

Límites éticos y sociopolíticos de la interculturalidad: Por un llamado a la construcción de un mundo múltiple y libre¹

Juan Rafael Gómez Torres²

Mayor Antonio Mora Alvarado³

Resumen

La presente ponencia, busca plantear una propuesta de lectura sobre el concepto de interculturalidad en tanto modelo de análisis del vínculo social propio de la modernidad tardía. En este sentido, más que una defensa a ultranza, se busca describir los límites de la interculturalidad desde un punto de vista ético y socio-político, es decir, límites reales y axiológicos frente a la violencia propia del capitalismo y su pensamiento único. Por esta razón el documento implica el compromiso de los autores con estos vectores utópicos.

Palabras clave: MULTICULTURALISMO, VINCULO SOCIAL, ETICA, LIBERTAD, BIENESTAR, UTOPIA, MODERNIDAD.

Résumé

La suivante communication prétend lancer une proposition de lecture sur le concept d'interculturalité en tant que modèle d'analyse du lien social, propre de la modernité tardive. En ce sens, au de-là d'une défense à outrance, on cherche décrire les limites de l'inter-culturalité dès un point de vue éthique et socio-politique, c'est à dire, des limites réelles et axiologiques face à la violence du capitalisme et de la pensée unique. C'est pour cette raison que le document implique le compromis des auteurs avec ces vecteurs utopiques.

Mots clés: MULTICULTURALISME, LIEN SOCIAL, ÉTHIQUE, LIBERTÉ, BIEN-ÊTRE, UTOPIE, MODERNITÉ.

¹ Ponencia presentada en el IX Congreso de Filosofía Intercultural, realizado los días 14 al 18 de febrero del 2011. Universidad de Costa Rica, San Pedro de Montes de Oca, San José de Costa Rica (Publicada en: Fonet-Betancourt, Raúl (2011) Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung and Interkulturalitat pp. 381-388).

² Bachiller en Filosofía, en Enseñanza de la Filosofía, en Teología, en Enseñanza de la Religión y en Administración Educativa (UNA). Licenciado en Administración Educativa (UNA). Máster en Estudios Latinoamericanos con énfasis en cultura y desarrollo (UNA). Ha publicado individual o conjuntamente varios artículos en revistas especializadas. Actualmente es profesor e investigador del Centro de Investigación y Docencia en Educación (CIDE) de la Universidad Nacional (UNA, Costa Rica). Así como es académico y coinvestigador en el Proyecto "Alfabetización crítica en la cultura escolar" de la División de Educología en la UNA.

³ Licenciado en sociología en el área de investigación, por la UNA. Máster en sociología con énfasis en políticas sociales, por la UCR. Ha publicado individual o conjuntamente tres libros y varios artículos en revistas especializadas. Ha sido Director de la Maestría en Administración de Justicia, así como subdirector de la Escuela de Sociología de la UNA. Actualmente se desempeña como docente y como Director de dicha unidad académica. Le han preocupado problemas como los de la identidad y la constitución del sujeto, así como el de la constitución de alternativas.

I. Introducción: la interculturalidad como problema

En los últimos años, y en diversos ámbitos de la actividad social (incluido el ámbito académico), el tema de la interculturalidad ha cobrado una importancia inusitada. Esta importancia tiene como trasfondo antecedente los conflictos culturales que se suscitaron sobre todo durante y después de la imposición de los sistemas coloniales en América, Asia y África (Luna 2008: 3), así como los complejos procesos de migración que han caracterizado el último siglo, migración que rompe en parte con la idea de una nacionalidad y una cultura fijas o inamovibles, y que demanda nuevas estrategias y nuevos criterios para la convivencia dentro de un mundo profundamente integrado y dentro de estados-nación también complejos y sometidos a la diferencia cultural como parámetro estructurador de las relaciones sociales (cf.: Cuche, 1996)

Sin embargo, la importancia que se le asigna al tema de la interculturalidad, debe analizarse en profundidad, a fin de que no nos lleve a falsas expectativas o a equívocos ideológicos. Especialmente es importante determinar las implicaciones éticas y socio-políticas del mismo, en tanto resuelve o no los dilemas negativos (socialmente deletéreos) de la diferencia, el conflicto cultural y el asentamiento de poblaciones migrantes, sin romper o negar dicha diferencia. Desde un punto de vista filosófico es importante recalcar que el mismo concepto de “interculturalidad” es una creación moderno-occidental, más que el resultado de un debate entre las culturas, por lo que podría arrastrar un fuerte componente aculturador (cf.: Fornet-Betancourt, 1994: 13ss)

En este sentido, en la presente ponencia nos abocaremos a visualizar (de forma inicial e introductoria) los principales componentes problemáticos de dicho tema, concepto, “política” o como pueda ser denominado, a fin de definir tanto sus limitaciones como sus potencialidades, en la construcción de una sociedad inclusiva, o bien, de la comunicación asertiva entre las diferentes culturas, sin el peso de la aculturación, el dominio y otros factores socio-políticos reales que minusvalidan determinados sistemas culturales a favor de otros.

En síntesis, y de forma transversal, queremos responder a dos preguntas, que realmente corresponden a un único problema. Primero, ¿puede existir un sujeto intercultural?, es decir, puede la interculturalidad como paradigma permitir el desarrollo de identidades válidas, más allá de estrictamente “*culturales*”. Segundo, derivado del anterior: ¿es posible una ética inter-cultural?, en otras palabras un sistema de valoración y validación de las acciones del sujeto que coadyuve a la construcción de un mundo mejor, distinto de las prerrogativas destructivas del capitalismo moderno, y fundamentado en el principio de la vida buena.

Concluimos esta parte con una simple referencia cultural. Al preguntársele a un indígena bribri costarricense: “¿Cómo ven al no indígena?”, el mismo responde: “al Sikua también lo hizo Sibú pero en otro lugar y en otro tiempo, lo hizo después de los indígenas, los hizo cerca del sol, por eso es tan diferente tanto en costumbres como en idiomas. Cuando mueren van al cielo, cerca del sol y nosotros al inframundo (es un lugar sagrado), cada quien regresa a su lugar de origen” (Gómez, 2011) Es decir, culturalmente, ni siquiera las posiciones de lo divino o de la vida después de la muerte son ni remotamente cercanas entre las culturas distintas. Esta es la riqueza y a la vez la limitación de una propuesta ética intercultural.

II. Las cinco limitaciones de la interculturalidad

Antes de abocarnos al problema central enunciado atrás, es necesario, describir de forma sucinta, las cinco limitaciones de los enfoques predominantes de la interculturalidad, a fin de poder luego responder a las preguntas-problema planteadas:

1. La primera limitación de estos enfoques es la presunción de una *totalidad imaginaria*. En este caso la “totalidad de las culturas” dentro de un marco espacial específico. Esta es una limitación, porque realmente se confunde cultura con nación,

y a su vez estos dos conceptos con el de país. Todos suponen, por lo general, conjuntos contradictorios, es decir, no constituyen totalidades ontológicamente reales. En el plano de la cultura, al existir culturas distintas, no puede pensarse en una *totalidad*, sin que medie en ello la aculturación o el dominio cultural. Más bien y en descargo de los paradigmas interculturales, se debe trabajar sobre especificidades comunicativas, esto es, sobre la base de las semejanzas, los principios y valores comunes. Lo anterior no implica, que en el marco de la voluntad, no sea posible ampliar tales especificidades comunicativas, sin que ello involucre el abandono de partes sustantivas de los respectivos sistemas culturales. Tales especificidades corresponden, entonces, tanto a las *realmente existentes* como a las *potencialmente construibles*. Sobre esta base de mínimos (concretos, reales, vividos) y no de una “totalidad imaginaria” es que resulta posible la defensa del enfoque intercultural.

2. Derivado del problema anterior, surge también la abstracción y la neutralización de la historia. Se entiende en este caso la convivencia de culturas distintas sin visualizar los procesos que han llevado a tal convivencia. Procesos que, como sabemos han estado cargados en muchos casos de violencia, aculturación y otros aspectos socio-políticamente negativos. Ningún proceso afirmativo de las especificidades comunicativas puede abstraer la historia. O, dicho de forma inversa, estas especificidades no pueden pretender opacar precisamente las diferencias y, por ende, la historia distinta de cada cultura, historia que la ha llevado a la cercanía o bien a la convivencia con las demás culturas. En este sentido el paradigma intercultural tiene limitaciones éticas y políticas precisas, que es necesario reconocer.

3. El tercer problema, que ya señalamos en la introducción, pero que aquí precisaremos con mayor detalle, es el de confundir interculturalidad con el reduccionismo de la aculturación. Aquí es necesario diferenciar entre “multi”,

“pluri” e “inter”-culturalidad. No porque sean conceptos estrictamente opuestos, sino porque refieren a realidades distintas con connotaciones particulares tanto positivas como negativas. A saber, la multiculturalidad remite a la defensa de la identidad y a la simple coexistencia de culturas dentro de un espacio político (Luna 2008: 4) Esto puede tener una connotación positiva o negativa; positiva en tanto cada cultura disfruta de libertad de existencia sin que sea negada y negativa si existe aculturación o dominio cultural. Por su parte, la pluriculturalidad suele interesarse por el respeto, la tolerancia y el intercambio entre las diferentes identidades culturales pero, como apunta Aguirre, eso no asegura la integración cultural desde las diferencias; por el contrario, podría mostrar poco interés en tender puentes comunicacionales entre las culturas dado su afán por “respetar la pluralidad de cada comunidad” (2009: 240) Finalmente, la interculturalidad, presupone no solo la existencia simultánea, sino como ya señalamos, la existencia de especificidades comunicativas. Cuando la misma no es real, se trata entonces de un proceso evidente de aculturación. Como señala Fonet-Betancourt (1994: 14), se busca una universalidad sin la ideología de la unidad.

4. El cuarto problema es el del “campo neutro”, es decir, la concepción de un espacio neutral donde se posicionarían las distintas culturas como si todas fuesen “iguales”. En este caso, se anula la diferencia, a la vez que lo ideológico (esto es, la apariencia de la prerrogativa asimétrica de toda relación de poder) se anula. Al suponer este “campo neutro” como trasfondo de la interculturalidad, también se oculta el conflicto, así como las relaciones de poder que subyacen en los vínculos históricos y socio-políticos de las culturas. Dicho en otros términos, la interculturalidad no necesariamente presupone, en tanto paradigma, la existencia de una “intercultural” neutra (sería otra forma de anular las diferencias).

5. Un quinto problema, es el de la objetivación de la interculturalidad como una simple categoría de análisis o de abstracción que deja de lado su nivel de concreción o (con)vivencias particulares, “como algo fuera de la vida que llevamos” (Luna, 2008:

13) En ese sentido los actores son vistos como objetos de estudio, anulándose inevitablemente sus vivencias y significados. Lo “loable” de esa práctica es que facilita una forma de sistematización de experiencias que puede facilitar la realización de diagnósticos situacionales, visibilizando intereses y necesidades de los otros. Para evitar el reduccionismo categorial, es necesario que los sujetos no salgan de la acción o de la construcción de los espacios del intercambio cultural.

III. El sujeto intercultural

Enseguida, surgen las siguientes preguntas: ¿toda cultura genera una identidad y con ella un sujeto?, ¿la interculturalidad como paradigma socio-político ubica un sujeto distinto o por lo menos, un componente de identidad sustantivo con efectos sobre el tejido social? y ¿quién es el sujeto intercultural? Al respecto de las preguntas, es necesario recalcar la diferencia entre la interculturalidad como paradigma y como política y la interculturalidad como fenómeno social real, ya que la identidad estaría referida sobre todo a esta segunda pregunta mientras que el sujeto a la primera (lo que demanda la necesidad de un principio etnológico: no confundir la *ficción* con la *realidad*, como propone Marc Augé -1998: 155)

La relación entre culturas en el plano histórico ha sido por lo general problemática. Esto debido sobre todo al componente etnocéntrico de toda cultura por un lado (componente natural necesario a la misma) y en casos extremos, la conversión de dicho componente en imperialismo, dominación o xenofobia. En este sentido, las identidades resultantes de la relación entre culturas han sido, ante todo, socio-políticamente negativas. Por un lado, subrayan el poder de un sujeto cultural dominante. Por otro, ya sea el de un sujeto dominado o bien de un sujeto en resistencia. Siendo esta segunda forma de realidad y de identidad producto de la primera, es decir, propia de las mismas relaciones de dominación.

Como paradigma, la interculturalidad propone en alguna medida la necesidad de un encuentro positivo, por ende, un componente mínimo de identidad compartida, sin que se

llegue a una disolución cultural, como veíamos en el apartado anterior. Y sin que haya legitimación alguna de las relaciones de dominación, como también podría pasar. Como realidad, la construcción de componentes de identidad intercultural ha sido de mayor dificultad debido a las situaciones negativas ya descritas. No obstante, existe una diferencia sustantiva entre realidad y paradigma como hemos señalado.

Debemos aclarar que cuando hablamos de identidad/es cultural/es la entendemos como “proceso de auto constitución individual y social alejado de posiciones puristas” o esencialistas (Gómez, 2010a: 80) y cuando hacemos referencia al sujeto nos referimos a aquella aportación moderna de una categoría no estática, con la que el ser humano es arrojado al movimiento para ordenar al mundo (darle sentido), pero sin reducirla al antropocentrismo ni al substancialismo que le subyace. En este escrito, seguimos la idea del sujeto moderno matizada por la fenomenología y la escuela de Frankfurt, quienes hacen “depender la realidad de los actos del sujeto y ya no de los actos sin el sujeto, esto es, la realidad depende de la interpretación (ya no es como parece ser), lo anterior debido a que la realidad es acción subjetiva que da sentido (desde el lenguaje, el simbolismo y la cultura) a las cosas” (Gómez, 2010b: 3) Así, no hay realidad posible sin la interpretación del sujeto, y sin el posicionamiento de este sujeto desde una realidad concreta y específica que determina todo lo demás dándole sentido y significado.

IV. Hacia una ética intercultural

Las dificultades señaladas nos llevan, finalmente, a la necesidad de reducir la diferencia entre el paradigma intercultural y la realidad. Y acá la preocupación central más que relacionada con el componente de identidad, se relaciona con un problema ético. Mismo que identifica cuál sería la forma de relación cultural más propicia para garantizar la búsqueda del bienestar y la *vida buena* y romper con las relaciones de dominación propias del colonialismo clásico o del neocolonialismo (que disfraza las mismas relaciones coloniales

tras una supuesta inclusión cultural), o como afirma Fonet-Betancourt (2007: 97) “...en el fondo lo que decide sobre el carácter y la calidad de la realidad que cada día hacemos real (...) es la respuesta que damos a la pregunta por el tipo humano que queremos ser y por la configuración del mundo que deseamos habitar”.

La primera idea que queremos señalar es que en el marco del respeto de la vida en general y de la vida colectiva en particular, no puede defenderse la interculturalidad, si la misma no supone esta garantía primaria. De lo contrario, dicha propuesta “intercultural” supondría una nueva forma de imposición o de dominación. Por ende, como paradigma la interculturalidad debe suponer una ética del bienestar, de la convivencia pacífica, del encuentro y del respeto cultural. Si en la realidad no existen estas condiciones, toda resistencia a la dominación resulta legítima; pero, a la vez, la relación dominación/resistencia (Foucault) hace difícil una comunicación positiva de las culturas intra e interterritoriales.

La segunda idea es que una ética de la interculturalidad tal y como la acabamos de señalar, remite a la vez a una filosofía de la diferencia y de la comunicación. De la diferencia, en la medida que tanto cada cultura y cada persona, tienen como derecho fundamental la continuidad de sus valores históricos. De la comunicación, porque la diferencia no impide precisamente el acercamiento y el desarrollo de proyectos de existencia y de convivencia comunes (ética dialógica).

En este mismo sentido, el debate ético demanda la necesidad de prudencia en el tratamiento del fenómeno cultural, a fin de no caer en alguna postura neocolonial o simplemente irrespetar los principios culturales no asociados a la misma condición cultural de quienes de una u otra forma ejercemos funciones de trabajo intelectual, atravesadas o mediatizadas por el *ethos cultural* moderno. Es decir, se debe partir de un auto-posicionamiento cultural de quienes nos interesa el trabajo de investigación relativo a las personas o las culturas. Ya que muchas veces, la ausencia de tal diagnóstico conduce a errores tanto conceptuales como de práctica investigativa, con evidentes consecuencias

éticas y políticas, sobre todo en aquellos estudios vinculados epistemológicamente con las personas, tal es caso de la llamada investigación-acción o la investigación cualitativa.

Hay que recalcar, que una de las características de la modernidad es precisamente la arrogancia cultural, intelectual y política. Misma que impide muchas veces el auto-conocimiento de nosotros/as como sujetos, entorpeciendo la comunicación con las demás culturas. Superar este obstáculo aparece de pronto como de mayor trascendencia que la misma meta en cuestión. En todo caso, las distintas culturas, gozan en mayor o menor medida, de esta capacidad de auto-reconocimiento y auto-ubicación social.

V. A modo de conclusión: ¿es posible llamar a la construcción de un mundo múltiple y libre?

Desde las limitaciones éticas de los actuales enfoques multiculturales, la pregunta señalada en este acápite es quizás la pregunta más importante respecto de este tema. Si bien los enfoques coloniales (en mayor o menor medida) pretendían una homogenización cultural, cosa que incluso se impuso dentro del desarrollo de los llamados *estados de bienestar*, como solución a los conflictos culturales y al “subdesarrollo”, tal reducción de la diferencia probó con creces que aparte de llevar al totalitarismo político, conducía a la ampliación del conflicto socio-político.

Como hemos señalado también, la idea de un campo cultural neutro es falaz. Por lo tanto, todo marco de relación y de comunicación entre culturas, no sólo no es neutro en ningún sentido, sino que constituye un espacio de vínculos problemáticos que se entretajan de forma libre sin relación con algún principio unificador o reductor de la diferencia. Y que, al provenir de múltiples “racionalidades” sociales, responde exclusivamente a la complejidad, la diversidad y la diferencia. Sin que esto suponga para nada abandonar toda distinción ética, como algunas veces se supone.

La distinción ética siempre va a ser un recurso socio-político necesario para la construcción de relaciones culturales en la diferencia y para que la comunicación sea fructífera. Por ende, la libertad cultural y política en general no se entiende en abstracto, sino siempre en relación con esta distinción ética que toma en cuenta al otro concreto como parte del marco de referencia de cada uno de nosotros/as como sujetos. Fuera de esta distinción no existe libertad ni posibilidad alguna de construir una sociedad inclusiva, efectivamente “intercultural”.

Fuentes

AGUIRRE Sala, J. (2009). *Ciudadanía hermenéutica (un enfoque que rebasa el multiculturalismo de la aldea global en la sociedad del conocimiento)*. Andamios. Revista de Investigación Social, Vol. 6, N° 11, agosto, 2009, [235-255]. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México. Consultado el 20/01/2011 en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/628/62812720010.pdf>

AUGUE, Marc (1998) *La guerra de los sueños Ejercicios de etno-ficción*. Editorial Gedisa. Barcelona.

CUCHE, Denys (1996) *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (2007) *De la importancia de la filosofía intercultural para la concepción y el desarrollo de nuevas políticas educativas en América Latina*. Dossier del XII Congreso Internacional y VII Congreso Nacional de ALADAA. México. Consultado el 20/01/2011 en: <http://www.cajanegra.buap.mx/93.pdf>

FORNET-BETANCOURT, Raúl (1994) *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Editorial DEI. San José.

GOMEZ Torres, Juan (2011). *Entrevista sobre la cultura Bribri al Awá Ricardo Morales*. Realizada el 06 de enero en Talamanca, Costa Rica.

GÓMEZ Torres, J. (2010a). *Pedagogía intercultural: ¿un eufemismo para tranquilizar conciencias o una alternativa para la transformación?* Revista Electrónica Educare, Vol. XIV, N° 1, [77-84], ISSN: 1409-42-58, Enero-Junio, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica. Consultado el 20/01/2011 en: http://www.una.ac.cr/educare/index.php?option=com_remository&Itemid=53&func=startdown&id=743

GÓMEZ Torres, J. (2010b). *Perspectivas de la enseñanza de la filosofía en Costa Rica: el caso de la Universidad Nacional*. V Congreso Internacional de Filosofía 26-28 de octubre. Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.

LUNA Pineda, F. (2008). *Un acercamiento a la interculturalidad*. (SRB). Consultado el 20/01/2011 en: <http://www.caaap.org.pe/archivos/interculturalidad.pdf>

Anexo:

Entrevista a Ricardo Morales López, Awa de la cultura Bribri,

Cachabri (Alta Talamanca), 6 de enero 2011

La entrevista se hizo gracias a la traducción directa del indígena bilingüe bribri-español Jairo Sánchez Porras.

Juan: ¿De dónde vienen los Bribris?

Ricardo: nosotros venimos del inframundo (de Surak), no nacimos solos, nacimos con los demás indígenas pero venimos de semillas de maíz diferentes (Ditzu). Eso nos hace bribris.

Juan: ¿cómo ve un bribri a otro bribri?

Ricardo: como iguales, entendemos que hay diferencias pero todos venimos de Zibú y de la misma semilla, sólo que algunos han olvidado sus origen y se han ido alejando de las costumbres bribris, nacen bribris pero dejan de ser bribris.

Juan: ¿cómo ven a otros indígenas?

Ricardo: también son hermanos, todos nacimos en Súrayon de Surak, aunque de semillas de maíz diferentes y por tanto de costumbres y tradiciones distintas, eso explica porque tenemos diversos idiomas.

Juan: ¿Cómo ven al no indígena?

Ricardo: el Sikua también lo hizo Zibú pero en otro lugar y en otro tiempo, lo hizo después de los indígenas, los hizo cerca del sol, por eso es tan diferente tanto en costumbres como en idiomas. Cuando mueren van al cielo, cerca del sol y nosotros al inframundo (es un lugar sagrado), cada quien regresa a su lugar de origen.

Juan: ¿hay diferencia entre Surak y el sol?

Ricardo: los dos son seres distintos, Zibú es el dueño de todas las cosas y seres, Surak es un ser cercano a Zibú, está debajo de la tierra mientras que el sol es un ser lejano de Zibú y está sobre la tierra, pero el sol es un ser que está bajo las órdenes de Zibú. Ese es el origen natural de las cosas y así lo dispuso Zibú, por eso si un árbol se siembra enterrando el cogollo y dejando la raíz al sol éste no nacerá.

Juan: ¿quién es Surak?

Ricardo: Surak es un maestro (quequepa), un artesano, un agricultor y muchas cosas más, es alguien que escogió las semillas del maíz de donde provenimos, cuando Zibú lo vio trabajando le gustó lo que hacía y le dio el visto bueno para que continuara seleccionando las semillas para sembrarlas. Surak es hombre y mujer, por eso nacemos con distinto sexo.

Juan: ¿qué piensa de los sikuas?

Ricardo: Zibú nos separó desde el principio, sembró las semillas de indígenas separadas entre sí y una por una (como sembrar maíz negro o morado), pero al sikua lo tomó del maíz blanco que se siembra en puños. Zibú nos separó desde el principio pero nos hemos juntado perdiendo nuestras particularidades o propiedades de nacimiento u origen y eso no le gusta a Zibú. Ese revoltijo sin respetar los orígenes ha traído consecuencias negativas para todos, especialmente para los

pueblos indígenas, quienes nos hemos visto sometidos y obligados a seguir costumbres sikuas, nos han impuesto el español, la escuela, la iglesia, las formas de sembrar (con químicos), entre otras cosas, y eso no le gusta Zibú. Han hecho que los más jóvenes no sigan a los mayores, a los Awa, a los quequepas y a otras personas con gran sabiduría, quienes cuentan la historia de nuestro pueblo y mantienen vivas las tradiciones heredadas por Zibú. Nos han enseñado la razón y el dinero pero con ello estamos dejando de lado la tradición y la cultura bribri, ahora importa más tener cosas cuesten lo que cuesten que vivir tranquilo como lo hemos hecho siempre (sem bue). Muchos de nuestros jóvenes cuando estudian lo sikua quieren irse de aquí para ganar dinero en otra parte o viven aquí pero abandonan sus costumbres. Es bueno que estudien, pero sin dejar de ser bribri ni de estudiar lo bribri. A veces uno ve gente de color de piel indígena y de padres bribris pero con costumbres y formas de vida sikua, hasta se avergüenzan y desprecian lo bribri. Esto ha traído separación, los jóvenes creen que los mayores no sabemos nada y los mayores creemos que ellos están perdidos de cabeza, que sus ideas les alejan de su cultura para adoptar una que no es la de ellos y que les trae dolor, miseria e incoformidad.

Juan: ¿cuál es la relación de bribris con la naturaleza y que piensa de la relación que los sikuas tienen con la naturaleza?

Ricardo: los bribris nos caracterizamos por cuidar a la naturaleza ya que allí está Zibú, es su lugar de descanso, él dejó la naturaleza para que todos viviéramos bien, tomáramos de ella lo que necesitamos sin destruirla, pues si la cuidamos aseguramos la satisfacción de las necesidades desde comidas hasta medicinas y casas. Los bribris no tenemos un pensamiento de destrucción de algo que nos asegura la vida, tampoco tenemos la potencia (herramientas y máquinas sofisticadas) para hacer un daño masivo e intensivo. Los sikuas ven a la naturaleza como su propiedad, como algo que se puede comprar, vender, talar, perforar, arrasar, quemar y hacer cualquier otro daño por el solo hecho de ganar dinero, eso está muy mal. Zibú nos dijo desde el principio que la tierra tiene sangre (petroleo) y que no hay que sacarla porque la tierra moriría y los blancos lo están haciendo sin importar lo que sufra iriria (la tierra), la están escurriendo, la están asesinando. Pensamos distinto, para nosotros eso es sangre para ellos es combustible que se usa para destruir a la misma tierra, no la respetan, destruyen sus árboles, ríos, pantanos, el mar y cuanto puedan sólo para generar ganancias, todo es por el dinero, su dios es el dinero, el dinero los ha enfermado y están enfermando la tierra. Pero la tierra es un ser y se está enojando, iriria no va dejar que la destruyan por eso se está enojando mucho y hay inundaciones, deslaves, derrumbes, hundimientos, huracanes y otras expresiones del enojo de la tierra.

Juan: ¿qué importancia tiene la sangre de la tierra para el bribri?

Ricardo: la sangre de la tierra es como la sangre del humano y de los demás animales y plantas, sin ella no viviríamos, la tierra la tiene para dar fertilidad y vida a todo lo que crece en ella, liberarla es peligroso, saldrían gases y químicos que contaminarían y destruirían la vida, porque sería como votar nuestra sangre, la tierra se dañará mucho y ya no nos dará de comer, no será apta para la vida. Yo sé que no todos los sikuas son destructores, hay algunos que cuidan y quieren la tierra, pero los ricos y las grandes empresas, ven a la tierra como dinero y nos les importa nada, ni siquiera destruir el lugar donde viven o al que pertenecen. Los bribris no creemos en el dinero, no nos hace falta para vivir, hemos vivido sin él por siempre y por ello no vemos a la tierra como dinero y no queremos escurrirla sino más bien cuidarla y protegerla.

Juan ¿cómo es vivir sin dinero?

Ricardo: es reciente el tiempo que tenemos de usar dinero, sí lo usamos pero se usa poco y no es determinante, también usamos otros medios de intercambio como la chichada, el trueque, la mano volteada entre otros. Al inicio Zibú sólo nos dejó una madera dura para garrotear la tierra sin tener que cortar ni zocular la tierra, es decir, él había dejado lugares para la siembra donde sólo crece Tará (monte suave), la gente no usaba dinero, intercambiaba a mano volteada, te ayudamos hoy a preparar y sembrar y nos ayudas mañana cuando lo necesitemos, no se necesitaba dinero para vivir, también usaban la chichada, cuando necesitaban hacer una casa, halar una piedra para moler u otro trabajo duró se preparaba chicha dejada por Zibú y se les daba a la gente que trabajara en la obra como agradecimiento, otra forma era el trueque se intercambiaban animales, productos o cosas unas por otras según las necesidades. Cuando llegaron los blancos la cosa cambió, trajeron el dinero y con ello el machete, el arado y otras herramientas de producción masiva para vender productos y eso cambió mucho las tradiciones sobre todo en los pueblos indígenas que están más cerca de ellos o que viven revueltos con ellos, entre los bribris de aquí arriba (alta Talamanca) aún practicamos esas formas ancestrales de intercambio por lo que no usamos mucho el dinero, no nos hace tanta falta, aún podemos vivir sin él, de hecho aquí hay muy poco pues el gobierno ayuda poco y los blancos que nos compran productos pagan muy mal por lo que hemos venido decidiendo que no queremos venderles más, preferimos intercambiar entre nosotros.

Juan: yo trabajo en Educología, CIDE, UNA y estamos trabajando directamente con ustedes con el fin de que nuestros estudiantes vengan (como lo han estado haciendo) hasta acá y rompan estereotipos sobre las culturas más allá del Valle Central y puedan construir sus propios criterios sobre las culturas indígenas de Costa Rica y su importancia en la historia de nuestro país y en la vigencia como modelo de vida distinto y alternativo, urgente en el actual contexto de desarrollo occidental donde estamos cortando la rama del árbol donde estamos sentados en una especie de suicidio colectivo. ¿Qué le quiere dejar de mensaje a la Universidad Nacional?

Ricardo: la tierra fue creada para todos los seres que vivimos en ella y que debemos de cuidarla para siempre, no debemos destruirla o dejar que alguien le haga daño, a ella no hay que dañarla porque de ella vivimos todos, Zibú dejó que ella nos dé alimentos, materiales para construcción y medicinas (los que nacen solos), por eso estudiamos mucho para identificarlos, cuidarlos y saberlos usar para el bien de todos. No debemos sembrar dañando a la tierra, debemos hacerlo como desde el principio sin herramientas que destruyan masivamente a la tierra (como los tractores) y sin químicos, eso enferma a la tierra y nos enferma a nosotros. La universidad debe enseñar a cuidar la tierra, no debe dejar que las empresas exploten a la tierra y que no vengan acá a extraer minerales, petróleo y otros productos que son de la tierra y que los necesitamos para que la tierra nos siga dando lo necesario para vivir bien (sen bue). La universidad ojalá nos ayude para que no hayan sikuas, indígenas o empresas que sean como la hormiga sompopo, éste insecto se adueña de todo a su alrededor, destruye todo lo que pueda abarcar y crece sin parar, se hace tan grande su panal que sólo el trueno lo detiene, hala al rayo quien lo destruye fulminantemente, ese lugar queda estéril, las hormigas que quedan vivas huyen a otro lugar pero la tierra allí ya no da vida. Deseo que no seamos como sompopos, ellas tienen su función de equilibrio en la naturaleza, pero si nosotros actuamos como sompopos vamos a destruir la tierra, ya parece que eso está pasando, cada día la tierra es más estéril y debemos luchar para que eso no pase.