

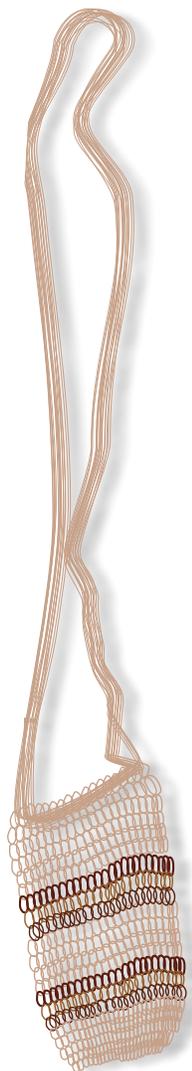
# Cultura Parental y Familiar de los Ngöbe

La Casona, Coto Brus, Región Brunca



Un estudio exploratorio realizado por  
la Fundación PANIAMOR y la Dirección Nacional del CENCINAI 2015





## CRÉDITOS

Este Informe fue elaborado por Alfonso González Ortega, asesor, por comisión de la Fundación Paniamor y de la Dirección Nacional de CENCINAL del Ministerio de Salud. La planificación del estudio, el diseño, la elaboración de instrumentos y el trabajo de campo, contó con la participación del Equipo Técnico de la Fundación, de la Unidad de Investigación, Vigilancia y Seguimiento de la Dirección CENCINAL, con un reconocimiento especial a sus funcionarias y funcionarios en la Región Brunca. Se aprecia el financiamiento parcial recibido de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), para su realización.

Este documento puede ser reproducido y empleado, parcial o totalmente, sin previa autorización. Sus contenidos son de libre acceso. Se solicita que la utilización sea fidedigna y citar, en forma completa, la fuente. La referencia bibliográfica sugerida es la siguiente:

González Ortega, A. (2015). *Cultura parental y familiar en la población ngöbe de La Casona de Coto Brus, Región Brunca*. La travesía del cambio cultural. Fundación Paniamor & Ministerio de Salud-Dirección Nacional de CENCINAL. San José, Costa Rica.

Algunas aseveraciones expresadas en este documento corresponden al autor y no reflejan necesariamente la filosofía, políticas y opiniones de los organismos e instituciones gestoras y participantes.

Esta publicación forma parte de un proyecto financiado por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). El contenido de dicha publicación es responsabilidad exclusiva de Fundación Paniamor y Dirección Nacional CENCINAL del Ministerio de Salud y no expresa propiamente la opinión de la AECID.

### Edición

Cultura Parental y Familiar de los Ngöbe. La Casona, Coto Brus

### Supervisión General

Milena Grillo Rivera

### Elaboración Técnica

Alfonso González Ortega

### Diseño y Diagramación

Minor Loaiza Vargas

### Impresión

Grupo Nación GN S.A.

Julio, 2015. San José Costa Rica

Primera Edición

# ÍNDICE

Presentación.....	5
<b>1.</b> Introducción .....	9
<b>2.</b> Objetivos del estudio .....	10
PRINCIPALES HALLAZGOS .....	11
<b>3.</b> Perspectivas institucionales de la cultura familiar ngöbe: La aproximación narrativa .....	11
3.1 El ciclo de vida de la familia ngöbe según la visión institucional .....	12
3.2 Determinantes sociales o culturales: ¿Cuáles tienen más peso? .....	16
3.3 Homogeneidad frente a heterogeneidad cultural .....	18
3.4 La poligamia en contexto comparado .....	22
3.4.1 La poligamia de los ngöbe: Un tema pendiente .....	25
<b>4.</b> Perspectivas institucionales de la cultura parental ngöbe: La aproximación cuantitativa .....	26
4.1 El estilo parental permisivo .....	26
4.2 El estilo parental autoritario .....	29
4.3 El estilo parental positivo .....	32
4.4 Comparación de las atribuciones de estilos parentales .....	36
4.5 Resumen de resultados .....	37
<b>5.</b> La cultura parental y familiar ngöbe, según ellas y ellos mismos .....	38
5.1 La inadecuación de algunos esquemas conceptuales influyentes .....	39
5.2 Respuestas de las entrevistadas y entrevistados a la indagación sobre su cultura parental y familiar..	42
5.2.1 La discriminación parental por género infantil .....	42
5.2.2 La motivación extrínseca e intrínseca del logro infantil .....	47
5.2.3 Ajuste infantil y juvenil a la cultura parental y familiar indígena .....	52
5.2.4 Toma de decisiones y distribución de recursos en el sub-sistema conyugal.....	55
5.2.5 Individuación y diferenciación de la identidad femenina ngöbe .....	59
5.3 Resumen de resultados .....	63
<b>6.</b> La comunidad ante el cambio socio-cultural .....	64
<b>7.</b> Algunos delineamientos para el abordaje y el estudio de las comunidades indígenas .....	65
CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES .....	67
NOTAS Y REFERENCIAS .....	73





## Presentación

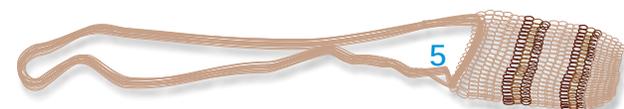
El informe que hoy presentamos es resultado de una alianza estratégica con visión de largo plazo, establecida desde el año 2003 y vigente a la fecha, entre la Fundación PANIAMOR y la Dirección Nacional de CENCINAI, del Ministerio de Salud de Costa Rica. Su propósito es el trabajo conjunto en la protección de los derechos y la procura del mayor bienestar para las niñas y los niños en primera infancia adscritos a los programas y servicios que ofrece esa Dirección, a escala nacional y con proyección a sus constelaciones familiares y redes de apoyo.

Ambas entidades comparten un marco ético y jurídico sustentado en enfoques y principios que exigen un quehacer apegado a desempeños medibles en términos de su acompañamiento respetuoso y empoderador al proceso de crecimiento y desarrollo de las niñas y los niños alcanzados por sus acciones. Lo anterior implica un compromiso activo tanto con la mejora continua en la prestación de los servicios, como con la rigurosidad científica en la definición de las bases conceptuales y operativas que hacen a los mismos.

Como resultados de la alianza establecida para la última década, se tienen la implementación de la *Campaña Educa sin pegar*, para la movilización de las familias hacia el rechazo activo del castigo físico como práctica de crianza; y el diseño y puesta en marcha de propuestas pedagógicas como *Niñez Ciudadana*, para la formación de capacidades ciudadanas en niñas y niños de 3 a 6 años y la constitución de los centros de cuidado en entornos que se rigen por valores democráticos; y *Somos Familia*, para el trabajo con madres, padres y otras personas encargadas del cuidado y la crianza –tanto en los centros de atención como en sus comunidades de influencia-- para el fortalecimiento y la preservación de una cultura parental respetuosa de la dignidad del niño y la niña y expresada en la consolidación de vínculos seguros y afectivos que son reconocidos y estimulados por la institucionalidad.

Este es el contexto que da pie a la realización del estudio base del presente Informe. Su propósito es generar conocimiento de primera fuente que permita a la Dirección CENCINAI, alinear aún mejor su oferta de servicios para la población ngöbe residente en la comunidad de La Casona, Coto Brus. Conocimiento de primera fuente porque las partes consultadas son críticas para la pertinencia y fiabilidad de la información buscada.

En primer lugar están representantes de las propias familias. Ellas y ellos aportan al Estudio sus percepciones sobre una cultura parental que reconocen en plena transformación, al tiempo que plantean expectativas sobre el acompañamiento esperado de la institucionalidad para llevar a buen término este proceso, que les genera esperanza pero también mucha incertidumbre.



En segundo lugar se tiene a funcionarias y funcionarios de entidades públicas y organizaciones sociales que trabajan regularmente con esta población, por mandato de ley o vocación de servicio. Ellos y ellas aportan el relato institucional sobre los atributos que en su criterio singularizan a la cultura parental del grupo ngöbe al que atienden desde la salud, la educación y la protección judicial y administrativa, con señalamientos concretos sobre aspectos donde hay espacio para crecer.

Los alcances y limitaciones de los hallazgos reportados quedan claramente estipulados en la introducción al texto del documento. Desde la convicción de que nada en ello mina la valía que el conocimiento generado tiene como insumo para la acción institucional y social, que con aprecio y respeto suscribimos esta publicación. Finalmente, esta presentación no estaría completa para PANIAMOR y la Dirección Nacional del CENCINAI si no dejáramos constancia de nuestro especial reconocimiento por la forma generosa en que aportaron voluntades, tiempos y saberes en las distintas fases del proceso investigativo, a las siguientes partes:

- Líderes y lideresas del pueblo ngöbe, comunidad La Casona, por su confianza en compartir experiencias de vida en roles de cuidado y desarrollo de niñas y niños, que hoy conforman el hilo conductor de los hallazgos y las conclusiones contenidas en este Estudio;
- Personal de las entidades públicas y privadas participantes en la investigación desde lo local, por la responsabilidad con que compartieron conocimientos, actitudes y prácticas de sus entidades de referencia en relación con la atención de la población ngöbe que habita su territorio, en su dimensión parental;
- Unidad de Investigación, Vigilancia y Seguimiento de la Dirección Nacional del CENCINAI y su equipo en la Región Brunca, por su determinación de servir cada día mejor a la primera infancia, sin discriminación, desde un espíritu donde el cumplimiento del mandato institucional es la aspiración mínima; y
- Especialistas Marcela González y María José Bejarano, del equipo de primera infancia en esta Fundación, para quienes no existen distancias demasiado largas, ni barreras suficientemente altas, ni plazos perentorios no realizables, cuando de acompañar a niñas, niños y familias hacia el cuidado con afecto, se trata.

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

Mención especial merece el M.Sc. Alfonso González-Ortega, asesor de PANIAMOR e investigador coordinador y autor del Informe final de este Estudio, cuya conducción a lo largo del proceso a no dudarlo fue el factor determinante para el mejor logro del propósito que lo anima.

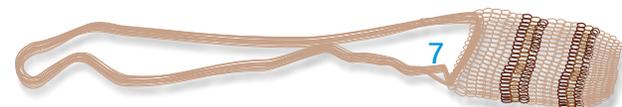


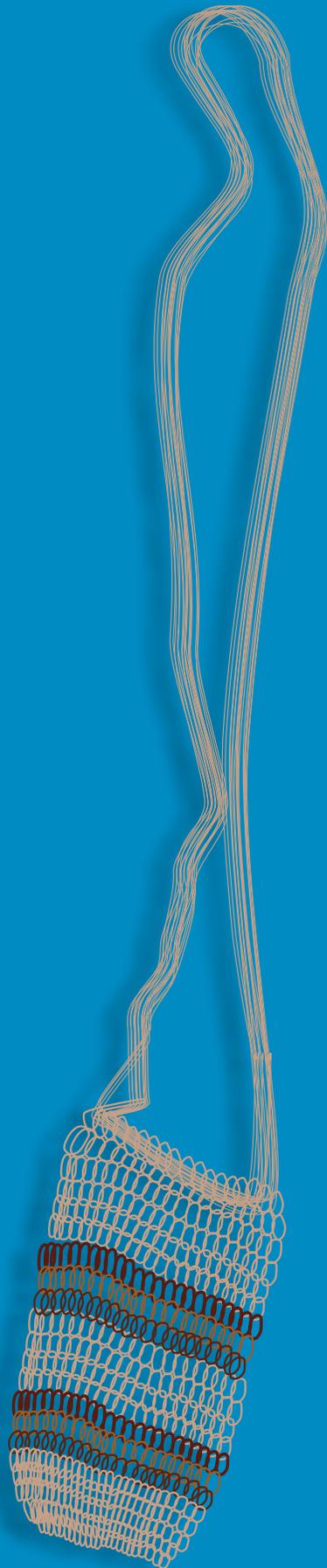
Milena Grillo R.  
Directora Ejecutiva  
Fundación PANIAMOR



Gabriela Castro  
Directora Nacional  
Dirección CENCINAI

San José, 30 de junio de 2015





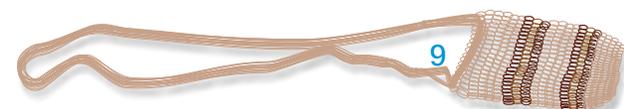
## 1. Introducción

La población indígena ngöbe, en territorio costarricense, se encuentra ubicada en diferentes zonas y comunidades de la Vertiente del Pacífico, a lo largo de la cuenca del río Terraba. Ahí se hallan las reservas de Conte Burica, de Coto Brus y la de Abrojo-Montezuma. Una reserva más se ubica en la península de Osa. Como lo destaca la Mesa Nacional Indígena (2010) en su diagnóstico de la situación de las etnias indígenas en Costa Rica, existen diferencias culturales, sociales, demográficas y económicas entre los grupos ubicados en distintas localidades, aunque compartan un mismo origen e identidad cultural. Estas diferencias atañen, en gran parte, al grado de asimilación en la cultura nacional y la consecuente pérdida o debilitamiento de sus creencias, tradiciones y costumbres. Por ello, esta diversidad impone limitaciones a la generalización de los resultados de la presente investigación que se concentró en la comunidad ngöbe de La Casona.

En relación con el grupo que se encuentra ubicado en la reserva de Coto Brus, el diagnóstico de la Mesa Nacional Indígena (2010, p.42) contabilizó un total de 1.566 niñas y niños, entre las edades de 0 a 17 años (583 de 0 a 5 años, 639 de 6 a 12 años y 344 de 13 a 17 años).<sup>1</sup> El estudio, basado en talleres en cada comunidad indígena, recuperó y sistematizó las voces de niñas, niños y jóvenes, quienes señalaron problemas sociales como el inicio temprano de la actividad sexual (a los 14 años), el embarazo adolescente, la violencia familiar asociada al alcoholismo del padre, el maltrato infantil en la forma de violencia psicológica (más no física) y el trabajo infantil remunerado, con abandono de la educación escolar, para aumentar los magros ingresos familiares, entre otros.<sup>2</sup>

Los participantes de esta reserva no hicieron mención del tema de la poligamia, el cual sí fue mencionado en la localidad de Abrojo-Montezuma.<sup>3</sup> Ahí señalaron, entre otros, problemas de abandono y maltrato infantil, desunión y desintegración familiar, oposición de las mujeres “*al concubinato*” (sic, defendido por los hombres como un derecho consuetudinario), etc. (Mesa Nacional Indígena, 2002, p.93-97). La recolección y sistematización de la información realizada por esta iniciativa no proporciona datos sobre la extensión y magnitud con las que estos problemas se presentan entre las familias y comunidades ngöbe. *Este vacío, por sí mismo, constituye una advertencia sobre los riesgos inherentes a la construcción de representaciones institucionales de grupos ngöbe que se encuentren basadas solo en la casuística y en la experiencia personal*<sup>4</sup>

En un estudio más específico sobre el pueblo ngöbe, F. Montoya-Greenheck, K. Carvajal & U. Salas (2000), sistematizan temáticamente la información disponible y dispersa que existe sobre esta etnia.<sup>5</sup> Pese a la cobertura exhaustiva y detallada de las fuentes disponibles, los autores solo mencionan, sin mayor detalle, que el sistema de filiación y herencia es patrilineal. No se agrega información alguna sobre los problemas y dificultades que enfrentan las comunidades, derivados de la particularidad de su organización y estructura familiar y de parentesco.



Si hemos de tomar como referencia estos estudios, que se encuentran entre los más recientes y actualizados, el tema de los valores, las creencias, las prácticas asociadas a la cultura familiar y parental de los ngöbe parece haber sido omitido o abordado con brevedad. La principal explicación de este estado de la cuestión está relacionado con la prioridad que se le ha dado a otros tópicos, como la conservación del recurso hídrico y las migraciones, entre otros. La salud y la educación no han sido abordados tomando en cuenta dicha cultura parental y familiar.<sup>6</sup> La prioridad dada a las variables y procesos macro-estructurales constituye una espesura que dificulta mirar más allá, hacia las relaciones interpersonales, en la vida cotidiana de las unidades familiares y comunales ngöbe.

Sin embargo, esta carencia de estudios publicados no significa que exista una falta de conocimientos y experiencias, muy significativos, entre las funcionarias y los funcionarios de los organismos gubernamentales y no-gubernamentales que han trabajado, durante años, con los miembros de esta etnia. Esta situación ha sido una de las principales motivaciones de la presente indagación: recuperar estos conocimientos, creencias, percepciones y experiencias en relación al tema de la cultura parental y familiar, colocarlos en contraste con las representaciones que los y las indígenas ngöbe poseen de sí mismos y mismas, y extraer de esta contraposición algunos delineamientos que retornen a estas agencias y a las propias comunidades indígenas.

## 2. Objetivos del estudio

**Objetivo general 1:** Explorar los marcos de referencia profesionales y laborales desde los cuales, diferentes funcionarios y funcionarias del Estado costarricense y de organismos no-gubernamentales, destacados en la zona, se aproximan a la cultura familiar, los estilos parentales y los patrones de crianza propios de la etnia indígena ngöbe de esta localidad y región.

**Objetivo general 2:** Realizar un estudio exploratorio, mediante informantes claves (líderes culturales y habitantes autóctonos indígenas), sobre la cultura familiar, los estilos parentales y los patrones de crianza de los encargados y las encargas de la niñez en esta región y comunidad indígena.

**Objetivo general 3:** Sistematizar algunos de los puntos de encuentro y desencuentro entre las atribuciones exógenas y las percepciones endógenas sobre la cultura familiar, los estilos parentales y los patrones de crianza de los ngöbe de La Casona.

**Objetivo general 4:** Contribuir a la difusión de los conocimientos e información sobre los estilos parentales y los patrones de crianza de la etnia indígena Ngobe, de esta comunidad, como un medio para fortalecer un acercamiento y acompañamiento institucional respetuoso de la diversidad, la diferencia y el cambio cultural. Además, al realizar estos objetivos, se espera una mayor comprensión de las circunstancias sociales y culturales, de vida y familiares, en las que ocurre el desarrollo socio-emocional infantil, y dilucidar el posible impacto, positivo o negativo, de esas circunstancias en el bienestar de esas niñas y niños indígenas.

## PRINCIPALES HALLAZGOS

### 3. Perspectivas institucionales de la cultura familiar ngöbe: La aproximación narrativa

El estudio sobre los estilos parentales y los patrones de crianza en la comunidad indígena de la Casona, Coto Brus, se dividió en dos etapas. La primera correspondió a un estudio exploratorio, realizado con un grupo de 20 funcionarios y funcionarias de diferentes instituciones, organismos no gubernamentales y eclesiales, destacados en la zona Brunca, a quienes se aplicaron, con un enfoque etnográfico, dos instrumentos de recolección de datos (narraciones de eventos críticos y un Q-sort). La primera técnica recolectó narraciones de eventos destacados, “positivos” y “negativos”, vividos por estas personas en el desempeño de sus funciones laborales y profesionales con este grupo cultural. Era, por tanto, una exploración de sus historias profesionales de contacto y gestión cultural.

La segunda técnica consistió en un sorteo de 42 tarjetas, cada una de ellas conteniendo breves afirmaciones sobre los estilos parentales tal como estos aparecen conceptualizados en las modernas teorías sobre el desempeño de los roles y papeles parentales. Las frases fueron construidas por los equipos participantes con base en el *Parenting Practices Questionnaire (PPQ)*, un instrumento psicométrico creado por Robinson, Mandelco y Olsen (1995), destinado a ser empleado con padres/madres, que consta de 62 reactivos, y que fue elaborado siguiendo la tradición de D. Baumrind (1971) y de J.H. Block (1965).<sup>7</sup>

El propósito de este primer acercamiento era recolectar suficiente información como para fundamentar una segunda aproximación a la comunidad que fuera culturalmente respetuosa y sensitiva, con un sustento antropológico demostrado. Un aspecto distintivo de la primera muestra fue que ninguno de sus integrantes, excepto una funcionaria del Ministerio de Salud, era originario de esta etnia, lo cual implicaba que el material por ellos y ellas proporcionado reflejaba una “mirada externa” sobre lo que podía ser la cultura parental de los ngöbe. Empleando una estrategia de triangulación de informantes y de instrumentos, se propuso, en una segunda etapa, acceder a una segunda muestra, cuyos integrantes, todos y todas, fueran personas indígenas, radicadas en la zona. Esta meta se cumplió.<sup>8</sup>

Estas funcionarias y funcionarios institucionales proporcionaron material imprescindible, sin el cual, la aproximación directa a la comunidad indígena hubiera sido imposible. De los participantes en la segunda muestra se esperaba una rectificación y enriquecimiento de las “miradas externas” recogidas en el trabajo con el primer grupo de informantes clave. Al final, la retroalimentación fue en ambas direcciones.

En el presente documento se recogen los principales resultados de ambos acercamientos, el exógeno institucional y el endógeno originario, se les compara y se establecen una serie de consideraciones sobre esta cultura parental y las formas más apropiadas de cooperar con su permanencia y su desarrollo social y cultural.



### 3.1 El ciclo de vida de la familia ngöbe según la visión institucional

La imagen que aportan las narraciones etnográficas recolectadas con la primera muestra de funcionarios y funcionarias institucionales perfila un panorama cultural en el cual las familias indígenas, la mayoría de ellas unidades parentales ampliadas, donde se practica la poligamia, poseen *un ciclo de vida abreviado o recortado*.<sup>9</sup>

Los padres, en esta visión, cuidan la prole hasta que esta alcanza la pubertad y la adolescencia, momento en el cual, la norma cultural les permite reestructurar sus vínculos conyugales y de pareja. En ese punto, las unidades familiares pueden continuar con la incorporación de una o más esposas, que se agregan a las que ya existían antes o, en otros casos, las unidades familiares se disuelven y la prole queda a cargo de sí misma, depositada al cuidado de la hija o hijo mayor, o se les deja bajo la tutela de familiares y vecinos de la comunidad.

La disolución puede ser consecuencia, también, de las elecciones y decisiones de la esposa, que se traslada, a otro domicilio, como la nueva compañera afectiva de otro hombre, dejando atrás los hijos e hijas procreadas en relaciones anteriores. Hasta el momento, agregan los informantes, los esposos o compañeros no les permiten a las nuevas esposas llevar consigo a las hijas e hijos de sus primeras relaciones de convivencia.

Las funcionarias y funcionarios comentan que esta dinámica familiar es favorecida por la extensa región que habitan los ngöbe, de modo que es frecuente que el esposo, de mayor edad, cruce la frontera nacional y traiga consigo, de regreso, a una nueva esposa, generalmente más joven que la primera. La salida de mujeres-esposas se realiza en una sola dirección, de Panamá a Costa Rica, por lo que este flujo femenino hacia la zona del Valle del General contribuye a articular, enlazar y consolidar extensas redes sociales de intercambio y parentesco.<sup>10</sup>

Entonces, al parecer, la práctica cultural de ampliar la unidad familiar con nuevas esposas traídas de lejos, se remonta a una historia previa de poblamiento, desplazamiento y asentamiento.<sup>11</sup> Las entrevistadas y entrevistados indígenas confirman que este dispositivo nupcial-conyugal existe, pero señalan que también se registra, en igual proporción, que la búsqueda de segundas esposas se dé entre mujeres de las distintas comunidades en la zona costarricense. Los funcionarios institucionales agregan que, por esta vía, se forman sistemas parentales “endogámicos”, que incluyen, por ejemplo, a “dos madres” que son hermanas entre sí.

Para estos informantes institucionales, esta dinámica cultural representa y genera problemas sociales importantes, sobre todo, de maltrato y abandono infantil, subyaciendo a los cuales se encuentra la formación de débiles vínculos afectivos entre los progenitores y sus hijos e hijas. Con frecuencia, la explicación preferente de esta dinámica es “el machismo”, compartido por hombres y mujeres, que favorece las relaciones polígamas y debilita lazos conyugales y parentales más estables y prolongados.<sup>12</sup>



La Casona, Coto Brus, Región Brunca

No parece que exista duda alguna, entre los funcionarios consultados, sobre la inconveniencia social y cultural de la existencia de este ciclo vital abreviado o acortado, basado en la poligamia. Poseería ramificaciones en muchas direcciones y repercusiones en varias áreas del desarrollo de la niñez y la adolescencia indígena. Señalemos, a continuación, algunas de las que sobresalen en estos relatos institucionales:

a) El modo como este ciclo de vida familiar abreviado se encuentra articulado en la estructura económica propia de esta etnia, es algo que no está del todo claro. Lo cierto es que esta brevedad no parece que facilite una mayor acumulación de capital (material, humano, cultural) en la generación de los padres o de sus hijos. Las precarias condiciones materiales en las que ya viven parecieran hacerse aún más críticas a causa de este factor cultural, que compromete el capital material y económico que una generación puede acumular y trasladar a la siguiente. El tiempo para que esta acumulación se dé es muy breve y, al final, la poligamia amenazaría con disiparlo.

b) La brevedad del ciclo también obstaculizaría las posibilidades de realizar proyectos de vida, grupales e individuales, de mediano y largo plazo, a no ser la repetición misma del ciclo mediante el dispositivo del encabalgamiento, o superposición de esposas, antes descrito. Los niños y las niñas, los jóvenes de ambos géneros, crecerían esperando el momento en que los padres disuelvan sus relaciones de pareja, los depositen a cargo de terceros y dejen de ser apoyos significativos en las necesidades de su crecimiento. Para la salida de la niñez, en la antesala de la pubertad y la adolescencia, los hijos y las hijas ya habrían de tener sus propias opciones de vida, de trabajo y de pareja. La dinámica cultural de la poligamia y el ciclo familiar acortado que conlleva, harían imposible cualquier forma de moratoria social y familiar, que le permita al joven y a la joven prolongar su dependencia de la familia de origen. El joven y la joven ngöbe tenderían a escapar de la unidad familiar de origen, ante la amenaza de que su propio proyecto de adultez quede interferido por las decisiones de emparejamiento de sus padres.

Así, estos informantes clave institucionales plantean que un ciclo de vida familiar abreviado también significaría un ciclo de vida personal acortado, comprimido. La expectativa de asumir la madurez al alcanzar la pubertad y la adolescencia, harían de la niñez una etapa de vida acicateada, donde las niñas y los niños tendrían que empezar a aprender, en forma compulsiva, los roles adultos desde temprana edad. Los niños y las niñas no jugarían, trabajarían.

c) Estas características, el ciclo de vida familiar abreviado o inestable, que pocas veces se extiende a etapas de mayor madurez y desarrollo de los hijos y las hijas, junto con la posibilidad, siempre inminente, de una re-estructuración de la familia a causa de la dinámica de la poligamia, sugieren que los vínculos afectivos entre los miembros de la familia se formarían con dificultad, serían transitorios y estarían amenazados desde el principio de la niñez. La inestabilidad, la fragilidad y la precariedad de la pareja conyugal introducirían un riesgo emocional casi permanente, que, con frecuencia, se concretaría en el abandono y el desamparo temprano, materno, paterno, o de ambos. La relación de la niña y el niño con su figura materna y paterna sería conflictiva y permanecería irresuelta. Abandono, desamparo y debilitamiento de la capacidad de protegerse y proteger a otros, del abuso, de todo tipo, constituirían un eje integrador intergeneracional.<sup>13</sup>



Los niños y las niñas crecerían con la carencia de una base emocional segura, con un sentido de pertenencia cifrado solo en el grupo étnico, pero no en el núcleo parental y familiar. Los sentimientos de valía se consolidarían con dificultad ante la evidencia de la facilidad con la cual, padres y madres, pueden dejar el nicho familiar y trasladarse a otro, recortando y perjudicando los lazos con los hijos e hijas de las relaciones de pareja actuales o anteriores.

d) A la par, como efecto de la poligamia y de la socialización de las propias hijas y las tías maternas como “madres sustitutas”, las responsabilidades materna y paterna se difuminarían, se diluirían y se dispersarían entre un amplio grupo de figuras adultas (la madre biológica o *madre residente*, las restantes esposas del padre, el subsistema de cuidado fraterno). Un padre o una madre que hayan socializado a sus hijos e hijas mayores para que asuman desde temprana edad roles de cuidadores adultos, tendrían pocos reparos en dejar a su prole a su cargo y empezar un nuevo núcleo familiar o ampliarlo. Detrás de ellos no quedarían niños y niñas abandonados, porque, culturalmente, ya se habría previsto cómo se llenaría el espacio vacío dejado por su partida.

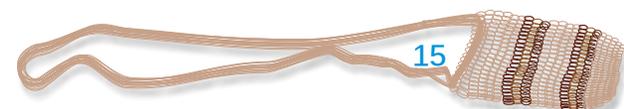
Así, el subsistema de hermanos y hermanas podría ser un factor que amortigüe estas características del subsistema conyugal, y se esperaría que opere, de lleno, cuando se da la “partida de los padres”. Pero los relatos de estos informantes institucionales, algunos de ellos funcionarios del Patronato Nacional de la Infancia, sugiere que este subsistema fraterno no tendría, realmente, la capacidad de absorber el impacto social y psicológico que pueda tener la temprana y súbita partida de los padres (de uno de ellos o de ambos). Paradójicamente, puesto que el sistema fraterno de cuidado operaría desde que la prole se configura y crece, fortaleciéndose la experiencia de padres y madres sustitutas, la noción misma de “huérfano” y “orfandad” es, relativamente, improcedente. Aunque, por el contrario, sean reales las experiencias de pérdida y abandono tempranos (en la niñez y la pubertad). Por las mismas razones, la noción de “padre adoptivo” y “madre adoptiva” es inoperante en un contexto donde la cultura se encarga de que la figura paterna y materna sean “figuras compuestas” o “figuras mixtas” (varios “padres”, “varias madres”).

Pero, ¿qué sucedería con estas niñas y niños cuando los dispositivos de amortiguamiento cultural y social no se han creado y, efectivamente, las hijas y los hijos solo tienen a sus padres y madres biológicos, aquellos que, ahora, llegada la adolescencia, les dejan para formar otras unidades conyugales? Es una interrogante que se encuentra en el horizonte de la historia laboral de estos funcionarios y funcionarias. Esta experiencia de abandono y pérdida podría ser muy devastadora, pues, de acuerdo a sus relatos, los abuelos, paternos o maternos, están ausentes, la mayoría de las veces, pues son demasiado pobres para apoyar a la generación de sus hijos y nietos, o, simplemente, han perdido el contacto con sus descendientes, que habitan en otro país. Sin embargo, toda regla tiene su excepción: en estas narraciones institucionales se hace mención, ocasional, al rol de “salvavidas” *de las abuelas (maternas) que han recogido y terminado de criar a sus nietas, cuando sus madres las han dejado “por otro hombre”*.

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

Cabe señalar que las miradas de las funcionarias y funcionarios institucionales sobre la masculinidad y la feminidad de hombres y mujeres ngöbe, generalmente, son muy críticas y severas. Desde su perspectiva, las mujeres ngöbe carecerían de sentimientos maternos lo suficientemente fuertes como para mantenerse leales a su prole y cuidarla hasta que lo necesite, mostrando que sus motivaciones afectivas (hacia otra pareja) son más compulsivas y determinantes. La realización de su sexualidad desde la pubertad y la adolescencia, al demostrar su capacidad reproductora, no estaría acompañada de la correspondiente motivación para la vinculación, que estaría limitada por este ciclo familiar y conyugal abreviado o acortado. Y, del lado masculino, la mirada es igualmente crítica, señalándose el machismo que alimenta la poligamia y que atropella los derechos de la mujer, llegando, incluso, al punto del maltrato y el femicidio cuando la joven adolescente se resiste a ser “transada” como la esposa de un hombre que no ha sido su elección de pareja.

En resumen, de ser efectiva la presunción de las funcionarias y funcionarios institucionales sobre la poligamia como el principal factor determinante de la estructura y dinámica de la familia ngöbe, lo esperable sería que las niñas y los niños de esta etnia tendrían, como se mencionó, dificultades para formar experiencias sólidas y duraderas de reconocimiento afectivo por parte de sus padres y madres, de pertenencia a la unidad familiar, de estabilidad y continuidad de los vínculos que les darían el soporte emocional y la contención en los momentos críticos y ante los eventos adversos ocurridos durante el crecimiento. Y, además, la experiencia interna que estas niñas y niños tendrían de su propia identidad emocional sería muy confusa e incierta, casi caótica. La inestabilidad y la inseguridad en los vínculos primarios se traducirían en una carencia de una base emocional segura, falta de referentes de identificación, con un fondo de frustración emocional y resentimientos acumulados.<sup>14</sup>



### 3.2 Determinantes sociales o culturales: ¿Cuáles tienen más peso?

El otro gran principio organizador de las descripciones y valoraciones de las funcionarias y funcionarios institucionales de la cultura parental ngöbe se refiere a las condiciones de pobreza, marginalidad y discriminación social en los que vive la mayoría de familias de esta etnia indígena. Pero la distinción entre los dos ejes no es nítida y se confunde qué es un factor causal cultural y qué un factor causal social. Se les emplea en la construcción de las narraciones profesionales, pero de un modo poco articulado, claro y explícito.<sup>15</sup>

Un tema de suma relevancia para comprender las condiciones en las que tiene lugar el desarrollo de estas niñas y niños, así como las secuelas que derivan de ellas, se relaciona con la distinción entre “determinantes culturales” y “determinantes socio-económicos” (pobreza). La distinción es pertinente para las intervenciones institucionales que se proponen crear un balance entre el derecho a la autodeterminación cultural y el derecho de estos niños y niñas a un mayor bienestar, como personas pertenecientes a la comunidad política nacional.<sup>16</sup> Pero, a la par, la asimilación cognoscitiva y afectiva de esa diferencia puede ser un elemento central en la construcción social y cultural que estos niños y niñas hagan de sí mismos, como agentes sociales con capacidad de crear proyectos de vida en múltiples y diferentes direcciones.

Cuando la comprensión de la propia realidad de desarrollo y crecimiento se remite a “los determinantes culturales”, estos son asumidos generalmente como “normales”, “naturales” y “necesarios”. En este caso, se reducen las posibilidades de generar agendas personales y sociales divergentes de las líneas de desarrollo normalizadas. En contraste, las mayores posibilidades de cambio personal y grupal se dan, potencialmente, ahí donde se crean experiencias cognoscitivas y afectivas disonantes que surgen de la atribución de las condiciones de vida a “la pobreza”. Esta no es, por sí misma, ni “normal”, “ni natural”, ni “necesaria” y, por tanto, es vivida, con inconformidad y disonancia (véanse más adelante las manifestaciones de las entrevistadas y entrevistados indígenas).

En circunstancias en las que prevalece la percepción y validación de “la determinación cultural”, las posibilidades de cambio son menores que ahí donde predomina la percepción y validación de “la determinación socio-económica”. Por lo que, tanto para los programas institucionales como para las comunidades indígenas, es vital trazar una clara línea de demarcación y articulación.

Muy pocos de los informantes y las informantes institucionales muestran un manejo explícito de esta distinción. Para muchos de ellos y de ellas lo que sucede con la crianza infantil de los niños y las niñas ngöbe, y durante su desarrollo hasta la pubertad, es un asunto de “determinantes culturales”. Pero, este posicionamiento se reconoce con ambigüedad, porque está asociado al controversial tema de la poligamia.



La Casona, Coto Brus, Región Brunca

Así, cuando se hace un uso explícito de la distinción, las argumentaciones basadas en el énfasis concedido al factor socio-económico pueden disimular las percepciones y creencias más genuinas; pues ninguna de las funcionarias y funcionarios entrevistados se arriesga a ser asociado al etnocentrismo. Por ejemplo, aunque suscriben creencias sobre las costumbres indígenas que autorizan a los padres y madres a intercambiar o comprometer a sus hijas adolescentes, recurren al expediente de la pobreza como la causa que genera la dinámica de su expulsión del núcleo familiar. Dinámica que se concreta en la formación de parejas conyugales recién las hijas alcanzan la pubertad y la adolescencia.

El argumento es complejo y no reside en consideración alguna sobre la mayor productividad del hijo-varón respecto a la hija-mujer. A ellas no se las expulsaría por ser “poco productivas”, lo cual, en sí mismo, es un hecho cuestionable. Más bien, el argumento es que el reducido número de mujeres en edad reproductiva haría de ellas “un bien cultural” escaso e imprescindible para la ya difícil reproducción social.<sup>17</sup> En condiciones de pobreza, las familias con niñas tendrían una ventaja sobre las familias sin niñas. De ahí, concluyen los informantes institucionales, que los padres en condiciones de carestía acepten intercambiar a sus hijas, próximas a la pubertad y la adolescencia, por bienes materiales (*un cerdo, un saco de arroz o de frijoles, sic.*) que palien sus privaciones alimenticias o sus necesidades de mantener el ciclo de producción agrícola.<sup>18</sup>

De este modo, la apelación al factor “socio-económico” permite una mirada indulgente que palía el peso que se le reconoce al “factor cultural”. En temas menos controversiales, donde no existe la sospecha del etnocentrismo, la preferencia por la explicación “cultural” se deja ver con claridad. Así, la práctica indígena de no emplear las letrinas rurales y, en su lugar, continuar depositando las excretas en lugares abiertos, próximos a las residencias, o en su propio interior, en el caso de las niñas y los niños, se tiende a comprender en términos culturales. La educación, se espera, ayudaría a cambiar este patrón cultural, haciendo que las letrinas reciban el uso apropiado, en lugar de ser, como es frecuente, “*bodegas para los granos o los aparejos agrícolas*”. Estas funcionarias y funcionarios tienden, entonces, a invocar el factor cultural ahí donde los juicios de valor caen en un campo más neutro y convencional.

Como se mencionó, la distinción entre factores causales culturales y sociales es fundamental para generar patrones explicativos y de acción institucional que estén libres de sesgo. La falta de diferenciación hace posible que las situaciones sociales anómalas dentro de la cultura parental sean tenidas por rasgos culturales, o viceversa. Por ejemplo, el femicidio es infrecuente en la población ngöbe, pero, cuando sucede, se le tiende a atribuir al rasgo cultural que concede derechos al hombre adulto (con patrimonio) sobre las mujeres púberes. Tal vez, sus causas sociales no sean diferentes de las que subyacen a los femicidios en el resto de la sociedad nacional, pero la falta de distinción convierte a la atribución basada en el factor cultural en un sesgo institucional (en un prejuicio étnico).<sup>19</sup>



### 3.3 Homogeneidad frente a heterogeneidad cultural

El material etnográfico recolectado con la primera muestra de informantes clave se caracteriza por su manifiesta heterogeneidad, con frecuentes inconsistencias. A estas funcionarias y funcionarios institucionales se les pidió que describieran dos eventos críticos, uno “positivo” y otro “negativo”, empleando una misma “plantilla narrativa”.<sup>20</sup> Todas las personas entrevistadas narraron sucesos en ambas direcciones y, dándole un giro propio a esta técnica narrativa, convirtieron sus relatos de eventos únicos en ventanas abiertas a las características más singulares y destacadas de la cultura parental ngöbe. Es decir, ellos y ellas emplearon las narraciones para tipificar y categorizar la cultura parental y familiar ngöbe en aspectos sobresalientes que la hacían “*diferente y distintiva*”.

Además, fue frecuente que la descripción de un evento “positivo” fuera solo la ausencia de uno “negativo”, y también se presentó la situación en la que un evento descrito como “negativo” fuera, realmente, un evento “positivo”.<sup>21</sup> (Más adelante se ejemplifica este mecanismo de reinterpretación narrativa).

Estos informantes clave tenían diferentes procedencias institucionales y abarcaron áreas diversas de la educación, la seguridad, la salud, etc., tanto desde posiciones públicas como privadas. Este disímil posicionamiento auguraba materiales muy diversos. Un primer hallazgo sobresaliente fue que la procedencia institucional no determinaba la lectura de la cultura parental y, así, personas con una misma trayectoria laboral y una misma ubicación sectorial (salud, educación, etc.), tenían experiencias y apreciaciones variadas, incluso discordantes.

Al comparar los contenidos específicos de sus relatos sobre eventos críticos “positivos” y “negativos”, el segundo hallazgo sobresaliente fue la divergencia de sus apreciaciones. Por ejemplo, de acuerdo a algunos de ellos, los padres ngöbe eran progenitores cercanos a sus hijos e hijas, en especial a sus hijos, a quienes enseñaban desde temprana edad las actividades agrícolas y artesanales propias. Una relación de intimidad se desarrollaba entre ellos conforme los hijos varones crecían y se hacían duchos en los saberes de su cultura.<sup>22</sup> En otros relatos, los progenitores eran personas distantes y lejanas, que tenían una muy débil vinculación con sus hijos e hijas, y que tenían en más aprecio la renovación de sus parejas conyugales y la gratificación narcisista de sus necesidades masculinas (o femeninas).

El mismo contraste se encontró en los relatos sobre las madres. En algunos de ellos, estas madres sobresalían por la calidad de su vínculo afectivo con sus hijos e hijas, del cual estaba totalmente ausente el castigo físico y el maltrato emocional. Tenían una actitud flexible y afable hacia los comportamientos de las hijas e hijos, incluso cuando se desviaban de lo socialmente deseado. Estas madres eran descritas como mujeres muy próximas a sus niños y niñas pequeñas, a quienes mantenían en estrecha relación con ellas mismas, brindándoles seguridad y protección frente a un entorno natural potencialmente peligroso. Otras madres, en contraste, eran descritas como distantes y desafectas, con una enorme capacidad para desvincularse de su prole y abandonarla en las peores condiciones imaginables, dejándola a cargo de los hermanos y hermanas “mayores”, que, en ocasiones, ni siquiera alcanzaban la pubertad.<sup>23</sup>

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

Pero, definitivamente, donde los contrastes fueron más acentuados, incluso dentro del relato de un mismo funcionario institucional, fue cuando se abordó el tema de la feminidad de la mujer ngöbe. Como antes se mencionó, en una gran variedad de relatos sobre la mujer ngöbe, su imagen como madre quedaba sumamente cuestionada y comprometida. Pero, en otras narraciones, sucedía todo lo contrario.

El material etnográfico institucional mostraba múltiples evidencias biográficas en las que las mujeres, en especial ellas, aprovechan al máximo posible los recursos y las ofertas que les proporciona el entorno, en especial el organizacional, para mejorar sus condiciones de vida y las de su descendencia. Madres que se movilizaban para que sus hijos tuvieran los suministros médicos que garantizaran una mayor expectativa de vida; madres que participaban en las terapias de rehabilitación de sus hijas, una vez que conocían cuál era el diagnóstico y el tratamiento que necesitaban; madres que formaban asociaciones de mujeres productoras y comerciantes (de sus artesanías); hijas que rompían el esquema de la nupcialidad temprana y consolidaban carreras profesionales; madres que recurrían al Patronato Nacional y al hospital local cuando sus hijas anunciaban la realización de uniones de pareja impropias, etc.<sup>24</sup>

Esta asimetría y contraste entre los relatos de unos informantes clave y los de otros podía tener varios orígenes. Se descartó, como antes se explicó, que fueran el producto de “lecturas institucionales” y que estuvieran respondiendo a la naturaleza de los objetivos y propósitos propios de cada una de las organizaciones representadas en el evento. La disparidad, como se indicó, se encontraba entre funcionarios y funcionarias con historias laborales y procedencias institucionales similares.

Una segunda hipótesis sobre esta diversidad de lecturas era que ellas respondían a distintas manifestaciones de una cultura parental que, por su heterogeneidad intrínseca, daba lugar a eventos críticos y lecturas profesionales muy disimiles. Pero esta segunda hipótesis también se descartó. La heterogeneidad cultural de los ngöbe está asociada directamente a su localización geográfica. La etnia se distribuye en varias comunidades ubicadas en distintos distritos y zonas, de modo que las diferencias están marcadas territorialmente. La consulta a los informantes clave solo abarcó a los pobladores de una zona en particular (La Casona). Por tanto, la heterogeneidad cultural no parecía ser el origen de esta diversidad de lecturas institucionales y organizacionales.

Dos hipótesis alternativas, no excluyentes entre sí, permanecieron como posibles candidatas para una explicación más cercana a los datos recolectados. La tercera hipótesis sugería que había una incomprensión en la interpretación del modo de vida y la cultura parental de los ngöbe basada en preconcepciones sobre la crianza infantil. Las lecturas de los informantes clave serían, en varios casos, distorsiones del sentido y el significado de las conductas observadas. En varios relatos, esto fue así.



Por ejemplo, una de las informantes clave afirmaba que en la cultura ngöbe, como en otras culturas indígenas de Centro América y México, los padres concedían una gran valoración a la virginidad de las hijas y que, por esto, las mantenían tan vigiladas, restringidas y cercanas a ellas y ellos mismos.<sup>25</sup> Una inspección más detallada muestra que en la cultura ngöbe no se encuentran totalmente desarrollados los rituales y ceremoniales de formación de parejas conyugales, lo que sugiere que la valoración de la virginidad no es tan relevante (culturalmente).<sup>26</sup> La joven adolescente puede ser la persona que decida “su matrimonio”, sin el conocimiento o el consentimiento de los progenitores, sin que medien rituales de unión conyugal. Lo que las madres y padres indígenas entrevistados plantearon fue que las uniones tempranas e indebidas de sus hijas adolescentes les hacían estar preocupados “por su bienestar”, no “por su virginidad”. La importancia concedida a la fertilidad y la fecundidad parece lo opuesto de la valoración de la virginidad.<sup>27</sup>

Otro de los informantes clave señalaba como una deficiencia en la vinculación de la madre con sus hijos, el hecho de que uno de ellos tenía el problema de “escaparse y alejarse”, siempre que podía, poniéndose incluso en riesgo físico. A la madre se le achacó una conducta desaprensiva, indolente, que no vigilaba y no controlaba “lo suficiente” al niño problema, por lo que éste efectivamente podía escabullirse con suma frecuencia.

Una explicación mucho más sencilla, basada en el propio niño, sugería que aquella no era “su” madre y que el niño sí había creado un vínculo con la “verdadera” y que ese era el motivo de sus “frecuentes escapadas” (para reunirse con aquella). La madre “sustituta” comprendía su necesidad y, por eso, no forzaba al niño para que permaneciera a su lado, lo que le criticaban las funcionarias institucionales. En una cultura que practica la poligamia, las mujeres y los hombres adultos se pueden asumir como “madres” y “padres”, aunque no lo sean (desde nuestro punto de vista). Las madres y padres indígenas entrevistados agregaron, luego, que las niñas y los niños ngöbe sí discriminan sus vínculos de parentesco y que muestran preferencia por sus madres y padres biológicos, aunque también se relacionen con sus “sustitutos” (o pares).

Como estos casos, otros más sugirieron que la tercera hipótesis tenía asidero empírico (casuístico). Una lectura más a profundidad de varios de los relatos de los informantes clave mostraba deficiencias en la recopilación de datos con base en los cuales ellos y ellas extraían conclusiones sobre la cultura parental ngöbe, mirada y evaluada desde otros parámetros sociales y culturales (occidentales). Sin embargo, esta hipótesis no podía explicar los marcados contrastes entre los relatos “negativos” y “positivos” formulados por los informantes clave. Al menos, algunos de ellos no se explicaban como producto de la distorsión de una mirada occidental.

La cuarta hipótesis que se propuso fue, al parecer, la más plausible. Esta cuarta propuesta deriva no solo del material recolectado, sino que ha sido un lugar común, destacado en los foros internacionales dedicados al tema de la niñez y la adolescencia indígena en América Latina. Ahí se ha señalado que la desestructuración de la cultura indígena, a causa de su inserción forzada en las economías regionales y nacionales, ha implicado una distorsión sustantiva de los procesos de la socialización primaria que le fueron propios ancestralmente. *La desfiguración no impide que, externamente, se siga reconociendo a estas niñas y niños, madres y padres, como indígenas.* De nuevo, reaparece la atribución de etnicidad como una barrera para comprender la situación de estas familias, sus niñas y niños.<sup>28</sup>

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

La cultura ngöbe ha estado sujeta a una presión y tensión cultural que la ha colocado en un proceso de fuerte cambio y transición cultural. Las barreras naturales, infraestructurales y sociales que antes la mantenían relativamente aislada del resto de la comunidad nacional se han visto, paulatinamente, erosionadas, con una presencia cada vez más marcada de iniciativas organizacionales e institucionales, la economía mercantil y la cultura informática, mediática y de masas (urbana). La movilidad social, en la forma de migraciones estacionales con motivo de las recolectas de productos anuales, el café, por ejemplo, han significado un desplazamiento significativo de numerosas familias indígenas, que, luego de la cosecha, regresan a sus zonas de origen. Algo semejante sucede con las zonas bananeras a donde se desplazan, temporalmente, trabajadores agrícolas indígenas. Los procesos de aculturación que viven estas etnias son muy intensos.<sup>29</sup>

De ese modo, se puede plantear que las comunidades y familias indígenas, afectadas por estos procesos de cambio cultural, han perdido parte de su capacidad de reproducción social, quedando expuestas a procesos de aculturación y anomia social. Así, los relatos de los informantes clave abarcaron tanto las formas más conservadas y funcionales de la cultura parental ngöbe, como aquellas otras situaciones en las que ya se hacen manifiestos estos procesos de aculturación, desintegración y anomia social. Esto explicaría por qué sus lecturas podían proporcionar retratos tan disímiles y contrarios de esta etnia, como si estuvieran en presencia de escenarios culturales diferentes.

Estos informantes institucionales interactuaban con una cultura en proceso de descomposición y recomposición social; percibieron y leyeron tanto su funcionalidad como su desorganización. Lo cual no significa, claramente, que sus atribuciones tomaran en consideración este parámetro de cambio social y cultural. Un principio básico de la percepción y la cognición social es que, frente a una realidad social en cambio y transformación, se tiende a fijar la atención en aquellos rasgos que parecen ser más sobresaliente, distintivo y perdurables, como un modo de darle permanencia y estabilidad a las representaciones sociales. Frente a una otredad en transformación, se apeló, entonces, a uno de sus rasgos más sobresalientes, distintivos y, supuestamente, duradero: **la poligamia en pobreza**. Con la limitación de que ésta fue descontextualizada y se omitió el hecho de que la funcionalidad de la poligamia, como se verá más adelante, es indisoluble del contexto cultural que la origina.

**En resumen.** Las narraciones derivadas del contacto cultural entre las instituciones y la cultura ngöbe, en los temas del desarrollo y la crianza, aportaron percepciones, creencias y explicaciones sobre temas muy variados, en múltiples grados de extensión y profundidad. El caleidoscopio cultural así obtenido debía ser puesto a prueba, contrastado con la comprensión que de sí mismas y mismos tenían las propias madres y padres indígenas. Pero, antes de proceder con este paso, las miradas institucionales debían completarse, para su triangulación, con una aproximación más cuantitativa.



### 3.4 La poligamia en contexto comparado

Aparte de la investigación directa de los procesos sociales y culturales que este grupo de funcionarias y funcionarios institucionales asocian a la poligamia, puede servir de contraste y balance la información disponible sobre otras sociedades y grupos humanos donde también se le practica.

La poligamia es una forma aceptada de enlace matrimonial y estructura familiar en muchos grupos humanos alrededor del mundo. Se calcula que se practica en cerca de 850 sociedades en el globo. Solamente en África, se estima que entre el 20 y el 40% de las uniones matrimoniales se realizan en un contexto polígamo. También es dominante entre sociedades originarias del Cercano Oriente. En todas ellas, está asociada a las creencias y valores religiosos y cosmológicos.<sup>30</sup>

Los factores culturales, sociales y económicos que le subyacen son muy diversos y se encuentran complejamente entrelazados. Se considera que responde, en primera instancia, a una estrategia de sobrevivencia y acumulación en sociedades con poco desarrollo de sus medios de producción, como aquellas donde predominan la agricultura de subsistencia, el pastoreo, la ganadería de llanuras y el trueque.

En estos contextos, la poligamia es multi-funcional. Le permite al hombre ampliar su descendencia más allá de las capacidades reproductivas de una sola esposa, lo que incrementa las posibilidades de mejorar las condiciones materiales y económicas de la unidad familiar, pues los hijos e hijas se incorporan como fuerza laboral en diversas actividades domésticas y productivas. Una familia con un mayor número de niñas y niños también se asocia a más recursos de apoyo recíproco, social, familiar y durante la crianza; así como asegura el acompañamiento de los padres durante su enfermedad y vejez. En el caso de la mujer, la poligamia representa una ventaja en la crianza de las hijas e hijos, pues las tareas se reparten y comparten. Por supuesto, al aumentar el número de niñas y niños disminuye “la inversión” que los padres pueden hacer en la crianza y mantención, de cada uno de ellos, pero esta merma se puede paliar con el aumento global de la productividad de la unidad familiar.<sup>31</sup>

La poligamia está estrechamente vinculada con sistemas de creencias y valores, como cosmovisiones y credos religiosos, por lo que, en la actualidad, es un sistema conyugal y familiar que también se encuentra en zonas urbanas, muy distintas de las regiones y condiciones donde históricamente se pudo haber originado.<sup>32</sup> Recientemente, el foco de la investigación sobre la poligamia ha girado hacia la forma como se relaciona con el bienestar de las niñas y niños que crecen en un contexto familiar y conyugal semejante. El interés ha surgido desde la evidencia que muestra que la estructura y dinámica familiar y parental juegan un papel determinante en el sano desarrollo infantil o, por el contrario, representan un conjunto de factores de riesgo que se asocian al deterioro de la salud física y emocional de la progenie.<sup>33</sup>

El tema ha sido expuesto por S. Elbedour, A. J. Onwuegbuzie, C. Caridine & H. Abu-Saad (2002). En su extensa revisión bibliográfica, ellos encontraron que existen tantas investigaciones que apoyan la tesis de que la poligamia es un factor favorable al desarrollo psicosocial de las hijas e hijos como uno que introduce factores de riesgo muy significativos que comprometen ese desarrollo. La abundante evidencia empírica se reparte, además entre aquellos estudios que encuentran diferencias muy significativas y favorables para las familias monógamas, comparadas con las polígamas, y aquellos otros estudios que no hayan diferencias significativas entre ambas configuraciones, ni en el nivel de la familia, los cónyuges o los hijos. El debate continúa y ha sido inevitable que resultados tan disímiles no sean asimilados a una confrontación entre las preferencias ideológicas occidentales hacia la monogamia y las elecciones no-occidentales inclinadas hacia la poligamia. La sombra del colonialismo cultural ciertamente se asoma en esta controversia.

Sin embargo, este no es solo un debate entre sistemas de creencias y valores distintos y opuestos, aunque la persistente comparación de la poligamia con la monogamia así lo haga aparecer. El origen de la controversia también es teórico y metodológico. En términos de modelos de explicación causal, la poligamia o la monogamia, se pueden considerar como los factores causales originales o, en un lenguaje más convencional, las variables independientes. Para establecer un puente entre estas estructuras familiares y conyugales y su reflejo en el desarrollo infantil, se requiere un conjunto de **variables mediadoras** que establezcan los mecanismos por medio de los cuales actúan las variables independientes para producir los efectos en el desarrollo que se le atribuyen. Hasta el momento, estas **variables mediadoras** han sido claramente identificadas y se dispone de bastante evidencia que indica que el conflicto conyugal, la tensión marital, la ausencia (del padre o de la madre), son factores de riesgo para el desarrollo infantil y que se encuentran presentes, con mucha frecuencia, en la estructura parental polígama. (Elbedour, Onwuegbuzie, Caridine & Abu-Saad, 2002).

Pero, a la par, la evidencia disponible también indica que estas **variables mediadoras** pueden ser moduladas, incluso neutralizadas como factores de riesgo, dependiendo de **variables moderadoras**. Dos de las más documentadas son el estrés económico asociado a la pobreza de las familias y el lugar de las niñas y niños en la constelación familiar (según el orden de nacimiento).<sup>34</sup> Cuando estas **variables moderadoras** son tomadas en cuenta y se replican las comparaciones entre familias monógamas y polígamas, las diferencias tienden a atenuarse o desaparecer.

Por ejemplo, Al-Krenawi & Slonim-Nevo (2008) estudiaron a 352 niñas y niños, mientras que S. Hamdan, J. Auerbach & A. Aptery (2009) trabajaron con un muestra de 406 adolescentes, de familias tanto monógamas como polígamas. Sus resultados replican hallazgos previos: en primera instancia, las niñas, niños y adolescentes de las familias y padres monógamos aventajan a sus pares polígamos en una gran variedad de variables asociadas al desarrollo social, cognoscitivo y emocional. Pero, las diferencias que favorecían a la muestra monógama en un primer momento, se atenúan o desaparecen cuando se controlan las **variables moderadoras** asociadas a la pobreza y la experiencia que de ella tienen estas niñas, niños y adolescentes.<sup>35</sup>



A la par, una de las principales conclusiones que ha alcanzado este debate, expuesta por Elbedour, Onwuegbuzie, Caridine & Abu-Saad (2002, p.264-266), se refiere a la manera misma de conceptualizar la poligamia. Siguiendo a Klomegah (1997) y Triandis (2001, 1993) estos autores indican que el sistema de valores y creencias más general de una cultura es el que determina las estructuras familiares y conyugales y, además, el que define los estilos parentales y de crianza.

La poligamia, por tanto, no es solo una manera de unir a dos o más personas a través de la nupcialidad y la relación conyugal, sino, además, una forma de establecer una red de relaciones que enlazan a personas de distintas localidades y generaciones, con la comunidad y los grupos sociales más extensos. En estas relaciones se articulan macro-valores culturales como *la interdependencia, la pertenencia, la cooperación, la solidaridad, la cohesión grupal, etc.* No resulta una casualidad, agregan, que la mayoría de las sociedades donde se practica la poligamia sean *colectivistas*, más que *individualistas*.<sup>36</sup> En un contexto socio-cultural así estructurado, la poligamia no solo es funcional, sino que, además, es una fuente profusa de factores protectores, para el individuo y para el desarrollo infantil.

La información antropológica disponible sobre los ngöbe pone en evidencia que su cultura parental y familiar existe dentro de una muy compleja dinámica social y comunitaria, en la cual la poligamia es uno de sus ejes de articulación, pero no es el único. El antropólogo Carlos Borge C. (2004/2007) explica:

*En el modo ngöbe de poblamiento y asentamiento, una comunidad es un caserío emparentado familiarmente que responde al sistema patrilineal y patrilocal clánico. Este tipo de comunidades, practicando el tradicional sistema de uso y manejo de recursos naturales, se componen de un máximo tolerable de 150 personas. Cuando se rebasa dicho punto de equilibrio, sucede un evento de fisión de población y una o varias familias jóvenes se desprenden para formar una nueva comunidad. [...] Unas 20 familias nucleares, pertenecientes a dos o cuatro familias clánicas extensas, ocupan por lo menos 600 hectáreas y un óptimo de 1,000 hectáreas [...] (op.cit., p.12) [Según dirigentes indígenas, un asentamiento clánico típico contiene alrededor de 12 casas habitadas por familias emparentadas].*<sup>37</sup>

La implicación que se deriva de este planteamiento es que la crianza compartida y asistida que caracteriza a los ngöbe y que surge intermitentemente en los relatos de los informantes institucionales, está directamente asociada a unidades familiares multi-conyugales y multi-parentales, resultado de la poligamia. Pero su funcionalidad está articulada con este sistema comunitario patrilineal y patrilocal clánico, además de una cosmovisión que las amalgama.

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

**Entonces**, en un contexto cultural más amplio, preservado, la poligamia no tendría los efectos perturbadores en el desarrollo infantil que estas funcionarias y funcionarios ahora le atribuyen. La funcionalidad de la familia polígama depende del reconocimiento, validación y apoyo que reciba del contexto social y cultural más amplio, en este caso, del sistema comunitario-familiar clánico y su relación con el resto del contexto nacional. Sin ese sustento, posiblemente derive en las situaciones, perturbadoras del desarrollo infantil, que ahora preocupan a las voceras y voceros institucionales.<sup>38</sup>

### 3.4.1 La poligamia de los ngöbe: Un tema pendiente

La posición de las funcionarias y funcionarios institucionales está muy comprometida y es muy comprometedor. Ellas y ellos son representantes de instituciones que pertenecen a un Estado confesional, católico, donde ni siquiera existe, jurídicamente, el término “poligamia”. La palabra para referirse a ese fenómeno social conlleva una condena legal y moral: “concubinato”. Por tanto, el respeto profesional y laboral a la diversidad cultural topa con un límite institucional y constitucional, además del oprobio de la religión oficial. Por ello, “la poligamia” no es un tema de debate público, lo cual la deja situada en un campo de indeterminación institucional en el que coexiste el consentimiento solidario y disimulado, la abstención precavida e indiferente y, en el extremo, la acción represiva (política, religiosa y jurídica). No es fácil para la propia comunidad indígena saber que su cultura conyugal y familiar está, siempre, “bajo sospecha”. Y, ambas circunstancias, hacen difícil la apertura indígena y el acceso institucional.

La disyuntiva no es si estar a favor, o en contra, de la familia indígena polígama. Los hallazgos de la investigación sugieren que el riesgo se encuentra en legitimar las intervenciones institucionales con base en un patrón de atribuciones causales, según el cual, es imposible la coexistencia de la poligamia con el bienestar de mujeres, niñas y niños. En esta perspectiva, la opción más estratégica, pero no necesariamente la más ética, sería dejar que la familia polígama, simplemente, se extinga. Expectativa basada en la infundada creencia de que así sucederá. Pero existen otras formas de plantearse frente al tema:

En la obra más reciente de Alean Al-Krenawi (2014), aporte pionero en el tema del trabajo psicosocial y terapéutico con familias polígamas, se pone de manifiesto que un *primer paso* es reconocer que si la dinámica de estas familias compromete el bienestar de las mujeres, niñas y niños, también lo hace respecto al bienestar de los hombres. Por lo sobrecarga de estrés social que implica, entre otras cosas, mantener el equilibrio y el balance entre unidades familiares yuxtapuestas. Para reducir este estrés, los hombres de estas familias mantienen, generalmente, una posición emocional distante, de involucramiento controlado y disminuido.



*Un segundo planteamiento* es que la familia polígama posee una dinámica que altera y pone en conflicto ideológico, moral y emocional a las profesionales y los profesionales que deben trabajar con ella; y que este conflicto no se resuelve, realmente, apelando a la condena institucional o religiosa. Y, un tercer elemento que destaca el autor, a lo largo de la obra, es que la familia polígama tiene su propia dinámica y que ésta puede derivar tanto hacia la funcionalidad como hacia la disfuncionalidad psicosocial (como también sucedería con las familias monógamas). Al-Krenawi (2014) hace un listado de estos factores protectores y de riesgo y compara a familias funcionales con familias disfuncionales polígamas. Finalmente, propone un modelo para intervenir y fortalecer los factores protectores intrínsecos a su potencial bienestar.<sup>39</sup> ¿Acaso es imposible abrir el encuentro y el diálogo cultural con esta otredad que nos interpela de un modo tan directo?

#### **4. Perspectivas institucionales de la cultura parental ngöbe: La aproximación cuantitativa**

La tarea de selección de acuerdo a la técnica del Q-Sort proveyó a las funcionarias/funcionarios institucionales de un grupo de 42 frases, ordenadas previamente, en forma aleatoria, las cuales se distribuían, teóricamente, en tres Estilos Parentales (*Permisivo, Autoritario y Positivo*). Con esas frases, los entrevistados y entrevistadas calificaron la cultural parental indígena, es decir, hicieron atribuciones sobre sus rasgos más presentes-valorados o más ausentes-no valorados, disponiendo de una alternativa de respuesta neutra, referente a conductas desconocidas por la persona. Esta atribución de rasgos parentales no constituyó una autoevaluación, de parte de los cuidadores y cuidadoras indígenas, de su cultural parental. Y tampoco correspondió, esta actividad, a una observación directa de las interacciones entre los cuidadores/cuidadoras y sus niñas/niños. La atribución de rasgos concretó la percepción institucional de esta cultura parental, recuperando las experiencias y los conocimientos profesionales que estas funcionarias y funcionarios han tenido y acumulado a través de los años en sus trabajos cotidianos con esta población local.

Un primer análisis consistió en establecer la consistencia entre el modelo teórico de estilos parentales y la confiabilidad de las escalas y subescalas extraídas de los datos recolectados con la técnica del Q-Sort. Los resultados de este primer análisis proporcionaron una indicación directa del grado en el cual estas frases-atributos habían sido reconocidas como pertenecientes a una misma dimensión parental. Los resultados para cada uno de los estilos parentales aparecen a continuación:

##### **4.1 El estilo parental permisivo**

Este estilo parental estaba representado inicialmente por catorce rasgos/frases. Primero se eliminaron las frases que presentaron una baja correlación positiva con el total de la escala (menos de 0.15). Bajo este criterio salieron los reactivos #14, 20 y 40 (*Las conductas no deseables del niño, a veces las castiga y otras veces las deja pasar; Cuando corrige y disciplina, tiene temor de perder el cariño y el afecto que el niño/niña le pueda tener; El encargado/encargada expresa que nada le ha funcionado para corregir la conducta*

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

*inadecuada del niño/niña*). Luego, se excluyeron los reactivos que presentaron una correlación negativa con el total de la escala. Así, se eliminaron los reactivos #23 y 27 (*Cree que con solo amenazar al niño/niña es suficiente para que vuelva a portarse bien; Frente a la conducta inadecuada del niño/niña, reacciona hasta después de que ésta ha pasado*).

Se puede observar que en todos los casos de los rasgos/frases excluidos de la escala el encargado/encargada reacciona, activamente, frente a la conducta inadecuada del niño/niña, pero lo hace de un modo que es ineficaz, inoportuno, inconsistente, débil o inseguro.<sup>40</sup> Los rasgos/frase que permanecieron formando la escala fueron los número #37(0,36), 34(0,72), 31(0,61), 29(0,26), 25(0,46), 18(0,58), 6(0,26), 4(0,39) y el #1(0,54). A la par de cada uno de ellos, entre paréntesis, aparece la correlación positiva con el total de la escala. En todos los casos, esta correlación es bastante satisfactoria. Estos reactivos son los siguientes: (37) *Tiene dificultades para establecer reglas claras y estrictas para el niño/niña*; (34) *Para lograr la colaboración del niño/niña tiene que recurrir a darle recompensas y premios, o prometérselos*; (31) *Le permite al niño/niña interrumpir a otros y hasta que los moleste*; (29) *Detiene el escándalo y la malcrianza del niño/niña dándole lo que quiere*; (25) *Ignora la conducta inadecuada del niño/niña*; (18) *Se muestra inseguro/insegura cuando le toca corregir la conducta inadecuada del niño/niña*; (6) *No corrige al niño/niña, lo excusa y lo consiente pese a su conducta inadecuada*; (4) *Se abstiene de corregir al niño/niña aun cuando le ha desobedecido*; (1) *Encuentra difícil disciplinar al niño*.

Esta escala de nueve rasgos/frases posee un alfa de Cronbach de 0,77, lo que la hace “satisfactoriamente confiable y aceptable”. Sin embargo, la escala no logra la aditividad de acuerdo a la prueba de Tukey ( $F= 0,377$ , sign. = 0,541). Pero este es un resultado totalmente esperado y determinado por el formato de respuesta forzada de la técnica del Q-Sort y por el pequeño tamaño de la muestra ( $n = 15$ , variable).<sup>41</sup>

## Lo que dicen los padres y madres indígenas

En la entrevista grupal posterior que se realizó a los padres y encargados ngöbe, ellos manifestaron que sus estilos de crianza habían variado y que actualmente no se sentían tan seguros y confiados en cuanto a la mejor manera de disciplinar a los niños y las niñas. La conclusión, que fue consensual entre los entrevistados hombres, remitió su inseguridad a la nueva legislación sobre el maltrato infantil y la posibilidad de que ellos fueron objeto de denuncias y acciones punitivas y penales en su contra. Estos padres, conscientes de su posición de subordinación y vulnerabilidad social y política, prefieren inhibir el ejercicio de su rol parental antes que exponerse a sanciones derivadas de los prejuicios culturales en su contra.



## Una paradoja institucional

De la entrevista grupal institucional que acompañó a la realización del Q-Sort y de la entrevista grupal a madres y padres indígenas, se deriva que existe actualmente una tensión entre ambos grupos en cuanto al ejercicio de la autoridad parental. Los funcionarios y funcionarias se quejan de lo que denominan “*la indolencia parental indígena*”, que deja que sus hijos e hijas, especialmente las y los adolescentes, “*hagan lo que quieran*”. Mientras que los padres se quejan de que se sienten vigilados y controlados, por lo cual, frente al desacuerdo y la desobediencia de sus hijos e hijas, prefieren optar por abstenerse del ejercicio de la autoridad. Los funcionarios y funcionarias esperan la cooperación parental indígena con los objetivos y metas de sus instituciones y programas, pero, a la vez, no son sensibles al grado en el cual vulneran estructuras familiares, roles y papeles ancestrales. De ese modo, crean una comunicación típica de “doble vínculo”: *pretenden empoderar a los padres y madres, a la vez que los invalidan.*

**Interpretación:** Los rasgos/frases sugieren que los entrevistados/entrevistadas comprenden el estilo permisivo como uno en el cual el encargado/encargada se experimenta a sí mismo y se sitúa en una posición de desventaja respecto al niño/niña, concediéndole al hijo/hija más control del que él/ella se atribuye a sí misma. Al colocarse en esa posición, el adulto evita o se sustrae de las situaciones en las que debe disciplinar al niño/niña; prefiere aparentar no percibir las, disimularlas o minimizarlas. Y cuando toma alguna iniciativa y se involucra, lo hace anticipando y tratando de aminorar la experiencia negativa que le significa y significará su posición de desventaja respecto al niño/niña. Desde la perspectiva de los funcionarios/funcionarias institucionales, *cuando este estilo parental se hace presente* es porque estos padres/madres han perdido la capacidad de reaccionar, activamente, a las conductas inadecuadas y han dejado de oponerse a ellas. Esa es su manera de comprender este estilo parental cuando lo atribuyen a estos padres y encargados: progenitores y cuidadores que muestran poca resistencia ante las conductas inadecuadas de sus hijas e hijos y optan, simplemente, por inhibirse, retraerse o evadirlos. Los niños y niñas les presentan responsabilidades y desafíos que prefieren evadir o depositar en terceros. (Ver recuadros).

A la par, la correlación intra-clase es significativa tanto para las medidas individuales como para las medidas promedio (0,255 y 0,755, sign. = 0,00, en ambos casos). Este hallazgo es muy destacado respecto al modelo de evaluación propuesto, contrario al sentido usual que posee este dato cuando se produce. Significa que las funcionarias/funcionarios institucionales tienen diferencias entre sí en cuanto a si los rasgos/frases del estilo parental permisivo se encuentran, o no, presentes en la cultura parental indígena. Esto se refleja en la desviación típica de la escala. Aun cuando la media de la escala es negativa (-0,40), lo que señala en dirección a una atribución institucional de ausencia de estos rasgos/frases en la cultura parental indígena, la desviación típica alrededor de la media es muy alta (9,287, CV = 23,22).

Complementariamente, los patrones de atribución individuales permiten aclarar cómo es que estos funcionarios/funcionarias piensan de esta cultura parental. Los rasgos/frase #6 y 34 muestran una tendencia definida a ser atribuidos como ausentes de las interacciones parentales/filiales (con puntuaciones medias negativas). En contraste, los rasgos/frases #1, 18, 25 y 29 muestran una tendencia definida a ser atribuidos como presentes en dichas interacciones (con puntuaciones medias positivas). En decir, en la percepción social que estos funcionarios/funcionarias tienen de la cultura parental indígena, los cuidadoras/cuidadores sí muestran las conductas parentales de evitación, sustracción, minimización y negación propias del estilo parental permisivo, pero no muestran las conductas parentales de evitación del conflicto basadas en el reforzamiento positivo. Muy posiblemente, dicha constatación esté asociada a la evidencia de que en esta cultura parental existen pocos recursos medio-ambientales para reforzar y premiar al niño/niña como medio de evitar sus conductas indeseadas, tal como lo harían las cuidadoras/cuidadores con mayores recursos.

Estos resultados parecen un claro indicio de que los estilos parentales indígenas están muy mediatizados por factores políticos e instituciones, estando la cultura en un segundo plano. Sin embargo, lo opuesto parece ser el caso cuando se considera los dos estilos parentales restantes (*el autoritario y el positivo*). Aquí, la cultura parental se convierte en un factor de mayor explicación de los patrones de crianza, más que los determinantes alternativos ya mencionados.

## 4.2 El estilo parental autoritario

Este estilo parental estuvo representado inicialmente por catorce rasgos/frases. Primero se eliminaron las frases que mostraron una baja correlación positiva con el total de la escala (menos de 0.15). Siguiendo este criterio salieron los reactivos #5 y 11 (*Le impone disciplina al niño/niña sin darle explicaciones ni razones; Para que el niño/niña mejore su conducta, lo regaña y lo censura*). Luego, se excluyeron los reactivos que presentaron una correlación negativa con el total de la escala, que, en este caso, fue solo uno (#28, *Con un tono o mirada de amenaza, le dice al niño/niña lo que tiene que hacer*). Así, la escala total se redujo a 11 rasgos/frases.

Los once rasgos/frase que formaron la escala fueron los número #42(0,75), 39(0,65), 35(0,35), 33(0,76), 30(0,47), 26(0,87), 22(0,74), 17(0,51), 13(0,65), 8(0,57) y el #2(0,71). A la par de cada uno de ellos, entre paréntesis, aparece la correlación positiva con el total de la escala, la que en todos los casos es más que satisfactoria. Estos reactivos son los siguientes: (42) *El encargado/encargada es brusco y grosero cuando se dirige al niño/niña, no lo trata con gentileza y cortesía;* (39) *Se enoja y enfurece aún más cuando el niño/niña cuestiona o contradice su autoridad;* (35) *Regaña y censura al niño/niña cuando rehúsa comportarse como lo esperan y lo desean los adultos;* (33) *Su forma de resolver los conflictos entre los niños es gritándoles y pegándoles;* (30) *Cuando el niño/niña se comporta en forma indebida, lo manotea pegándole por cualquier parte de su cuerpo;* (26) *Emplea el castigo físico como una forma de disciplinar al niño/niña;*



(22) Tiene estallidos de ira contra el niño/la niña; (17) Alterado/alterada, discute y contradice al niño/niña; (13) Cuando el niño/niña se comporta en forma inapropiada, lo toma del brazo, del pelo o de la oreja para que se esté quieto; (8) Maldice o grita cuando el niño/niña se comporta en forma inapropiada; (2) y Nalguea al niño/niña cuando es desobediente.

Esta escala de once rasgos/frases posee un alfa de Cronbach de 0,90, lo que la convierte en una escala “altamente confiable y segura”. Como en el caso anterior, la escala no alcanzó la aditividad según la prueba de Tukey ( $F= 1,616$ ,  $sign. = 0,206$ ). La estimación de la prueba es que habría que elevar la potencia de las observaciones a 0,975 para alcanzar la aditividad. Pero, como en el anterior estilo, este fue un resultado esperado y determinado por el formato de respuesta forzada de la técnica del Q-Sort y por el reducido tamaño de la muestra ( $n = 15$ , variable).

**Interpretación:** Los rasgos/frases que componen la escala indican que los entrevistados/entrevistadas comprenden el estilo autoritario como un abanico de conductas parentales agresivas y violentas, que van desde varias formas de maltrato y castigo físico hasta un trato verbal brusco y grosero. Es decir, para ellos y ellas, los reactivos mencionados describen un estilo parental por derecho propio, distinguible de otros estilos de crianza.

A la par, la correlación intra-clase es significativa tanto para las medidas individuales como para las medidas promedio (0,438 y 0,895,  $sign. = 0,00$ , en ambos casos). Estos datos son destacables y adecuados al modelo de evaluación propuesto. Tienen varios significados posibles. En primer lugar, indican que las funcionarias/funcionarios institucionales varían en la dirección con la cual puntúan los reactivos de la escala, la cual, sería, por ello, multidimensional más que unidimensional. (En realidad, bidimensional, como se verá más adelante). Además, ellos y ellas tendrían diferencias entre sí en cuanto a si los rasgos/frases del estilo parental autoritario se hallan, o no, presentes en la cultura parental indígena. Esto se refleja en la desviación típica de la escala. Aun cuando la media de la escala es positiva (2,20), lo que indica una tendencia en la atribución institucional hacia la presencia de estas formas de disciplina en la cultura parental indígena, la desviación típica alrededor de la media es muy alta (16,959,  $CV = 7,71$ ).<sup>42</sup>

Una mayor comprensión de estos datos, se logra al examinar los patrones de atribución con los que estos funcionarios/funcionarias piensan sobre esta cultura parental. Los rasgos/frase #8, 17, 22 y 39 muestran una tendencia definida a ser atribuidos como ausentes de las interacciones parentales/filiales (con puntuaciones medias negativas). En contraste, los rasgos/frases #2, 26, 30, 33 y 35 muestran una tendencia definida a ser atribuidos como presentes en dichas interacciones (con puntuaciones medias positivas).

Es decir, en la comprensión que estos informantes tienen de la cultura parental indígena, los cuidadoras/cuidadoras sí muestran las conductas parentales autoritarias, como las que se concretan en el castigo físico como medio de disciplina. Pero, ellas y ellos señalan que estos padres/madres indígenas emplean el castigo físico sin caer, ellos mismos, en estados emocionales alterados y descontrolados en contra de sus niñas y niños. Serían cuidadores/cuidadoras a quienes los informantes no califican de padres/madres

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

enfurecidas, descontroladas, desbordadas, encolerizadas, en contra de sus hijas e hijos. En su perspectiva social e institucional, serían padres/madres que pueden detenerse y abstenerse, pese a emplear el castigo físico como forma de disciplinar al niño. De dónde provenga la regulación de la conducta parental es un tema de reflexión por sí mismo. (Ver recuadro)

Además, siguiendo con estos hallazgos, cuando se correlacionan las atribuciones que se agrupan en este estilo parental autoritario con las que se contienen en el estilo parental permisivo, se obtiene una coeficiente positivo y moderado (0,41; pero no es significativo --- 0,13). Pero, pese a este resultado, el anterior dato es consistente con esta correlación. Si los funcionarios/funcionarias tienden a circunscribir el estilo parental permisivo a las conductas de evitación y retirada frente al conflicto filial, esta tendencia es consistente con la otra percepción del estilo parental autoritario, como caracterizado por la capacidad parental de abstenerse o detenerse.

*Es decir, en ciertas situaciones, la auto-limitación parental indígena puede tomar la ruta de la abstención del ejercicio del rol paterno/materno, y en otras circunstancias, el rol parental se ejerce en forma autoritaria, pero sin el desbordamiento que usualmente acompaña la elección de este recurso de disciplina infantil.* En ambos casos, la contención parece provenir de límites externos, en un caso, de la vigilancia y el control institucional y, en el otro provendría de restantes figuras de autoridad familiar y comunal.

Una reflexión que surge de estos hallazgos se refiere al tema de en cuáles circunstancias es que las cuidadoras y cuidadores llegan al extremo del autoritarismo violento y ofensivo. En las entrevistas posteriores con los encargados y encargadas de los niños y niñas ngöbe, ellos y ellas proporcionaron materiales valiosos para comprender como la cultura parental de su grupo contribuye a la conformación de estos perfiles maternos/paternos:

**En primer lugar**, esta forma de ser parental está relacionada con el hecho de que muchos de los niños y la niñas ngöbe tienen varios “padres” y varias “madres”, debido a las prácticas de la poligamia y la socialización temprana de los hijos e hijas en los

## La regulación de la conducta individual de cuidadoras/cuidadores por parte de la familia extendida

El mecanismo regulador de la conducta individual, representado por la influencia social y grupal, también operaría en relación a las madres y los padres, y no solo respecto a las niñas y niños. Siendo el grupo familiar extenso una presencia considerable en la vida cotidiana indígena, las cuidadoras y cuidadores también estarían contenidos de cometer excesos y abusos en contra de las niñas y niños, por lo cual, su ejercicio de autoridad tendría límites trazados por el propio grupo familiar y cultural.



roles parentales. De esa manera, pocos padres y madres tienen necesidad de exacerbar las manifestaciones de autoridad para lograr que sus hijos o hijas se comporten como se desea de ellos y ellas. El grupo de presión parental alrededor de los niños y niñas sería lo suficientemente extenso como para que, si una persona falla, otro miembro de la familia pueda desempeñar su rol parental y lograr el control conductual deseado. El estrés de la crianza se merma y se haría innecesario que las figuras de autoridad se desborden para lograr controlar a los hijos e hijas.

**En segundo lugar**, este mecanismo de apoyo recíproco en el desempeño de la autoridad parental, parece estar basado en un estilo de corrección homogéneo, parco, que invita a la cooperación infantil. El tono emocional con el cual se relacionan *diferentes* cuidadores y cuidadoras con el niño y la niña es muy semejante. Generalmente, está basado en indicaciones breves, claras, afectivas y acompañadas de algún tipo de impronta corporal. (Información proveniente de las entrevistas a funcionarias y funcionarios institucionales).

**En tercer lugar**, al disponer de varias figuras de autoridad a su alrededor, que incluyen otras “mamá” y hermanas y hermanos con funciones parentales, las demandas y necesidades del niño y la niña se pueden distribuir entre varias figuras, lo que hace que sean menos probables el estancamiento conflictivo y el escalamiento de la agresividad recíproca.

Este análisis confirma, entonces, que los rasgos distintos y positivos que muestra la cultura parental de los ngöbe se encuentran engarzados en una cultura familiar y comunitaria más amplia. Esta conclusión no es una apología de la poligamia indígena, sino un señalamiento del posible origen de una cultura parental que, con algunas reticencias, describen los informantes institucionales. <sup>43</sup>

### 4.3 El estilo parental positivo

Este estilo parental fue construido inicialmente con catorce rasgos/frases. A diferencia de las dos escalas previas, en esta tercera no hubo necesidad de eliminar ninguno de ellos, fuera por su baja correlación positiva con la puntuación total de la escala o por su correlación negativa con ella. En este sentido, fue la escala que tuvo el mejor diseño de construcción conceptual, es decir, la que mejor capturó el estilo parental que pretendía medir y, por tanto, la que fue mejor comprendida como una unidad/totalidad por parte de los funcionarios/funcionarios entrevistados.

Los catorce rasgos/frase que forman la escala fueron los número #41 (0,40), 38(0,74), 36(0,64), 32(0,67), 24(0,72), 21(0,55), 19(0,57), 16(0,49), 15(0,64), 12(0,61), 10(0,69), 9(0,79), 7(0,54) y el #3(0,57). A la par de cada uno de ellos, entre paréntesis, se observa la correlación positiva con la puntuación total de la escala. Una vez más, se repiten coeficientes muy altos.

Estos reactivos son los siguientes: (41) *Cuando espera que el niño/niña cambie de actitud, le explica las consecuencias negativas que han tenido sus actos;* (38) *Le explica al niño/niña como se sienten otras personas cuando él/ella se comporta bien o mal;* (36) *Interrumpe con tranquilidad sus ocupaciones y actividades para atender solicitudes y necesidades del niño/niña;* (32) *Tiene con el niño/niña momentos en que comparten y hacen cosas juntos/juntas;* (24) *Sin importar la edad del niño/niña, siempre le muestra su afecto y su cariño;* (21) *Antes de pedirle al niño/niña que haga alguna cosa, el encargado/encargada toma en cuenta lo que el niño/niña pueda querer o necesitar;* (19) *Le da al niño/niña razones apropiadas de “por qué” las reglas se deben cumplir;* (16) *En los asuntos importantes de la familia, se toman en cuenta las opiniones y sentimientos del niño/niña;* (15) *El encargado/encargada responde con afecto a los sentimientos y necesidades del niño/niña;* (12) *Es paciente y tranquilo cuando el niño/niña pierde el control de sí mismo;* (10) *Cuando es necesario, el encargado/encargada orienta al niño/niña para que se ocupe en actividades y conductas que sean más sanas y beneficiosas para él/ella;* (9) *El encargado/encargada es llevadero;* (7) *Le da consuelo y comprensión al niño/niña cuando éste/ésta se siente mal, emocional o físicamente;* y (3) *El encargado/encargada y el niño/niña tienen momentos en que pasan juntos, juegan, se divierten y ríen.*

Esta escala de catorce rasgos/frases posee un alfa de **Cronbach de 0,90**, lo que la convierte en una escala “altamente confiable y segura”. Como en el caso anterior, la escala no alcanzó la aditividad según la prueba de Tukey ( $F= 3,372$ ,  $\text{sign.} = 0,068$ ). La aditividad se lograría, en este caso, elevando la potencia de las observaciones a 1,012. Pero este fue un resultado previsible y causado por el formato de respuesta forzada de la técnica del Q-Sort y por el reducido tamaño de la muestra ( $n = 15$ , variable).

A la par, la correlación intra-clase es significativa tanto para las medidas individuales como para las medidas promedio (0,396 y 0,902,  $\text{sign.} = 0,00$ , en ambos casos). Estos datos son notorios y derivan del modelo de evaluación/atribución propuesto. Además, ellos y ellas muestran diferencias entre sí en cuanto a si los rasgos/frases del estilo parental positivo se hallan, o no, presentes en la cultura parental indígena. Esto se observa en la desviación típica de la escala. Aun cuando la media de la escala es negativa (-0,67), lo que indica una tendencia en la atribución institucional hacia la ausencia de estas conductas en la cultura parental indígena, la desviación típica alrededor de la media es la más alta de las tres escalas (20,897,  $CV = 31,19$ ).

Estos datos se comprenden más claramente al detenerse en los patrones de atribución con los que estos funcionarios/funcionarias piensan sobre esta cultura parental. Los rasgos/frase #10, 15, 16, 19, 21, 38 y el 41 muestran una tendencia definida a ser atribuidos como ausentes de las interacciones parentales/filiales (con puntuaciones medias negativas). En contraste, los rasgos/frases #3, 7, 9, 32 y 36 muestran una tendencia definida a ser atribuidos como presentes en dichas interacciones (con puntuaciones medias positivas).





## La estereotipia del indígena

Si se toma como referencia el promedio y la desviación estándar de las puntuaciones de las tres escalas, se perfilan más claramente las posiciones de las funcionarias y funcionarios sobre la conducta parental indígena. Estos parámetros son: Estilo ambivalente (-0,40 y 9,287), Estilo Autoritario (+2,20 y 16,959) y Estilo Democrático (-0,67 y 20,897). Claramente, existen diferencias entre los funcionarios y funcionarias en cuanto a la presencia o ausencia del primer y el segundo estilo parental. Pero donde se encuentran en abierta discordia, entre sí y consigo mismos, es en el estilo Parental Positivo (donde “se dispara” la variabilidad alrededor de la media). Además las medias se encuentran en proporción creciente:  $-0,67 < -0,40 < +2,20$ . Esta tendencia de respuesta es significativa. La construcción social e institucional de la diferencia ha tendido a resaltar los rasgos y características negativas de la otredad indígena. Desde ahí, es más difícil ponerse de acuerdo y aceptar rasgos parentales positivos que rasgos parentales negativos. Estos últimos son consonantes con miradas estereotipadas y sesgadas, y por eso se les acepta y se les atribuye con más anuencia.

**Interpretación:** Entonces, de acuerdo a la percepción social que algunos de estos funcionarios/funcionarias poseen de la cultura parental indígena, los cuidadoras/cuidadores poseerían una gran disposición afectiva, positiva, hacia sus niños/niñas, mostrándose atentos, cálidos, acogedores, solícitos, con ellos y ellas. Sin embargo, estos mismos informantes opinan que los padres/madres tienden a no involucrar a sus hijos/hijas en la toma de decisiones de los asuntos familiares y de aquellos otros temas que les competen. Y, además, piensan que esta ausencia se complementa con una tendencia a ser poco comunicativos, reflexivos y dialógicos con sus hijos/hijas. A la par, un grupo de funcionarias y funcionarios piensan de un modo menos favorable.

Como sucediera con las anteriores escalas, estos resultados apuntan a la dinámica entre las dos dimensiones de la escala. Esta es una lectura interna de las atribuciones referidas a este estilo parental. Estos hallazgos no indican que el parentaje democrático, en sus expresiones de dialogismo y toma conjunta de decisiones, se encuentre ausente, en absoluto, de esta cultura y de la percepción institucional que de ella se tiene. Como se podrá apreciar a continuación, al analizar las correlaciones entre las puntuaciones estandarizadas de las escalas, el parentaje democrático reaparece cuando se hace el contraste con las atribuciones referentes a los dos componentes del parentaje autoritario.

Sin embargo, ambos estilos se encuentran enlazados, como antes se dijo. Para los informantes institucionales el estilo autoritario está muy estructurado alrededor del lenguaje corporal (manotear, nalguear, castigar físicamente; con la excepción de solo uno de los reactivos, el #33); aquí habría ausencia del lenguaje verbal. Mientras que en el estilo parental positivo también se señala la misma carestía.

Estos hallazgos se pueden aproximar desde diferentes perspectivas. Las entrevistadas y entrevistados indígenas se quejan de que sus hijas e hijos ya no aprenden su lengua y que

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

la educación formal no favorece la transmisión de sus ceremonias, tradiciones y leyendas. El aprendizaje de sus valores y creencias se pone en riesgo por la difusión de los credos no-indígenas. O sea, que el propio proceso de pérdida cultural no apoya el uso de la palabra cotidiana como mediación entre una generación y la siguiente, como pudo haber sucedido en épocas pasadas. Pero también se pueden invocar otras explicaciones más intrínsecas a la cultura parental ngöbe.

Esta es una cultura donde los conocimientos relevantes y significativos que requieren sus miembros, tanto hombres como mujeres, para vivir y convivir, les son proporcionados en momentos clave, especialmente escogidos, como son las ceremonias, los rituales, las festividades, etc. Ahí la palabra es profusa y fluida y la relevancia de los conocimientos transmitidos los hace quedar fuera de los circuitos de intercambio e interacción más cotidianos.<sup>44</sup> Es decir, habría que comprender esta ausencia relativa del componente verbal en las interacciones propias de la crianza como debida al contexto cultural donde esta ocurre y sería estereotipado concluir que las madres y padres ngöbe poseen una limitación cultural intrínseca para conversar, con fluidez y empatía, con sus hijas e hijos.<sup>45</sup>



#### 4.4 Comparación de las atribuciones de estilos parentales

Cuando se correlacionan las atribuciones que se agrupan en este estilo parental positivo con las que se formulan en el estilo parental autoritario, se obtiene una coeficiente positivo muy alto y significativo, casi que perfecto (0,995; significativo 0,00). Este hallazgo es consistente con los resultados previos del análisis de fiabilidad y, en cierta manera, deriva de ellos. Dado que las dos escalas son bidimensionales, más que unidimensionales, la forma como se correlacionan depende de la dirección que tome cada uno de sus componentes.

Como se puede observar en el siguiente cuadro, todas las correlaciones son significativas y continúan los hallazgos previos. Los patrones de atribución de los rasgos parentales son bastante consistentes. Los funcionarios y funcionarias sostienen que la relación afectiva positiva, en la forma de sensibilidad, cercanía y disponibilidad afectiva, es incompatible con una autoridad explosiva y desbordada ( $r = -0,842$ ). Sostienen, además, que el autoritarismo de la coerción y la compulsión física y verbal es contrario al parentaje democrático ( $r = -0,733$ ). Además, reconocen, claramente, que existe una implicación mutua entre el componente más observado y el componente menos observado en los dos estilos parentales, tanto en el caso del estilo positivo como en el del autoritario (0,704 y 0,744, respectivamente).

**Cuadro N.º 1**  
**Correlaciones entre las puntuaciones totales estandarizadas de las dimensiones de las atribuciones de los estilos parentales**

	Autoritario-Físico/Verbal	Autoritario-Explosivo	Positivo-Afectivo	Positivo-Democrático
Autoritario-Físico/Verbal	1	.744** .001 15	-.647** .009 15	-.733** .002 15
Autoritario-Físico/Verbal			-.842** .000 15	-.661** .007 15
Positivo-Afectivo				.704** .003 15
Positivo-Democrático				1

**Fuente:** Fuente: Resultados de la investigación

Las respuestas de las entrevistadas y entrevistados no señalan una correlación inversa perfecta o casi perfecta entre el parentaje positivo-afectivo y el parentaje autoritario-físico (-0,647). Y, a la par, tampoco marcan una relación inversa muy alta entre el parentaje positivo-democrático y el autoritario-explosivo, las dos formas de parentaje menos observadas, según ellos, dentro de esta cultura indígena (-0,661). Pero, aun así, se trata de correlaciones inversas altas, lo que indica una tendencia a estilos parentales más bien coherentes que inconsistentes. *Los padres y madres ngöbe que muestran un estilo parental positivo-afectivo lo hacen de una manera estable, consistente, no tienen variaciones hacia el estilo parental opuesto (autoritario-explosivo); lo mismo sucede con los otros dos componentes menos observados de estos dos estilos parentales.*

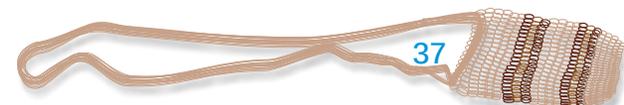
La experiencia personal y los conocimientos derivados de sus prácticas profesionales e institucionales parecen indicarles que, incluso en el caso de las dimensiones de las conductas parentales más observadas, como son el parentaje positivo-afectivo y el parentaje autoritario-físico, los patrones de autoridad presentan superposiciones, pero esta no sería la norma cultural dominante. Los límites entre los componentes de estos estilos parentales parecen estar bastante claros y establecidos, no hay una superposición significativa. Lo cual, por supuesto, no implica que en el grupo parental de varios “padres” y varias “madres” no se encuentren variaciones inter-sujetos de importancia.

#### 4.5 Resumen de resultados

El siguiente cuadro ofrece un resumen de algunos de los resultados más sobresalientes obtenidos con la técnica del Q-Sort.

Estilo parental y subescalas originales:	Dimensiones de cada estilo parental y algunas propiedades de las escalas:	
<p><b>Permisivo, ambivalente o inconsistente</b></p> <p>(3) Dimensiones: (*)  <i>Lack of Follow Through</i>  <i>Ignoring Misbehavior</i>  <i>Self confidence</i></p>	<p><b>Unidimensional:</b> Evadir y retirarse ante el conflicto parental/filial.                      Estilo evasivo.                      Alfa de Cronbach: Moderada (<b>0,77</b>)                      Desviación de la puntuación media: <b>9,287</b></p>	<p><b>Correlación intra-clase</b></p> <p><b>No se rechaza la hipótesis nula de no correlación.</b> Modelo bidimensional debido a la estructura del instrumento y diferencias en la historia profesional de los entrevistados. Se descarta variación debida al objeto de evaluación.</p> <p><b>Aditividad</b></p>
<p><b>Autoritario, puntivo e impositivo:</b></p> <p>(4) Dimensiones: (*)  <i>Verbal Hostility</i>  <i>Corporal Punishment</i>  <i>Non-Reasoning or Punitive strategies</i>  <i>Directiveness</i></p>	<p><b>Bidimensional:</b> Disciplina y castigo físico / Pérdida de control y desbordamiento parental                      Alfa de Cronbach: Muy alta (<b>0,90</b>).                      Desviación de la puntuación media: <b>16,957</b></p>	<p><b>No se alcanzó.</b> Las escalas y sub-escalas deben ser tratadas según sus propiedades cuantitativas intrínsecas y, comparativamente, solo en un sentido cualitativo. Por eso se conserva el análisis con base en puntuaciones brutas.</p>
<p><b>Positivo o democrático:</b></p> <p>(4) Dimensiones : (*)  <i>Warmth and Involvement</i>  <i>Reasoning and Induction</i>  <i>Democratic Participation</i>  <i>Good natured, easy going</i></p> <p>(*) Nombres propios de acuerdo a fuente original de los instrumentos.</p>	<p><b>Bidimensional:</b> Reconocimiento y acogimiento emocional / Disciplina razonada (dialogismo)                      Alfa de Cronbach: Muy alta (<b>0,90</b>).                      Desviación de la puntuación media: <b>20,897</b></p>	

Fuente: Resultados de la investigación



Además del valor intrínseco de los hallazgos reportados, que marcan posibles líneas de acción institucional, los anteriores resultados, sobre todo los de la última sección, aguardan una profundización con estudios que trabajen con muestras más amplias. Este aumento en el tamaño de las muestras mejorará, sin duda, la calidad de los datos, de su tratamiento e interpretación estadística. En lo sucesivo, sería preferible analizar las escalas, las tres, en sus componentes bidimensionales, y valorar el comportamiento de las muestras en cada una de ellas.<sup>46</sup> De las tres escalas, la del parentaje positivo fue reducida, desde el inicio, en sus dimensiones constitutivas, por lo que habría que valorar si en estudios sucesivos se introducen, o no, las dimensiones faltantes (por ejemplo, el involucramiento parental y el acompañamiento ante el estrés del desarrollo y del crecimiento infantil).

Sin duda, el principal aporte de esta sección del estudio consiste en proveer una herramienta técnico-instrumental y una estrategia analítica que permite extraer y organizar los conocimientos que las funcionarias y los funcionarios institucionales poseen sobre la cultura parental indígena y, hacerlo, controlando los posibles sesgos y prejuicios que puedan albergar sobre el tema. Al emplear modelos teóricos y psicométricos sobre los patrones de crianza y los estilos parentales, sus preconcepciones se pueden reflejar en una superficie distinta (pero igual de significativa que el plano de los intercambios profesionales y laborales del encuentro cultural cotidiano). De esa manera, al aplicar esos modelos teóricos y psicométricos, sus tendencias de observación, descripción y juicio se objetivan y se hacen más explorables y verificables.

## 5. La cultura parental y familiar ngöbe, según ellas y ellos mismos

Para explorar la cultura parental de los ngöbe con una muestra de líderes locales y residentes autóctonos, que actuaran como informantes clave, la Dirección de la Región Brunca convocó y organizó un encuentro con la comunidad bajo el concepto de “convivio”. La exploración de la cultura parental y familiar indígena debe respetar el sentido que posee para los pueblos originarios el reunirse, hablar y compartir. Independientemente de que se esté celebrando algo especial o tradicional, reunirse es fundamentalmente una ocasión para *recrear el sentido de la identidad*, por lo cual, compartir pensamientos y sentimientos es necesario para estar ahí presente y colaborar con la tarea conjunta. Por esto es que estas consultas se realizan con mucha dificultad en el formato tradicional, individualista, de la exploración psicométrica, en el cual el grupo es, tan solo, un conglomerado de individuos.<sup>47</sup> La prioridad, entonces, fue recoger las distintas voces, individuales y grupales, que surgieron en torno a las percepciones, ya sistematizadas, que las funcionarias y funcionarios institucionales habían manifestado sobre ellas y ellos. Entre la primera recolección de datos y la segunda, mediaron cuatro meses.

Como principal estrategia de recolección de los datos se propuso una técnica de investigación cualitativa, modificada para el presente estudio, que consiste, en un primer paso, en emplear una (sub)muestra de **tópicos de interés** y, luego, añadir una segunda (sub)muestra que complementa y completa la información recolectada con la primera. Ambas emplean, en forma complementaria, las mismas líneas de indagación, por lo que, recíprocamente, son una la confirmación de la otra. En el paso siguiente, se selecciona una tercera (sub)muestra de **tópicos discrepantes**, la cual se amplía, complementa y completa, con una cuarta (sub)muestra de, también, **tópicos negativos**, orientados en la misma dirección que la tercera (sub)muestra.

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

El dispositivo permite combinar una lógica de verificación con otra de “falsación”. El resultado final son cuatro (sub)muestras que, simultáneamente, se confirman y contrastan como conjuntos de **tópicos** “comparables” y “discrepantes”. Esta cultura parental tuvo, entonces, tres niveles lógicos de exploración: la aproximación con casos “positivos”, la profundización con “casos semejantes”, y la contrastación con “casos discrepantes”.<sup>49</sup>

La técnica se concretó en la creación de 54 reactivos dobles, cada uno de ellos constituido por dos frases (a) y (b). Las frases tipo “b” fueron versiones negativas del contenido de las frases tipo “a”, y viceversa. Y las frases tipos “a” se dividieron en dos grupos, el segundo complementario del primero. La misma disposición tuvo las frases tipo “b”. En total se dispuso de 108 frases. Los reactivos fueron distribuidos en seis áreas:

- 1- La discriminación parental por género infantil
- 2- La motivación extrínseca e intrínseca del logro infantil
- 3- Ajuste infantil y juvenil a la cultura parental y familiar indígena
- 4- El sub-sistema fraterno y de abuelos/abuelas como amortiguador de la dinámica del sub-sistema conyugal. (Esta área luego se integró en las restantes).
- 5- Toma de decisiones y distribución de recursos en el sub-sistema conyugal
- 6- Individuación y diferenciación en la identidad femenina ngöbe

La muestra de 40 líderes comunales autóctonos y habitantes de la zona fue dividida en 4 subgrupos (dos de verificación y dos de falsación). Cada subgrupo recibió un formulario específico. Todos los formularios exploraron las seis áreas de la cultura parental y familiar ngöbe antes listadas. El primer y el tercer formulario fueron complementarios entre sí (casos “positivos” o “concordantes”), mientras que el segundo y el cuarto también fueron complementarios entre sí, pero opuestos a los dos anteriores (casos “negativos” o “discrepantes”). De esta manera, todos los subgrupos de personas fueron entrevistados con base en formularios diferentes, en su contenido, pero idénticos en las áreas de la cultura parental estudiada. Con este recurso se pudieron explorar sus reacciones a las diferentes y variadas percepciones institucionales que les atribuían los rasgos y características examinados anteriormente.<sup>50</sup> La consulta se hizo a mujeres y hombres separadamente, para que ambos tuvieran el espacio apropiado para expresarse con el mínimo de restricciones y presiones grupales y de género.

### 5.1 La inadecuación de algunos esquemas conceptuales influyentes

Al buscar cuáles referentes teóricos pueden ayudar a comprender cómo sucedería el desarrollo infantil bajo las condiciones culturales propias de estas etnias, surgen varias posibilidades. Cuando el propósito de la investigación es evaluar el impacto que posee en el desarrollo infantil la estructura y dinámica de la familia, existen varios sistemas de evaluación para acometer esta tarea. Una de las baterías que más investigación ha generado es el *Family Adaptability and Cohesion Evaluation Scale* (FACES IV), desarrollado por David Olson en la Universidad de Minnesota.



En esta perspectiva, la estructura y dinámica de la familia puede ser abordada como compuesta por tres dimensiones: **La cohesión** (diferenciación emocional de sus integrantes). **La flexibilidad** (de la estructura de roles, de normas, de reglas y valores). El tipo y calidad de **la comunicación**. La dinámica de la familia se establecería en tres niveles: dentro del subsistema conyugal, dentro del subsistema de hermanos y hermanas, entre el subsistema parental y el filial. El balance entre estas dimensiones determina la adaptabilidad y funcionalidad de la familia, como conjunto y de sus miembros singulares.

En los extremos no funcionales de la cohesión, se encuentran las familias extremadamente aglutinadas y, en el otro polo, las familias extremadamente desmembradas y desunidas. En las primeras, las experiencias emocionales y las representaciones de identidad (la experiencia de las personas de ser sí mismos únicos, continuos y separados) se encuentran fragmentadas y entreveradas, haciendo muy difícil que las personas se reconozcan como seres individuales, con trayectorias de vida propias, aunque afectivamente enlazadas. Los movimientos personales hacia la diferenciación producirían angustia y una renovación de la amalgama emocional. Estas serían familias con sistemas de lealtades profundas, fuertes y rígidas, pero que no propiciarían el desarrollo personal (individual).

En el otro extremo de la cohesión disfuncional, las personas desarrollarían sentimientos muy débiles y efímeros de pertenencia grupal, con una baja capacidad de identificación recíproca, se mantendrían distantes los unos de los otros, aislados e incommunicados. Tendrían identidades muy poco desarrolladas, frágiles, pero conservadas con base en la rigidez. Estas serían familias atravesadas por la angustia y el temor al contacto afectivo, del cual se desconfía. Las personas estarían motivadas por la evitación recíproca, temerosas de ser dañadas por el otro/otra.

Al lado, en los extremos disfuncionales de la flexibilidad, se hallan las familias extremadamente rígidas y, en el polo opuesto, las familias extremadamente caóticas; sus perfiles han sido abundantemente descritos por el estudio de los estilos parentales autoritarios e inconsistentes, respectivamente.

Una primera lectura de los relatos de funcionarias y funcionarios institucionales, sugiere que las familias indígenas ngöbe tienden hacia los dos polos complementarios de la cohesión y la flexibilidad, es decir, tienden a ser familias con un potencial de desvinculación [al menos al nivel del subsistema conyugal y el parental-filial; no así dentro del subsistema fraterno] y tienden a ser familias con una organización y jerarquía inestables [en todos los niveles excepto en el subsistema fraterno]. Es decir, la debilidad del sistema normativo y de reglas facilitaría comportamientos individuales tendientes a la desestabilización y desorganización del sistema. Por su parte, el sistema de normas y reglas hacia los niños y niñas tendría a ser más bien laxo y benigno, porque ninguna figura parental en particular, ni los padres biológicos ni los complementarios, sobrellevarían, con exclusividad, las demandas y responsabilidades de la crianza infantil. Este material narrativo también sugiere que el sistema de comunicación se encontraría, normalmente, enralecido, con falta de profundidad y de extensión.

Sin embargo, estos esquemas conceptuales se debilitan con facilidad cuando se les mira en una perspectiva cultural más amplia. Los estudios que se citan a continuación destacan por la similitud con los hallazgos antes reportados en las sesiones previas: <sup>51</sup>

R. Neckowaya, K. Brownleea & B. Castellan (2007) indican la insuficiente de las teorías contemporáneas para abordar el desarrollo emocional infantil en contextos de crecimiento no-occidentales. Los autores han subrayado que en culturas no-occidentales la construcción de la identidad y de la seguridad emocional no depende de relaciones diádicas, individualizadas, sino de contextos familiares y grupales, por lo cual, un paradigma como la teoría del apego resulta inadecuado y forzado. La *crianza compartida* no sería la norma en las sociedades occidentales, aunque sí entre las sociedades indígenas, polígamas además.

Hamilton & Sinclair (1991, citados por Neckowaya, Brownleea & Castellan, 2007, p.71) también han indicado que las madres y padres indígenas (canadienses) tienden a ser percibidos y valorados, por parte de las agencias de justicia y bienestar social, como *pasivos, permisivos y carentes de control* sobre la progenie, desconociéndose su cosmovisión y el papel que ésta le asigna a los padres y madres como *acompañantes* del hijo y la hija durante su desarrollo. La principal tarea de estos cuidadores y cuidadoras no es “formar y educar al niño, a la niña”, como quisiera la cultura occidental, sino, permitir el despliegue de su ser (espiritual). De la misma manera, Letourneau, Hungler & Fisher (2005) también han observado la preferencia de las madres y padres indígenas (canadienses) por estilos de enseñanza y aprendizaje basados en la comunicación no-verbal y no-intrusiva, lo que tiende a percibirse y juzgarse como una deficiencia en la comunicación verbal-reflexiva entre padres e hijos.

Por último, F. Rothbaum et al. (2000) ha destacado el contraste entre la crianza tradicional japonesa y norteamericana, donde, el énfasis de la segunda en la individualidad y la autonomía, hace que las madres, incluso *las sensibles*, esperen a que sea la niña/niño la que les dé las señales para reaccionar a sus necesidades. En contraste, las cuidadoras japoneses parecen, desde ese parámetro, madres hipersensibles, sobre-involucradas, sobre-protectoras, porque prefieren anticiparse al bebé, antes de que éste se encuentre excedido por sus necesidades. Las predicciones clínicas, realizadas desde la teoría del apego, anticipan que estas actitudes maternas japoneses generarán niñas y niños con estilos de conducta reactivos, resistentes y ansiosos; lo que se supone son las respuestas de la niña/niño a la conducta invasiva de la cuidadora. Sin embargo, en la cultura japonesa estas expectativas clínicas no se confirman.



Las implicaciones prácticas de estas llamadas de atención sobre las visiones de la crianza sesgadas culturalmente, se retoman más adelante, pero desde ya resuenan en los hallazgos empíricos previos. Los paralelismos son notables. Entonces, la tercera fuente de datos, obtenidos de las entrevistas colectivas y los cuestionarios individuales respondidos por madres y padres, cuidadoras y cuidadores indígenas, buscó explorar el grado en el cual estas visiones de la cultura parental y familiar de las funcionarias y funcionarios institucionales coincidían, o no, con las percepciones y valoraciones que las indígenas y los indígenas tenían de sí mismos.

## 5.2 Respuestas de las entrevistadas y entrevistados a la indagación sobre su cultura parental y familiar

### 5.2.1 La discriminación parental por género infantil

#### Primera Área de la Cultura Parental-Familiar: La discriminación parental por género infantil

Este grupo de reactivos evalúa la discriminación por género en la crianza infantil. Este aspecto de la crianza se bifurca en dirección a cada uno de los géneros. Habría una discriminación en contra de la niña y una en contra del varón. El propósito general fue, por tanto, evaluar el grado en el cual a las niñas se les discrimina en relación a los niños, o viceversa, sea porque a ellos se les crean condiciones, beneficios y privilegios que no se les dan a ellas, o sea porque a ellas se las coloca en situaciones específicas de su género que las llevarán, probablemente, a condiciones de mayor desventaja, privación y vulnerabilidad. El grupo de reactivos no fue diseñado para explorar y evaluar la discriminación particular de la niña, la hija o la mujer. Fue ideado para investigar la discriminación por género, la que, de hecho, puede ocurrir en ambas direcciones.

Para evaluar las respuestas a los reactivos se puntuaron primero en forma dicotómica (sí = 1 y no = 0) y luego se asignó el porcentaje obtenido por cada opción de respuesta. Una actitud parental constructiva estaría indicada por un porcentaje por encima del 50%, en la opción positiva. Y viceversa.

En este y los siguientes cuadros debe tenerse la precaución de que, al leer la frase reversa, se deben intercambiar los porcentajes de posición, para que estos sean consonantes con la frase positiva.<sup>52</sup>

**Tabla N.º 1: La discriminación parental por género infantil**

Reactivos según coincidencias temáticas de acuerdo-desacuerdo (porcentajes). El tipo de letra, recta-negrita, cursiva, indica la dirección del reactivo			
Reactivos: (17 frases)	¿Las cuidadoras y cuidadores discriminan al hijo o a la hija en función del género?	Sí (1)	No (0)
1ab (*)	En la cultura ngöbe, las niñas y los niños son criados de modos muy distintos. Los papás y las mamás los crían con marcadas diferencias entre unas y otros. <b>Forma reversa:</b> En la cultura ngöbe, el padre o la madre crían al hijo varón muy parecido a como crían a la hija mujer.	<b>72,2%</b>	27,8%
2ab (*)	Entre los 0 y los 12 años, los padres le prohíben a la niña ngöbe que haga lo que los varones sí pueden hacer, como jugar con niños de otro sexo, salir y alejarse de la casa. <b>Forma reversa:</b> Entre los 0 y los 12 años, los padres le permiten a la niña ngöbe que haga lo que los varones pueden hacer, como jugar con niños de otro sexo, salir y alejarse de la casa.	<b>66,7%</b>	33,3%
3ab (*)	Cuando hay un nacimiento en una familia ngöbe, por lo general, el papá se alegra más si es un niño varón y menos si es una niña mujer. <b>Forma reversa:</b> Cuando hay un nacimiento en una familia ngöbe, en general, la mamá se alegra más si es una niña mujer y menos si es un niño varón.	<b>68,75%</b>	31,25%
4b	Las madres ngöbe cuidan mucho a sus niñas, procuran que estén en la casa, que se mantengan cerca de ellas, y observan casi todo lo que hacen. (55,6% no aplica)	---	44,4%
38ab	Cuando las hijas ngöbe se acercan a la pubertad y la adolescencia, o cuando ya están en esa etapa, algunas mamás les buscan pareja. <b>Forma complementaria:</b> Cuando las hijas ngöbe se acercan a la pubertad y la adolescencia, o cuando ya están en esa etapa, algunos papás les buscan pareja.	<b>5,6%</b>	94,4%
5ab	Los papás y las mamás ngöbe distancian a sus hijas de los demás varones, excepto los hermanos, porque valoran mucho la virginidad de las hijas. <b>Forma reversa:</b> Los papás y las mamás ngöbe permiten que sus hijas se relacionen con varones de cualquier edad, dentro y fuera de la casa.	40,0%	<b>60%</b>
32a	A partir de cierta edad, muchos papás y mamás ngöbe le enseñan a sus hijos e hijas las labores de la agricultura, la artesanía, la preparación de alimentos, el cuidado de hermanos menores, etc. (44,4% restante no aplica)	55,6%	----
8ab	En la cultura ngöbe se estimula mucho la dependencia de la niña de sus mamás. Las mamás les hacen muchas cosas que las niñas podrían hacer por ellas mismas. <b>Forma reversa:</b> En la cultura ngöbe se estimula mucho la dependencia del niño varón de sus mamás. Las mamás les hacen muchas cosas que los niños varones podrían hacer por ellos mismos.	<b>64,3%</b>	35,7%
6ab	El papá Nöbe comparte muchas cosas con sus hijos varones, en la agricultura, en la elaboración de artesanías, etc. Pasan juntos mucho tiempo. <b>Forma reversa:</b> El papá ngöbe participa poco, o muy poco, en la crianza de los hijos varones. Sus hijos varones pasan la mayoría del tiempo con sus mamás, hermanos y hermanas.	<b>50,0%</b>	50,0%
7b	El papá ngöbe participa mucho en la crianza de las hijas mujeres. Él pasa con ellas mucho tiempo, junto con la demás familia. (43,8% restante no aplica)	56,3%	----

**Fuente:** Resultados de la investigación

Como se puede apreciar, solo algunos de los reactivos del área revelan la posible existencia de discriminación de los padres y encargados, madres y encargadas, en detrimento de la niña mujer (reactivos señalados con un asterisco en el cuadro anterior). Tres reactivos [1ab, 2ab y 3ab] se refieren a un trato preferencial que le confiere al niño varón un grado más alto de gratificación parental, que a la niña mujer. Para el padre, ella sería menos gratificadora que el hijo varón. Para la madre, la experiencia sería de igual regocijo. La niña también sería objeto de más vigilancia y control parental restringiéndosele actividades y espacios. O, simplemente, recibiría un trato diferencial. Pero esta actitud está sujeta también a su posibilidad material: Algunos entrevistados indicaron que para las madres es imposible cuidar y vigilar a sus hijas, lo que sucede, por ejemplo, cuando emigran a las plantaciones de recolección y deben dejarlas a cargo de otras o en condición de auto-cuido. Este señalamiento explica el 44,4% en el reactivo [4b].

A la par, el fenómeno de la formación de uniones tempranas e impropias entre las hijas adolescentes no se puede atribuir al rechazo, descuido o negligencia de los padres y madres, como resultado de una actitud sostenida en el tiempo o como actitud circunscrita a esa etapa de vida. Por el contrario, es frecuente que sean las hijas, por su propia iniciativa y persistencia, las que busquen formar una pareja afectiva. De hecho, un 94.4% de los entrevistados y entrevistadas indígenas [según reactivo 38ab] indicaron que ni el padre, ni la madre, son los que buscan enlazar a sus hijas púberes o adolescentes. Son, dicen, ellas mismas las que toman esta iniciativa. Agregan, que ellas lo hacen, incluso, con la oposición y desacuerdo explícito de uno de los padres o de ambos.

Los entrevistados y entrevistadas manifestaron que no pueden evitar estas relaciones tempranas e impropias, pese a su oposición. Y la actitud de las hijas adolescentes también parece relacionarse con el hecho de que, en esta cultura, “la madurez” se alcanza con la adolescencia y la juventud, por lo que sería más bien extraño que las relaciones afectivas no desemboquen en parejas afectivas formales.<sup>53</sup> No habría tiempo en el ciclo de vida filial para que los padres y madres se dediquen a preservar la virginidad de la hija para un futuro enlace matrimonial [60% en el reactivo 5ab]. Como lo señalan las funcionarias y funcionarios institucionales, el factor que sí puede contener a las jóvenes adolescentes y hacerles postergar la decisión de formar uniones conyugales, es el permanecer en la escuela y el colegio.

La educación secundaria, sobre todo, abre la posibilidad de establecer contacto y relación con figuras de autoridad, tanto materna como paterna, con quienes se pueden compensar y hasta reparar las carencias afectivas, de reconocimiento y valoración, que se pudieran haber derivado de privaciones tempranas asociadas a la marginalidad social y cultural. Pero, además, en ese contexto educativo, las jóvenes y los jóvenes indígenas tienen la oportunidad de conocer e idear nuevos proyectos de vida, lo que les crea una alternativa a las formas de adultez cultural y tradicionalmente establecidas.<sup>54</sup>

Estas reflexiones deben, por supuesto, inscribirse en lo que puede significar, para las jóvenes y los jóvenes, el alcanzar la pubertad y la adolescencia, en una cultura donde la etapa de vida que media entre la niñez y la adultez parece poco reconocida o inexistente. En efecto, el contraste de valoración entre el estatus social y cultural de la niñez y el de la adultez, potenciaría que la llegada y entrada en la juventud constituya, por sí misma, un evento sumamente valorado y esperado, individual y familiarmente.<sup>55</sup>

La argumentación de que las relaciones tempranas e impropias constituyen una manera de acceder a un estatus de mayor reconocimiento social y cultural no contradice, más bien reafirma la interpretación, complementaria, que explica estas uniones como medios para reparar la experiencia de una infancia vivida en la carencia y la privación, no solo material, sino, también, social y cultural.<sup>56</sup> Pero, a diferencia de la postura de las informantes e informantes institucionales, esta vivencia temprana no se puede atribuir, causalmente, a la poligamia, a la cultura parental indígena, como tal, teniéndose que sopesar dos conjuntos de factores adicionales: a) Los procesos de transformación cultural, aculturación y anomia, y b) Los procesos sociales de empobrecimiento, discriminación y marginación, tal como se analizaron previamente.

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

Al profundizar sobre la cultura parental y familiar ngöbe se puede apreciar mejor las contradicciones culturales por las que atraviesan, relativas al tema de las uniones tempranas y los embarazos adolescentes, todos los cuales no se pueden atribuir a ultrajes y estupro.

Los ngöbe poseen una ceremonia relacionada con la menarquía, el Mogón.<sup>57</sup> En ella, se recluye a la menstruante en una casa especial donde es asistida, aconsejada y orientada por mujeres mayores, como su abuela o la primera esposa de su padre. El rito dura cuatro días, en los que la joven está recluida. Al amanecer de cada día se le baña en agua pura del río o riachuelo más cercano. Luego su rostro es cubierto con polvo negro. En otra descripción del ritual, escenificada por las propias mujeres ngöbe en el filme *Defenders of Life* (2014/2015), la joven se mantiene recluida en un aposento separado, donde se le alimenta durante cuatro días, al final de los cuales, su madre o cuidadora la entrega a las guías culturales, *las madrinan*, las cuales la lavan en el cauce del río. Ahí le proporcionan conocimientos ancestrales sobre la feminidad indígena y su etnia. El ritual incluye improntas corporales (en las orejas, los oídos) para lograr que su interior se abra al conocimiento que se le trasmite. La ceremonia es precedida y seguida por largos conversatorios, en el bosque, con mujeres ancianas que le relatan las historias de su cultura y que le proporcionan conocimientos sobre los usos de plantas y animales del bosque.

El elemento para comprender la contradicción social, actual, se encuentra en la explicación que las propias mujeres indígenas dan a la joven del por qué su reclusión dura cuatro días. Las sabias mujeres le explican a la joven que la duración del encierro representa el tiempo que tardó la creación del mundo/de la humanidad, según su mitología ancestral. Desde el punto de vista social, la adolescente se integra, simbólica y realmente, al proceso de creación de la naturaleza y de la humanidad (ngöbe), la cual, continúa en su cuerpo. Y, desde la perspectiva de ella, su nueva identidad queda cifrada en su capacidad procreadora.<sup>58</sup> Luego de este nacimiento a la cultura, representada en el rito de paso, las nuevas circunstancias sociales, institucionales y políticas plantean demandas en dirección opuesta: *la joven debe preservarse, educarse y aguardar un momento posterior para la realización de su identidad femenina y, en particular, de su maternidad.*

Los resultados de la investigación sugieren que es posible acompañar a estas jóvenes y a estos jóvenes con una perspectiva de respeto a la diferencia cultural y, a la vez, subrayar los derechos de la niñez y la adolescencia al bienestar personal y social. Para que se puedan obtener resultados a mediano y largo plazo, el acompañamiento social debe empezar mucho antes. La prevención del embarazo entre las niñas ngöbe parece depender, entre otros factores, de las iniciativas que se realicen durante la niñez temprana e intermedia y en las que se subraye que la feminidad no se adquiere en la pubertad y la adolescencia, con la llegada de la menarquía y los ritos de paso que la acompañan. Estos ritos se seguirán practicando, incluso con la perspectiva de que ellos marcan “un antes” y “un después” en la niñez femenina ngöbe.



## Encrucijadas culturales

¿Cómo evitar esta paradoja y vulnerabilidad de la joven adolescente (y del joven adolescente) en la que la cultura tradicional compele en una dirección, mientras que el cambio social empuja en la dirección opuesta?

Pero el sentido de la propia identidad femenina, *personal, individual, singular*, debe ser un propósito cultural y social que se inicie desde la niñez. Por esa vía, la identidad, en el sentido familiar, social y cultural, tendrá un contrapeso y se abrirán posibilidades de identificación y de realización alternativas. No habría, por tanto, cuando llegue la pubertad y la adolescencia, una motivación compulsiva para llegar a hacerse madre, como medio de hacerse mujer, sino que, el encargo social y cultural encontraría un contrapeso en las capacidades de la agencia social e interpersonal asociadas a una identidad *más personal, más individual y más singular*, reconocida como femenina desde la temprana infancia. El mismo enfoque aplicaría al joven adolescente ngöbe y a su paternidad temprana.

Mientras tanto, **en el actual estado de cosas**, sigue siendo vigente e influyente la complementariedad entre el rito de paso, a cargo de las mujeres, que inician a la niña en su nueva identidad (femenina y materna) y, a la par, la iniciación de la niña en la maternidad, a cargo de los hombres con ascendencia social, cultural y económica en sus comunidades. **Disolver esta complementariedad**, tal como es representada en el filme *Defenders of Life* (2014/2015), requiere un énfasis en una identidad femenina más personal, más individual y más singular. (El tema se retoma más adelante desde la perspectiva del cambio de las normas sociales más que desde el enfoque del cambio del *self cultural*).

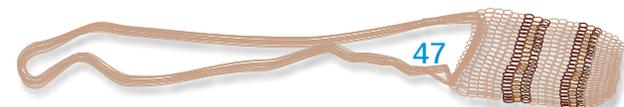
## 5.2.2 La motivación extrínseca e intrínseca del logro infantil

### Segunda Área de la Cultura Parental-Familiar

Este grupo de reactivos evalúa la motivación del logro infantil, tanto de la niña y el niño, como del joven y la joven. Se ha definido este logro como la motivación intrínseca que pueda tener el niño/la niña para desarrollar sus habilidades y destrezas, sociales y cognoscitivas. Esta motivación de logro también se puede apreciar, de acuerdo a los entrevistados y entrevistadas, en el interés infantil por apropiarse de las maneras de ser y las actividades cotidianas que sustentan el modo de vida en su cultura. De forma complementaria, se considera que la motivación de logro infantil también se debe a la estimulación que el niño/niña recibe de los padres y cuidadores, en áreas como las mencionadas (aprendizaje académico, agricultura, caza, artesanías autóctonas, por ejemplo). El acompañamiento que dan los padres/madres a los hijos/hijas durante su desarrollo, desde la niñez, pasando por la adolescencia y más allá, es parte de esa motivación extrínseca, al brindarles una estructura de social y familiar que los reconozca, les dé soporte y los acompañe.

Para evaluar las respuestas a los reactivos se puntuaron primero en forma dicotómica (sí = 1 y no = 0) y luego se asignó el porcentaje obtenido por cada opción de respuesta. En este caso, un alto porcentaje en la puntuación positiva refleja una alta motivación intrínseca y extrínseca para el logro infantil y juvenil.

En este y los siguientes cuadros debe tenerse la precaución de que, al leer la frase reversa, se deben intercambiar los porcentajes, para que estos sean consonantes con la frase positiva.



**Tabla N.º 2: La motivación extrínseca e intrínseca del logro infantil**

Reactivos según coincidencias temáticas de acuerdo-desacuerdo (porcentajes). El tipo de letra, recta-negrita, cursiva, indica la dirección del reactivo.			
Reactivos: (17 frases)		Sí (1)	No (0)
11ab	¿Las niñas y niños muestran motivación intrínseca y se les motiva extrínsecamente para el logro social?	88,9%	11,1%
14ab	Las niñas ngöbe tienen más aspiraciones e ilusiones de estudiar que los niños varones. Forma complementaria: Los niños varones tienen más aspiraciones e ilusiones de estudiar que las niñas ngöbe.	85,7%	14,3%
15ab	A la mayoría de los niños y las niñas ngöbe que van a la escuela, les gusta lo que ahí aprenden y les gusta cómo se les enseña. <b>Forma reversa:</b> A la mayoría de los niños y las niñas ngöbe que van a la escuela, les disgusta lo que ahí aprenden y les disgusta cómo se les enseña.	92,9%	7,1%
16ab	Las niñas y los niños ngöbe se interesan mucho en las tecnologías de la comunicación y la información (como son las computadoras, los celulares, los video-juegos, etc.) Forma reversa: Las niñas y los niños ngöbe se interesan poco o muy poco en las tecnologías de la comunicación y la información.	71,4%	28,6%
10b	Los niños y las niñas ngöbe que terminan la escuela son distintos de los que se quedan afuera. Los que terminan tienen más intereses y más deseos de estudiar y tener mejores trabajos y empleos. <b>Forma reversa:</b> Los niños y niñas ngöbe que asisten y terminan la escuela tienen, más o menos, los mismos intereses y deseos que los demás niños y niñas que se quedaron por fuera.	55,6%	44,4%
48ab	Para que las hijas mujeres estudien, tienen que contar con el permiso de su papá. Sin importar si la familia tiene recursos o viven cerca del centro educativo, se debe tener el permiso del papá.	83,3%	16,7%
18ab	Muchas de las mamás ngöbe se quedan con sus hijos e hijas hasta que éstos y éstas llegan a ser jóvenes adultos o adultas. <b>Forma reversa:</b> Las mamás ngöbe forman un vínculo emocional con sus hijos e hijas, mientras son pequeños. Cuando ellos y ellas llegan a la adolescencia, algunas mamás se alejan y los dejan para formar nuevas parejas afectivas.	57,1%	42,9%
22b	A los niños y niñas ngöbe se les motiva mucho para que se eduquen, prosperen y tengan una mejor calidad de vida. <b>Forma reversa:</b> A los niños y niñas ngöbe se les motiva poco o muy poco para que se esfuercen y alcancen un mayor bienestar personal.	50,0%	50,0%
12ab	La mayoría de las niñas y los niños ngöbe son cuidados por varias figuras de autoridad, pero las personas adultas son tranquilas y les dan suficiente independencia y autonomía.	27,8%	72,2%
	Los jóvenes varones ngöbe muestran mucho interés por seguir estudiando. Ahora les interesa poco, o muy poco, emparejarse y ser papás desde jóvenes. <b>Forma reversa:</b> Los jóvenes varones ngöbe tienen poco interés en seguir estudiando. Ellos prefieren seguir los pasos de sus papás, hacerse hombres y conseguir pareja.		

**Fuente:** Resultados de la investigación

Como se puede observar en el anterior cuadro, existe una tendencia a reconocer en los hijos y las hijas una motivación intrínseca hacia el logro, es decir, hacia el desarrollo y autoafirmación de su agencia social; junto a la apreciación, de parte de los entrevistados y entrevistadas, de que esa motivación intrínseca tiene resonancia en las actitudes parentales.

Como se observa en los porcentajes de los reactivos [11ab, 14ab, 15ab y 16ab] tanto las niñas y los niños ngöbe se muestran interesados y comprometidos con la educación escolar, con las nuevas tecnologías de la información y los aprendizajes que ahí adquieren se traducen en diferencias en sus motivaciones y aspiraciones. Lo sobresaliente de estas actitudes infantiles lo destacan los entrevistados y entrevistadas indígenas, quienes apuntan que la escuela, para la mayoría de estas niñas y niños, queda a una o varias horas de caminata, para lo cual, diariamente, las madres deben madrugar para dar algo que comer a sus hijos e hijas antes de que emprendan el viaje.

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

La motivación intrínseca de las niñas y los niños se ve acompañada de la estimulación externa. Contrario a los prejuicios y estereotipos de algunas y algunos funcionarios institucionales, las madres permanecen al lado de sus hijas e hijos, mientras se desarrollan y lo necesitan, de modo que esta motivación infantil hacia su propia agencia tiene la oportunidad de fortalecerse [reactivo 48ab]. Y del lado de los padres, ellos pueden oponerse a la educación de las hijas, pero nunca con la frecuencia e intensidad que hacían suponer estos mismos prejuicios y estereotipos [reactivo 10b]. Los padres no condicionan el desarrollo de sus hijas y sus aspiraciones educativas al punto de cercenarlas.

Dos de los reactivos que componen este grupo reportan porcentajes que deben interpretarse con precaución. Por una parte, las entrevistadas y entrevistados indígenas aclararon que no siempre las niñas y los niños son cuidados por varias figuras adultas, lo cual ocurre, solo en aquellos casos en que son parte de una estructura familiar ampliada y extensa (en la familia polígama, por ejemplo). El porcentaje de 50,0%, en las dos opciones del reactivo [22b], posiblemente refleje la dificultad de los entrevistados a responder, ante la diversidad de configuraciones familiares indígenas. Y, por otra parte, el porcentaje de 57,1% en el reactivo [18ab] también recibió la aclaración de las entrevistadas y entrevistados de que la motivación que tienen las hijas y los hijos ngöbe de parte de sus madres y padres depende, en mucho, de las limitaciones que impone su situación de desventaja y discriminación económica y social.

El reactivo [12ab] obtiene un porcentaje de 27,8% para la opción afirmativa y 72,2% para la negativa. Es un hallazgo muy clarificador. Lo que parece que está ocurriendo en la cultura ngöbe es que los procesos de aculturación no han sido lo suficientemente extensos e intensos como para debilitar las concepciones y los valores asociados a la adolescencia como el tránsito de la niñez *a la adultez*. Una vez que se alcanza la pubertad, la aculturación, inducida, por ejemplo, por la institución escolar, pierde influencia ante dichas creencias y valores, lo que explica que los adolescentes tengan urgencia de consolidar su masculinidad, como hombres y como padres.<sup>59</sup> El mismo proceso podría explicar la formación de uniones tempranas entre las adolescentes, que también realizan uniones consensuales con parejas de su misma edad (no todas las jóvenes se convierten en madres adolescentes a causa de una relación impropia o de un ultraje).

En los relatos de contacto profesional con la cultura parental y familiar, estos factores se describen como convergentes. Por ejemplo, los educadores y orientadores, en cumplimiento de los protocolos institucionales para abordar la deserción de la enseñanza, observan que los padres de estos jóvenes, cuando se les visita en sus domicilios, *parecen* indiferentes a las decisiones de los adolescentes de abandonar la educación para empezar su vida de pareja. Los profesionales entrevistados mencionan que los padres se muestran “pasivos, desinteresados, indiferentes”. Estas valoraciones tal vez ignoran que para estos padres y madres sea un orgullo que sus hijos varones se conviertan en “hombres” y “padres”, lo que demuestra “la buena crianza que recibieron”.



En este sentido, en las entrevistas con los indígenas y las indígenas, cuando se indagó en las prácticas de crianza asociadas, potencialmente, a la consolidación de “la independencia” y “la autonomía” de los niños y de las niñas, fue notorio que ambos conceptos tienen un sentido propio dentro de los patrones de crianza de esta cultura parental. Los significados que nosotros les concedemos, no tienen para ellos y ellas una resonancia particular. Que el niño y la niña sean independientes y autónomos, no les significa, en primer término, que adquieran las destrezas y habilidades de la vestimenta, la alimentación y la higiene personal, las que, por supuesto, presuponen como aprendizajes necesarios. *Fue sorprendente escucharles que los niños y las niñas alcanzan la independencia y la autonomía cuando pueden hacerse todos los menesteres que las madres y los padres hacen para ellos y ellas, como son, el lavar, el cocinar, el cultivar, el cosechar, etc.*<sup>60</sup>

Nuestra definición cultural de independencia y autonomía tiene a estos dos términos como las metas últimas del desarrollo infantil, adolescente y de la juventud. Y entre estos dos momentos, el de la infancia y el del joven adulto, se sitúa una larga trayectoria de adquisición de habilidades y destrezas intermedias. Para las madres y padres indígenas, sus hijos e hijas son independientes y autónomos cuando pueden desempeñar los papeles y roles adultos, para lo cual los motivan y los acompañan, desde pequeños. Pero, entre ambos momentos, el de la infancia y el de la adultez, ellos no sitúan la extensa moratoria que requiere en nuestra cultura el convertirse en un joven “autónomo” e “independiente”.

Entonces, las adolescentes y los adolescentes que se convierten en madres y padres no necesariamente tienen una historia previa de carencia y de falta de reconocimiento y valoración socio-afectiva, producto de la desigualdad, la discriminación y la desventaja, que les haga convertirse en adultos como una manera de consolidar un estatus social y cultural que cierra una etapa previa de sufrimiento y privación.<sup>61</sup> Si bien, este puede ser el caso, sus progenitores y cuidadores habrían propiciado un sentido de la propia independencia y autonomía definido en términos de convertirse, después de la pubertad, en esposos-padres y en esposas-madres.

Los esfuerzos internacionales más recientes señalan que promover el cambio social de prácticas culturales perjudiciales, pasa a través de una comprensión de cómo estas prácticas sociales resultan de la conjunción de *preferencias, opciones y creencias*. Cristina Bicchieri, Jan Lindemans & Ting Jiang (2014) explican que, en el caso de las uniones tempranas e impropias, en las que se encuentran involucradas una niña y un adulto, estas prácticas están sustentadas en *preferencias condicionales*, que responden a expectativas, de ambas partes, sobre lo que otros harán y lo que otros creerán si se actúa del modo establecido o contrario a la norma social. En esa perspectiva, el cambio social se puede producir de varias maneras, y una de ellas, no la única, *es que las preferencias pasen de ser condicionales a ser incondicionales*.<sup>62</sup> Esta es otra forma de aproximarse al reto de cómo romper la complementariedad entre los ritos de transición, femeninos, y los ritos de *apropiación* masculinos, que proporcionan el contexto cultural donde actualmente ocurren las uniones tempranas e impropias ngöbe.

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

El tema es complejo. En el clímax de la película holandesa-canadiense *Defenders of Life*, la niña ngöbe embarazada y la abuela se reúnen al pie de la catarata de *La Belleza Pérdida* y, ahí, el espíritu de la madre le entrega a su hija el bebé que tendrá. Las tres mujeres quedan integradas en el regocijo de su unidad femenina (y espiritual). Siguiendo el marco interpretativo de Bicchieri, Lindemans & Jiang (2014), la maternidad de esta niña, ya no el embarazo, sigue siendo una preferencia condicional y condicionada al entramado de vínculos femeninos que recorren las generaciones. En ese contexto cultural, la maternidad es un don de las mujeres, las “únicas” capaces de procrear, mientras que el embarazo es una prerrogativa del hombre, el “único” capaz de engendrar. Si no se comprende este paralelismo y complementariedad cultural, cifrada en los ritos de paso y transiciones de la niñez a la adultez ngöbe, entre la maternidad como creación femenina (fertilidad) y el embarazo como creación masculina (fecundidad), no se habrá comprendido la diferencia cultural que nos separa de los ngöbe. (Ver recuadro).

### El reto de la bio-política

Finalmente, hay que subrayar que tanto la corporalidad como la sexualidad poseen una dimensión política y deben contemplarse en el cruce y el choque de fuerzas sociales y culturales. No se puede desatender el hecho de que la etnia ngöbe es, y ha sido, una comunidad muy presionada, institucionalmente, para abandonar sus valores, creencias y costumbres, como ha sucedido con su lengua materna y con sus formas de tenencia y uso de los recursos naturales. En ese contexto de presión externa, aferrarse a las tradiciones del parentesco, familiares y conyugales, en el espacio privado, es una forma de resistencia cultural y política. Un modo de auto-afirmación y resistencia cultural con secuelas en el bienestar de la niñez y la adolescencia.



### 5.2.3 Ajuste infantil y juvenil a la cultura parental y familiar indígena

#### Tercera Área de la Cultura Parental-Familiar Ajuste infantil y juvenil a la cultura parental y familiar indígena

Este grupo de reactivos evalúa las estrategias individuales que emplean los niños y las niñas, los jóvenes y las jóvenes, para adaptarse a las particularidades de la cultura parental y conyugal ngöbe, como son, por ejemplo, las dinámicas familiares asociadas a la poligamia y a un ciclo vital familiar, a veces, abreviado o incierto. Esta tercera área coloca el énfasis en las elecciones de vinculación de los niños y las niñas, además de sus iniciativas para apoyarse en el grupo de pares de crianza. Es decir, el área se enfoca más en las estrategias y recursos propios (endógenos) que en los que pueda brindar el grupo familiar extenso (adulto).

Para evaluar las respuestas a los reactivos se puntuaron primero en forma dicotómica (sí = 1 y no = 0) y luego se asignó el porcentaje obtenido por cada opción de respuesta. En este caso, un alto porcentaje en la puntuación positiva refleja la existencia de estrategias, recursos o condiciones de crianza que pueden operar como factores que favorecen la adaptación y el bienestar infantil. En caso opuesto, se asume que la niña o el niño estarían expuestos a factores de riesgo, dados por sus propias actitudes o por el entorno desfavorable en el que crecen.

Las respuestas de las entrevistadas y entrevistados indígenas *contrastan*, una vez más, con las percepciones y concepciones institucionales. En el siguiente cuadro se puede apreciar que estas niñas y niños **no** viven en un mundo familiar caótico y desorganizado, donde las figuras parentales son confusas y superpuestas, y donde ellas evitan sus responsabilidades delegándolas en terceras personas. Estos padres y madres describen a sus hijas e hijos como confiados y seguros de sí mismos, capaces de reconocer y distinguir a sus padres y madres de cualquier otro cuidador, sea familiar o no [reactivos 19ab y 21ab]. En la niñez, estas actitudes sociales no se pueden adquirir si los vínculos no están diferenciados y si las madres y padres no asumen a sus hijas e hijos. Posteriormente, la seguridad en los vínculos primarios se traduce en niñas y niños que gustan de la interacción con pares y que se integran en sus actividades grupales [reactivo 27ab]. Los padres y madres, por su parte, sienten que tienen y pueden darles a sus hijas e hijos algo muy positivo, como es su identidad cultural indígena [reactivo 29b] <sup>63</sup>, algo de lo que ellas y ellos se sentirían orgullosos. Este reactivo sugiere que sí se consolidan sentimientos de pertenencia e identidad.

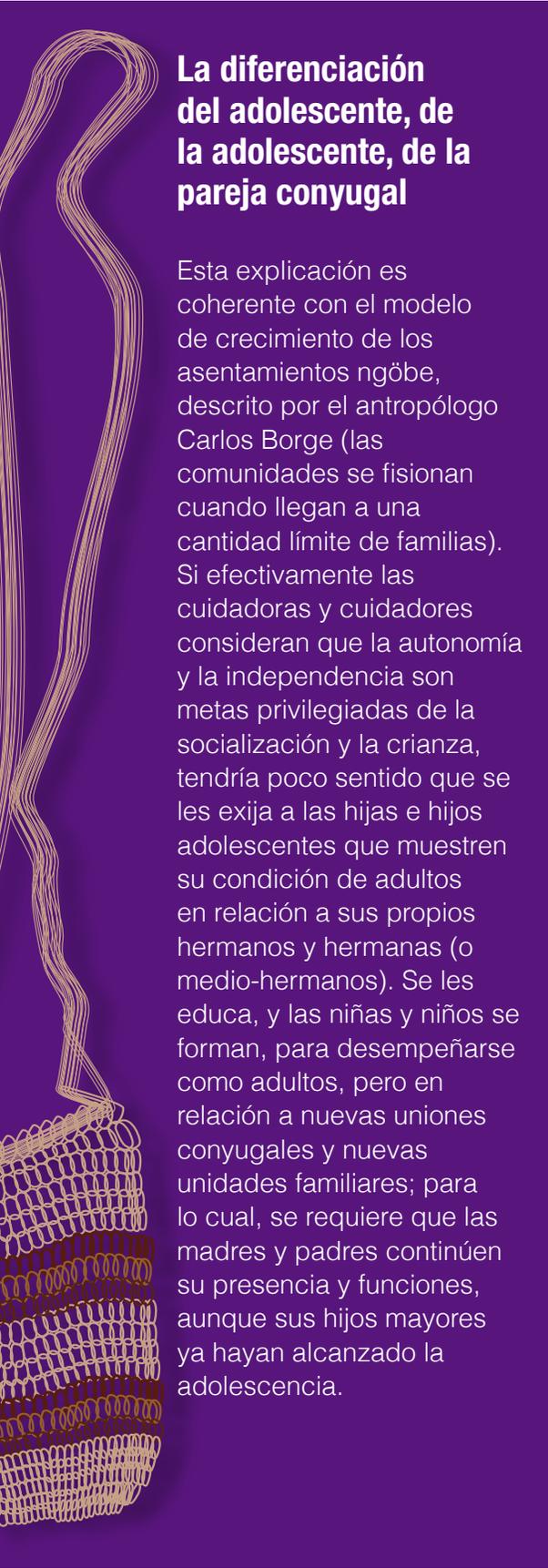
**Tabla N.º 3: Ajuste infantil y juvenil a la cultura parental y familiar indígena**

Reactivos según coincidencias temáticas de acuerdo-desacuerdo (porcentajes). El tipo de letra, recta-negrita, cursiva, indica la dirección del reactivo.			
Reactivos: 12 frases recuperadas		Sí (1)	No (0)
19ab	¿Existen recursos de la niñez y familiares que favorezcan la adaptación y ajuste infantil a la cultura parental y familiar?  En aquellos casos en que el papá tiene más de una esposa, los niños y las niñas ngöbe reconocen y tienen una preferencia por su mamá biológica. <b>Forma reversa:</b> Las niñas y los niños ngöbe sí reconocen cuál de las esposas de su papá es su mamá biológica, pero la consideran y la tratan igual que a las demás "mamá" (cuando las tienen).	61,1%	38,9%
21ab	Muchas niñas y niños ngöbe son criados por varias figuras adultas maternas o paternas. Estas niñas y niños casi siempre saben cuál de esas personas es la que tiene la responsabilidad de cuidarlos y atenderlos en cada situación en que lo necesitan. <b>Forma reversa:</b> Los niños y las niñas ngöbe desconocen quién es la principal persona que es responsable de ellos. Cuando necesitan algo, se lo piden a cualquiera de los adultos cercanos y disponibles.	66,7%	33,3%
22a	A la mayoría de las niñas y los niños ngöbe les cuesta adaptarse al hecho de tener varias personas adultas con autoridad sobre ellas y ellos.	50,0%	50,0%
27ab	A las niñas y los niños ngöbe les gusta, por lo general, compartir con otras y otros de su edad, les gusta jugar y realizar actividades en grupo. <b>Forma reversa:</b> Por lo general, a las niñas y los niños ngöbe se les hace difícil participar en actividades grupales, les cuesta compartir con otras y otros de su edad.	71,4%	28,6%
26ab	Los niños y las niñas ngöbe son como otros de su edad. Si se sienten seguros, son confiados, alegres y comunicativos. <b>Forma reversa:</b> Los niños y las niñas ngöbe evitan, por lo general, el contacto con otros niños y niñas de su edad.	78,6%	21,4%
29b	Las niñas y los niños ngöbe se sienten, por lo general, seguros y orgullosos de ser quienes son, de ser diferentes y tener una identidad y una cultura propias.	77,8%	22,2%
33a	Al acercarse a la adolescencia, los hijos y las hijas ngöbe se preocupan por el momento en que les toque cuidar a sus hermanos y hermanas menores.	28,6%	71,4%
35a	Las hijas y los hijos ngöbe, aunque sean de diferentes papás o mamás, se llevan bien o muy bien entre sí. Las relaciones entre estas hermanas y hermanos son generalmente amistosas y solidarias.	55,6%	44,4%

**Fuente:** Resultados de la investigación

La dinámica en una familia extensa, donde es frecuente la poligamia, no se encuentra exenta de fuentes de tensión, como lo sugieren los reactivos [22a y 35a, respectivamente 50,0%-50,0% y 55,6% y 44,4%]. Aquí los porcentajes se distribuyen casi equitativamente entre las opciones positiva y negativa, sugiriendo que la existencia de varias figuras de autoridad o el establecer relaciones con varios hermanos y medio-hermanos puede ser una fuente de tensión durante el desarrollo infantil.

Finalmente, el reactivo [32a, con porcentajes 28,6%-71,4%] llama la atención por su aparente discrepancia. Al diseñar los reactivos y su análisis se había propuesto que una forma en la que los jóvenes, hijos e hijas, mostrarían la adaptación a la cultura parental y conyugal, era, entre otras cosas, anticipando el posible momento en que les tocara sustituir a sus padres y madres, por su posible partida (o abandono). Esta inestabilidad estaba implicada en las narraciones institucionales, de las que se derivaba la existencia de *un ciclo familiar abreviado o acortado*. Las entrevistadas y entrevistados indígenas reportaron que los jóvenes y las jóvenes no muestran dicha anticipación y preocupación implica que se de relativizar esta supuesta anticipación juvenil del abandono materno/paterno.



## La diferenciación del adolescente, de la adolescente, de la pareja conyugal

Esta explicación es coherente con el modelo de crecimiento de los asentamientos ngöbe, descrito por el antropólogo Carlos Borge (las comunidades se fisian cuando llegan a una cantidad límite de familias). Si efectivamente las cuidadoras y cuidadores consideran que la autonomía y la independencia son metas privilegiadas de la socialización y la crianza, tendría poco sentido que se les exija a las hijas e hijos adolescentes que muestren su condición de adultos en relación a sus propios hermanos y hermanas (o medio-hermanos). Se les educa, y las niñas y niños se forman, para desempeñarse como adultos, pero en relación a nuevas uniones conyugales y nuevas unidades familiares; para lo cual, se requiere que las madres y padres continúen su presencia y funciones, aunque sus hijos mayores ya hayan alcanzado la adolescencia.

Una posible explicación de los porcentajes discrepantes de este reactivo, se puede encontrar en el papel que juegan los abuelos y las abuelas en la cultura familiar ngöbe. Los entrevistados y entrevistadas indígenas que se refirieron al tema, confirmaron que estas figuras participan de la crianza de los hijos e hijas y, además, que tienen un rol destacado en el cuidado de las nietas y nietos que han quedado vulnerables por el abandono de sus padres, uno de ellos o ambos<sup>64</sup>. De modo, entonces, que no solo los propios niños y niñas crean sus estrategias para adaptarse a la cultura conyugal de sus padres y madres, sino que, además, en dicho esfuerzo, reciben el apoyo de figuras adultas cercanas. Sin embargo, debe subrayarse que la explicación más sencilla de por qué los jóvenes y las jóvenes no se proyectan, a sí mismos, cuidando al resto de sus hermanos y hermanas, es porque es baja o muy baja la probabilidad de que esto ocurra, no solo por la presencia solidaria de los abuelos y abuelas, sino, también, porque suceda que los padres no lleven a cabo tal abandono y permanezcan con sus hijos e hijas hasta que estos alcancen edades más avanzadas. De hecho, este es el señalamiento que hace un grupo de entrevistadas indígenas, quienes muestran extrañeza de que se les pregunte si su cultura permite o condesciende con que la madre deje a la familia para formar una nueva relación de pareja cuando los hijos e hijas, de la primera convivencia, alcanzan la pubertad y la adolescencia. Su respuesta fue mayormente negativa.<sup>65</sup> (Ver recuadro).

Atendiendo a los resultados obtenidos en las dos áreas previas, *lo que se desprende es que las madres y los padres ngöbe requerirían que se les apoye cuando sus hijas e hijos se acercan a la pubertad y la adolescencia*. Ellos y ellas no promueven la formación de relaciones tempranas e impropias, en sus hijas e hijos, y desearían que no ocurran. Y dado que estas uniones son, muchas veces, emprendidas por propia decisión de las adolescentes, es en esta etapa del ciclo familiar donde más se requiere que las madres y los padres estén presentes y sean apoyados para ser funcionales y asertivos.

## 5.2.4 Toma de decisiones y distribución de recursos en el sub-sistema conyugal

### Quinta Área de la Cultura Parental-Familiar Toma de decisiones y distribución de recursos en el sub-sistema conyugal

Este grupo de reactivos evalúa la forma como se toman las decisiones en el subsistema conyugal y la manera como se distribuyen los recursos de que dispone la pareja. Emergen dos modalidades diferentes y opuestas. En la primera, las decisiones son diferenciadas por áreas, se toman en forma segregada, asumiendo que uno de los miembros de la pareja, ya sea el hombre, ya sea la mujer, tiene prioridad y ascendencia en la toma de decisiones en algunas de ellas, más no en otras o en todas. Esta diferenciación puede crear desigualdad y discriminación, pero, en principio, ese no es su propósito, sino que el mismo es favorecer la funcionalidad, eficiencia y eficacia de la dinámica conyugal y familiar. Esta modalidad empieza a deteriorarse cuando la diferenciación se acompaña de segregación: el otro es segregado del proceso de toma de decisiones.

La contraparte de esta diferenciación de funciones es la distribución de recursos, sobre todo en el área de los temas materiales, habitacionales, económicos, educativos, etc. Es la concentración de recursos lo que potencia que la diferenciación en la toma de decisiones derive hacia una estructura disfuncional de pareja y familiar. Del lado del miembro dominante, éste o ésta consolidan para sí una serie de ventajas y privilegios, que se manifiestan en múltiples aspectos (vestimenta, alimentación, salud, sexualidad, recreación, descanso, etc.) Del lado del miembro subordinado, éste o ésta es consolidado en una posición de discriminación, desigualdad y opresión. *Esta es la modalidad diferenciada, unilateral y concentrada (o desigual) de funcionamiento del subsistema conyugal.*

La modalidad opuesta de toma de decisiones y distribución de recursos, es cuando las decisiones pueden estar diferenciadas por áreas de funcionamiento conyugal o familiar, pero, aun así, se toman en forma consensual, consultiva. En esta modalidad los recursos también se distribuyen en forma equitativa, por lo que finalmente resulta en *una dinámica diferenciada, consensual y equitativa*.<sup>66</sup>

Para evaluar las respuestas a los reactivos se puntuaron primero en forma dicotómica (sí = 1 y no = 0) y luego se asignó el porcentaje obtenido por cada opción de respuesta. En este caso, un alto porcentaje en la puntuación positiva refleja la existencia y una tendencia hacia una pareja que funciona en forma diferenciada, consensual y equitativa. Los porcentajes asociados a la opción negativa reflejan lo contrario.



**Tabla N.º4: Toma de decisiones y distribución de recursos en el sub-sistema conyugal**

Reactivos según coincidencias temáticas de acuerdo-desacuerdo (porcentajes). El tipo de letra, recta-negrita, cursiva, indica la dirección del reactivo.			
Reactivos: 13 frases recuperadas	¿La pareja o parejas parentales tienden hacia la diferenciación, la igualdad en la toma de decisiones y la equidad en la distribución de los recursos? (El tipo de letra, recta, cursiva, indica la dirección del reactivo).	Sí (1)	No (0)
10ab	El papá deja que sea la mamá ngöbe la que tome las decisiones sobre la educación de las hijas. Al final, la mamá es la que toma esas decisiones. <b>Forma reversa:</b> Para que las hijas mujeres estudien, tienen que contar con el permiso de su papá. Sin importar si la familia tiene recursos o viven cerca del centro educativo, se debe tener el permiso del papá.	55,6 %	<b>44,4%</b>
36ab	Actualmente, lo más frecuente es que el papá y la mamá estén <b>de acuerdo</b> en quién va a ser el futuro hombre con quien enlazarán a su hija adolescente. <b>Forma complementaria:</b> Actualmente, existen roces y diferencias entre el papá y la mamá ngöbe en cuanto a que su hija adolescente establezca una relación de pareja fuera del hogar.	27,8%	<b>72,2%</b>
A5ab	Cuando en la familia ngöbe se presenta un problema o conflicto entre los hijos o entre las hijas, lo más frecuente es que sea la mamá o las mamás las que intervengan para resolverlo. <b>Forma reversa:</b> Cuando en la familia ngöbe se presenta un problema o conflicto entre los hijos o entre las hijas, lo más frecuente es que sea el papá el que intervenga para resolverlo.	53,3%	<b>46,7%</b>
37b	El papá ngöbe es la principal figura de autoridad en la familia. Las decisiones sobre la casa y los niños, las toma la mamá. El resto, la mayoría de las decisiones importantes las toma el papá (como son: dónde y con quién vivir, hasta cuándo, cuándo migrar, qué cultivar y dónde hacerlo, qué comprar, etc.)	55,6%	<b>44,4%</b>
41ab	Cuando ocurre que los padres o los familiares heredan, lo usual es que sean los hombres los que reciben la herencia. Las mujeres ngöbe casi nunca, o nunca, reciben herencia. <b>Forma reversa:</b> Cuando ocurre que los padres o los familiares heredan, lo usual es que las mujeres ngöbe también reciban herencia, como sucede con los hombres.	43,8%	<b>56,3%</b>
51ab	La mayoría de las mujeres ngöbe rechazan y se sienten mal de que su esposo o compañero tenga, o pueda tener, otras esposas o compañeras afectivas. <b>Forma reversa:</b> La mayoría de las mujeres ngöbe aceptan y se sienten bien de que su esposo o compañero tenga, o pueda tener, otras esposas o compañeras afectivas.	<b>75,0%</b>	25,5%
52ab	Cuando las mujeres Nógbe quieren formar una nueva pareja afectiva pueden llevar con ellas a los hijos e hijas de relaciones anteriores. Muchos hombres ngöbe aceptan en sus casas a niños y niñas de otros hombres. <b>Forma reversa:</b> Cuando las mujeres Nógbe quieren formar una nueva pareja afectiva, deben dejar a los hijos e hijas de relaciones anteriores. Los hombres ngöbe solo aceptan en sus casas a niños y niñas que sean propios (suyos).	<b>35,7%</b>	64,3%

**Fuente:** Resultados de la investigación

Varios de los resultados indican, una vez más, que las apreciaciones de los funcionarios y funcionarias institucionales sobre el carácter “machista” y “patriarcal” de la pareja conyugal ngöbe no corresponden al cambio social y cultural que las entrevistadas y entrevistados indígenas perciben que acontece actualmente. Los reactivos [10ab, 36ab y el A5ab] indican que la pareja ngöbe es bastante consensual en aquellos temas relacionados con el bienestar de las hijas y los hijos. En el reactivo [36ab] las entrevistadas y entrevistados comentaron, en las dos formas de pregunta, que existía un acuerdo mayoritario entre madres y padres en evitar y oponerse a que sus hijas adolescentes hicieran uniones tempranas e impropias (72,2% contra 27,8%).

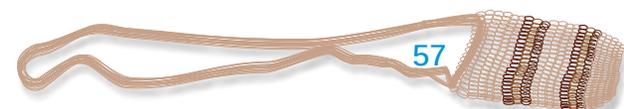
De la misma manera, también existe una tendencia a dividirse cuando se trata de valorar si ambos padres, y no solo uno de ellos, están involucrados como figuras de autoridad en la resolución de conflictos en el subsistema filial [reactivo A5ab]. En los aspectos mencionados, **no se reportan** relaciones dominadas por la diferenciación de roles y papeles, por la unilateralidad en la toma de decisiones, ni por la concentración de recursos.

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

Este rasgo más consensual en el proceso de toma de decisiones, que repercute, al final, en la disminución del estrés de la pareja conyugal, abarca otras áreas, además de la relativa al bienestar y la seguridad de las hijas e hijos. Así, el reactivo [37b] sugiere una situación de pareja más balanceada, contraria a la imagen de la pareja indígena como una relación de subordinación total o casi total de la mujer. Las entrevistadas se perciben participando en las decisiones sobre “dónde y con quién vivir, hasta cuándo, cuándo migrar, qué cultivar, dónde hacerlo, qué comprar” (55,6%). La situación puede no ser la ideal, pero el espacio para relaciones más equitativas parece estar abierto y ser irreversible.

En contraste, el desequilibrio y la desigualdad entre los géneros, en la pareja conyugal, parece un tema no resuelto en otras áreas. En orden descendente de **conflictividad**, se observan los porcentajes de los reactivos [51ab, 41ab y 52ab].<sup>67</sup>

Este último se refiere a una situación de abierta desigualdad y discriminación en que la mujer, que posee hijas e hijos de relaciones anteriores, no los puede llevar consigo si forma una nueva pareja afectiva. Este parece ser el origen de los casos de “abandono materno” que refieren las funcionarias y funcionarios institucionales, que, examinados bajo la perspectiva de este reactivo [52ab], *parecen responder más a una prohibición cultural (privación de derechos de la mujer) que a una ausencia de vínculo emocional (de la madre hacia sus hijas e hijos)*. En lo inmediato, esta prohibición cultural se traduce en el forzamiento emocional de la mujer y en el depósito de niñas y niños en terceras personas, los abuelos y abuelas, por ejemplo. Pero esta prohibición cultural y privación de derechos no es inamovible [como lo sugiere el 35,7% de respuestas complementarias]. Ya sea que las mujeres fuercen la situación o que el hombre concuerde con su posición, ella los lleva consigo a la nueva pareja.





## La pareja conyugal remozada

Los tres reactivos, en conjunto, más los comentarios de las indígenas y los indígenas, reflejan que la vida conyugal ngöbe se encuentra en una transición hacia nuevas relaciones, más funcionales dentro de los nuevos contextos sociales y culturales. Por supuesto, como también lo indican estos tres reactivos, existen resabios de estructuras familiares más tradicionales y desiguales, pero estos elementos culturales, identificados por las entrevistadas y entrevistados como “cosas del pasado”, parecen estar siendo modificados, tanto por la presión y la gestión interna, principalmente de las mujeres, como por influencias culturales externas (legislativas, jurídicas, educativas y religiosas, entre otras).

En el orden siguiente de conflictividad se encuentra el derecho de la mujer a participar, mediante la herencia, en el patrimonio familiar [reactivo 41ab]. El reconocimiento del derecho de herencia de la mujer es un tema conflictivo. Los entrevistados indígenas manifestaron que la situación está cambiando y que se debe a la presión que las matriarcas (abuelas y matronas) están ejerciendo para que sus hijas y nietas hereden, como lo hacen los hijos y nietos. Respecto al tema, las entrevistadas fueron unánimes: “ellas sí heredan”, consenso que, al parecer, refleja más una aspiración colectiva que un derecho consolidado. La distribución de porcentajes se desequilibra hacia la postura masculina, porque ellos disintieron que ellas pudieran heredar (siempre).

Y, el tercer reactivo [51ab], con una conflictividad menos intensa, al menos aparente, es el que se refiere a la aceptación social de la poligamia [del hombre]. La tendencia es muy definida hacia un rechazo de esta práctica de formación conyugal (75,0% contra 25,0% que todavía percibe su aceptación).<sup>68</sup> (Ver recuadro).

Los hombres entrevistados, consultados sobre este reactivo, manifestaron que *“las cosas están cambiando, porque las mujeres están teniendo [más] derechos, respaldados por las leyes”*. Ellos se refieren a la legislación sobre la violencia doméstica y sobre el maltrato infantil que ha introducido nuevas normas de convivencia familiar o ha cuestionado algunas de sus prácticas y costumbres tradicionales. En consonancia, algunas de las mujeres entrevistadas señalaron que la institución del matrimonio, religioso y civil, ha sido una influencia cultural externa que les ha favorecido. Aclarando, que la nupcialidad (occidental) le ha aportado estabilidad a la relación conyugal.<sup>69</sup>

Un hallazgo notable del estudio se desprende de la comparación de estos porcentajes, que marcan una tendencia hacia relaciones de género adultas más equitativas, y los porcentajes de la primera área explorada, la discriminación parental por el género de sus hijas/hijos. Lo que parece que ha sucedido es que la tendencia hacia relaciones más equilibradas, en el nivel de las relaciones entre los géneros, ha tenido un efecto de rebote sobre las prácticas parentales, que también muestran una tendencia semejante (a tratar a la niña y al niño en forma más homogénea, en lo que a derechos y necesidades respecta).

Finalmente, el conjunto de los resultados antes reportados parecen indicar que las madres y padres ngöbe se podrían beneficiar, mucho, de intervenciones institucionales orientadas a fortalecer su funcionalidad como pareja, apoyándoles en sus capacidades para enfrentar las fuentes de conflictividad que actualmente experimentan, asociadas al cambio de la cultura familiar y conyugal por el que atraviesan.

### 5.2.5 Individuación y diferenciación de la identidad femenina ngöbe

#### Sexta Área de la Cultura Parental-Familiar Individuación y diferenciación de la identidad femenina ngöbe

Este grupo de reactivos evalúa el proceso de individuación y diferenciación que experimenta la identidad y la subjetividad femenina ngöbe. Los términos se refieren a la capacidad de tomar decisiones y emprender conductas en función de necesidades e intereses sentidos y valorados como propios, y su consolidación contribuye a la profundización del sentido de la identidad y la singularidad personales. Individuación y diferenciación están asociados al desarrollo de la agencia social e interpersonal del individuo.

Este proceso de individuación y diferenciación puede estar, o no, asociado a la vinculación afectiva, en cuyo caso, se articula con la autoafirmación, la autonomía y con la construcción conjunta de relaciones sociales. Por el contrario, pueden derivar y desembocar en la desvinculación afectiva y social, con lo cual, la autoafirmación se traduce, generalmente, en secuelas negativas para terceros, como, por ejemplo, para la prole. La persona se torna un sujeto auto-referido y auto-contenido, sin capacidad real de vinculación, de compromiso y de solidaridad social. Este caso, la individuación se transforma en individualismo.

La individuación y la diferenciación son actitudes que pueden recorrer todas las etapas de la vida de la persona, manifestándose desde muy temprana edad. Por eso, estas características se exploran mediante reactivos que se refieren a la niñez, la adolescencia o la propia edad adulta, incluyendo la relación conyugal y la maternidad.

Para evaluar las respuestas a los reactivos se puntuaron primero en forma dicotómica (sí = 1 y no = 0) y luego se asignó el porcentaje obtenido por cada opción de respuesta. En este grupo, la puntuación positiva y alta está asociada a la presencia de una individuación y diferenciación fuertes y consolidadas, mientras que las puntuaciones cercanas a cero indicarían su ausencia y debilidad. En algunos casos, se puede presumir la dirección del proceso de individuación y diferenciación (constructivo versus destructivo, autodestructivo).

Varios reactivos, muy significativos por su contenido, reflejan que la individuación y la diferenciación de la identidad femenina ngöbe son sumamente complejas. Las funcionarias y funcionarios institucionales plantean que existe cierta permisibilidad social y cultural para que la mujer, como lo hace el hombre, transite de una constelación conyugal y familiar a otra. Pero este planteamiento está basado en el supuesto de que este comportamiento femenino es una norma cultural y, por tanto, que existen dinámicas personales y familiares que lo propician. La situación podría no ser esa. La distribución de porcentajes en el reactivo [40ab], de 50,0% contra 50,0% de respuestas positivas y negativas, ayuda a esclarecer el tema. Este “equilibrio” de opiniones divididas puede interpretarse en el sentido de que existe un fenómeno de “arrastre” en el que el hombre, al abandonar a su prole, para formar una nueva unión conyugal, deja a la mujer sin otra opción, material, habitacional o económica que replicar su actitud. (Asumiendo, la madre, que terceras personas cuidarán a la prole por imposibilidad de hacerlo ella por sí misma). Desde una posición externa a la cultura, esta dinámica interna sería poco perceptible.

**Tabla N.º 5: Individuación y diferenciación de la identidad femenina ngöbe**

Reactivos según coincidencias temáticas de acuerdo-desacuerdo (porcentajes). El tipo de letra, recta-negrita, cursiva, indica la dirección del reactivo.			
Reactivos: 20 frases recuperadas	¿Qué direcciones toma la diferenciación y la autonomía femenina ngöbe en las actuales condiciones sociales y culturales?	<b>Sí (1)</b>	<b>No (0)</b>
40ab	El papá ngöbe algunas veces deja a sus hijos/hijas y se va a vivir con otra mujer. En algunos casos, la mamá ngöbe hace lo mismo. <b>Forma complementaria:</b> Si la madre ngöbe desea formar una nueva pareja afectiva, y lo puede hacer, la costumbre es que salga de la casa. Si el papá es el que desea tener una nueva pareja, él puede traer a la casa a la nueva esposa.	50,0%	<b>50,0%</b>
52ab	Cuando las mujeres Nógbe quieren formar una nueva pareja afectiva pueden llevar con ellas a los hijos e hijas de relaciones anteriores. Muchos hombres ngöbe aceptan en sus casas a niños y niñas de otros hombres. <b>Forma reversa:</b> Cuando las mujeres Nógbe quieren formar una nueva pareja afectiva, deben dejar a los hijos e hijas de relaciones anteriores. Los hombres ngöbe solo aceptan en sus casas a niños y niñas que sean propios (suyos).	<b>35,7%</b>	64,3%
49ab	La mamá ngöbe sabe que cuando sus hijas e hijos lleguen a la adolescencia, la costumbre cultural les permite buscar otra relación conyugal o de pareja. <b>Forma complementaria:</b> A veces sucede que la mamá ngöbe deja a sus hijas e hijos pequeños, muy pequeños, para irse con otra pareja afectiva. Pero la mayoría de estas mamás son mujeres adolescentes o muy jóvenes.	22,2%	<b>77,8%</b>
48b	Las mamás ngöbe forman un vínculo emocional con sus hijos e hijas, mientras son pequeños. Cuando ellos y ellas llegan a la adolescencia, algunas mamás se alejan y los dejan para formar nuevas parejas afectivas.	25,0%	<b>75,0%</b>
50ab	Para las mujeres ngöbe, el tener, o llegar a tener, varias parejas afectivas, es motivo de mucha satisfacción personal. <b>Forma complementaria:</b> Para las mujeres ngöbe el tener, o llegar a tener, hijos e hijas de varias parejas afectivas, es motivo de mucha satisfacción personal.	18,8%	<b>81,3%</b>
51ab	La mayoría de las mujeres ngöbe rechazan y se sienten mal de que su esposo o compañero tenga, o pueda tener, otras esposas o compañeras afectivas. <b>Forma reversa:</b> La mayoría de las mujeres ngöbe aceptan y se sienten bien de que su esposo o compañero tenga, o pueda tener, otras esposas o compañeras afectivas.	<b>75,0%</b>	25%
54ab	Cuando una adolescente ngöbe pasa a vivir con un hombre de mayor edad, la familia de la joven muchas veces recibe algo a cambio de ese enlace. <b>Forma reversa:</b> Cuando una adolescente ngöbe pasa a vivir con un hombre de mayor edad, la familia de la joven muy pocas veces recibe algo a cambio de ese enlace.	6,3%	<b>93,8%</b>
46ab	Las madres ngöbe, jóvenes, son mujeres muy abiertas, que aprenden y aceptan nuevas formas de criar y cuidar a sus hijas e hijos. <b>Forma complementaria:</b> Las mamás ngöbe, adultas, son mujeres conservadoras. Cuesta mucho que cambien sus hábitos y costumbres sobre la crianza, la educación y la salud infantil.	<b>55,6%</b>	44,4%
39b	La adolescente ngöbe puede ser quien decida formar pareja con alguna persona fuera del hogar. Algunas veces ella toma esa decisión sin el consentimiento de sus padres. <b>Forma complementaria:</b> La hija ngöbe-buglé, cuando llega a la pubertad o la adolescencia, debe esperar y respetar la decisión que su papá, o su mamá, tomen respecto a que forme pareja o que lo deje para más adelante.	100%	0,0
36b	Actualmente, lo más frecuente es que el papá y la mamá ngöbe estén de acuerdo en que su hija adolescente establezca una relación de pareja fuera del hogar.	27,8%	<b>72,2%</b>

**Fuente:** Resultados de la investigación

Una situación semejante de coacción social, más que de normalidad cultural, es la que asoma en el reactivo [52ab], donde se describe una separación semejante de la mujer de su prole, asociada a la imposibilidad de llevarla consigo a una nueva relación de pareja (64,3% contra 35,7% de permisibilidad). El significado conjunto de ambos reactivos es inmediato: *si, en general, la mujer no posee los medios materiales, habitacionales y económicos para sostener, por sí misma, sola, a su prole, y si no puede llevarla consigo*

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

a una nueva relación de pareja, en ausencia de una estructura social de apoyo, se queda sin alternativas de permanecer junto a ella. Pero, esto sucedería solo en el caso del abandono del cónyuge.<sup>70</sup> Sin embargo, el bienestar de la mujer no deja de estar menos comprometido cuando el esposo, sin abandonarla a ella y su prole, incorpora *impositivamente* a una segunda esposa. ¿Qué opciones le quedarían a ella en una situación semejante? <sup>71</sup>

Esta interpretación, basada en la coacción externa como factor desencadenante del abandono materno, también está sugerida por los porcentajes asociados al reactivo [49ab], donde no se reproduce la respuesta balanceada entre las dos opciones, como ocurre en el reactivo [40ab]. El primero de estos reactivos coloca a la mujer en una situación de adherir o no una supuesta norma cultural; ahí ella tendría derecho y posibilidades de decidir. Pero las entrevistadas y los entrevistados manifiestan que ella no opta por una nueva relación de pareja cuando sus hijos mayores llegan a la adolescencia. La mujer no pondría en riesgo al resto de su prole, aunque tenga el espacio social para hacerlo. En sus comentarios, las entrevistadas y entrevistados dejan ver que esa permisibilidad social no es una norma cultural, sino, más bien, una situación de facto que la comunidad y las familias indígenas sobrellevan. Cuando el abandono se da, agregan, es entre madres “inmaduras” (22,2% contra 77,8% de que esa norma cultural existe y es acogida por las madres ngöbe).

El reactivo [48b] también se encuentra en la misma dirección: la mujer permanece con su prole, incluso cuando esta ha alcanzado la adultez, que en la cultura ngöbe ocurre cuando los hijos e hijas se hacen adolescentes y jóvenes (25,0% contra 75,0% de que hay desvinculación y abandono). Aun es más contundente la distribución de porcentajes en el reactivo [50ab] en el que se observa que las entrevistadas y entrevistados no avalan la creencia de que exista, en la mujer ngöbe, una necesidad propia de multiplicar sus parejas afectivas (81,3% contra 18,8% de que sí existe esa necesidad). En este contexto se explican cuáles pueden ser las motivaciones femeninas para oponerse a la poligamia (masculina) (reactivo 51ab, 75,0% contra 25,0% que creen que la mujer sí la acepta). (Ver recuadro).

## La dinámica detrás del abandono materno

Los resultados indican que las formas de violencia emocional y coacción material a que se ven sometidas las mujeres, como consecuencia de la carestía y privación de recursos, pueden explicar los casos de separación y abandono infantil, atribuidos, equivocadamente, a rasgos y características intrínsecas a la maternidad ngöbe. La consecuencia de todos estos hallazgos es que la mujer ngöbe se hace parte de la poligamia, pero ésta no es una necesidad intrínseca y dominante entre las mujeres consultadas.



En contraste, la fuerza del vínculo emocional con la descendencia se aprecia, por ejemplo, en los porcentajes del reactivo [54ab]: ni siquiera en situaciones de extrema pobreza familiar, las hijas son ofrecidas en relaciones heterosexuales a cambio de algún bien material, económico o productivo (6,3% que lo cree posible contra 93,8% que rechaza esa posibilidad). La calidad de este vínculo también queda sugerida por el reactivo [46ab] que se refiere a la disponibilidad de las mujeres para mejorar sus habilidades y destrezas de cuidado por medio de la adopción de la innovación cultural. Poco más de la mitad (55,6%) percibe a la mujer como un agente social y cultural receptivo e innovador.

Estos resultados son, en conjunto, bastante consistentes y sugieren que las mujeres ngöbe, las que son madres, en especial, requieren programas e iniciativas institucionales y organizacionales para mejorar su acceso a los bienes materiales, económicos y culturales de los que disponen las comunidades y la región. Este acceso les proporcionaría más autonomía y capacidad para protegerse de las dinámicas sociales que empobrecen sus personas y sus comunidades, afectando, en especial, la estabilidad y calidad de sus vínculos. Pero, sobre todo, estos porcentajes son totalmente consonantes con la imagen, incluso de un sector institucional, de la mujer ngöbe como un sujeto colectivo propuesto a trascender su situación de desigualdad y discriminación cultural, social y económica. Las opciones personales y grupales de las mujeres son, en general, creativas y constructivas.

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

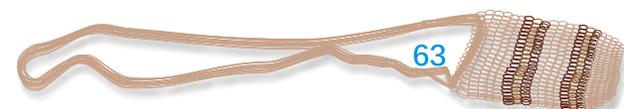
### 5.3 Resumen de resultados

Los resultados obtenidos en cada una de las anteriores áreas de exploración se pueden resumir como promedios porcentuales. Para obtenerlos se debe respetar la dirección de los reactivos, señalada con el tipo de letra, tal como antes se aclaró.

#### Tabla N.º 6: Individuación y diferenciación de la identidad femenina ngöbe

La discriminación parental por género de la niña o el niño: Un 47,65%, contra un 52,35% percibe discriminación por género en la crianza infantil. Esta tendencia hacia el cambio es solidaria de otras transformaciones de la cultura parental y familiar. (Ver abajo)
La motivación intrínseca y extrínseca del logro social en la niñez ngöbe: Un 53,19%, contra un 46,81%, percibe la existencia de prácticas de crianza que sustentan y convergen con la motivación infantil intrínseca (motivación de logro social).
Ajuste infantil y juvenil a la cultura parental y familiar: Un 61,01%, contra un 38,99%, percibe mecanismos personales y sociales que le permiten a las niñas/niños adaptarse a su cultura familiar. (Acompañamiento adulto de la niñez).
Toma de decisiones y distribución de recursos en el subsistema conyugal: Un 53,53%, contra un 46,47% percibe una tendencia al cambio hacia relaciones de género adultas más justas y equitativas, lo que parece que ha tenido un efecto de rebote, positivo, sobre la desigualdad en los patrones de crianza.
Individuación y diferenciación en la identidad femenina: Un 68,49%, contra un 31,51%, percibe a las mujeres ngöbe como un sujeto colectivo, creativo, propositivo y constructivo. Este hallazgo concuerda con el liderazgo del cambio cultural de sus comunidades que, incluso, el sector institucional les reconoce.

**Fuente:** Resultados de la investigación



## 6. La comunidad ante el cambio socio-cultural

En varios momentos, en la exposición previa, se ha mencionado la percepción que poseen las entrevistadas y entrevistados sobre el tránsito de su cultura, desde formas tradicionales y ancestrales, hacia las nuevas formas de convivencia, más modernas y urbanas, más influidas por los sistema de regulación cultural, social y legal del Estado nacional. Al respecto se les hicieron varias preguntas, con los siguientes resultados: <sup>72</sup>

**Tabla N.º 7: La percepción del cambio cultural y de la gestión institucional**

	Sí	No	Duda
(CC-1) Me gustaría que la cultura ngöbe fuera <b>muy distinta</b> de cómo es actualmente. Me gustaría que las familias, los papás y las mamás, los niños y las niñas <b>fuieran diferentes</b> y tuvieran otro modo de vida.  <b>Forma reversa:</b> Pese a todo, la cultura ngöbe <b>está bien</b> como es actualmente. Me gustaría que las familias, los papás y las mamás, los niños y las niñas <b>conserven</b> su modo de vida, sus costumbres y sus tradiciones.	8,82%	91,17%	0,00%
(CC-2) La cultura ngöbe va a <b>ir cambiando</b> , lento o rápido, pero va a cambiar <b>para beneficio</b> de las comunidades y las familias.  <b>Forma reversa:</b> Encuentro <b>difícil</b> que la cultura ngöbe cambie. Tenemos costumbres y tradiciones muy <b>arraigadas</b> que nos <b>dificultan</b> cambiar y mejorar.	50,00%	29,41%	20,59%
(CC-3) En los últimos años, la cultura ngöbe se ha beneficiado del contacto y el trabajo que la mayoría de instituciones y organizaciones han realizado con ella.  <b>Forma reversa:</b> En los últimos años, la cultura ngöbe ha sido perjudicada por la intervención <b>de algunas</b> de las instituciones y organizaciones que han trabajado con ella	29,41%	61,76%	8,82%

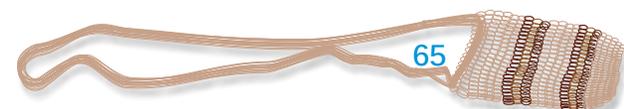
**Fuente:** Resultados de la investigación

Los resultados son bastante claros. Las entrevistadas y entrevistados indígenas no desisten de su deseo y propósito de que su cultura familiar y parental se conserve. El cambio cultural lo visualizan como algo inevitable y se dividen entre quienes piensan que será favorable y quienes tienen una visión más pesimista de su futuro social. Uno de los entrevistados, un líder comunal de mayor edad, preguntaba cómo se iba a conservar su cultura, si ellos y ellas, adultos, habían dejado de ser agentes de trasmisión cultural y, *cómo, si la educación formal, por ejemplo, socavaba su lengua nativa y la cosmovisión de su cultura. En pocos años, auguraba, sus niñas, niños y adolescentes, serían mutuamente extraños.* Ellas y ellos, además, encuentran más perjuicios que beneficios en los programas y actividades de las instituciones estatales. Al comentar sus respuestas, aclaraban que su experiencia con algunas instancias gubernamentales había sido positiva y constructiva, como era el caso de la gestión del Ministerio de Salud, pero su desaprobación era mayor hacia la Caja Costarricense del Seguro Social y hacia el Ministerio de Educación. <sup>71</sup>

## 7. Algunos delineamientos para el abordaje y el estudio de las comunidades indígenas

Finalmente, el estudio señala una serie de riesgos que se deberían vigilar y controlar a la hora de trabajar e investigar esta cultura indígena (y cualquier otra).

- Asumir que la cultura parental ngöbe es, comparativamente, una desviación de la cultura familiar reconocida y legitimada (la nacional). Una formación atípica que se debe corregir.
- Presumir que las metas de crianza, los valores y creencias de la cultura parental occidental constituyen una referencia con validez universal sobre cómo se logra el bienestar infantil. Creer que la cultura parental ngöbe es opuesta a una comprensión universalista de los derechos humanos.
- Sostener que las prácticas parentales negativas tienen, principalmente, un origen cultural, en la poligamia, por ejemplo, como si fuesen exclusivas de los grupos indígenas y ajenas al entorno social nacional.
- Identificar como prácticas *culturales*, y *convencionales*, aquellas actitudes parentales que se han originado como respuesta a la desventaja y la discriminación social y cultural. Asumir que la cultura familiar y parental indígena se puede separar de la dinámica institucional que la afecta y la condiciona.
- Simplificar la diversidad cultural, desconociendo las diferencias y las variaciones dentro de los distintos grupos indígenas, incluyendo los ngöbe. Presumir que la cultura familiar y parental indígena se puede uniformar.





## CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

- La presente investigación aporta evidencia de que las funcionarias y los funcionarios de Organizaciones gubernamentales y no-gubernamentales realizan una lectura y un balance de la cultura parental y familiar ngöbe (de la Casona) empleando, preferencialmente, dos ejes de interpretación. Uno de ellos corresponde a la poligamia como estructura familiar tradicional y dominante, a la que, entre otras cosas, se le asocian dinámicas disfuncionales, como son: la inestabilidad de la pareja parental y conyugal; una estructura de roles y papeles parentales y filiales confusa; un ambiente familiar desorganizado y conflictivo; negligencia, maltrato y abandono infantil (de la madre, incluso); un ciclo de vida familiar acortado o abreviado y una base de vinculación afectiva insegura; entre otras secuelas.

El otro eje de interpretación está constituido por la pobreza, la discriminación y la marginación social y económica. En el caso extremo, de sesgo institucional, se asume que las familias y las comunidades ngöbe han aceptado su desventaja social como un “destino manifiesto” y lo han convertido en una forma de resistencia a los intentos institucionales de incorporarlas, constructivamente, en la cultura nacional (por ejemplo, sería el caso de la presunción de la pasividad y del desinterés parental y juvenil como causas del abandono de la educación formal).

Estos dos ejes se superponen y condensan en las distintas miradas que surgen en cada nuevo encuentro e interacción con las cuidadoras y los cuidadores indígenas. Las funcionarias y funcionarios oscilan entre uno y otro polo, dando preferencia, en algunos casos, a la lectura “cultural” y, en otros, “a la interpretación socio-económica”.

Entre uno y otro extremo, se encuentra un acervo de experiencias sobre cualidades, muy positivas, de la cultura parental y familiar ngöbe que parecieran no encajar, ni responder, a ninguno de los dos anteriores ejes causales e interpretativos. Se trata de encuentros culturales donde se hacen manifiestos rasgos y atributos sobresalientes, cuya presencia y origen queda incierta. Ahí se reconoce y valora, en especial, a la mujer ngöbe. Por último, la transformación y desarticulación cultural que se manifiesta en la actual heterogeneidad de la cultura familiar y parental ngöbe no son empleadas, de ninguna forma, como eje de comprensión institucional entre los funcionarios y las funcionarias entrevistadas.



- El que las funcionarios y los funcionarios organizacionales se focalicen en “las realidades” que asocian a los ejes de **la poligamia en la pobreza**, para decirlo brevemente, se explica en el contexto de su comprensión de lo que son sus deberes humanitarios, sus obligaciones institucionales y sus responsabilidades ético-profesionales. Desatender estas “realidades” sería faltar a sus compromisos, tanto los formales como los informales. Sin embargo, la consulta realizada en esta investigación a las madres y padres ngöbe muestra que, para ellas y ellos, este acercamiento institucional *unilateral* representa una continuación, confirmación y ampliación de los rasgos culturales por los que, de otras maneras, se les ha tipificado y estereotipado. Percibir e interpretar a las madres y padres indígenas ngöbe a través de los aspectos menos favorables de **la poligamia en pobreza**, se torna en un acto más de dominación cultural. Sea por su lengua, por su vestimenta, por sus costumbres alimenticias, por el uso que hacen de los recursos naturales, por sus prácticas de salud e higiene, por sus creencias religiosas, ellas y ellos han sido discriminados. La investigación muestra que esta lista de “características negativas” no se detiene ahí y que continúa en “las realidades” que derivan de **la poligamia en pobreza**, a través de las cuales, en forma dominante, se mira su cultura familiar y parental.

Las madres y padres indígenas comentan, sobre el contenido de estas atribuciones y juicios institucionales, que “*esas son cosas del pasado*”, no porque no sucedan actualmente, sino porque esos “*rasgos negativos*” no son parte de su horizonte cultural próximo.

- Las madres y los padres ngöbe, consultados en este estudio, están plenamente conscientes de la necesidad del cambio cultural, de un cambio que los fortalezca frente a la cultura nacional dominante, y esto crea **una posibilidad de acompañamiento, más que de imposición institucional**. Así, los resultados reportados indican que las madres y padres ngöbe se podrían beneficiar, mucho, de iniciativas, gubernamentales y no-gubernamentales, orientadas a fortalecer su funcionalidad como pareja, apoyándoles en sus capacidades para enfrentar las fuentes de conflictividad que actualmente experimentan, derivadas del cambio cultural por el que atraviesan.

Este cambio cultural atañe a dimensiones sensibles de las relaciones de género, como son: el derecho de la mujer a heredar; el derecho a conservar a sus hijas e hijos, a su lado, al pasar a formar nuevas uniones de pareja; el derecho a ser compañera única de su esposo o conyugue; el derecho a los bienes y servicios culturales y sociales, etc. <sup>74</sup>

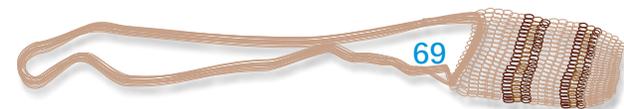
- El acompañamiento que las mujeres y los hombres ngöbe requieren, para llevar adelante estos cambios en su cultura de pareja y familiar, debe enmarcarse en el respeto de su identidad, sus valores y sus creencias. La gestión del cambio cultural puede quedar contaminada con valores y creencias ajenos a su idiosincrasia, como sucede con el alto valor concedido a la monogamia en la cultura nacional.

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

Por ejemplo, según reportan las entrevistadas, si bien la nupcialidad civil y religiosa ha contribuido a la estabilización de las uniones conyugales, y de la propia unidad familiar, debilitando la práctica de *la poligamia en pobreza*, las intervenciones han estado acompañadas de un discurso moralista, tácito, que sanciona y condena la sexualidad, tanto de la mujer como del hombre ngöbe. De la misma manera, estas mujeres ngöbe han estado expuestas a un discurso institucional que entiende su empoderamiento como una disputa de poder con el hombre, permanente e irresoluble, en la que la invalidación del rol y papel masculino y paterno se mira como un requisito incuestionable. De antemano se presume que los hombres se aferrarán a sus derechos consuetudinarios (entrevista con una funcionaria institucional).

- Los hallazgos también indican que las mujeres ngöbe, las que son madres, en especial, requieren programas e iniciativas gubernamentales y no-gubernamentales para mejorar su acceso a los bienes materiales, económicos y culturales existentes en la sociedad y la región. Los datos indican que las formas de violencia emocional y coacción material a que se ven expuestas las mujeres, como consecuencia de la carestía y privación de estos recursos, pueden explicar los casos extremos de negligencia y abandono infantil, testimoniados por las funcionarias y funcionarios y que, **indebidamente**, se atribuyen a la feminidad ngöbe que “consiente y participa” de la poligamia en pobreza.
- En el proceso de cambio de la cultura familiar y parental que experimenta la cultura ngöbe se le debe dar atención a la construcción de nuevas masculinidades. Los entrevistados indígenas, sobre todo los padres más adultos, manifestaron que ejercen sus roles y papeles con suma inseguridad, absteniéndose de actuar, con frecuencia, ante el temor de quedar bajo sospecha y ser reprimidos por las instituciones a cargo. En el marco ideológico y normativo creado por estas nuevas legislaciones, estos hombres ngöbe no encuentran, con claridad, cómo pueden articular y dar continuidad a sus masculinidades, culturalmente definidas. Ellos viven bajo la sospecha institucional.

Los hallazgos de la presente investigación sugieren que el estilo de crianza permisivo, ambivalente e inconsistente, que las funcionarias y funcionarios hoy reconocen en las madres y padres indígenas, puede estar asociado, más que a su cultura, a las presiones institucionales que ellas y ellos experimentan como parte de las políticas de vigilancia, control y represión sociales. Una posibilidad de apoyo institucional, en este proceso de crear nuevas masculinidades, se encuentra en destacar los valores, las creencias y las prácticas que la cultura ngöbe ha asociado, tradicionalmente, a las paternidades y maternidades, tal como se señala a continuación.



- La cultura parental indígena posee cualidades que destacan por el impacto que pueden tener, y han tenido, en el bienestar de las niñas y los niños ngöbe (La Casona). Entre estos rasgos, reconocidos por algunas funcionarias y funcionarios institucionales, sobresalen: **i-** La capacidad de auto-regulación adulta para evitar espirales de violencia y agresión en contra de la niña y el niño al momento de poner límites y disciplinarlo; **ii-** la capacidad del adulto para discernir cuándo retirarse y no hacer de su relación filial una lucha por el poder y el control; **iii-** la capacidad del cuidador y de la cuidadora para delegar su rol y compartirlo con otras figuras de autoridad, evitando, así, la acumulación de tensión y conflicto en la crianza de su niña o niño; **iv-** el empleo de la comunicación no-verbal y de la instrucción indirecta y gestual en la orientación y reorientación de la conducta infantil; **v-** la calidez emocional, la cercanía afectiva y la sensibilidad hacia las necesidades de la niña y el niño en la temprana infancia y la niñez intermedia; **vi-** la seguridad emocional proporcionada a la niña y al niño al mostrarle la consistencia y continuidad del acompañamiento afectivo materno y paterno, a través del tiempo y de la diversidad de circunstancias familiares, en especial, las separaciones temporales, etc.

Estos **rasgos destacados de la cultura familiar y parental ngöbe** podrían articularse en los marcos de referencia, objetivos y metas de las iniciativas gubernamentales y no-gubernamentales.

- Dado que los estilos parentales no se producen en un vacío cultural, sino que existen en consonancia con estructuras familiares y comunitarias que los hacen posibles, se requiere un esfuerzo particular para comprender esta articulación. Las características destacadas de la cultura parental ngöbe parecen derivar de una cosmovisión y de un modo de vida comunal donde la crianza es una tarea conjunta, cooperativa y solidaria. Los ngöbe parecen haberse adelantado, con creces, al descubrimiento reciente del Estado nacional de la importancia de las redes de cuidado locales.

Se requiere conocer y legitimar la cosmovisión subyacente a estas estructuras familiares, a estos estilos de crianza, para que las actuales maternidades y paternidades se sostengan, se fortalezcan y continúen a través de la actual travesía cultural. Por ello, las iniciativas gubernamentales y no-gubernamentales serían más consistentes y coherentes si el tema de *la poligamia en pobreza* se aborda directa y abiertamente, creándose un posicionamiento más independiente de las obligaciones y constricciones ideológicas que derivan del Estado confesional costarricense.

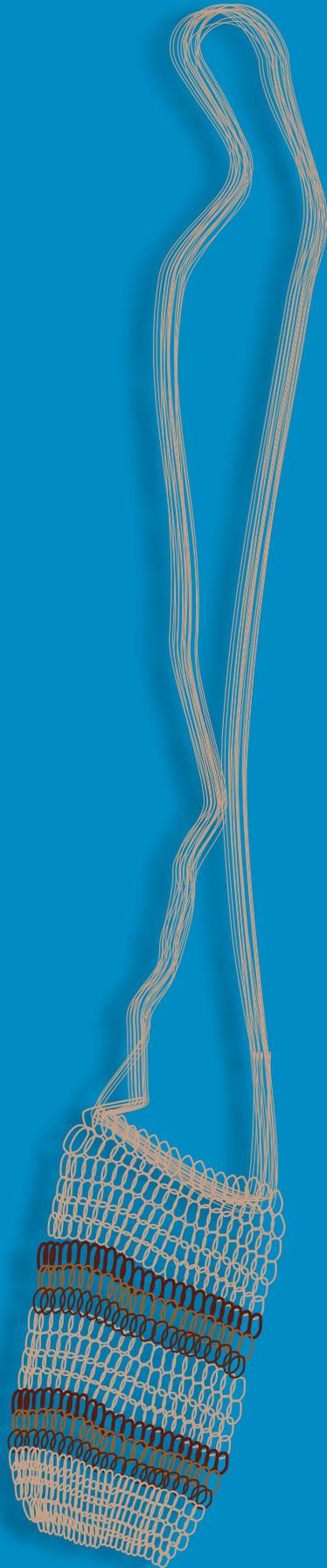
- De los resultados reportados se desprende, también, que las madres y los padres ngöbe requerirían que se les apoye, institucional y organizacionalmente, cuando sus hijas e hijos se acercan a la pubertad y la adolescencia. Ellos y ellas no promueven la formación de relaciones tempranas e impropias en sus hijas e hijos, desearían que no ocurran, porque éstas han dejado de ser parte de su horizonte y proyecto cultural. Y dado que estas uniones son, muchas veces, emprendidas por propia decisión de las adolescentes y los adolescentes, con parejas de su misma edad, es en esta etapa del ciclo familiar donde más se requiere que las madres y los padres ngöbe estén presentes y sean apoyados.

Del lado institucional, se deben crear estrategias para ayudar a las adolescentes y los adolescentes ngöbe a sortear las contradicciones que surgen de una cultura ancestral que marca la pubertad como la proximidad de la adultez y de un contexto social-contemporáneo que les plantea otros retos de desarrollo y crecimiento. La investigación sugiere formas de acompañamiento de las niñas y los niños ngöbe que pueden contribuir a una resolución exitosa de esta contradicción coyuntural. <sup>75</sup>

- Los hallazgos indican que las niñas y los niños ngöbe poseen **una capacidad sobresaliente para desarrollar su motivación intrínseca**, de logro social, la que se pone a prueba, a diario, cuando se comprometen en asistir y permanecer en la educación escolar, en circunstancias de acceso, alimenticias, de vestimenta y pedagógicas, extraordinariamente limitadas o adversas. <sup>76</sup> No solo en esta área muestran dicha motivación intrínseca. Ésta también es reconocida por madres y padres que cuentan con ella en el proceso de la adquisición infantil de la cultura material, productiva y económica de su comunidad. Las funcionarias y funcionarios institucionales también hacen un señalamiento semejante al referirse a las jóvenes y los jóvenes que ingresan a la educación secundaria: apuntan que la mayoría de ellas y ellos terminan el colegio. Y, también, los representantes de organizaciones no-gubernamentales resaltan las capacidades de gestión, emprendimiento, producción y cuidado de las mujeres jóvenes y adultas ngöbe.

Estos hallazgos revelan que un rasgo central de la cultura subjetiva de los ngöbe **son los valores del compromiso, el esfuerzo, la dedicación y la persistencia**. Pero el que estos valores sean dominantes en la cultura ngöbe no significa que igual se puedan realizar y concretar. Debe ser un objetivo gubernamental y no-gubernamental el que las niñas y los niños ngöbe le puedan **dar continuidad, en el ciclo vital, a estos valores culturales**. Los datos de la investigación muestran que existen puntos de corte y de quiebre, en los que esta continuidad corre el riesgo de perderse, sobre todo, en el paso de la niñez a la adolescencia. <sup>77</sup>





## NOTAS Y REFERENCIAS

<sup>1</sup> Ver: Mesa Nacional Indígena. (2010) “Así vivimos los pueblos indígenas...” Diagnóstico Niñez y Adolescencia Indígena. UNICEF-Costa Rica.

<sup>2</sup> De 238 adolescentes ngöbe-Casona, enlistadas por el Hospital de San Vito (C.C.S.S.), 31 son madres (13%). Comunicación personal del Dr. Ortiz, encuentro en Casa Presidencial, martes 24 de marzo, 2015.

<sup>3</sup> Hacemos referencia a la poligamia porque este sistema conyugal, junto al sistema de clanes que caracteriza las comunidades tradicionales, son dos aspectos sobresalientes de la cultura parental ngöbe, que reaparecen en las representaciones que los funcionarios y funcionarias gubernamentales y no-gubernamentales hacen de ella.

<sup>4</sup> En ausencia de datos representativos y sistemáticos, las agencias gubernamentales y no gubernamentales tienen la opción de construir representaciones sociales y culturales con base en la casuística. Esta aproximación se extiende a representaciones políticas, ideológicas, culturales e, incluso, estéticas. Véase, por ejemplo, la reciente producción cinematográfica, *Defenders of life* (2014-2015), producción canadiense-holandesa, de los cineastas Dana Ziyasheva & Igor Dabo, basada en la historia (ficcional) de una abuela, su hija y su nieta. La película, se dice, “retrata la vida de los indígenas ngöbes”. Ver: Brenes B., Danny. Alegorías indígenas. En: Suplemento **Áncora, Periódico**: La Nación, 5 abril del 2015, p.8.

<sup>5</sup> Ver: F. Montoya-Greenheck, K. Carvajal & U. Salas (2000). Descripción de la Cultura del Agua en Costa Rica: Pueblo ngöbe. Acceso: [http://www.unesco.org/uy/ci/fileadmin/phi/foro2008/Costa\\_Rica/Pueblo\\_Terraba.pdf](http://www.unesco.org/uy/ci/fileadmin/phi/foro2008/Costa_Rica/Pueblo_Terraba.pdf). Recuperado: 11 de marzo 2015.

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo: Borge C., C. (2012). Costa Rica: estado de la educación en territorios indígenas. Cuarto Informe del Estado de la Educación. CONARE (Consejo Nacional de Rectores), San José, Costa Rica. Y: Borge C., C. (s.f) Indígenas migrantes y salud. *I Foro Nacional en Salud para Pueblos Indígenas*, p.14.

<sup>7</sup> Ver: Robinson, C. C., Mandelco, B., & Olsen, S. F. (1995).

Authoritative, authoritarian, and permissive parenting practices: Development of a new measure. Revista: *Psychological Reports*, 77(3), p.819-830. Baumrind, D. (1971). Current patterns of parental authority. Revista: *Developmental Psychology Monographs*, 4, p.1-103. Y: Block, J. H. (1965). *The Child-Rearing Practices Report: A technique for evaluating parental socialization orientations*. Berkeley, California: Universidad of California, Institute of Human Development.

<sup>8</sup> Se lograron entrevistar a cuarenta personas indígenas, hombres y mujeres, jóvenes adultos y adultos.

<sup>9</sup> La muestra incluía profesionales destacados en los Ministerios de Educación, Salud y Seguridad Pública, así como procedentes de la Caja del Seguro Social, varias organizaciones eclesiales y no-gubernamentales. La muestra estuvo constituida por 20 personas, de ambos géneros.

<sup>10</sup> Según el último Censo de Población, de las 2.920 personas indígenas ngöbe, un 13% se declara haber nacido y poseer la nacionalidad panameña. Ver: Sandoval Chavarría; I. & Pernudi Carvajal, V. (2007) *Conocimientos y percepciones de la población sobre los pueblos indígenas en Costa Rica*. UNICEF-Costa Rica & IDESPO (Universidad Nacional), p.31.

<sup>11</sup> Las migraciones, los desplazamientos constantes y cíclicos, el retorno a las tierras ancestrales, la ampliación de fronteras laborales, son elementos constantes en la historia de los ngöbe. Por ello, Carlos Borge C. los denomina “un pueblo en movimiento”, desde que se les conoce. De hecho, en la actualidad, en Costa Rica, están incursionando en tierras tan alejadas de sus centros de origen como Zarcero. Ver: Borge C., C (2004/2007). Las migraciones indígenas en América Central y su impacto en su capital social y natural. (Los ngöbes: Un pueblo en movimiento). Acceso: <http://cuasran.blogspot.com/2007/08/ngbeso-guaymies-un-pueblo-en.html>, 11 de marzo del 2015. También: UNED (2012). Los ngöbe-buglé en lucha por



su territorio. Revista: *Costa Rica Actual*, n.º 43, p.14-15. Y: Reservas indígenas, Sexto estudio de casos. Acceso: [http://www.interfazweb.net/ifzclientes/ambienteglobal/acosacarac/doc/126caso\\_reservasindigenas.pdf](http://www.interfazweb.net/ifzclientes/ambienteglobal/acosacarac/doc/126caso_reservasindigenas.pdf), 6 de marzo del 2015.

<sup>12</sup> Los datos recolectados indican, como se mencionó, que existen dos mecanismos complementarios que sustentan la poligamia. En el primer caso, la poligamia es “endogámica”: las esposas de un mismo hombre se encuentran emparentadas en primer o segundo grado (hermana y hermana, sobrina y tía, son, ambas, conyugues del mismo esposo). En el segundo caso, las esposas son exógamas y proceden de diferentes grupos y localidades, no teniendo relaciones de parentesco entre sí (en primer y segundo grado, al menos). Es posible que la estructura y dinámica de la familia indígena, incluso las relaciones padres/hijos, madres/hijas, sean muy diferentes en el patrón endógeno, comparado con el exógamo. En este último podrían existir más tensiones y conflictos internos entre los subsistemas familiares.

<sup>13</sup> La existencia de estos ejes transversales entre generaciones es uno de los temas principales del filme *Defenders of life* (2014-2015). El título de la película se refiere a la letra de un cantico ceremonial en el que se recuerda la opresión española y se anuncia el retorno de quienes se opusieron y lucharon contra la conquista. La película coloca a la mujer ngöbe en el lugar del mítico ancestro que regresa para acompañar y liberar a sus descendientes. El lugar histórico de los españoles queda ocupado por la masculinidad tradicional ngöbe, opresora de la mujer.

<sup>14</sup> Investigaciones recientes sugieren que el ciclo de transmisión intergeneracional de la violencia, contra la mujer y la niñez, está asociada a estos procesos tempranos de abuso y maltrato. Esta sería la causa inmediata antecedente que operaría por medio de una variable mediadora que sería la desregulación emocional. El niño y la niña no aprenden a regularse emocionalmente y esta deficiencia luego queda asociada a la sobre-reactividad (agresiva) frente al estrés de la edad adulta. Ver: Mary

E. Dankoski, M.E.; Keiley, M.E.; Thomas, V.; Choice, P.; Lloyd, S.A. & Seery, B.L. (2006) Affect Regulation and the Cycle of Violence against Women: New Directions for Understanding the Process. Revista: *Journal of Family Violence*, 21, p.327–339. Más adelante se retoma el tema de la regulación emocional que los padres y madres ngöbe hacen de sí mismos al relacionarse con sus hijas e hijos.

<sup>15</sup> Por ejemplo, un informante institucional aclara y rectifica la conclusión de su narración cuando la entrevistadora le señala que la deserción de la enseñanza media, entre los jóvenes ngöbe, tal vez sea un tema de accesibilidad al centro educativo y, no tanto, como lo presumía su relato, una cuestión de motivación indígena para la educación formal.

<sup>16</sup> Aquí se encuentra un tema que requiere mayor reflexión. Como señalan Sandoval Chavarría, I. & Pernudi Carvajal, V. (2007, p.27-39), la ciudadanía y las reivindicaciones para hacer efectivos los derechos que se le asociación, están determinadas por el esquema jurídico que las enlaza con el territorio nacional y la pertenencia al Estado-Nación, de los cuales, en principio, están excluidos los pueblos indígenas. El territorio que les confiere y ancla su identidad no es el territorio del Estado-Nación, aunque se superpongan geográficamente.

<sup>17</sup> Uno de los informantes clave, especialista en salud pública, explica que en esta comunidad indígena las mujeres en edad fértil (19-49 años) tienen, en promedio, 4,6 niños, mientras que el promedio nacional es de 1,8 niños. Es decir, las mujeres ngöbe procrean más del doble de niños que las mujeres del resto del país, tienen más niños que niñas. Esto confiere a la niña ngöbe un trágico valor de intercambio social, que se exagera en condiciones de pobreza.

<sup>18</sup> Pero, al final, la preferencia por la explicación cultural retorna, pues, en la situación descrita, la poligamia se convierte en un distintivo de poder y estatus económico (del hombre, que puede dar “dotes”).

<sup>19</sup> Ejemplo tomado del relato de una funcionaria institucional.

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

<sup>20</sup> La plantilla contendía una estructura narrativa básica, que constaba de los siguientes apartados: descripción general del evento, antecedentes, circunstancias en las que el evento tuvo lugar, principales personajes participantes, acciones propias de cada uno de ellos, desenvolvimiento del suceso, culminación del evento, posible explicación de las causas del suceso y repercusiones en el desarrollo de la niñez ngöbe.

<sup>21</sup> Esto último se dio, por ejemplo, cuando se replanteó, en el evento narrado, la posición del “personaje principal”. Si ese lugar narrativo se reasigna, pasando de una figura adulta a ser ocupado por la figura de un niño, la valoración de todo el evento podía rotar de valencia.

<sup>22</sup> Las descripciones de estas funcionarias y funcionarios que muestran la calidez, cercanía y reconocimiento de las madres y padres ngöbe, hacía sus hijas e hijos, son consistentes con las observaciones etnográficas en otros contextos culturales donde también se practica la poligamia. Véase, por ejemplo: Minde, K. K. (1975). Psychological problems in Ugandan school children: A controlled evaluation. Revista: *Journal of Child Psychology and Psychiatry and Allied Disciplines*, 16, p. 49–59.

<sup>23</sup> Los representantes de instituciones y organizaciones que han trabajado el tema de las migraciones han aportado testimonios donde destacan cómo el distanciamiento temporal entre los miembros de la familia han puesto a prueba estos vínculos, pero también, han mostrado su resistencia y perdurabilidad en la adversidad. (Encuentro con la Comisión Institucional Indígena, Patronato Nacional de la Infancia, marzo del 2015).

<sup>24</sup> Todos estos casos de mujeres emprendedoras y empoderadas son un muy buen ejemplo de lo que sucede cuando las condiciones biográficas se leen como circunstancias sociales, modificables, y no como condiciones culturales, inamovibles. La distinción entre factores causales sociales (pobreza) y culturales es determinante para articular discursos y prácticas institucionales claras, consistentes y efectivas.

<sup>25</sup> Existe una sencilla explicación ecológica de por qué

las niñas y niños indígenas, no solo los ngöbe, están casi siempre acompañados de una figura de mayor edad, junto a la cual deben mantenerse. “La montaña” puede ser un lugar muy inhóspito y la cercanía de la figura adulta, constante, garantiza la seguridad infantil. Aunque, desde una mirada exógena, institucional, se asuma que las madres y los padres indígenas sobreprotegen y fomentan la dependencia infantil.

<sup>26</sup> No hemos encontrado ceremonias y rituales de nupcialidad que sean tan sobresalientes y destacados como el *Mogón*, el rito de paso, celebrado por mujeres, que marca el tránsito de la niñez a la adultez. Al contrario, parece que los ngöbe han venerado, ancestralmente, la fertilidad, de toda la naturaleza, incluyendo la de la mujer (púber). Representaciones de la serpiente, su símbolo, aparecen en sus leyendas, en sus danzas y en su vestimenta. También se encuentran en los petroglifos esculpidos por sus antepasados.

<sup>27</sup> Este ejemplo es un fragmento del relato de encuentro cultural entre la funcionaria, una monja católica, y la cultura parental ngöbe. La virginidad es un tema central en la cosmovisión católica, la que se empleó, por la funcionaria, para “comprender” a la cultura indígena.

<sup>28</sup> Ver: López, Luis Enrique (2004). *Igualdad con dignidad. Hacia nuevas formas de actuación con la niñez indígena en América Latina*. UNICEF, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Panamá. Especialmente p.28-31 y 64-69.

<sup>29</sup> De acuerdo al Censo de Población del 2000, solo el 42,33% de la población indígena reside en sus propios territorios. (Solano, Elizabeth. La población indígena en Costa Rica según el Censo 2000. En: *Costa Rica a la luz del Censo 2000*, Luis Rosero Editor. San José, Costa Rica, 2004). A estos factores debe añadirse la pérdida de su habitat natural y, con ello, de las condiciones materiales y naturales para la reproducción de su cultura y economía tradicionales.



<sup>30</sup> Ver: Elbedour, S.; Onwuegbuzie, A.J.; Corin Caridine, C. & Abu-Saad, H. (2002) The Effect of Polygamous Marital Structure on Behavioral, Emotional, and Academic Adjustment in Children: A Comprehensive Review of the Literature. Revista: *Clinical Child and Family Psychology Review*, 5(4), p. 255-271.

<sup>31</sup> Ver: Klomegah, R. (1997). Socio-economic characteristics of Ghanaian women in polygynous marriages. Revista: *Journal of Comparative Family Studies*, 28, p.73–88. Y: White D.R & Burton, M.L. (1988) Causes of polygyny: ecology, economy, kinship, and warfare. Revista: *Journal of American Anthropology*, 90(4), p.871–887.

<sup>32</sup> Por ejemplo, en las sociedades africanas donde existe, la poligamia no es un fenómeno exclusivamente rural y las familias con base en esta estructura conyugal se reparten casi en proporciones iguales entre áreas urbanas y rurales. Ver: Peterson, S. A. (1999). Marriage structure and contraception in Niger. Revista: *Journal of Biosocial Science*, 31, p.93–104.

<sup>33</sup> La perspectiva femenina de la poligamia se retoma más adelante, cuando se aborde la construcción de las relaciones de género y de la subjetividad femenina en la etnia ngöbe.

<sup>34</sup> Sobre esta variable se sabe que los niños y niñas de la primera esposa, generalmente situados en la niñez intermedia y en la adolescencia, gozan de mejores índices de bienestar psicosocial que los hijos e hijas de la segunda esposa. La explicación del dato no radica en la disminución de los recursos disponibles, para la segunda camada, sino en la menor exposición de la primera a los conflictos y tensiones familiares que, generalmente, aumentan cuando la familia se amplía.

<sup>35</sup> Ver: Hamdan, S.; Auerbach, J. & Apter, A. (2009) Polygamy and mental health of adolescents. Revista: *European Child and Adolescence Psychiatry*, 18: p.755–760. Y: Al-Krenawi, A. & Slonim-Nevo, V. (2008) Psychosocial and Familial Functioning of Children from Polygynous and Monogamous Families. Revista: *The Journal of Social Psychology*, 148(2), p. 745-764.

<sup>36</sup> Ver: Triandis, H. C. (2001). Individualism–collectivism and personality. Revista: *Journal of Personality*, 69, p. 907–924. Y: Triandis, H. C.; Betancourt, H.; Iwao, S.; Leung, K.; Salazar, J. M. & Setiadi, et al. (1993). An etic–emic analysis of individualism and collectivism. Revista: *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 24, p.366–383.

<sup>37</sup> Por supuesto que este tejido social comunitario se pierde en las actuales tendencias de formación de asentamientos alrededor de servicios públicos o en las ciudades. Ver: Borge C., C. (s.f) Indígenas migrantes y salud. I Foro Nacional en Salud para Pueblos Indígenas, p.14. En contextos urbanos, explican Letourneau, Hungler & Fisher (2005), el factor más explicativo de las relaciones parentales-filiales indígenas, y sus alteraciones, no es la etnicidad, sino la condición socioeconómica. Ver: Low-income Canadian aboriginal and non-aboriginal parent-child interactions. Revista: *Child: Care, Health and Development*, 31(5), p. 545-554.

<sup>38</sup> Estas percepciones de las funcionarias y funcionarios nacionales coinciden con las observaciones en otros contextos sociales, para los cuales también es válida la apreciación sobre el efecto perturbador que tiene en las familias polígamas la desaparición de este marco cultural sustentador. Al-Krenawi (1998), por ejemplo, ha documentado que en las familias polígamas, multiparentales, las niñas y los niños están expuestos, en comparación con los hijos e hijas de familias monoparentales, a una mayor incidencia de conflictos maritales, violencia doméstica física y emocional, y rupturas y separaciones en las relaciones y vínculos de pareja. La intensidad de este estrés marital compromete el cuidado que los adultos puedan brindarles a las niñas y niños que deben, por ello, valerse por ellas y ellos mismos (vérselas solos). Ver: Family therapy with a multiparental/multisposal family. Revista: *Family Process*, 37, p. 65–81.

<sup>39</sup> Ver: Alean Al-Krenawi (2014). *Psychosocial Impact of Polygamy in the Middle East*. New York: Springer Science and Business Media. En especial, capítulo sexto: *A Proposed Model for Treatment of Polygamous Families*, op.cit., p.135-146. La propuesta del autor se fundamenta en una extrapolación de lo que hace funcionales a las

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

familias heterosexuales y monógamas: *la diferenciación de los subsistemas que las componen*. De hecho, las familias polígamas funcionales son aquellas donde los subsistemas están diferenciados, mantienen relaciones cooperativas entre sí y transfieren, con fluidez y flexibilidad, recursos de un lado a otro. La peculiaridad reside, aquí, en que existe más de un subsistema conyugal, pero la regla igual se aplica. La disfuncionalidad surge cuando los subsistemas no están diferenciados y predominan relaciones de conflicto, rivalidad y celos entre ellos. Lo que el modelo afirma, entonces, es que no se necesita pensar el bienestar humano, en la familia polígama, en términos especiales y diferentes a aquellos que están implicados en las teorías disponibles sobre el sano desarrollo humano (familiar e individual).

<sup>40</sup> Sería impropio concluir que los restantes reactivos no reflejan el estilo parental permisivo. Lo hacen, solo que en algunas, no todas, las dimensiones que la teoría parental le reconoce.

<sup>41</sup> Para alcanzar la aditividad, la potencia de las observaciones de esta escala se debe elevar a 1,014. Al no alcanzar la aditividad, las escalas no pueden ser tratadas como mediciones con una escala de razón, por lo que no pueden ser comparadas entre sí mediante las usuales operaciones aritméticas. Este resultado se repite para las otras dos escalas, por lo que el análisis se restringe a la estructura y tendencia de cada una de ellas, por separado, tal como se expone a continuación.

<sup>42</sup> Más adelante se retoma este resultado.

<sup>43</sup> Estos resultados no indican que la crianza autoritaria, en su vertiente de autoridad explosiva y desbordada, se encuentre ausente, del todo, de esta cultura y de la percepción institucional que de ella se posee. Más adelante, al abordar las correlaciones entre las puntuaciones estandarizadas de las dos escalas, la crianza autoritaria, explosiva y desbordada, reaparece cuando se hace el contraste con las atribuciones referentes a los dos componentes de la crianza democrática.

<sup>44</sup> Por ejemplo, en el rito de iniciación femenino, el *Mogón*, las mujeres a cargo hostigan simbólicamente a la joven, para que abra sus oídos, su comprensión y su mente. Las mujeres adultas tienen extensos conversatorios con las novicias, en los que condensan los saberes que toda mujer ngöbe debe poseer.

<sup>45</sup> Una de las líderes indígenas aclara que la parquedad materna en el uso de la palabra en contextos cotidianos surge de la comparación, desfavorable, de sus contenidos con la sabiduría contenida en el saber masculino. Por tanto, más que incapacidad verbal parental, lo que existiría sería apocamiento del saber interpersonal y cotidiano. *“Nosotras también sabemos”*, concluye la líder indígena, al comentar sobre el saber tradicional masculino *“ante el cual sus tímidas voces han acallado”*.

<sup>46</sup> Con los tamaños de muestra actuales esto es imposible. Con muestras apropiadas lo que procedería sería hacer un análisis factorial jerárquico que identifique, primero, un factor general y, luego, sus componentes dimensionales.

<sup>47</sup> Véase sobre el sentido indígena de reunirse como convivio: Das, V.; Kleinman, K.; Lock, M.; Ramphel, M. & Reynolds, P. (2008) *Reimagining Aboriginality. An Indigenous People's Response to Social Suffering*. En: V. Das, A. Kleinman & M. Lock. *Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery*. California Scholarship Online and Oxford University Press, especialmente p.88-95.

<sup>48</sup> Esta técnica resulta de combinar varias estrategias de exploración cualitativa de datos etnográficos. Ver: “Selección basada en criterios” (p.98-103), “Selección de casos comparables” (p.102), “Selección de casos discrepantes” (p.182, 226) y “Selección de casos negativos” (p.181-182, 186) En: Goetz y LeCompte (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid, España: Morata.

<sup>49</sup> Obsérvese que “el cuarto caso *concordante*” de “un tercer caso discrepante” es, a la vez, “discordante” respecto a “un primer caso positivo”.



<sup>50</sup> La recolección de información se realizó con distintas técnicas. Si bien se trabajó toda la muestra con base en los reactivos de los formularios, la técnica de recolección fue heterogénea: entrevista grupal directa, entrevista grupal con traductor, grupo focal, entrevista individual con acompañamiento de un par experto, etc.

<sup>51</sup> Ver: Neckowaya, R., Brownlee, K., & Castellan, B. (2007). Is Attachment Theory Consistent with Aboriginal Parenting Realities? Revista: *First Peoples Child & Family Review*, 3(2), Special Issue, pp. 65-74. Hamilton, A. C., & Sinclair, C. M. (1991). *Report of the Aboriginal justice inquiry of Manitoba: The justice system and Aboriginal people*. Letourneau, N. L., Hungler, K. M., & Fisher, K. (2005). Low-income Canadian aboriginal and non-aboriginal parent-child interactions. Revista: *Child: Care, Health and Development*, 31(5), p. 545-554. Rothbaum, F., Weisz, J., Pott, M., Miyake, K., & Morelli, G. (2000). Attachment and culture: Security in the United States and Japan. Revista: *American Psychologist*, 55(10), p.1093-1104.

<sup>52</sup> En la siguiente exposición de resultados, algunos reactivos no tienen forma complementaria o reversa. Esto se debe a que el reactivo correspondiente, por diversas razones, no fue apropiado y tuvo que ser descartado.

<sup>53</sup> Una líder indígena, presidente de la Asociación de las Mujeres ngöbe, explica que es hasta fecha reciente que ellas y ellos comienzan a incorporar las nociones de “menor de edad” y “mayor de edad”, no sabiendo que la distinción se aplicaba a niñas de 12 años. Recuérdese que, en su cultura, la menarquía, a la edad que ocurra, marca el paso del ser niña al ser mujer.

<sup>54</sup> Aquí también existe una excepción a la regla: Los educadores entrevistados indicaron que algunas parejas entre adolescentes ngöbe se forman a partir del encuentro y convivencia que crea el espacio institucional de la enseñanza media.

<sup>55</sup> Para las jóvenes existe un rito de paso que se comenta más adelante, el *Mogón*, para los jóvenes no. Lo que parece existir para ellos, como marca distintiva de acceso a la madurez masculina, son algunos de los juegos que se practican en festividades y celebraciones comunitarias,

donde, por ejemplo, los participantes intentan derribarse, unos a otros, y por turno, arrojando gruesas cañas a los pies de los contrincantes, que los golpean, los lastiman y los hacen tropezar. Para participar se debe ser ya un “hombre”. Referencia: *Defenders of life* (2014/2015), filme.

<sup>56</sup> En la película *Defenders of Life* (2014/2015), un hombre en la tercera edad, vecino de una niña de 12, crea las condiciones familiares para abusar de ella y embarazarla. La asimetría de la relación le permite ofrecerle todas las gratificaciones asociadas a “la madre tierra” y al estatus social cultural, siendo, ella misma, una niña huérfana, criada por su abuela.

<sup>57</sup> En la propuesta colectiva sobre nuevas formas de actuación con la niñez indígena en América Latina, auspiciada por la UNICEF, Luis Enrique López (2004) recomienda repensar las categorías, aparentemente universales, de *niña, niño, adolescente y adulto*, y propone que el estudio de los ritos de paso puede ser un elemento que contribuya a comprender cómo es que las culturas indígenas piensan sobre sus miembros, en las distintas etapas de sus vidas y en el paso de una a otra. Ver: L.E. López (2004, p.68-69).

<sup>58</sup> Mientras que los baños rituales representan la purificación de su cuerpo, el recubrimiento con polvo negro, al finalizar el ritual, es una condensación simbólica en la que su cuerpo queda investido con los poderes de la fertilidad de la tierra, a la vez que se representa la muerte y sepultura de su niñez. Ver: Hidalgo 2003, p.7; citado por F. Montoya-Greenheck, K. Carvajal & U. Salas, 2000, p.2-3.

<sup>59</sup> No todo se puede explicar apelando a “la cultura”. Si los jóvenes varones no tienen opciones sociales reales, alternativas, para dichos roles y papeles paternos, por supuesto que los reproducirán.

<sup>60</sup> Sobre la niñez indígena latinoamericana, L.E. López (2004, p.66), dice: *Es decir, el proceso de socialización primaria va de la mano con su incorporación al aparato productivo familiar y comunal. Por medio de este mecanismo ancestral, los niños y niñas aprenden a ser miembros de sus comunidades, a ser indígenas.*

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

<sup>61</sup> Como lo sugiere, en parte, la película canadiense-holandesa *Defenders of life* (2014/2015).

<sup>62</sup> Ver: C. Bicchieri, J. Lindemans & T. Jiang (2014) A structured approach to a diagnostic of collective practices. Revista en línea: *Frontiers in Psychology*, Volume 5, December, Article 1418. doi: 10.3389/fpsyg.2014.01418. Acceso: 5/04/2015. En este caso, el estatus de incondicionalidad quedaría adscrito a los derechos de la niñez y la adolescencia.

<sup>63</sup> Existe bastante evidencia de que el desarrollo social y afectivo que la niña y el niño logran consolidar en sus vínculos primarios, irradia desde este subsistema hacia las relaciones interpersonales en subsistemas más amplios e inclusivos, como son el grupo de pares, la escuela, el barrio y la comunidad en general. Esta continuidad en el desarrollo de las niñas y los niños es lo que reflejan estas respuestas de las entrevistadas y entrevistados indígenas. Ver: Merrell, K.W.; Streeter, A.L.; Boelter, E.W.; Caldarella, P. & Gentry, A. (2001). Validity of the home and community social behavioral scales: Comparison with five behavior-rating scales. Revista: *Psychology in the Schools*, 38(4), p.313-325.

<sup>64</sup> Los entrevistados y entrevistadas reconocen que este papel de los abuelos y abuelas está limitado por la escasa disponibilidad de recursos económicos, pero eso no excluye que su participación en la crianza se manifieste de otros modos, aportando recursos no-económicos, pero imprescindibles para la seguridad y bienestar emocional de sus nietas y nietos.

<sup>65</sup> Los entrevistados hombres, consultados sobre el mismo tema, aparte, respondieron de igual forma y agregaron que, “cuando eso sucede, es por falta de educación” [de la mujer, agregaron].

<sup>66</sup> La dinámica de la pareja conyugal en una sociedad polígama es más compleja o, al menos diferente, que la que se observa en una sociedad monógama, dada la presencia de una o más esposas, las que, además tienen, generalmente, diferencias de edad entre sí. Como lo indican algunos estudios, realizados en otras sociedades,

la relación entre las esposas puede ser muy conflictiva, con episodios de celos y de violencia interpersonal. La valía femenina queda determinada por la atención que le brinda el esposo, en comparación y en competencia con el afecto que muestra a sus otras compañeras; y la cercanía y comunicación con el conyugue experimenta una dinámica semejante. Solo una de las funcionarias institucionales reportó sobre el tema, referente a una mujer cuyo esposo tenía otra esposa ngöbe, aparte, en otra casa y localidad. Esta única excepción confirma lo difícil que es para las funcionarias y funcionarios abordar el tema. Ver: Al-Krenawi, A. (2001). Women from polygamous and monogamous marriages in out-patient psychiatric clinics. Revista: *Transcultural Psychiatry*, 38, p.187–199. Y: Al-Krenawi, A.; Graham, J. R. & Izzeldin, A. (2001). The psychosocial impact of polygamous marriages on Palestinian women. Revista: *Women and Health*, 34(1), p.1–16.

<sup>67</sup> En la descripción de resultados y comentarios sobre estos tres reactivos se emplea el término “conflictividad”, en lugar de “estrés parental o estrés conyugal”. Se da preferencia al primer término porque existe evidencia de que el bienestar infantil puede estar asociado, directamente, a la conflictividad que enfrenta la pareja parental como parte de su dinámica interpersonal. Este enfrentamiento puede ser constructivo, más que destructivo, convirtiéndose en una rica fuente de aprendizajes sociales y emocionales para la hija y el hijo. En especial, la capacidad de auto-regulación emocional de la niña y el niño está asociada a la capacidad de auto-regulación emocional de los padres, sobre todo, aquella que muestran cuando enfrentan situación de conflicto y tensión. Por tanto, el que estos tres reactivos muestren la conflictividad de la pareja conyugal ngöbe no puede asociarse, sin más, a una desmejora del bienestar de sus niñas y niños. Ver: Katz, L. F., & Gottman, J. M. (1991). Marital discord and child outcomes: A social psychophysiological approach. En: J. Garber & K. A. Dodge (Eds.). *The development of emotion regulation and dysregulation* (p. 129–158). New York: Cambridge University Press. Y: Katz, L. F., & Gottman, J. M. (1993). Patterns of marital conflict predict children’s internalizing and externalizing behaviors. Revista: *Developmental Psychology*, 29, p.940–950.



<sup>68</sup> La interpretación de este 25% debe ser cautelosa. No indica, necesariamente, que exista un 25% de mujeres indígenas oprimidas por la cultura patriarcal, que acceden, por violencia e ignorancia, a relaciones multi-conyugales. Por el contrario, un componente de la funcionalidad de la familia polígama es el grado de condescendencia, acuerdo y cooperación que la esposa (*senior*) le da a su esposo en la decisión de incorporar otra esposa (*junior*). Ver: Alean Al-Krenawi (2014). *Psychosocial Impact of Polygamy in the Middle East*. New York: Springer Science and Business Media.

<sup>69</sup> Pese a esta percepción indígena, favorable a la catequesis religiosa, no está claro si también se ha dado una asimilación del discurso moral que la institucionalidad, en general, ha desplegado en contra de la heterosexualidad indígena, tenida por *poco responsable y poco recatada*.

<sup>70</sup> Este abandono materno tiene una faceta que no fue explorada en el estudio, cual es, que sea el resultado de que la mujer rechace la ampliación conyugal por parte de un esposo o conyugue que ha incorporado una nueva esposa al núcleo residencial. Sin embargo, esta alternativa es muy poco probable, por la situación de impotencia y vulnerabilidad de la primera esposa en las familias polígamas. Véase la próxima nota.

<sup>71</sup> Existe evidencia de que las mujeres, como *primeras esposas*, en estructuras conyugales polígamas, son las que más deterioro sufren en sus condiciones psicológicas, comparadas con las mujeres que ocupan la posición de segundas esposas, o las que se encuentran en parejas monógamas. Este hallazgo está asociado a la carestía de recursos y condiciones para optar por otra condición de vida, personal y familiar, lo que incluye no solo la falta de recursos materiales y económicos, sino la ausencia de una familia extensa solidaria y la condena ideológica-cultural, incluso religiosa, por oponerse u optar por otra forma de vinculación. Ver: Al-Krenawi, A.; Graham, J.R. & Al Gharaibeh, F. (2011) A Comparison Study of Psychological, Family Function Marital and Life Satisfaction of Polygamous and Monogamous Women in Jordan. Revista: *Community and Mental Health Journal*, 47, p.594–602.

<sup>72</sup> De nuevo, hay que intercambiar los porcentajes cuando se lee la forma reversa.

<sup>73</sup> Respecto a la primera de éstas, la Caja, ha sido un tema de amplia discusión el que los protocolos de la medicina occidental, por ejemplo, en el caso de las mujeres embarazadas y parturientas, violenta las modalidades de interacción y contacto corporal propios de la medicina tradicional indígena. (Comunicación personal, Dra. Laura Chacón, Instituto de Investigaciones Sociales, U.C.R., Encuentro en Casa Presidencial, abril del 2015).

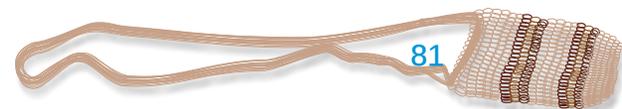
<sup>74</sup> Puede ser muy instructivo colocar la actual situación de la mujer ngöbe en un contexto jurídico comparado. Ver: Wing, A. K. (2001). Polygamy from Southern Africa to Black Britannia to Black America: Global critical race feminism as legal reform for the twenty-first century. Revista: *Journal of Contemporary Legal Issues*, 11, p. 811–881.

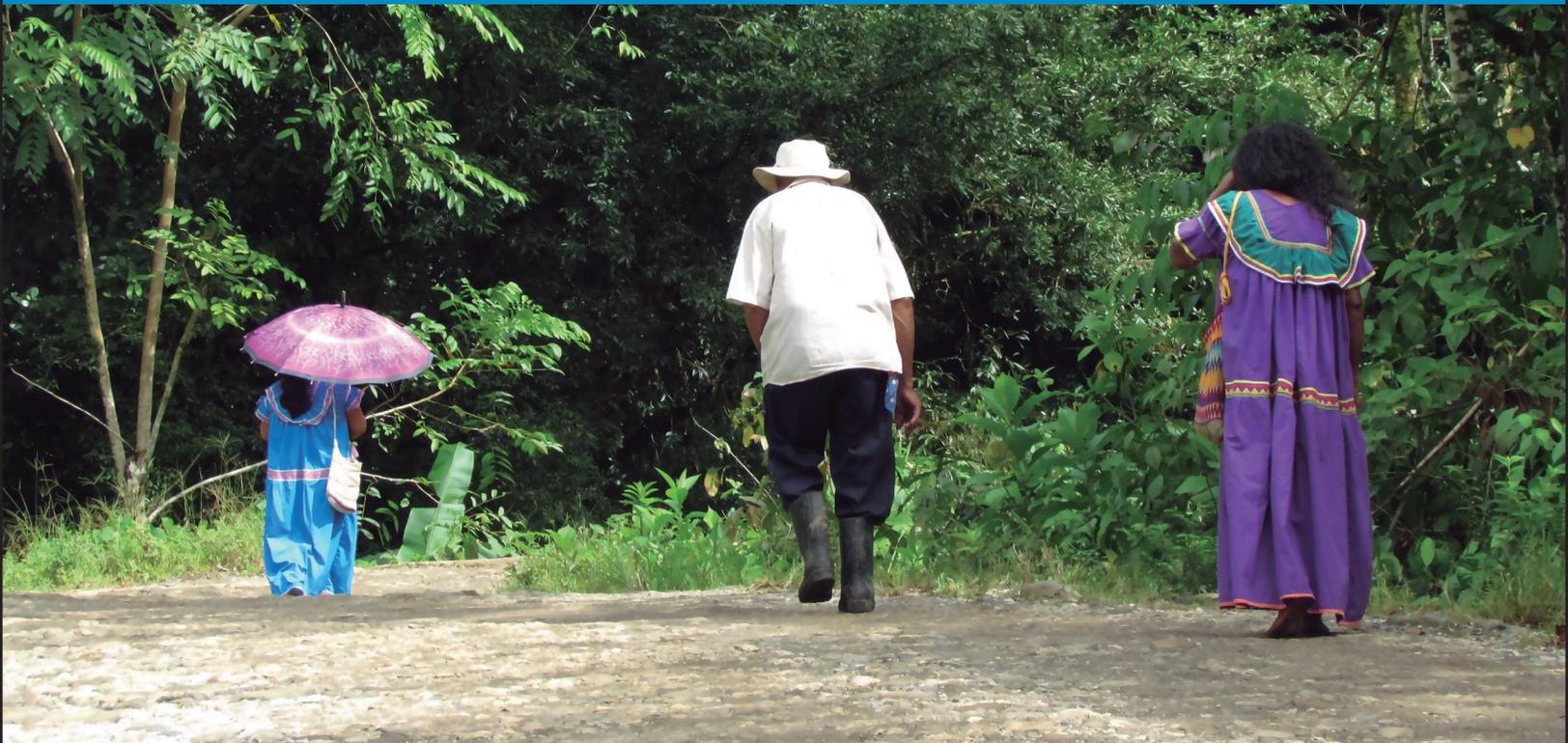
<sup>75</sup> Véase la discusión previa sobre el balance entre la formación de la identidad personal y la social. Las mujeres ngöbe parecen estar conscientes de esta vía de cambio cultural. La presidente de la Asociación de Mujeres comenta que en su cultura, tradicionalmente, los hombres han sido los depositarios del saber y que ello los constituyó en guías, únicos, a través del ciclo de vida personal y familiar. De ahí, que fueran ellos los que tradicionalmente “condujeran” a las jóvenes hacia la maternidad. Ellas, agrega, están disputándoles ahora ese lugar “del saber ser”. Lo cual, en el contexto de la anterior conclusión, es un ejemplo de una identidad femenina más *personal, más individual y más singular*, contrapeso de los encargos sociales y culturales tradicionales.

<sup>76</sup> En el año 2010, los ngöbe constituían la etnia indígena costarricense con el ISE (índice de Situación Educativa) más bajo en centros educativos de enseñanza primaria (48,7). En: Borge C. C. (2012). Costa Rica: estado de la educación en territorios indígenas. Cuarto Informe del Estado de la Educación. CONARE (Consejo Nacional de Rectores), San José, Costa Rica, p.14.

La Casona, Coto Brus, Región Brunca

<sup>77</sup> Las recomendaciones que se derivan de los datos proporcionados por la presente investigación, sobre todo las relativas a los modos de aproximación y acceso, son muy semejantes a las realizadas por agencias, gubernamentales y no-gubernamentales, que han trabajado con poblaciones indígenas, polígamas, algunas de ellas, en condiciones de pobreza. Se destacan las experiencias de los gobiernos de Canadá y Australia. Ver los programas y materiales educativos del: *First Nations Health Council* (Canadá) y del *Child Family Community Australia* (CFCA) del *Australian Institute of Family Studies*.





¡Acompañemos la travesía del cambio cultural de las y los ngöbe!

