramiento de la Administración de Justicia y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo abrieron un debate público” (Calzada y Campbell, 1998, p. 5). Por primera vez en la historia se dio un “foro nacional”, en el cual “representantes de las comunidades indígenas y afrocostarricenses, junto con representantes del Estado costarricense, abordaron temas de Justicia, Democracia y Discriminación desde una perspectiva crítica y constructiva” (Calzada y Campbell, 1998, p. 5). También durante el proceso de Beijing + 5 fue un eje central (Schramm, 2001). Se basa en el interés en erradicar las diferentes formas de violencia y discriminación, y en garantizar los derechos humanos. Véase la “Normativa internacional de derechos humanos sobre discriminación racial” de la Defensoría de los Habitantes de la República de Costa Rica (2012, pp. 53-65). http://www.oacnudh.org/wpcontent/uploads/2013/03/cuaderno_didactico_el_estado_de_derecho_es_para_todas_las_personas.pdf [Acceso: 01.09.2014]. Acerca de la reforma constitucional, véase también <http://presidencia.go.cr/prensa/comunicados/41-presidente-celebra-aprobacion-de-proyecto-de-ley-que-declara-a-costa-rica-pais-multi-etnico-y-pluricultural> [Accesos: 01.09.2014] y www.nodal.am/2014/08/la-asamblea-legislativa-aprueba-ley-que-declara-el-caracter-multi-etnico-y-pluricultural-del-pais/ [Acceso: 04.05.2015].

5 Cabe anticipar que como este artículo es una síntesis de un trabajo mucho más grande y es a su vez un insumo muy específico al mismo, hago referencia a solo muy pocas citas de las entrevistas realizadas, para poder discutir las a profundidad con el énfasis temático aquí propuesto.

6 Hablé con mujeres que se autodefinieron como tales.

o ‘ser mujer indígena’; ¿Desde dónde hablan, piensan y actúan? Me interesaban sus sentimientos de pertenencia y diferencia en relación con lo que ellas definirían como cultura bribri y cultura afrodescendiente; pregunté por sus historias y experiencias personales y por los contextos en que las estaban viendo; más por sus perspectivas hacia el futuro. Con ello pregunté también por cómo las mujeres afrodescendientes e indígenas, “las que experimentan la asignación de otredad, manejan los efectos de la violencia de la sujeción” (Steyerl y Gutiérrez Rodríguez, 2003, p.10).⁷

Resultó un estudio transdisciplinario en el cual entretejé los aportes de las catorce participantes con aportes teóricos de las ciencias sociales y las humanidades. En particular, la investigación se inserta en los estudios culturales, con especial énfasis en los aportes de estudios indígenas y afrodescendientes, estudios feministas y queer, así como estudios postcoloniales y decoloniales. La metodología es de carácter etnográfico. Hice entrevistas, en su gran mayoría narrativo-biográficas (Schütze, 1987), que luego transcribí y evalué según la Teoría Fundamentada (Strauss y Corbin, 1996) y el Análisis Crítico de Discurso (Wodak y Meyer, 2003). Esto me permitió partir de las perspectivas de las mujeres entrevistadas durante todo el proceso de investigación e imbricar sus experiencias cotidianas con los trasfondos imaginarios y filosóficos de su pensar y sentir. Además, a través de aportes etnopsicoanalíticos, propuse una triangulación, para problematizar las relaciones de poder y estructuras de violencia que determinan la relación intersubjetiva entre la academia (como lugar en que se produce teoría), las mujeres participantes y mi propia persona como investigadora (Erdheim y Nadig, 1991, p. 190; Hauser, 1998, p. 8).

Escribir acerca de las subjetividades e imaginarios sociales de mujeres afrodescendientes e indígenas bribris en Costa Rica implicó inscribirme en un contexto académico en el cual durante siglos la escritura tuvo la función de silenciar las historias orales de los pueblos afrodescendientes e indígenas. Es decir, escribir sus historias de vida también implicó revelar otras historias de muerte. De hecho, el “epistemicidio” (de Sousa Santos, 2009, p. 12) de las producciones de conocimiento afrodescendientes e indígenas fue muy denunciado por las participantes a lo largo de este estudio. Varias resaltaron la importancia de usar la escritura para transmitir sus saberes y esperaron que yo aportara en este mismo sentido. Ellas partieron de sus contextos culturales como sistemas de conocimientos, insistiendo en un intercambio con la academia costarricense desde la igualdad, el respeto y la reciprocidad.

7 Para Hito Steyerl y Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2003) esta es una de las preguntas centrales que se articulan desde una perspectiva postcolonial. La “Teoría y Crítica Postcolonial, al mismo tiempo que refleja sobre el proceso de objetivación” lo hace, según ambas autoras, sobre el proceso “de subjetivación, al indicar la conexión entre saber, poder, deseo, colonialismo y racismo” (p. 10).

Para que este tipo de intercambio sea posible, la academia necesita dismantlar (auto)críticamente las diferentes formas y dinámicas, sutiles o abiertas, en que se expresa el racismo, el sexismo u otras formas de violencia estructural y normativa.⁸ En cuanto al racismo, lo problemático es que como un mal ordinario, naturalizado, éste muchas veces “parece haber desaparecido” (Hill Collins, 2005, p. 45). Pero, como constata Patricia Hill Collins (2005) con referencia a Paul Gilroy, “a través de una serie de mini-asaltos [...] convence a cada quien de nosotras/os de mantenernos en nuestro lugar” (p. 51). Si bien Hill Collins se refiere al racismo contemporáneo en los Estados Unidos de América, no hay duda de que el racismo “es una realidad social, económica, cultural y política que se manifiesta a lo largo y ancho del Continente Americano” (Campbell Barr, 2002, p. 26). Como señala Epsy Campbell Barr (2002), es una realidad cuyas diferentes dimensiones se entraman desde la colonización y la conquista europea tanto del continente americano como también del africano (p. 21). Con el tiempo el racismo fue institucionalizado como una ideología y una práctica, que traspasa todos los ámbitos de la vida. Campbell Barr observa críticamente que el racismo, basado en la suposición de una supremacía racial blanca sobre una supuesta inferioridad negra, pierde su legitimidad en la actualidad. No obstante, sigue siendo un desafío constante, si se considera su fomento a través de la economía occidental capitalista y su inserción también en un orden sexista milenario, “sustentado [institucional y culturalmente] en el predominio y el poder de los hombres sobre las mujeres” (p. 21). Por lo tanto, es importante reconocer que el racismo nos afecta a todas y todos y que debe entenderse en un contexto más amplio, más allá de algunas medidas específicas de políticas afirmativas. Es más, Campbell Barr lo expresa muy bien, cuando hace constar que la “erradicación [de la discriminación racial] implica un cambio estructural en el modelo de desarrollo imperante y la cultura predominante” (p. 26).

Es en este contexto, brevemente esbozado, que se argumenta a favor de reforzar los análisis científicos y programas políticos que se enfoquen en las intersecciones entre construcciones de género, sexualidad, etnicidad, raza y clase (entre otros) en tanto estos marcadores sirven para analizar de manera diferenciada las múltiples relaciones de poder que provocan la marginación y exclusión de las mujeres afrodescendientes e indígenas de la vida social, política y económica. Las mujeres con las cuales hablé, me contaron de muchas y muy diferentes experiencias de discriminación. El análisis de sus historias de vida, aunado a su contextualización discursiva, reveló, por ejemplo, que la racialización y sexualización de sus cuerpos es un aspecto central en la construcción de sus subjetividades. Muchas de las participantes hablaron del dolor que la discriminación racista y (hetero)sexista causa en ellas. Alice, una mujer afrolimonense que en el momento de la entrevista vivía en San José, lo resume en las siguientes palabras:⁹

8 En relación con la violencia normativa, me refiero a la crítica de María do Mar Castro Varela (2013).

9 Alice es un pseudónimo, igual que los nombres Sué y Tàyë kibí (véase más adelante). Son pseudónimos escogidos por las mismas mujeres.

“Te tratan las personas y te das cuenta de que no es cierto que estén cargadas de cariño, sino más bien de tod[a], este, [una] herencia racista, verdad, que se va transmitiendo de generación a generación. [...] [M]ucha gente lo hace de una manera inconsciente, pero lo siento, es que consciente o inconscientemente, igual duele desde este otro lado.” (Alice, 2003, en Schramm, 2013, p. 122)

Otras participantes han hablado de su confusión, incomodidad, o enojo, como reacción ante los “mini-asaltos” cotidianos del racismo (Hill Collins, 2005, p. 51), especialmente cuando son solapados, con mensajes ambiguos o apenas insinuados. Sus testimonios dejan a la vista que si bien el racismo contemporáneo en Costa Rica se enmascara hasta volverse inconsciente, aún así no ha perdido su eficacia.¹⁰ Sigue creando brechas entre las personas, las mantiene en su lugar o, viceversa, las borra de los mapas, sean éstos mentales o geográficos. Precisamente, la “racialización del espacio” (Hooker, 2012, p. 325), explica por qué los imaginarios sociales hegemónicos asocian a las mujeres afrodescendientes con la provincia de Limón y a las mujeres bribris con el Territorio Indígena de Talamanca, en el sur de la provincia de Limón.¹¹ El análisis de las entrevistas reveló diferenciadamente cómo y hasta qué punto para las mujeres afrodescendientes e indígenas bribris estas regiones del país realmente influyen en la percepción de pertenencia a la construcción de sus comunidades. Pese a que son espacios relevantes para sus lugares de enunciación, ellas enfatizaron también los momentos en que se distancian de las prácticas hegemónicas de imaginar a estos espacios como referentes únicos. Entre otras razones, esto sucede porque algunas viven en diferentes regiones del país; otras tuvieron procesos de socialización distintos a lo que ellas asocian comúnmente con ‘la cultura afrocostarricense’ o ‘la cultura indígena’.

10 Cabe señalar que al final del proceso de editar este artículo, en abril del 2015, tanto en el Parlamento como en las redes sociales, se reencendió una fuerte discusión sobre estereotipos racistas reproducidos por el libro *Cocorí* de Joaquín Gutiérrez Mangel (2003 [1947]). Como bien se sabe, ya años atrás representantes de la comunidad afrocostarricense se manifestaron muy críticamente en contra del uso de dicho libro en la escuela. Aun cuando la crítica en contra de *Cocorí* pareciera irrelevante en vista de los muchos problemas con los cuales tiene que lidiar este país, a mi juicio, es de todos modos necesaria (véase también Campbell Barr 2015 y La Nación 2015). Más bien, veo que esa crítica remite a la punta de un *iceberg* y pone en relieve de manera muy concreta la naturalización del racismo, tal como la he problematizado en este artículo. De hecho, el sistema educativo (a la par del área de la salud) fue uno de los ámbitos que las participantes de mi estudio más criticaron en cuanto a sus prácticas racistas.

11 Juliet Hooker (2012) analiza la relación entre raza, espacio y ciudadanía en la costa de la Mosquitia, Nicaragua. Véase también Lara Putnam (2002), quien señala que, en Costa Rica, en el pasado hubo muchas restricciones de movilidad, fomentadas por discursos políticos y migratorios influenciadas por un racismo científico (pp. 71-72). Pero la misma historia revela cómo esas restricciones fueron también levantadas, superadas o ignoradas. En este sentido, si bien los imaginarios sociales hegemónicos siguen imbricados con la construcción de ciertos lugares de asignación, éstos son desafiados.

En las próximas páginas no voy a discutir lo que ‘es’ la cultura bribri o la afrodescendiente; no especificaré sus múltiples prácticas o artefactos culturales, ni discutiré más sus límites borrosos y lo que éstos puedan significar tanto para los lugares de enunciación de las mujeres entrevistadas, como para las políticas culturales y de desarrollo. Tampoco voy a problematizar las políticas de representación que sin duda deben ser revisadas a profundidad si se quiere fortalecer exitosamente un intercambio y colaboración entre la academia y los pueblos indígenas y afrodescendientes. Junto con las historias de vida de las participantes, éstos son ejes centrales que he analizado detalladamente en mi tesis doctoral. Lo que me interesa en este momento más bien son las reflexiones que algunas de las mujeres entrevistadas hicieron sobre la relación que tienen con el Estado costarricense, sobre sus luchas por la justicia y sus propuestas de libertad. Me concentraré en discutir aquellos aportes que enfatizan su derecho de moverse libremente y de llamar suyos los diferentes espacios; más que provenir de lugares específicos, se articulan desde todo el continente americano.

Con ello me refiero a uno de los resultados centrales de mi investigación: muchas de las mujeres afrodescendientes e indígenas bribris entrevistadas se ubican en contextos temporales transgeneracionales y en espacios continentales o globales que traspasan los límites provinciales o territoriales; estos contextos temporales y espaciales, a su vez, influyen en sus pensamientos acerca de esta sociedad, el Estado, la política y los valores. A su vez pongo énfasis en uno de los argumentos más importantes de todo mi estudio: entender las culturas indígenas y afrodescendientes como sistemas de conocimientos, o como “legados intelectuales” (Cornell, 2012, p. 7); saberes que además, frecuentemente están en manos de las mujeres. Es decir, me refiero a las mujeres indígenas y afrodescendientes entrevistadas como seres pensantes, como sujetas políticas, como personas comprometidas con luchar por un cambio y una transformación social, ya sea en los contactos personales cotidianos, el trabajo comunal, la política nacional o las redes transnacionales. He aquí entonces una reflexión crítica sobre el pensamiento político desde la alteridad, o, como diría Alice (2003, en Schramm, 2013, p. 122), “desde este otro lado”.

“ANDO Y VIVO EN MIS PROPIAS TIERRAS” – PROPUESTAS PARA REIMAGINAR AL ESTADO

“Ando y vivo en mis propias tierras”, me decía Sué (2008, en Schramm, 2013, p. 204), una mujer bribri de Talamanca, durante la entrevista cuando me explicó su reacción ante una situación de discriminación racial que ella y otras personas de su comunidad habían experimentado en las calles de San José en algún mo-

mento anterior a la entrevista.¹² Sué mantuvo la calma en aquella situación. Al preguntarle yo qué es lo que ella contestaría a esas personas, si tuviera la oportunidad, me explicó que normalmente comentaría ese tipo de situaciones luego en casa. Destaca que en la comunidad están conscientes de que podrían ir donde quisieran:

“[N]osotros vivimos en las tierras de nosotros, mientras estamos vivos. Entonces puedo ir y venir donde nosotros queremos, porque son nuestras tierras. [...] A [quien] le ofenda o no le guste, pues salado” (Sué, 2008, en Schramm, 2013, p. 204).

Sué deja claro que al hablar de “nuestras tierras” ella no solo se refiere al Territorio Indígena en el cual vive, sino también al territorio nacional de Costa Rica. Es más, como demuestra la siguiente cita, en realidad ni siquiera se circunscribe a los límites del Estado costarricense, sino a todo el continente americano como “lugar de los indígenas”:

“Todo, desde el Norte hasta el Sur, es puro indígena. Por eso tiene un nombre en nuestro idioma. Se llama Ditsö Káska. Lugar de semillas. América. Se llama Ditsö Káska, lugar de semillas. [...] Porque los indígenas somos semillas.” (Sué, 2008, en Schramm, 2013, p. 204).¹³

América, el continente, es Ditsö Káska, el lugar de las semillas; es la tierra de las y los indígenas, y el hábitat de las aves migratorias. Tàyë kibí, otra mujer bribri talamanqueña, explica más este último aspecto:

“[L]os indígenas éramos como los pájaros. [...] [P]ara nosotros no había límites... o sea que nosotros somos migratorios. ¿Por qué migratorios? Porque [...] a nosotros no nos importa si estamos en Costa Rica, si estamos en Panamá. [...] [P]ara nosotros [...] no hay límites. Pero para el Estado, para la sociedad blanca, usted tiene que identificarse con su pasaporte que le diga que usted es de tal, de tal país. [...]. O sea, que la sociedad nos pone, que usted vive aquí y que este es su casa y que se llama así; y que esto es la casa de ellos y que la casa de ellos se llama así.” (Tàyë kibí 2000, en Schramm, 2013, p. 201).

12 Según Sué, “Ando y vivo en mis propias tierras” es un dicho bribri. Me explicó que fueron personas josefinas, mestizas, quienes señalaron con desprecio hacia ella y su gente, llamándolos ‘indios’.

13 La identificación del pueblo bribri con las semillas (de maíz) es central en la cosmología bribri. En mi investigación la he discutido con mayor profundidad.

La comparación metafórica que Tàyë kibí hace del pueblo bribri con las aves migratorias es, a mi juicio, muy significativa. En primer lugar remite a la importancia general de los pájaros (aquí las aves migratorias, como los gavilanes) para la cultura bribri. En este sentido, la identificación con las aves migratorias no es tan rara. De acuerdo con Adolfo Constenla (2006), se encuentra también en los cantos amorosos de mujeres bribris a sus amados. Inclusive, el autor afirma que “parece haber sido una imagen común en cantos amorosos de las bribris” (p. 48). Constenla se basa en su análisis de un canto que trata de “una mujer que compara a su amado con un gavilán norteño [y quien] se compromete a seguirlo adondequiera que vaya” (p.48). Pero mientras Constenla se refiere a la comparación de los hombres bribris con las aves rapaces, desde una perspectiva feminista, género-sensitiva, vemos que Tàyë kibí amplifica esa imagen común, refiriéndose al pueblo bribri en términos más generales, a un “nosotros”, incluyéndose a sí misma y a las demás mujeres.

Un segundo aspecto a destacar es que, a partir de esta comparación metafórica, en pocas palabras Tàyë kibí resalta las grandes diferencias entre la cosmología indígena y el pensamiento occidental: los pueblos indígenas se consideran parte de su entorno natural; su caracterización como migratorios remite a una noción de espacio-tiempo diferente a la occidental; la comunidad, el grupo, expresada a través del “nosotros” o el habla en plural, prevalece ante el individuo. En cambio, al referirse luego al Estado y a la sociedad blanca, Tàyë kibí cambia del grupo al individuo, y en vez de hablar del “nosotros” usa ahora el “usted” en relación con un “ellos”. La construcción occidental del Estado-nación parte de ciertas concepciones del espacio como estático y separado del tiempo. Su arquitectura occidental no solo define quién vive en cuál “casa” (Tàyë kibí 2000, en Schramm, 2013, p. 201), sino que impone también la manera en que debe ser percibido el espacio de esa casa, tal como, por ejemplo, en relación con asignar ciertas esferas a lo público y otros a lo privado.¹⁴ Linda Tuhiwai Smith (2006: 50-51) señala críticamente cómo los mapas geográficos, las tierras apropiadas, medidas y renombradas son ejemplos de las muchas divisiones espaciales que fomentan dentro y fuera de la academia una mirada y un lenguaje occidental a este mundo en general y a los espacios indígenas en particular.

En otras palabras, la comparación de Tàyë kibí contiene una propuesta de libertad y de convivencia que choca tremendamente con la construcción moderna no sólo del Estado-nación, sino también de los territorios indígenas como espacios limitados, marginados *dentro* de ese Estado-nación. Igual que Sué, Tàyë kibí procura sensibilizar en cuanto a que la misma fundación de los Territorios Indígenas está intrínsecamente vinculada con los conflictos históricos por la tierra. Es decir, mientras que en el contexto de la colonización “el espacio fue expropiado de las culturas indígenas”, luego “fue ‘regalado de vuelta’ como reservas,

¹⁴ Véase también Smith (2006, pp. 51-52).

áreas de tierra reservados para gente indígena que alguna vez lo poseyó todo” (Smith, 2006, p. 51). Según Rosalva Aída Hernández, Rachel Sieder y María Teresa Sierra (2013), esa tensión conflictiva evidencia además un desfase entre la garantía legal de sus derechos por un lado y la incapacidad de cumplir con éstos por el otro; remite a una “ambigüedad legal que prevalece en los márgenes [del Estado]” (p. 15). Incluso, las autoras ven con escepticismo las reformas legales contemporáneas de reconocimiento étnico en América Latina, que para ellas son “nuevas tecnologías de poder, de regulación y vigilancia que marcan los límites de lo legítimo, y consecuentemente definen los límites del Estado” (p. 16).

A pesar de las limitaciones que surgen de tal ambigüedad legal, Hernández, Sieder y Sierra (2013) argumentan que ésta provoca también propuestas de cómo los pueblos indígenas “reimaginan’ al Estado desde lo subalterno, retando su propia condición de subalternidad” (p. 16). La comparación de Tàyë kibí del pueblo bribri con los pájaros migratorios y su relación con el Estado contiene una de ellas. Es “un diseño y un llamado hacia otra sensibilidad, hacia otra consciencia de la condición de la marginalidad: aquella consciencia, que hace de la marginalidad la condición del centro” (Trinh, 1996, p. 151).

En el trasfondo se espera una relación de respeto recíproco entre el Estado e indígenas, un nuevo contrato social, por así decirlo, que empezaría por cumplir con el pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y tribales que garantiza el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) y que fue ratificado por parte de Costa Rica ya en 1993.¹⁵ De hecho, cuando Tàyë kibí resalta que para los pueblos indígenas no hay límites, ella remite a esa época, a inicios de la década de 1990. Se refiere tanto al pueblo bribri como a los ngöbes, quienes, como pueblos transfronterizos, habitan en Costa Rica y en Panamá. Pero mientras que para el Estado costarricense el pueblo bribri en territorio nacional es reconocido como costarricense, por mucho tiempo las personas del pueblo ngöbe en Costa Rica fueron consideradas panameñas y se les negaba su derecho a la ciudadanía costarricense. Sólo a inicios de los años 1990s esto cambió, cuando dicho pueblo luchó exitosamente con el apoyo de otros pueblos indígenas por la cedulación costarricense (Tàyë kibí 2000).¹⁶

En un sentido más general, la observación previsor de Tàyë kibí refleja una tendencia internacional de los pueblos indígenas a romper con “la tradición localista” impuesta desde la Colonia, y a articularse desde un horizonte más suprana-

15 Véase <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm> [acceso 05.08.2014].

16 Tàyë kibí usó la palabra “guaymies” que se usaba comúnmente en el 2000. En los años posteriores, se hizo más popular el término “ngöbe”, con el cual se autodenomina este pueblo. Sus derechos de ciudadanía fueron declarados por medio de la Ley de Inscripción y Cedulación Indígena de Costa Rica (Ley 7225 del 19 de abril de 1991), disponible en <http://www.tse.go.cr/pdf/normativa/leyinscripcionycedulacionindigena.pdf> [Acceso: 01.09.2014].

cional (Dietz, 2010, p. 196).¹⁷ En ese contexto, el convenio 169 de la OIT es un referente clave. También se observa un creciente vínculo de los debates sobre las obligaciones del Estado de derecho como garante de los derechos humanos, con preguntas por la democracia y justicia. Según mi lectura de la primera entrevista con Tàyë kibí en el año 2000, ella ya partía de este trasfondo entramado. No me parece casual entonces que diez años después, cuando en el 2010 la entrevisté por segunda vez, Tàyë kibí reiterara su argumento de pensar políticamente más allá de los límites del Estado nacional y de vincular los debates por los derechos humanos con los debates por la democracia y la justicia:

“[...] cada día la política, digamos, nacional, de Estado, este, practica menos la democracia, [...] y se esconde bajo la... bajo la política de la democracia, cuando realmente no es cierto. No se imparte la justicia. ¿Me entiende? Todavía se sigue la injusticia y se dice que es un país de democracia. Porque muchas cosas que se hacen a nivel nacional, no se consulta a las comunidades indígenas. Y [...] la ley es especial para las comunidades indígenas. Y el convenio que es a nivel internacional. [...]. [P]or ejemplo, el convenio nos dice a nosotros que nosotros tenemos [...] nuestra forma de vivir. Tienen que respetar nuestra autonomía, cosa que el Estado no nos respeta. [...]. Todavía no se respeta. Entonces eso es algo que nos preocupa a nivel político.” (*Tàyë kibí*, entrevista personal, 2010).

El pensar de Tàyë kibí concreta la paradoja anteriormente mencionada entre garantía de derechos por un lado y la falta de su cumplimiento por el otro. Su crítica del Estado-nación evidencia que éste, dicho en las palabras de Judith Butler (2009), al contrario de su función de velar por los derechos de la ciudadanía y definir “modos de pertenencia jurídica”, “puede ser precisamente aquello que expulsa y suspende modos de protección legal y deberes” (pp. 44-45). Butler señala que “el estado mismo puede ser, para muchos de nosotros, causa de malestar” y “fuente de no pertenencia”, sea como un estado temporal o “casi permanente. Un estado, entonces, de malestar, por supuesto, si es que no de odio e indigencia” (p. 45). La autora sensibiliza ante la doble connotación de la palabra ‘estado’, como Estado-nación y estado de ánimo. Me parece válido retomar su pregunta “¿en qué estado estamos cuando empezamos a pensar el estado?” (p. 44), ya que sensibiliza en cuanto a cómo las condiciones en que nos encontramos influyen en nuestro pensar sobre el Estado. De tal modo que se ponen en relieve las tensiones inherentes del Estado-nación, entre Estado y nación, y entre Estado e indígenas, afrodescendientes u otros grupos sociales no dominantes. De ahí, la pregunta en cuestión sirve para reflexionar sobre el

¹⁷ Expresión de esta tendencia en América Latina es, por ejemplo, una creciente producción de conocimiento y de demandas políticas desde Abya Yala. La referencia a Abya Yala se observa incluso en Costa Rica. Al terminar el artículo no pude consultar a Sué o a Tàyë kibí sobre qué opinan ellas u otras personas indígenas en Costa Rica sobre el uso de dicho término. Por desconocer los debates indígenas respectivas en Costa Rica, opto por seguir usando el término bribri: Ditsó Káska.

Estado más allá de su dimensión jurídica y poner en relieve lo que Tàyë kibí exigió anteriormente: la justicia.

POLÍTICAS DE JUSTICIA REFORMULADAS

Debido a que la construcción de Estados-naciones en Ditsö Káska ha dejado “una deuda histórica incalculable” (Macas Ambuludí, 2010, p. 243), las reformas legales no bastan. También hace falta una reformulación de la justicia como otro pilar significativo para revisar la relación Estado - indígenas. En el caso de Costa Rica, la Constitución Política articula los derechos y garantías sociales con base en los principios cristianos de la justicia social.¹⁸ Con el fin de un ajuste social y para compensar socialmente riesgos individuales y condiciones desiguales, el Estado debe repartir la riqueza de la manera más adecuada. Mientras tanto, el concepto de la justicia indígena no parte de los valores cristianos, ni se origina filosóficamente en el Estado moderno constitucional con su específica construcción occidental del contrato social (Pateman, 1988). En cambio, como parte de una “gran ciencia” de “saber convivir” (Tàyë kibí 2000, en Schramm, 2013, p. 168), algunos de sus fundamentos normativos más importantes son el respeto, el equilibrio, la autodeterminación y la reciprocidad. El contrato social aquí se basa en la construcción del sujeto humano colectivo, clánico y relacional - en estrecha interacción mutua con la naturaleza.

Sin duda, en vista de las políticas neoliberales de las últimas décadas, el Gobierno actual ha reconocido la urgencia con la cual se requiere reformular las políticas de redistribución. Pero, ¿cuál será el reparto más adecuado? ¿Es realmente posible alcanzar justicia y desde la perspectiva de cuál sistema de conocimiento? ¿Qué significa justicia desde “la jurisdicción indígena y los derechos colectivos que”, como bien señala Róger Martínez Castillo (2004, p. 47), “tienen estos pueblos indígenas sobre su territorio, recursos y conocimiento tradicional”? En búsqueda de las respuestas, considero que un primer paso serán políticas estatales más colaborativas con los pueblos indígenas de este país, porque como ya lo ha expresado Boaventura de Sousa Santos (2009), “no habrá justicia social [...] sin justicia cognitiva [...]” (p. 12). Al compartir las diferentes realidades sociales, la reflexión mutua me parece urgente.¹⁹

Una problemática, por ejemplo, se relaciona con la conservación de la biodiversidad como componente integral de las culturas indígenas y afrodescendientes, y que ha ganado mayor relevancia en los debates actuales sobre el cambio climático. Pero además de reconocer sus esfuerzos por cuidar la naturaleza e intervenir en ella de manera sostenible, cabe reiterar que históricamente tanto indígenas

18 Véase Art. 74

19 La propuesta de la reflexión mutua se encuentra también en Hernández, Sieder y Sierra (2013, p. 17).

como afrodescendientes han perdido sucesivamente sus derechos de tierras y territorios. Campbell Barr (2002) define esta pérdida de derechos como “racismo ambiental”, viendo en éste una manifestación contemporánea del racismo histórico (p. 28, resaltado en el original). La autora señala que en el Caribe de Costa Rica, desde los años 1970s, “de manera legal pero no justa, cientos de hectáreas de los pueblos y comunidades afrodescendientes se convierten en parques nacionales y zonas de reserva, expulsando a los propietarios históricos sin que hasta el momento el Estado haya pagado sus tierras” (Campbell Barr, 2002, p. 29).

En relación con los derechos indígenas, la pérdida legal pero injusta de sus tierras, se evidencia rápidamente al estudiar las leyes del Instituto de Tierra y Colonización (ITCO, 1964). Cabe recordar que muchas de las tierras de indígenas fueron declarados terrenos baldíos inhabitados, con el fin de colonizarlas y explotar sus recursos naturales. Aún con la creación de los Territorios Indígenas, sus derechos no están garantizados; los intentos de explotar los recursos naturales prevalecen, y actualmente la explotación no se centra solo en su flora y fauna, sino también en los mismos pueblos indígenas como recursos humanos.

De esta manera, de Sousa Santos (2009) advierte ante el riesgo de que los pueblos indígenas con sus conocimientos tradicionales, se conviertan en “recursos genéticos” para que “las empresas transnacionales de la farmacéutica, la biotecnología y la ingeniería genética” puedan acceder “a la flora y la fauna bajo la forma de biodiversidad” (p. 223). Chandra Talpade Mohanty (2004) problematiza similarmente la comercialización de los saberes comunales indígenas sobre el uso sostenible de los recursos naturales y su venta en el mercado internacional. Al discutir los aportes feministas de Vandana Shiva sobre esta temática, Mohanty destaca que particularmente en el patentado y la comercialización del conocimiento indígena se puede ver “el poder colonialista y corporativo de definir la ciencia Occidental” y la influencia normativa por los “valores capitalistas de propiedad privada y ganancia” (p. 233). Es decir, de acuerdo con “las ideologías del paradigma científico occidental corporativo [...] los derechos de la propiedad intelectual pueden ser solo comprendidos en una forma posesiva o privatizada”; mientras que los conocimientos comunales indígenas, a menudo en las manos de las mujeres, quedan excluidos de estos derechos (p. 233). De ahí, una consecuencia es que especialmente a las mujeres indígenas se les desconocen sus derechos a la propiedad (p. 233).²⁰

Otra problemática tiene que ver con una reflexión crítica acerca de cómo mejorar las políticas estatales dirigidas a los pueblos indígenas, sin asociarlos únicamente con los Territorios Indígenas: ¿Cómo alcanzar a las y los indígenas que viven o trabajan en otras partes del país? ¿Cómo conocer y reconocer el horizonte universal, la “casa cósmica” (González y González, 2000), del imaginario colectivo bribri? Pero también, ¿qué se hace para reconocer su ciudadanía basada en el

²⁰ Véase también Schramm (2011).

derecho a la autonomía? Estas y otras preguntas desafiarán a las políticas nacionales en los próximos años.

En este marco, cabe mencionar al Plan de Acción para una Sociedad Libre de Racismo, Discriminación Racial y Xenofobia: 2015-2018. Se integra en una Política Nacional del mismo nombre que abarca un período mayor, de 2014-2025, que pretende generar una considerable mejora en derechos humanos y redistribución de bienes en Costa Rica. Los pueblos indígenas, junto con la población afrodescendiente y migrante son los tres grupos meta, al ser reconocidos como “grupos de riesgo y vulnerabilidad”.²¹ Debido a su énfasis interseccional, las políticas de género, igualdad y no-discriminación son centrales en el Plan de Acción que se orienta por los siguientes siete ejes: i) Fortalecimiento institucional; ii) Derechos civiles y políticos; iii) Derecho a la educación y a la cultura; iv) Derecho a la Salud y Seguridad Social; v) Derechos al trabajo y derechos económicos; vi) Derecho a una buena calidad y nivel de vida adecuado y vii) Derecho a un medio ambiente de calidad y a la territorialidad.²² Quedará por analizar cómo se logrará implementar las estrategias y programas planteados para garantizar efectivamente esos derechos. Cabe preguntarse qué tanto dicha política interinstitucional irá más allá de las políticas identitarias ya establecidas y logrará fortalecer los derechos humanos de personas afrodescendientes, indígenas y migrantes que experimentan discriminaciones múltiples.

LA LIBERTAD COMO IDEAL Y LA CULTURA COMO RECURSO

Ahora, si bien me he concentrado en discutir concepciones de Estado y justicia en relación con las perspectivas y realidades indígenas, muchos de los aspectos anteriormente detallados fueron problematizados también por las participantes afrocostarricenses. El horizonte transnacional de la cultura afrocostarricense fue descrito a través de la familia extendida, las redes sociales amplias y “la habilidad de hacer tribu” (Eulalia Bernard 2003, en Schramm 2013, p. 225). Esa sociabilidad y conciencia diaspórica sirve de estrategia para resistir ante lo que Eulalia Bernard (2001, p. 103) llama la “deshumanización” en este mundo. De ahí, la libertad como ideal se articula desde la experiencia colectiva de la resistencia contra la esclavización. De acuerdo con Simone de Beauvoir (1976 [1948]), este ideal puede leerse de la siguiente manera: “Así como la vida es identificada con el deseo-de-vivir, la libertad siempre aparece como un movimiento de liberación” (p. 32). Pero mientras la causa de la libertad es una causa válida para cada persona, “la urgencia de la liberación no es la misma para todos” (p. 87). Con base en

21 Política Nacional para una Sociedad Libre de Racismo, Discriminación Racial y Xenofobia, 2014-2025. En: http://migracion.go.cr/institucion/leyes_reglamentos.html [Acceso: 01.09.2014].

22 Plan de acción para una sociedad libre de racismo, discriminación racial y xenofobia: 2015-2018. En: http://migracion.go.cr/institucion/leyes_reglamentos.html [Acceso: 01.09.2014].

Karl Marx, de Beauvoir argumenta que solo a las personas oprimidas, la libertad les parece inmediatamente necesaria, en el sentido de exigirla moralmente. Es a través de las luchas políticas y sociales que se construye una específica noción de libertad y que no es simplemente dada, sino que ha sido colectivamente luchada.

De acuerdo con las entrevistas a mujeres afrodescendientes en Costa Rica, sus luchas por la libertad tienen muchas caras. Más allá de referirme ahora a sus historias individuales o pretender de abarcar las diferentes historias colectivas en su completitud, quisiera echar una mirada a las luchas colectivas de afrodescendientes en el contexto de Marcus Garvey (1887-1940). A través de la Universal Negro Improvement Association (UNIA), fundada en 1914 en Jamaica, Garvey organizó “el movimiento más grande y exitoso” de personas negras, africanas y afrodescendientes en las Américas, el Caribe, y en otras partes del mundo (Martin, 1986, xiv). Su pensamiento afro-céntrico, su lucha por la unión entre los pueblos afrodescendientes en la diáspora en contra de la supremacía blanca y su esfuerzo de iniciar un proyecto de repatriación a Liberia, África, en una flota propia, han dejado un importante legado filosófico y político en el mundo. La libertad de la población negra que Garvey proclama frente la población blanca, es no solo de índole psicológica, sino también social, económica, y política. La libertad como ideal en los tiempos de Marcus Garvey se mezcla con un fuerte nacionalismo negro, culminando en la aspiración de fundar “una nación poderosa para la raza Negra” en el continente africano. En la tercera lección acerca de los objetivos de la UNIA de su *Curso de Filosofía Africana*, Garvey argumenta que este fuerte nacionalismo es necesario, porque “es poder y control político”. “Ninguna raza es libre hasta que tenga una fuerte nación de sí misma; su propio sistema de gobierno y su propio orden de sociedad” (Garvey, 1986 [1937], pp. 33-34). El proyecto fracasó, y con ello las esperanzas y sueños de miles de personas.²³ Pese a su derrota, más el cuestionamiento general acerca de sus posiciones fuertemente nacionalistas, vale recordar la importancia del movimiento Garveyista como movimiento Pan-Americano.

En Puerto Limón, el edificio de la *Black Star Line* recuerda la presencia y el pensamiento de Garvey en Costa Rica hace poco más de cien años. La *Black Star Line*, o *Liberty Hall*, sigue siendo la sede de la UNIA en Limón, que cada 31 de agosto convoca a sus miembros y miembras a una asamblea general para conmemorar la Declaración de los Derechos de los Pueblos Negros del Mundo. Originalmente, la Declaración fue formulada y adoptada en el año 1920 por la primera convención internacional de la UNIA en Nueva York. Desde entonces, esta Declaración es celebrada todos los años alrededor del mundo. En Limón, antes de la asamblea, en horas de la tarde, un desfile de gala atraviesa las calles

²³ Conversación personal con Ana Cristina Rossi, 2004.

en el centro de la ciudad.²⁴ Mientras que hace unos años el desfile todavía se asemejó más a una marcha con mensajes políticos y de valores éticos, he podido observar que en los últimos años se ha convertido en una actividad cada vez más popular, con una mayor participación y una presentación más carnavalesca.

Con base en George Yúdice (2005) este desarrollo remite a una tendencia más general. En el ámbito internacional ocurre una mayor utilización estratégica de la cultura como recurso, tanto por los grupos sociales no dominantes, como por las políticas económicas y culturales hegemónicas. La cultura se convierte en un campo de inversión, respondiendo tanto a agendas económicas como a agendas de justicia social (p. 17). Es también “un recurso para la política” y para redefinir conceptos universalistas de ciudadanía, como en caso de la ciudadanía cultural (p. 23).²⁵

Sin profundizar en la discusión sobre la ciudadanía cultural, cabe señalar que en muchos países latinoamericanos se otorgan derechos colectivos con base en una diferencia cultural o identidad ‘étnica’, más que por contar con “una historia de exclusión política o discriminación racial” (Hooker, 2005, p. 298). A su vez, los Estados implementan más modelos multiculturales para incrementar su legitimidad democrática y nacional (Hooker, 2005, p. 300). La misma Política Nacional para una Sociedad Libre de Racismo, Discriminación Racial y Xenofobia anteriormente mencionada parece representar esta perspectiva.

Ahora, en vista de que la cultura obtiene mayor relevancia, vale considerar dos aspectos. Primero, la base de los conflictos sociales, (como por ejemplo, entre grupos culturalmente diferenciados), muchas veces no es de índole cultural, “sino una competencia por territorio, recursos, o trabajos” (Young en Yúdice, 2005, p. 23). Según este argumento, los conflictos se arraigan, en muchos de los casos, más en las múltiples desigualdades sociales e injusticias con las cuales las personas se enfrentan, que propiamente en sus diferentes culturas. En segundo lugar, el uso de la cultura como recurso ni siquiera es nuevo (Schramm, 2012), ni lo es el cambio de enfoque de “raza” a “etnicidad” y “cultura”. Con miras nuevamente al movimiento Garveyista, y de acuerdo con Ula Yvette Taylor (2002), vemos que ya la segunda esposa de Marcus Garvey, Amy Jacques Garvey (1895-1973), puso en relieve la etnicidad y la cultura como las características principales que definen al grupo. En su cuidadosa investigación, Taylor demuestra cómo Jacques Garvey se distanció del término “Negro” y abogó por “africanos o gente

24 El desfile de gala se realiza desde 1999 cada 31 de agosto. En 2011, la Asamblea Legislativa renombró este día como el “Día de la Persona Negra y la Cultura Afrocostarricense”, usando un lenguaje más inclusivo (Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica, 2010; Schramm 2012).

25 Al caracterizar a la cultura como recurso para la política, Yúdice se refiere a Iris Marion Young. Yúdice discute más detalladamente la construcción de la ciudadanía cultural desde los diferentes aportes teóricos y sus diferentes implicaciones políticas. Una característica de la ciudadanía cultural es que opera con nociones de pertenencia a un grupo culturalmente diferente ante otro, para reconocer los derechos colectivos grupales en una sociedad (p. 23). Véase también Hooker (2005).

de decendencia africana [sic]” (p. 157). Jaques Garvey enfatizó la idea de estar conectadas y conectados, y “la importancia de una patria para una diáspora sin patria” (p. 157). La “[u]nidad fue su llamado, y enfatizar en África era una medida para combatir las fronteras y fragmentaciones que habían debilitado el mundo Pan-Africano” (p. 157). Con un África imaginada “en el centro del pensamiento diaspórico”, Jacques Garvey alzaba lo positivo de la cultura africana, veía a las culturas de América Latina y el Caribe como africanas, y enfatizaba los logros alcanzados por las personas procedentes de África (p. 179).

Taylor (2002) señala que este posicionamiento contiene “un análisis distorsionado de la historia”, por simplificar demasiado la complejidad que caracteriza al Caribe, sin embargo lo considera relevante para entender el pensamiento político de Jacques Garvey y su gran interés en movilizar a los pueblos afrodescendientes en la diáspora. En esta misma línea, cabe preguntarnos por ejemplo, si el legado de Jacques Garvey resuena también en las palabras de Eulalia Bernard (2001, p. 105), cuando ella reafirma que “*Wherever we are, Africa is there*”. Pese a la simplicidad de dicha frase, ésta encubre grandes luchas y disputas que, a su vez, son un trasfondo importante para los debates en el pasado y en la actualidad sobre la cultura como un recurso para obtener derechos y crear un sentimiento de pertenencia diaspórica.

En el centro de esos debates está la pregunta por las políticas de representación. Cabe pensar por ejemplo en la población afrocostarricense que no es de proveniencia caribeña, ni se identifica con el Caribe o con África. También se encuentra una y otra vez la pregunta por la ciudadanía como garante de la tenencia de derechos.²⁶ Precisamente, en relación con este último aspecto, el aporte de Jaques Garvey mantiene su importancia, porque inspira a pensar una ciudadanía que se desprenda de su marco nacional y se oriente más por un contexto diaspórico. Esta conceptualización de ciudadanía diaspórica, desarrollada por Fatima El-Tayeb (2011), es significativa, porque aquí son las culturas y las experiencias *diaspóricas* que se convierten en un recurso político y social. En otras palabras, el aporte de la diáspora africana al pensamiento político es que “trasciende el binario de ciudadana/o y extranjera/o, el modelo lineal de movimientos de origen a destino” (El-Tayeb, 2011, xxxiv). Esa resemantización de la ciudadanía permite enfatizar las experiencias de personas que han sido tratadas como minoría, *sin negar* la existencia de los lazos transnacionales que esta misma población sostiene. Rompe con la connotación espacial occidental con la cual normalmente se identifica la ciudadanía y permite modificar la manera en que se regulan los derechos civiles, políticos y sociales.

²⁶ Según el pensamiento occidental moderno, la ciudadanía define tanto la relación interior de las personas ciudadanas hacia su Estado, como la relación exterior, que regula las relaciones hacia aquellas personas, o el estatus de aquellas personas, que no son definidas como ciudadanas.

En general, según Isolde Charim (2012, p. 14) hay un creciente reconocimiento de la diáspora como concepto clave para entender las tensiones que surgen de los procesos grupales y de identificación. La autora argumenta que esto se debe a que “una comunidad diaspórica es siempre una comunidad dividida”. Según la autora, las comunidades diaspóricas están atravesadas por una profunda brecha: “espacialmente entre un aquí y un allá, emocionalmente entre una vivencia inmediata y una conexión externa” (pp. 13-14). Las mujeres con las cuales conversé, problematizaron también diferentes procesos de división. A mi entender, sus experiencias de cómo manejar las tensiones, ambivalencias y paradojas vinculadas a esas divisiones pueden ser valiosos recursos, tanto para encontrar respuestas ante los diferentes procesos actuales de transformación social, como para y por ser protagonistas ellas mismas en la reconfiguración de esta sociedad, su cultura y políticas.

CONCLUSIONES

En este artículo partí de las culturas bribri y afrocostarricense como “legados intelectuales” (Cornell 2012, p. 7). Argumenté que se orientan por ideales universales, pero también se auto-reconocen como situados en ciertos espacios-tiempos. Discutí construcciones de Estado, justicia, libertad y ciudadanía, a partir de las perspectivas de mujeres bribris y afrodescendientes; las relacioné con aportes de otras autoras y autores preocupados por descolonizar la producción de conocimiento dentro y fuera de la academia. En torno a las críticas del pensamiento occidental, enfatiqué la importancia del espacio. Como uno de los principales pilares del pensamiento moderno occidental, desafía todo proyecto descolonizador. Las cosmologías indígenas muchas veces no distinguen entre espacio y tiempo; no parten de su fragmentación estática, ni de su linealidad progresiva. El pensamiento diaspórico afrodescendiente expresa un estar-en-el-mundo que transgrede los sistemas modernos de clasificación y representación. Por ende, más que solo caracterizar las comunidades diaspóricas como comunidades divididas (tal como lo plantea Charim), es importante reiterar su habilidad y experiencia de negociar esas divisiones; divisiones violentas, impuestas, interiorizadas; divisiones que sólo existen, si nos mantenemos dentro de la lógica espacial y temporal occidental.

Las políticas afirmativas dirigidas a personas afrodescendientes, indígenas y migrantes, implican desafíos que son realmente enormes para el país. Pero no se debe olvidar que el costo social y económico de la violencia también lo es. Espero que este artículo sea entonces un estímulo para una mayor reflexión sobre los contextos transnacionales y diaspóricos del pensamiento político de mujeres indígenas y afrodescendientes, poniendo también en relieve la necesidad de reformular conceptualizaciones teóricas sobre el Estado, la relación entre libertad

y justicia, y la ciudadanía.²⁷ Asimismo, espero que a su vez sirva de argumento a favor de llevar adelante las reformas constitucionales, legales y políticas necesarias. Las mujeres a quienes entrevisté ya lo han planteado desde sus posicionamientos diversos. Pero, como afirmaría Frantz Fanon, ante todo han reiterado su condición como humanas con la habilidad de generar cultura y conocimiento,²⁸ diseñando así nuevos modos de convivencia que trastocan las relaciones de poder en esta sociedad.

FUENTES CONSULTADAS

Bernard, E. (2001). *Ciénaga*. San José, C.R.: Asesores Editoriales.

Beauvoir, S. de (1976 [1948]). *The ethics of ambiguity*. Traducción de Bernard Frechtman. New York: Kensington Publishing Corp.

Butler, J. (2009). ¿Quién le canta al estado-nación? En: Butler, J. y Spivak, G. Ch. *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Traducción del inglés por Fermín Rodríguez. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Calzada, A. V. y Campbell Barr, E. (1998). Presentación. En: Campbell Barr, E., Arévalo Solórzano, O., Castillo Vargas, S., Salas Ruíz, F., Salazar Carvajal, P., y White Curling, L. (Eds.). *Justicia y discriminación en Costa Rica* (pp. 5-6). San José: Poder Judicial, CONAMAJ.

Campbell Barr, E. y Careaga Pérez, G. (2002). Desafiando poderes. “Sexismo y racismo: un acercamiento desde las mujeres afrodescendientes”. En Campbell B., E. y Careaga P., G. (Eds.). *Poderes cuestionados: Sexismo y racismo en América Latina* (pp. 15-32). San José, C.R.: Diseño Editorial.

Castro Varela, M.d.M. (2013). Crítica a la Violencia Normativa. En: Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Sociales, Cátedra Wilhelm y Alexander von Humboldt en Humanidades y Ciencias Sociales, Progra-

²⁷ Véase la discusión teórica sobre construcciones de libertad y justicia en el Estado social moderno, de Frank Nullmeier (2000, p. 361y sgs.). Pese a que el autor se refiere a la República Federal de Alemania, su abordaje conceptual más general puede servir como punto de orientación para discutir críticamente la construcción normativa del Estado social costarricense y la relación entre sus políticas de reconocimiento y de redistribución.

²⁸ Retomo este aspecto de Cornell 2012, p. 6, quien discute a Fanon, y su reivindicación de los pueblos afrodescendientes, negros, como humanos con la habilidad de generar cultura.

ma de Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura (coord.), Universidad de Costa Rica, *Mesa redonda 2 "Crítica a la Violencia Normativa"* (pp. 1-10). San José, Costa Rica, 12 de Septiembre de 2013, manuscrito de ponencia inédito.

Charim, I. (2012). Einleitung. En: Charim, I., y Auer Borea, G., (Hg). *Lebensmodell Diaspora. Über moderne Nomaden* (pp. 11-16.). Bielefeld: transcript-Verlag.

Constenla Umaña, A. (2006). *Poesía bribri de lo cotidiano. 37 cantos de afecto, devoción, trabajo y entretenimiento*. San José, C.R.: Editorial Universidad de Costa Rica.

Cornell, D. (2012). Rethinking Ethical Feminism and Sexual Politics Through uBuntu. En: Institute for Queer Theory, en cooperación con el ICI Berlin y el Instituto de Filosofía, Universidad Humboldt-Berlin, *The Subtle Racializations of Sexuality. Queer Theory, the Aftermath of Colonial History, and the Late-Modern State* (pp.1-36.). Berlin, Alemania, 15 de Mayo de 2012, manuscrito de ponencia inédito.

Dietz, G. (2010). Politicization of *Comunalidad* and the demand for autonomy. En: Meyer, L. y Maldonado Alvarado, B. (Eds.). *New World of indigenous resistance. Noam Chomsky and Voices from North, South, and Central America* (pp. 191-197). San Francisco: City Light Books.

El-Tayeb, F. (2011). *European Others. Queering ethnicity in postnational Europe*. Minneapolis y London: University of Minnesota Press.

Erdheim, M. y Nadig, M. (1991). *Ethnopschoanalyse*. En: Blue, E. M., Baumgart, M., Sippel-Süsse, J., Wegeler, J. y Apsel, R. (Hg.). *Ethnopschoanalyse 2. Herrschaft, Anpassung, Widerstand: gewidmet Goldy-Parin-Matthè zum 80. Geburtstag und Paul Parin zum 75 Geburtstag* (pp. 187-201). Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag.

Garvey, M. (1986 [1937]). *Message to the People. The Course of African Philosophy*. Editado por Martin, T. The New Marcus Garvey Library, No. 7. Dover, Massachusetts: The Majority Press.

González Chaves, A, y González Vásquez, F. (2000). *La casa cósmica talamancaña y sus simbolismos*. San José, C.R.: Editorial Universidad Estatal a

Distancia.

Gutiérrez Mangel, J. (2003 [1947]). *Cocorí*. Ilustrado por Hugo Díaz. San José, C.R.: Editorial Legado.

Hernández, R.A., Sieder, R. y Sierra, M.T. (2013). Introducción. En: Hernández, Rosalva A., Sieder, R. y Sierra, M.T (Eds.). *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas* (pp. 13-47). México, D.F.: FLACSO México; CIESAS.

Hauser, U. (1998). Introducción a la investigación social desde el etnopsicoanálisis. *Giros de ASPAS 4. Enfoque etnopsicoanalítico* (pp. 8-17).

Hill Collins, P. (2005). *Black sexual politics. African Americans, gender, and the new racism*. New York: Routledge.

Hooker, J. (2005). Indigenous inclusion/ black exclusion: race, ethnicity and multicultural citizenship in Latin America. *Journal of Latin American Studies*, 37 (pp. 285-310).

Hooker, J. (2012). La raza y el espacio de la ciudadanía: La Costa de la Mosquitia y el lugar de lo negro y lo indígena en Nicaragua. En: Gudmundson, L. y Wolfe, J. (Eds.). *La negritud en Centroamérica: Entre raza y raíces* (pp. 325-366). San José, C.R.: Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Instituto de Tierras y Colonización [ITCO] (1964). *Estudio de comunidades indígenas. Zonas: Boruca-Terraba y China Kichá*. San José, C.R.: [s. ed.].

Macas Ambuludí, L. (2010). Abya Yala and the decolonization of democracy, knowledge, education, and the State. En: Meyer, L. y Maldonado Alvarado, B. (Eds.). *New World of indigenous resistance: Noam Chomsky and Voices from North, South, and Central America* (pp. 239-250). San Francisco, CA: City Light Books.

Martin, T. (1986). Preface. En: Garvey, M. (1986 [1937]). *Message to the People. The Course of African Philosophy*. Tony Martin (Ed.). The New Marcus Garvey Library, No. 7 (pp. xiv-xxiii). Dover, Massachusetts: The Majority Press.

- Martínez Castillo, R. (2004). La estructura cultural indígena en Talamanca. *Praxis* 57 (pp. 37-48).
- Mohanty Talpade, Ch. (2004). *Feminism without borders. Decolonizing theory, practicing solidarity*. 3a impresión. Durham: Duke University Press.
- Nullmeier, F. (2000). *Politische Theorie des Sozialstaats*. Frankfurt/Main: Campus.
- Pateman, C. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Putnam, L. (2002). *The company they kept. Migrants and the politics of gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.
- Schramm, C. (2001). 'Frauenrechte sind Menschenrechte'. *Eine feministisch-postkoloniale Analyse der Bündnispolitiken von Frauenorganisationen in Costa Rica im Kontext globaler Transformationen*. Tesis de maestría en Ciencias Políticas no publicada, Universität Hamburg.
- Schramm, C. (2011). Land gegen Bibel. Christentum, Kolonialismus, Moderne. En: Könemann, S. y Stähr, A. (Hg.). *Das Geschlecht der Anderen. Figuren der Alterität: Kriminologie, Psychiatrie, Ethnologie und Zoologie* (pp. 63-82). Bielefeld: transcript Verlag.
- Schramm, C. (2012). Queering Latin American Coloniality and the Cross-cultural Production of Racialised Sexualities, *Journal of Intercultural Studies* [en línea], 33:3, (pp. 347-362). <http://dx.doi.org/10.1080/07256868.2012.673476>.
- Schramm, C. (2013). "Desde este otro lado...": *Subjetividades e imaginarios sociales de mujeres afrodescendientes e indígenas bribris en Costa Rica*. Tesis doctoral no publicada, Universidad de Costa Rica.
- Schütze, F. (1987). *Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien. Erzähltheoretische Grundlagen*. Studienbrief der Fernuniversität Hagen, Teil I, Hagen: Fernuniversität.

- Smith, L. T. (2006). *Decolonizing methodologies. Research and indigenous peoples*. 9a impresión. London, New York: Zed Books Ltd.
- Sousa Santos, B. de (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI: CLACSO.
- Steyerl, H. y Gutiérrez Rodríguez, E. (2003). Einleitung. En: H. Steyerl y Gutiérrez Rodríguez, E. (Hg.) *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik* (pp. 7-16). Münster: Unrast.
- Strauss, A. y Corbin, J. (1996). *Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Taylor, Ch. (2006). *Imaginarios sociales modernos*. Traducción del inglés por Ramón Vilà Vernis. Barcelona: Paidós.
- Taylor, U. Y. (2002). *The veiled Garvey: The life and times of Amy Jacques Garvey*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.
- Trinh, M.H. (1996). Über zulässige Grenzen: Die Politik der Identität und Differenz. En: Fuchs, B. y Habinger, G. (Hg.) *Rassismen und Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen* (pp. 148-160). Wien: Promedia.
- Wodak, R. y Meyer, M. (2003) (Compiladores). *Métodos de análisis crítico del discurso*. Traducción del inglés por Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Yúdice, G. (2005 [2003]). *The expediency of culture. Uses of culture in the global era*. 2a impresión. Durham y London: Duke University Press.