

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE PSICOLOGÍA

Trabajo Final de Graduación para optar por el grado de Licenciatura en Psicología

**Etnoteorías y prácticas de parentaje de las personas bribri de las
comunidades de la zona atlántica y el impacto de la aculturación
y del cambio histórico en las mismas**

Bach. Fiorella María Guerrero Cerda

Comité Asesor:

Dr. Mariano Rosabal Coto - Director

Dr. Jorge Sanabria León - Lector

Dra. Delia Tamara Fuster Baraona - Lectora

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio

2020

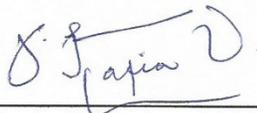
Tesis para optar por el grado de Licenciatura en Psicología
*Etnoteorías y prácticas de parentaje de las personas bribri de las comunidades
de la zona atlántica y el impacto de la aculturación
y del cambio histórico en las mismas*

Sustentante

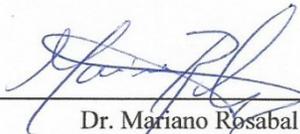
Fiorella María Guerrero Cerda



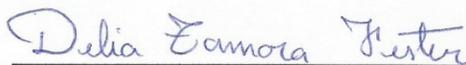
Miembros del Tribunal Examinador .



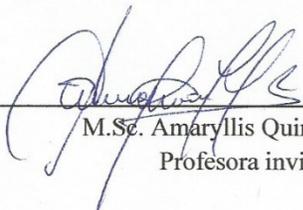
Dr. Javier Tapia Balladares
Representante de Escuela



Dr. Mariano Rosabal Coto
Director de tesis



Dra. Tamara Fuster Baraona
Lectora de tesis



M.Sc. Amaryllis Quirós Ramírez
Profesora invitada

Dedicatoria

A los pueblos indígenas,
que no se cansen de resistir y de luchar.
Gracias por permitirme aprender de ustedes
y acercarme a sus relatos.

Agradecimiento

Un agradecimiento profundo a mi equipo asesor,
Dr. Mariano Rosabal Coto, Dr. Jorge Sanabria León y Dra. Tamara Fuster Baraona,
por su guía en este proceso.

Mi sincera gratitud a todas las personas que me ayudaron en este proceso,
mi familia, mis amigos, mis amigas y mi novio.
No hubiera logrado este proceso sin el apoyo de ustedes.

Y muy especialmente a las personas participantes,
por confiar en mí para compartirme sus historias.

Índice

Índice de tablas	¡Error! Marcador no definido.
Índice de figuras	¡Error! Marcador no definido.
Resumen.....	1
Introducción	3
Capítulo I: Marco teórico	11
I.1. Antecedentes investigativos internacionales	12
<i>I.1.1. Evidencia de relaciones de apego múltiples</i>	13
<i>I.1.2. Investigación sobre aculturación en población indígena</i>	16
I.2. Antecedentes investigativos nacionales	20
<i>I.2.1. Grupos indígenas costarricenses</i>	21
<i>I.2.2. Cosmovisión indígena bribri</i>	26
<i>I.2.3. Etnoteorías y prácticas de crianza bribri</i>	33
Capítulo II: Marco conceptual	42
II.1. Aculturación	43
II.2. Etnoteorías parentales	46
II.3. Cambio histórico	51
Capítulo III: Planteamiento del problema	53
Capítulo IV: Objetivos	54
Capítulo V: Metodología.....	55
V.1. Diseño metodológico	56
V.2. Descripción de las técnicas para la obtención de datos	58
V.3. Descripción de las personas participantes	68

V.4. Descripción de las estrategias para la codificación de los datos	73
V.5. Criterios para garantizar la calidad de la información	84
V.6. Protección de las personas participantes	87
Capítulo VI: Resultados	88
Capítulo VII: Mecanismos de aculturación	95
VII.1. Patronato Nacional de la Infancia (PANI)	98
VII.2. Ministerio de Educación Pública (MEP)	106
VII.3. Equipos Básicos de Atención Integral en Salud (EBAIS)	115
VII.4. Medios de la tecnología y la comunicación (TIC)	119
VII.5. Universidades	122
VII.6. Religiones no tradicionales bribri	125
VII.7. Turismo	129
Capítulo VIII: Etnoteorías y prácticas de parentaje bribri	130
VIII.1. Educación cultural en casa	132
<i>VIII.1.1. Diferentes cuidadores(as)</i>	134
<i>VIII.1.2. Valores culturales</i>	140
<i>VIII.1.3. Lengua indígena bribri</i>	146
<i>VIII.1.4. Enseñanza de oficios</i>	151
<i>VIII.1.5. Sistematización de la educación cultural en casa</i>	156
VIII.2 Medicina tradicional bribri	158
<i>VIII.2.1. Cuidados tradicionales bribri</i>	160
<i>VIII.2.3. Rol del awá</i>	165
<i>VIII.2.4. Rol de la partera</i>	170
<i>VIII.2.5. Alimentación tradicional bribri</i>	175

<i>VIII.2.6. Sistematización de la medicina tradicional bribri</i>	<i>180</i>
VIII.3. Orden social bribri.....	182
<i>VIII.3.1. Sistema clánico.....</i>	<i>184</i>
<i>VIII.3.2. Composición familiar</i>	<i>190</i>
<i>VIII.3.3. Líderes y lideresas bribri</i>	<i>196</i>
<i>VIII.3.4. Sistematización del orden social bribri.....</i>	<i>199</i>
VIII.4. Expectativas del desarrollo bribri	201
<i>VIII.4.1. Mejores y peores condiciones para el desarrollo.. ..</i>	<i>203</i>
<i>VIII.4.2. Demostración de afecto.....</i>	<i>206</i>
<i>VIII.4.3. Diferencias en la crianza de niños y niñas.....</i>	<i>209</i>
<i>VIII.4.4. Sistematización de las expectativas del desarrollo bribri.....</i>	<i>212</i>
Capítulo IX: Análisis de resultados	214
IX.1. Mecanismos de aculturación	216
IX.2. Cambio histórico	242
IX.3 Impacto del cambio histórico y la aculturación.....	246
Capítulo X: Limitaciones	261
Capítulo XI: Relato de la experiencia.....	266
Capítulo XII: Conclusiones	269
Capítulo XIII: Recomendaciones	274
Capítulo XIV: Referencias bibliográficas	276
Capítulo XV: Anexos.....	290
XV.1. Entrevista a informantes claves.....	290
XV.2. Consentimiento informado	294
XV.3. Formato de transcripción de las entrevistas	297

Índice de tablas

Tabla 1: Correspondencia de los clanes bribri.....	34
Tabla 2: Terminología de parentesco bribri.....	35
Tabla 3: Modelos culturales de crianza.....	48
Tabla 4: Técnicas e instrumentos para la recolección de datos	58
Tabla 5: Giras a Talamanca	66
Tabla 6: Entrevistas a informantes claves.....	69
Tabla 7: Clanes de las personas participantes.....	70
Tabla 8: Códigos de los mecanismos de aculturación.....	75
Tabla 9: Códigos del cambio histórico.....	78
Tabla 10: Transcripciones y dobles chequeos.....	84
Tabla 11: Frecuencia de los códigos de los mecanismos de aculturación.....	88
Tabla 12: Frecuencia de los códigos del cambio histórico	91
Tabla 13: Frecuencia y porcentaje de los códigos de los mecanismos de aculturación...95	
Tabla 14: Frecuencia y porcentaje de los códigos vinculados al PANI.....	98
Tabla 15: Frecuencia y porcentaje de los códigos vinculados al MEP.....	106
Tabla 16: Frecuencia y porcentaje de los códigos vinculados a los EBAIS.....	115
Tabla 17: Frecuencia y porcentaje de los códigos vinculados a las TIC.....	119
Tabla 18: Frecuencia y porcentaje de los códigos vinculados a las universidades.....	122
Tabla 19: Frecuencia y porcentaje de los códigos de las religiones no tradicionales.....	125
Tabla 20: Frecuencia y porcentaje de los códigos vinculados al turismo.....	129
Tabla 21: Frecuencia y porcentaje de las familias de códigos vinculadas al cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri	130

Tabla 22: Frecuencia y porcentaje de los códigos de la educación cultural en casa	132
Tabla 23: Sistematización del cambio histórico en la educación cultural en casa	156
Tabla 24: Frecuencia y porcentaje de los códigos de la medicina tradicional.....	158
Tabla 25: Sistematización del cambio histórico en la medicina tradicional bribri	180
Tabla 26: Frecuencia y porcentaje de los códigos de la medicina tradicional.....	182
Tabla 27: Sistematización del cambio histórico en el orden social bribri.....	199
Tabla 28: Frecuencia y porcentaje de los códigos de la medicina tradicional.....	98
Tabla 29: Sistematización de las expectativas del desarrollo bribri.....	212
Tabla 30: Sistematización de los mecanismos de aculturación mencionados	216
Tabla 31: Porcentajes y frecuencias de las citas sobre los aspectos positivos y negativos de los mecanismos de aculturación mencionados por las personas participantes.....	218
Tabla 32: Sistematización del cambio histórico en la zona de Talamanca bribri.....	244
Tabla 33: Comparación de las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri con las etnoteorías y prácticas de parentaje occidentales.....	246
Tabla 34: Sistematización del cambio histórico de las etnoteorías y prácticas de parentaje en las comunidades bribri de la zona atlántica costarricense.....	251

Índice de figuras

Figura 1: Territorios indígenas de Costa Rica... ..	21
Figura 2: Ilustración de una mujer bribri después de dar a luz	37
Figura 3: Ilustración del <i>awá</i> realizando las curaciones a la madre y al infante.....	38
Figura 4: Ilustración del baño a la madre y al infante.....	39
Figura 5: Ilustración del <i>awá</i> realizando las medicinas.	40
Figura 6: Culminación del ritual de purificación del nacimiento del infante.....	40
Figura 7: Asistentes del proyecto de investigación	60
Figura 8: Fotografía de la escuela de Sepecue	71
Figura 9: Investigadores(as) del proyecto realizando una entrevista	73
Figura 10: Geolocalizaciones de las personas entrevistadas	72
Figura 11: Diagrama sobre la causa del embarazo adolescente	99
Figura 12: Diagrama sobre las contradicciones en las opiniones de las personas entrevistadas sobre la edad en que las mujeres bribri tienen su primer hijo(a).....	101
Figura 13: Diagrama sobre la contradicción de creer en <i>Sibö</i> y Cristo.....	128
Figura 14: Investigadoras en bote para ir a Sepecue	267

Resumen

El presente trabajo final de graduación utilizó datos secundarios del proyecto de investigación del Instituto de Investigaciones Psicológicas de la Universidad de Costa Rica titulado “Concepciones culturales del apego en Costa Rica”, el cual estuvo a cargo del profesor Dr. Mariano Rosabal Coto. (Proyecto 723-B6-346). Este proyecto tuvo el objetivo de estudiar la especificidad cultural de las concepciones culturales del apego en tres grupos culturales diferentes de Costa Rica (población indígena bribri, población del Gran Área Metropolitana y población rural de la zona de Guanacaste).

Concretamente, el objetivo del presente trabajo fue el de identificar los indicadores del impacto de la aculturación y del cambio histórico en las etnoteorías y las prácticas de parentaje en personas bribri de las comunidades de la zona atlántica costarricense. Para lo mismo se efectuó una investigación descriptiva con una metodología de carácter mixta que permitiera conocer la opinión de doce miembros de la comunidad indígena bribri sobre esta temática. Primeramente se fue conociendo paulatinamente a las comunidades indígenas bribri con las que se iba a trabajar utilizando recursos de la etnografía y se diseñó una entrevista semi-estructurada con la ayuda de expertos en la temática. Esta entrevista fue analizada utilizando la técnica de la teoría fundamentada.

Al respecto, se encontró que para las personas bribri entrevistadas existen siete diferentes fuentes de aculturación que han provocado la pérdida de elementos de sus etnoteorías y prácticas de parentaje. Concretamente estas fuentes de aculturación son: el Patronato Nacional de la Infancia (PANI), el Ministerio de Educación Pública (MEP), los Equipos Básicos de Atención Integral en Salud (EBAIS), las universidades, el uso de medios de la tecnología y la comunicación (TIC), las religiones no tradicionales bribri y el turismo.

Siendo las instituciones estatales referidas como las fuentes de aculturación con mayor impacto negativo en sus comunidades.

Asimismo, los relatos de las personas entrevistadas evidencian que ha existido un cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri. Primeramente, las personas participantes señalan que las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri tradicionales se asemejaban al modelo de relacionalidad propuesto por Keller (2016), en donde las relaciones interpersonales se basaban en roles y obligaciones, además donde la persona era comprendida según su interrelación con las otras personas. Por otro lado, indican que el modelo de crianza que fomentan las instituciones estatales se caracteriza por comprender a la persona de forma autónoma, además que se basa en los estados mentales y las cualidades de las personas, haciendo referencia con esto al modelo de autonomía propuesto por Keller (2016).

Esta situación ha generado que las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri hayan sido deslegitimadas por las instituciones estatales de manera constante a través de los años, planteándose las prácticas de parentaje occidentales como superiores a las autóctonas. Lo que plantea la necesidad de realizar desde la academia mayor investigación que se acople a las realidades de las comunidades indígenas de Costa Rica, para generar teoría desde nuestra realidad y que así se puedan diseñar planes de intervención en las comunidades que realmente funcionen para mejorar la calidad de vida de estas. Este trabajo apunta en esta dirección al tratarse del primer estudio que investiga las etnoteorías y las prácticas de parentaje bribri, empleando además un diseño metodológico que fue planteado con colaboración de las personas bribri.

Introducción

Keller (2014) enfatiza la importancia de realizar estudios en contextos culturales que muestren una variación sistemática entre ellos, con el fin de promover una teoría que se aleje de los sistemas de valores y creencias de la cultura occidental y se acerque a las visiones autónomas de los distintos grupos culturales. Desde esta perspectiva en el Instituto de Investigaciones Psicológicas (IIP) de la Universidad de Costa Rica se llevó a cabo el proyecto de Investigación 723-B6-346 “Concepciones culturales del apego en Costa Rica” con el objetivo de estudiar la especificidad cultural de las concepciones del apego en tres grupos culturales diferentes de Costa Rica (población del Gran Área Metropolitana, población indígena bribri de la zona atlántica costarricense y población rural de la zona de Guanacaste).

El presente trabajo final de graduación utilizó los datos de la investigación mencionada anteriormente, pero se enfocó en estudiar el impacto que tiene la aculturación y el cambio histórico en las etnoteorías y las prácticas de parentaje de las personas indígenas bribri de la zona atlántica costarricense. En cuanto a la aculturación, Sam y Berry (2006) indican que ésta se da en dos dimensiones independientes: la primera se refiere al mantenimiento o la pérdida de la cultura original y la segunda a la participación o la adaptación a la nueva cultura.

Por otro lado, la pertinencia de estudiar el cambio histórico radica en que las culturas cambian a lo largo del tiempo, por lo que tal como indica Keller (2017) es necesario tomar en cuenta este aspecto al estudiar los estilos culturales de socialización, las etnoteorías parentales y las relaciones de apego de diferentes grupos étnicos. Asimismo, es relevante investigar acerca de estas temáticas, ya que la teoría del apego se impone como normativa,

cuando en realidad refleja un estilo de interacción propio de la clase socioeconómica media occidental (Keller 2014).

Además, a nivel internacional los estudios que se encuentran vinculados a la aculturación se refieren a población inmigrante o personas en condición de refugio, dejando de lado a otros grupos culturales (Kvernmo, 2006). De esta manera, esta investigación traería beneficios, ya que sería la primera a nivel nacional en estudiar el impacto de la aculturación y del cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje en la comunidad indígena bribri de la zona atlántica costarricense, produciendo así, conocimiento valioso de un grupo que ha sido históricamente invisibilizado y vulnerabilizado.

En cuanto a la vulnerabilidad de las poblaciones indígenas latinoamericanas, es importante señalar que a pesar de que ha habido logros jurídicos en el último cuarto de siglo respecto a los derechos de estas, estos son insuficientes para revertir las consecuencias de la colonización y la dominación en estas poblaciones. En la actualidad, tal como señala López (2011) sigue existiendo una discriminación étnica y racial hacia los grupos indígenas, la cual se basa en una distribución de recursos desigual.

Asimismo, esta discriminación se encuentra en las intervenciones estatales que se realizan con estas poblaciones, en las cuales se deslegitima su propia cultura y se plantea la cultura occidental como “superior” utilizando teorías psicológicas elaboradas en países occidentales (Chaudhary, 2019). Con la presente investigación se permite visibilizar las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri y el impacto de la aculturación y el cambio histórico en las mismas, con lo que se contribuye en la realización de teorías psicológicas que se relacionen a nuestras realidades latinoamericanas y que sean beneficiosas para nuestros contextos.

Capítulo I: Marco teórico

El presente capítulo se subdivide en dos áreas temáticas: antecedentes investigativos internacionales y antecedentes investigativos nacionales. En los antecedentes investigativos internacionales se dedica un primer apartado a problematizar la teoría tradicional del apego propuesta por Bowlby (1969) y Ainsworth (1969, 1982). Para esto, se presentan diferentes estudios en contextos culturales distintos y se menciona cómo se da el apego en estos grupos culturales.

Posteriormente, en el segundo apartado se presentan diferentes estudios sobre el impacto de la aculturación en distintos grupos indígenas. Se menciona que el contacto con la cultura de afuera, el cual se ha dado de manera forzada, ha generado una serie de consecuencias negativas para las poblaciones indígenas como lo son: problemas psicológicos y sociales, además de una pérdida del lenguaje autóctono, del sentido de pertenencia a un grupo, de formas tradicionales de vivir y de prácticas culturales.

No obstante, es importante mencionar que no se encuentra ningún antecedente investigativo enfocado en el impacto de la aculturación y del cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri. Lo que evidencia que este trabajo es la primera investigación a nivel internacional en estudiar esta temática.

En cuanto a la segunda área temática o antecedentes nacionales se incluye un primer apartado que se refiere a las características sociodemográficas de los grupos indígenas costarricenses, posteriormente un segundo apartado en donde se mencionan los principales elementos de la cosmovisión indígena bribri y, por último, un tercer apartado que describe las investigaciones realizadas hasta el momento sobre las etnoteorías y las prácticas de parentaje de la comunidad indígena bribri.

I.1. Antecedentes investigativos internacionales

En este apartado se define primeramente la teoría tradicional del apego propuesta por Bowlby (1969) y Ainsworth (1969, 1982). Posteriormente se cuestionan algunos de los fundamentos de esta según las investigaciones realizadas en diferentes contextos culturales, los cuales visibilizan que la teoría del apego se impone como normativa cuando en realidad refleja un estilo de interacción occidental.

Posteriormente, en el segundo apartado se define lo que se entiende como poblaciones indígenas y se presentan diferentes estudios sobre el impacto de la aculturación en estas poblaciones. Estos trabajos señalan que la aculturación en estos pueblos originarios tiene una trayectoria histórica que inició con los intentos de colonizarlos y dominarlos y posteriormente, se caracterizó por los intentos de los gobiernos de cambiar sus formas tradicionales de vivir, ocasionando con esto la pérdida de algunos elementos de sus propias cosmovisiones culturales, por tener que asimilar los elementos de la cultura occidental.

Estos apartados permiten comprender de manera más integral el impacto que tiene la aculturación para las poblaciones indígenas en general y, además, evidencian que la mayoría de las intervenciones en crianza a nivel internacional se basan en el apego. Por esta razón, se debe conocer esta teoría, para poder problematizarla y plantear así nuevas teorías de crianza que se adapten a las realidades de diferentes grupos culturales y con esto, que permitan la creación de intervenciones en crianza que sean realmente válidas para los grupos con los que se trabaja.

1.1.1. Evidencia de relaciones de apego múltiples

La definición tradicional del apego se fundamenta en el modelo desarrollado por John Bowlby (1969) y Mary Ainsworth (1969, 1982). En este modelo, el apego se refiere a la unión emocional entre el infante y su madre y se plantea que este es un requisito previo para que el infante pueda adquirir una base segura y con esta, pueda tener un desarrollo exitoso durante el ciclo vital. Asimismo, se considera que la calidad del apego depende de la sensibilidad materna, esta es la capacidad de la madre de dar una respuesta rápida, adecuada y coherente a las señales del niño o de la niña.

Esta teoría es una de las más extendidas en la psicología del desarrollo y ha tenido un gran impacto en la clínica y en la práctica educativa, tanto que se le ha dado carácter universal. Por ejemplo, la teoría del apego se ha convertido en una de las fuentes primarias para referirse a las desviaciones del desarrollo. De esta manera, se cree que cuando los infantes no desarrollan relaciones de apego seguras durante el período de la infancia temprana (hasta los 3 años) van a tener trastornos del desarrollo. Este tipo de argumentos se observan en muchos de los programas de intervención para el desarrollo en diferentes contextos de pobreza y de adversidad (Keller, 2017).

No obstante, la teoría del apego no considera la diversidad cultural de los contextos de socialización, sino que refleja un estilo de interacción propio de la clase socioeconómica media occidental, cuando en realidad un 95% de las familias viven en condiciones muy diferentes a las que postula la teoría tradicional del apego (Keller, 2017). Y es sólo al considerar las distintas condiciones contextuales que pueden ser entendidas las trayectorias del desarrollo de las personas.

A continuación, se recopilan una serie de trabajos con diferentes grupos étnicos que permiten problematizar la teoría tradicional del apego y demuestran que no existe un apego

único, sino apegos múltiples. Primeramente, como se ha mencionado anteriormente, la teoría tradicional del apego propone que existe una relación sólida del infante con la madre como base segura, conocido como modelo monotrópico. No obstante, en la actualidad se conceptualizan las relaciones de apego como una red que puede incluir a la madre, pero incorpora a otros(as) cuidadores(as).

Al respecto, Meehan y Hawks (2014) detallan las prácticas de parentaje de la tribu *aka*, grupo que reside en la República Democrática del Congo y mencionan que en esta tribu distintas personas que varían en edad, sexo, parentesco o no parentesco están encargados(as) del cuidado de los(as) niños(as). En esta comunidad el sistema de cuidadores(as) es amplio, incluye 21 personas en promedio y los(as) niños(as) presentan comportamientos de apego con aproximadamente cinco de estos(as) cuidadores(as).

Este tipo de cuidado ofrece una serie de beneficios, como lo son: una mejoría en la supervivencia del niño o de la niña, beneficios nutricionales para los infantes, un aumento en la fertilidad de la madre y una reducción de costos asociados al cuidado de los(as) niños(as) cuando las madres ya están trabajando (Meehan y Hawks, 2014). Este tipo de datos evidencia que en otros grupos culturales la madre no es la única cuidadora, ni tampoco la cuidadora principal.

Por otro lado, en la teoría tradicional del apego se empleaba la tarea de la situación extraña para clasificar el tipo de relación de apego de los infantes con sus madres, en la cual se espera que los(as) niños(as) con madres sensibles comuniquen su angustia abiertamente cuando sus madres desaparecen y se calmen cuando estas vuelven a aparecer. No obstante, se ha encontrado que en otros grupos culturales no existe esta ansiedad o miedo a las personas extrañas como en las culturas occidentales.

En el caso de la comunidad *nso* en Camerún, se observó en la tarea de la situación extraña que la mayoría de los niños y de las niñas no mostraron excitación emocional con la aparición de personas extrañas, ya que han aprendido a cumplir con las expectativas culturales, presentando un comportamiento “calmado”. Esta sociedad presenta una organización jerárquica, en la cual se espera de los miembros de la comunidad un seguimiento total de las prácticas y los valores culturales (Otto, 2014).

Otro aspecto que es importante considerar al discutir sobre las relaciones de apego son la pobreza y la discriminación de algunos grupos étnicos. Se ha encontrado que en contextos de gran vulnerabilidad se le da mayor importancia a la satisfacción de las necesidades básicas (Everett, 2014). Al respecto, Scheper (2014) realizó una serie de estudios con personas que habitan en una favela en Alto do Cruzeiro en Brasil y encontró que las madres conceptualizan como “buen infante” a aquel que es fuerte y se enoja, ya que son rasgos que se asocian a la supervivencia.

Estos datos demuestran que las metas de socialización y las habilidades que los padres y las madres consideran de importancia enseñarles a sus hijos(as) se relacionan con el ambiente sociocultural en el que los individuos se encuentran inmersos y pueden diferir según las condiciones que predominan en el contexto inmediato del desarrollo.

Estos antecedentes son importantes porque evidencian la necesidad de incorporar un enfoque culturalmente informado, el cual incorpore las variables contextuales y culturales en la definición del apego. El presente trabajo contribuye asimismo a la discusión de esta temática, al aportar datos que sirven para la formulación de una teoría culturalmente sensible sobre el desarrollo de los niños y las niñas en diferentes contextos, en este caso, en la población indígena bribri.

1.1.2. Investigación sobre aculturación en población indígena

Las Naciones Unidas (2019) conceptualizan a las poblaciones indígenas como aquellas que:

- a. residen o están vinculadas a territorios ancestrales, con grandes recursos naturales
- b. mantienen sus identidades culturales y sociales, además tienen instituciones políticas, sociales, económicas y culturales distintas de las sociedades o culturas dominantes
- c. descienden de grupos presentes en áreas específicas, generalmente antes de que los estados modernos fueran creados o las fronteras definidas
- d. se identifican como miembros de un grupo indígena y buscan preservar su identidad cultural

Al considerar esta definición se pueden encontrar que al menos 370 millones de las personas alrededor del mundo son indígenas y que estas se encuentran en más de 70 países en todo el mundo (ONU, 2019). Es importante señalar que las poblaciones indígenas han sufrido de procesos de aculturación forzados a lo largo de la historia, los cuales han utilizado políticas contradictorias, primero para segregar y luego para asimilar.

Primeramente, con respecto a la segregación, la colonización fue para la mayoría de los pueblos indígenas un genocidio con el objetivo de eliminar a las poblaciones indígenas, ya que las culturas europeas o “blancas” se veían a sí mismas como superiores a las culturas indígenas y querían expandir su poder. Posteriormente, cuando esta estrategia fue teniendo menos aceptación, se reubicaron a las poblaciones indígenas en otros territorios, lo que ocasionó una ruptura en las cosmovisiones indígenas, ya que sus territorios son importantes para sus creencias, costumbres y tradiciones (Kvernmo, 2014).

Posteriormente, se empezaron a emplear estrategias vinculadas a la asimilación, en la medida en que se pretendió la adaptación de los estándares culturales europeos en los grupos

indígenas. Además, el cristianismo y la educación pretendían cambios en las formas tradicionales en que los pueblos indígenas vivían para que sus cosmovisiones se asemejaran más a las visiones occidentales. Lo que ocasionó la marginalización de muchos pueblos indígenas, ya que se perdieron aspectos esenciales de su patrimonio cultural, como el lenguaje, la identidad y las habilidades de supervivencia (Kvernmo, 2014).

Por otro lado, en cuanto a las investigaciones sobre la aculturación en la población indígena, cabe mencionar que la mayoría fueron realizados hace muchos años, entre 1960 y 1990, ya que las investigaciones más recientes en aculturación se enfocan en grupos inmigrantes u otros grupos étnicos minoritarios. Entre los primeros resultados que se obtuvieron en esta área de investigación destaca el estudio realizado por Chance (1968) mencionado por Kvernmo (2014) quién estudia a las personas de la tribu *Inuit* en Alaska y encuentra que a pesar de que este grupo autóctono tenía mucho contacto con la cultura occidental, la integridad de la comunidad no se afectó, en especial porque pudieron seguir controlando sus propios asuntos, sin la influencia de agentes externos (Chance, 1968 citado por Kvernmo, 2014).

Es decir, parece ser que para que las poblaciones indígenas puedan tener un buen ajuste cultural dentro de la aculturación es necesario que los aspectos de la vida que las poblaciones indígenas desean cambiar puedan ser elegidos de forma voluntaria por las propias personas de la comunidad y con esto, puedan decidir el nivel en qué desean preservar o no algunas tradiciones culturales. El carácter de la adaptación depende entonces de las características específicas de las culturas que están en contacto y la calidad de sus relaciones.

Por otro lado, existen muchos estudios que mencionan las características negativas de la aculturación para las poblaciones indígenas. Al respecto, Kvernmo (2014) señala que, debido a los impactos culturales, sociales, políticos y económicos de la colonización, las poblaciones

indígenas han existido en condiciones de estrés extremo por muchas generaciones. Este estrés ha influenciado su salud, al respecto, se ha encontrado que muchos de los padecimientos psicológicos y sociales de estas poblaciones se vinculan a la aculturación forzada.

Al respecto Berry (1970) estudió la población originaria de Australia y encontró que el estrés psicosomático y las actitudes negativas hacia la cultura dominante blanca se asociaban a la marginalización psicológica. Además, que las personas que estaban más orientadas a sus propias tradiciones culturales eran quienes más sufrían esta marginalización psicológica. En especial, un grupo social que se encontraba en riesgo eran las personas adolescentes, ya que muchas veces se encontraban en conflicto en las escuelas, en donde las expectativas de los grupos dominantes eran opuestas a las de su propio grupo cultural, lo que podía provocar sentimientos de insuficiencia, conflictos de lealtades y estrés, lo que a su vez también se asociaba a un aumento en el riesgo del consumo de alcohol.

Además, se ha encontrado un aumento del riesgo de cometer suicidio en la población adolescente y adulta joven en poblaciones indígenas, como lo son las personas *Maori* en Nueva Zelanda, los pueblos originarios de Estados Unidos, Canadá y Australia. Al respecto, se ha encontrado que el riesgo de suicidio es de dos a seis veces mayor en las personas adolescentes indígenas que en el resto de la población. Las causas de este riesgo varían, pero diferentes estudios apuntan al estatus minoritario, a la pérdida de la identidad cultural y a los rápidos procesos de modernización (Lee, Chang y Chang, 2002).

Hay pocos estudios sobre la aculturación en América Latina, uno de los pocos es el de Mora, Grisales y Restrepo (2016), quienes estudian a las personas de las comunidades indígenas de *Emberá*, *Chamí* y *Dobidá* que por diferentes razones migran a Medellín y encuentran que estas personas han reemplazado sus tradiciones ancestrales como sus ritos,

sus danzas, sus ceremonias, su estética corporal, su alimentación por la cultura moderna, dejando a un lado sus cosmovisiones.

Otro estudio Latinoamericano es el de Aparicio, Tilley y Orozco (2015) quienes analizan el papel del sistema educativo chileno en la región de Araucanía durante el siglo XIX y encuentran primeramente que la educación de las personas mapuches en Chile recayó durante varios siglos en religiosos católicos que llegaron al país con el propósito de evangelizar. Estos religiosos se acercaron al sistema cultural mapuche no para respetar la cultura, sino, por el interés de cambiarla, para hacer de los mapuches un pueblo pacífico, cristiano y sedentario.

Por otro lado, Mantilla y Solís (2016) realizaron una investigación en la comunidad indígena de Salasaca en Ecuador y encontraron que existe un progresivo avance de nuevas culturas que se mezclan con la identidad autóctona del lugar a través de mecanismos como el turismo, el comercio y la tecnología. Los autores asimismo señalan que se observan diferencias de género en el mantenimiento de la propia cultura, ya que es la mujer quién permanece en el lugar, mientras el hombre lo abandona en búsqueda de oportunidades de trabajo, involucrándose con esto con otras culturas y se apropia de rasgos culturales externos.

Los diferentes estudios presentados anteriormente evidencian como para la población indígena los procesos de aculturación tienen como rasgos comunes la colonización y una difícil asimilación a los cambios producidos por esta. Entre estas transformaciones se encuentran la pérdida del lenguaje, del sentido de pertenencia a un grupo, del territorio, de formas tradicionales de vivir y de prácticas culturales. Estos cambios además han ocasionado un aumento de los problemas de salud física y emocional de las poblaciones indígenas.

I.2. Antecedentes investigativos nacionales

En el presente apartado se presentan primeramente algunos datos sociodemográficos de relevancia sobre los grupos indígenas costarricenses, enfatizando en la comunidad indígena bribri. Se señala primeramente la cantidad de personas costarricenses que se autoidentifican como indígenas, posteriormente se mencionan algunas estadísticas que evidencian que las poblaciones indígenas costarricenses son un grupo que se encuentra en desventaja social. Luego se analiza el cambio histórico de la comunidad bribri si se consideran variables como la composición familiar y la cantidad de hijos(as) que las mujeres tienen.

Posteriormente, se hace una referencia a los principales elementos de la cosmovisión indígena bribri, especificando lo que se entiende sobre el conocimiento bribri o *suwo'*. Para lo mismo se mencionan algunas historias bribri sobre la creación de la tierra, de las personas bribri y del mundo que los(as) rodea. Además, se recopilan diferentes relatos bribri que evidencian los conceptos que manejan las personas bribri sobre la salud, la enfermedad y la muerte. Este apartado permite acercarse a la comunidad indígena bribri y comprender de mejor manera su cosmovisión.

Por último, se presentan las investigaciones realizadas hasta el momento sobre las etnoteorías y prácticas de parentaje de la comunidad indígena bribri, en donde se detalla primeramente la importancia de la educación clánica, para lo que se mencionan los diferentes clanes y sus correspondencias, además, se mencionan historias bribri sobre sus prácticas tradicionales cuando una mujer iba a dar a luz, como lo es el involucramiento del médico tradicional para que el parto se diera de la mejor manera y para que el niño o la niña creciera bien. Y por último se plantean algunos estudios que mencionan cambios que se han dado en estas etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.

1.2.1. Grupos indígenas costarricenses

El último censo del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) indica que Costa Rica está conformada por 4.301.712 personas, de las cuales 48.500 se autoidentificaban como indígenas, es decir aproximadamente un 11.3% de la población costarricense. La población indígena costarricense se agrupa en los siguientes territorios: bribri, brunca o boruca, cabécar, chorotega, guaimí, maleku, teribe o térraba y huetar (INEC, 2013).

De estos territorios, es en el bribri donde se encuentran más personas que se autoidentifican como indígenas, concretamente 16.938 personas (INEC, 2013). Siendo con esto el grupo indígena con mayor densidad poblacional en Costa Rica. Cabe destacar que el territorio indígena bribri está dividido en: Salitre, Cabagra, Talamanca Bribri y Kéköldi. La muestra de la presente investigación está concentrada en lo que sería la zona de Talamanca Bribri (destacada en la siguiente figura):

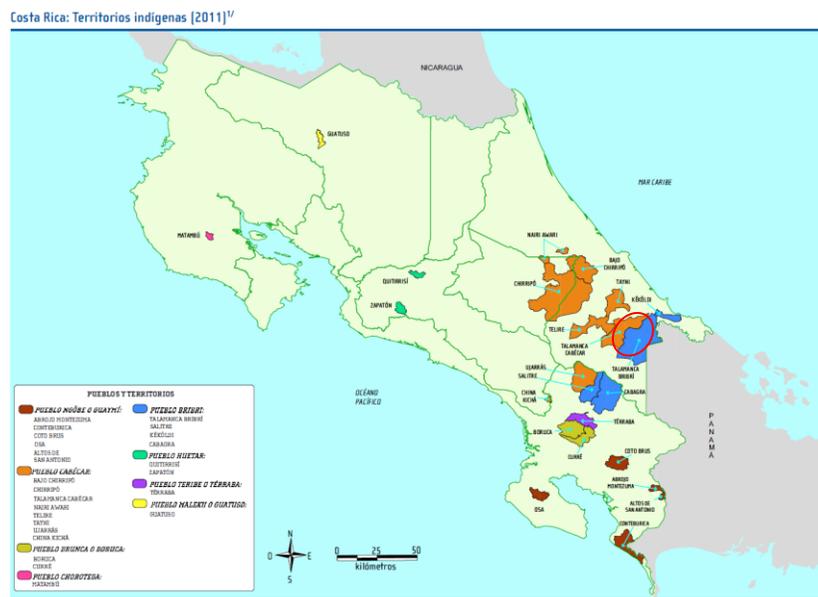


Figura 1: Territorios indígenas de Costa Rica.

Fuente: INEC (2013, p.25).

Es importante señalar que las comunidades indígenas de América Latina son un grupo en desventaja social, lo cual se manifiesta claramente al analizar los diferentes indicadores económicos y sociales. Primeramente, si se considera la tasa de mortalidad infantil de Costa Rica se encuentra que esta es de 20.9 para la población indígena, mientras para el resto de la población costarricense es de 11.5 (SITEAL, 2011). Es decir, la tasa de mortalidad infantil es casi que el doble para la población indígena costarricense. Se desconoce el porcentaje específico para las personas bribri.

Al respecto, Hooker (2011) señala que la mortalidad infantil se asocia de forma estrecha con las condiciones de vida de las personas, como el acceso al agua potable, a servicios básicos de salud y a la educación. Por otro lado, se reporta que un 45.5% de las personas indígenas costarricenses ha tenido dificultades económicas para pagar las cuentas, mientras sólo un 39.4% del resto de la población costarricense lo reporta.

Además, un 33.3% de la población indígena costarricense menciona haber tenido dificultades económicas para pagar los alimentos, mientras que un 26.5% del resto de la población costarricense lo menciona (SITEAL, 2011). Esto demuestra que la población indígena costarricense tiene mayor dificultad que el resto de la población para poder pagar las cuentas y cubrir los gastos mínimos de alimentación. El primer índice hace referencia a un índice de pobreza subjetiva y el segundo a situaciones de indigencia, encontrándose con estos que la población indígena costarricense tiene mayor riesgo en ambos.

En cuanto a la discriminación, un 62.1% de las personas indígenas costarricenses perciben que el conflicto interracial es “fuerte” o “muy fuerte” en su país, mientras sólo un 49.2% de los mestizos y blancos lo ven de esta manera. No obstante, al preguntar si se consideran parte de un grupo discriminado, el porcentaje disminuye, encontrándose un 10.3% (SITEAL, 2011).

Hooker (2011) menciona que una posible causa de lo anterior es que las diferencias en las cuales se fundamentan las relaciones discriminatorias van más allá de la condición étnico-racial de las personas. Es decir, que existen distintos elementos que se relacionan entre sí (pobreza, condición étnico-racial, elección sexual, condición de género, entre otros). Por lo que la discriminación étnico-racial es sólo un elemento entre los tantos del conflicto social de cada país.

Además, es importante mencionar que existen cuatro dimensiones que se asocian al acceso a necesidades básicas: acceso a un albergue digno, una vida saludable, al conocimiento y a otros bienes y servicios. En la comunidad bribri, un 63.4% de los hogares tiene al menos una de estas necesidades insatisfechas (INEC, 2013). Por otro lado, en relación al uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) se menciona que un 38.8% de la población indígena bribri ha empleado el celular, un 20.7% la computadora y un 18% el internet (INEC, 2013).

Estos datos son de importancia, ya que tal como señala Sam (2006) las TIC han cambiado la forma en que las personas piensan, pudiendo contribuir con esto a transformaciones en las etnoteorías y prácticas de crianza, al tener mayor acceso a información sobre otros grupos culturales y sus prácticas de parentaje.

En cuanto a los indicadores educativos, el porcentaje de alfabetización de la comunidad bribri es de un 92%, lo cual se considera alto (INEC, 2013). No obstante, sigue habiendo desafíos en la calidad y equidad de la educación. Al respecto Borge (2012) menciona que el modelo educativo costarricense no se acopla a las poblaciones indígenas, en donde los niños y las niñas a partir de los 10 años ya son productores(as) agropecuarios(as) y muchos de sus padres y madres son analfabetas.

Asimismo, en la educación se le obliga a los niños y las niñas indígenas a aprender en las aulas de una manera muy diferente de la que aprenden en su contexto cultural. De la misma manera, las escuelas tienen un maestro o una maestra de la lengua bribri, pero las clases regulares se dan en español, aunque el maestro o la maestra y los niños y las niñas hablen bribri, por lo que es difícil hablar de una verdadera educación indígena en la zona de Talamanca Bribri, ya que no existe ningún centro educativo que tenga una educación empleando los idiomas bribri y español de forma simultánea (Borge, 2012).

Con respecto al idioma, los datos del censo de la población indígena de Costa Rica en el 2000 evidencian que un 62% de la población indígena bribri habla su lengua indígena. En el 2011 estos datos disminuyen, encontrándose que un 54.7% de la población indígena bribri habla su lengua originaria (INEC, 2013), es decir, que un 45.3% de la población no la habla. En esta estadística no se indica cuál es la relación según el grupo etario, no obstante, refleja que ha existido una pérdida significativa del lenguaje a través de los años a pesar de que el mismo sea enseñado en las escuelas.

Otro aspecto importante de recalcar es que se ha empezado a notar una reducción en la tasa de fecundidad en la población indígena, en particular en los territorios bribri y bruncas. Concretamente, se puede encontrar en el 2011 un promedio de 2.8 hijos(as) por mujer en los territorios indígenas, incluyendo Talamanca Bribri (INEC, 2013). Mientras el Censo del 2000 indicaba un promedio de 4.1 hijos(as) por mujer (Solano, 2003). Esto evidencia que en 10 años el promedio de hijos(as) por mujer se ha reducido casi a la mitad.

Por otro lado, el censo del 2000 indicaba que el promedio de personas por vivienda en territorios indígenas bribri era de 5.3 (Solano, 2003). No obstante, el censo del 2011 señala que en promedio 4 personas vivían en la misma casa en territorios indígenas bribri (INEC, 2013). Estos datos demuestran cambios en la composición familiar, lo que a su vez se vincula

con transformaciones en las etnoteorías de crianza, ya que existe una disminución en la disponibilidad de personas cuidadoras para los infantes en su hogar. Es importante mencionar que igual así sigue siendo un promedio más alto que para el resto de la población costarricense, el cual es de 3.5 personas por vivienda (INEC, 2011).

Estas transformaciones también han sido documentadas por otros(as) autores(as). Al respecto, Boza (2005) indica que los datos del censo de 1927 evidenciaban que los hogares indígenas de ese momento se constituían en hogares extendidos de forma lateral, los cuales no sólo incluían al núcleo familiar, sino también a otros familiares del jefe de hogar o descendientes de este, como hermanos(as) o sobrinos(as). Por otro lado, Rizo (2000) señala que actualmente las familias bribri empiezan a ser más pequeñas, buscando estabilidad y mejores ingresos, perdiendo con esto, las alianzas y el apoyo que se suele encontrar en sistemas familiares extensos. Lo que denota que ha habido un cambio a través de los años, donde las familias empiezan a ser más pequeñas, aspecto que también fue resaltado en las estadísticas mencionadas anteriormente.

Este tipo de datos son importantes para la presente investigación, ya que tal como documenta Keller (2017) los cambios en el parentaje se vinculan a cambios en los patrones sociodemográficos, en los cuales se incluyen la cantidad de hijos(as) que se tienen y variaciones en la composición familiar. Al analizar las distintas estadísticas, se puede concluir que han existido cambios sociodemográficos en la población bribri en estos once años, concretamente se demuestra que la tasa de fecundidad de las mujeres ha disminuido y también, el tamaño de los grupos familiares. Además, de que menos personas hablan la lengua indígena bribri.

1.2.2. Cosmovisión indígena bribri

Primeramente, se debe indicar que la cosmovisión se puede describir como las prácticas y creencias de una comunidad específica, la cual se relaciona con su entorno y se nutre de la memoria histórica-social. Al respecto, Pérez (2014) señala que una manera de comprender y reconocer la cosmovisión de un grupo específico es escuchando sus relatos. El autor argumenta que el relato se relaciona con los componentes de la vida cotidiana de las personas y de su cultura, por lo tanto, permite aproximarse al conocimiento desde diferentes ángulos.

En el caso de la cultura indígena bribri, es importante mencionar que estos relatos transmiten el conocimiento bribri o *suwo'*. Al respecto:

“En un sentido más abstracto, el *suwo'* comprende el cuerpo de conocimientos que define la forma en que los bribri interpretan la realidad. En la visión tradicional, las historias que los conforman son hechos reales, constituyen la historia del pueblo bribri, pues historia, cuento, mito, filosofía, son una sola dimensión unificada. Uno de los rasgos sobresalientes de este cuerpo de conocimientos es el simbolismo mediante el cual el mundo *Sibö*, es decir el mundo que se narra en las historias representa el sistema de creencias bribri” (Jara y García, 2003, p. xi).

Es decir, el *suwo'* utiliza en sus historias una serie de simbolismos para representar el sistema de creencias bribri, por lo que se trata de un grupo de conocimientos que detallan la manera en que las personas bribri interpretan la realidad. Asimismo, según Jara y García (2003) el *suwo'* presenta dos mundos discursivos diversos. El primero es un mundo abstracto y sobrenatural, el mundo de *Sibö*, del Dios indígena bribri y mediante los relatos de este mundo se dan las explicaciones del otro mundo, del mundo concreto y real de las personas

bribri. Es decir, todo lo que existe en el mundo bribri tiene su causa en el mundo de *Sibö*. Además, el *suwo* ' presenta también los códigos de comportamiento para la vida cotidiana bribri, los cuales se explican por medio de historias y cantos de cómo vivió *Sibö* y cómo organizó el mundo en el que viven las personas bribri.

Es importante mencionar que según Pérez (2014) existe una gran dificultad para tener acceso a estos relatos y cantos, ya que sólo los conocen un pequeño grupo de personas, estas son las personas que estudian para ser médicos especialistas, *awá*, los enterradores, *oköm*, los maestros de ceremonias y rituales festivos, *bikákala*, entre otros. Además, estos cantos no están en la lengua bribri, sino en la lengua de los cantos o la lengua sagrada, que sólo la conocen estos(as) maestros(as).

No obstante, existen algunas investigaciones sobre las historias bribri que permiten comprender algunos aspectos de la cosmovisión indígena bribri. Primeramente, tal como menciona Estrada (2012) para las personas bribri su Dios, *Sibö*, era una piedra que decidió nacer de la unión de *Sibökom*, el primer chamán de *Sórburu*, con su sobrinita *Sitamiala*, la luna. *Sibö* pertenece al clan de su madre y es por esta razón que la comunidad indígena bribri se rige por un sistema de clanes matrilineal. Es decir, es la mujer quién trasmite el clan.

En cuanto a la creación de la Tierra, según Serrano (2013) las personas indígenas bribri consideran que esta se creó a partir de la hija de la danta llamada *Iriria*. Esta vivía en una de las divisiones cosmológicas subterráneas con su abuela y su madre. Pero subió a la superficie con su abuela *Namasia* para ir a una fiesta que *Sibö* había organizado y una vez ahí, se le resbala de las manos a su madre *Namaitmi* y es aplastada por los(as) invitados(as) de la fiesta quienes danzaban el sorbón e *Iriria* desaparece hasta convertirse en tierra. Es por esta razón

que las personas bribri consideran la danta un animal sagrado y no comen su carne sin antes realizar un rito especial.

La siguiente narración dada por Torres (2012) y recopilada por Estrada (2012) evidencia también este mito bribri sobre el origen de la tierra relatado anteriormente:

“...cuando empieza el baile del sorbón, llega la danta a bailar. Entretanto, su mamá está repartiendo chocolate. Se hizo primero un baile, luego dos bailes, tres bailes y a los cuatro bailes cayó la chiquita y se desparramó encima del cascajo. Todos los que bailaban el sorbón empezaron a majarla. Se derritió todo el cuerpo de esa niña, que es la hija de la danta, desapareciendo completamente la figura hasta convertirse en pura tierra...” (p.33).

Es importante mencionar que se pueden encontrar variaciones en los relatos bribri según la persona que los cuenta, pero los elementos claves que reflejan la cosmovisión indígena bribri se encuentran siempre presentes. Es importante mencionar que el baile del sorbón es según Pérez (2013) una danza en la cual los hombres y las mujeres bribri forman un círculo mientras cantan unos cantos específicos. Asimismo, este baile busca la fecundidad de las mujeres y de la agricultura.

Por otro lado, en cuanto a la creación de las personas bribri, Serrano (2013) menciona que las personas bribri creen que ellos(as) nacieron de una semilla esparcida por *Sibö* en la cordillera de Talamanca. Por otro lado, para las personas bribri el universo consta según Gonzáles y Gonzáles (1994) de tres divisiones cosmológicas: el cielo o morada de los dioses, la tierra, que está en el medio y el mundo de abajo o ciudad de los muertos. Al respecto, las viviendas cónicas tradicionales bribri o *U-Suré* integran muchos elementos vinculados a estas ideas cosmogónicas:

“El *U-Suré* integra los arquetipos generales, a través de los tres niveles cósmicos, subdividiéndolos en múltiples dimensiones o capas a través del *nopatkuo (noparywok)*: contenedor de la gran casa o “canasta” cósmica de forma cónica y su homóloga subterránea” (González y González, 1994, p.88).

En la cita anterior se observa como las viviendas tradicionales bribri hacen referencia al universo cosmológico bribri, por lo que se debe realizar un ritual cuando se construye una casa, para curarla y protegerla. De esta manera González y González (1994) argumentan que la ciudad de los muertos, del dominio de *Surá*, se trata de un mundo invertido bajo el suelo. Mientras el supramundo es una inmensa casa cónica que fue construida por *Sibö* para los indígenas. Para comprender mejor el mundo de *suwo'* se presenta a continuación la agrupación de las distintas unidades de seres en la cosmovisión indígena bribri elaborada por Jara y García (2003):

0. *Sibö*: Dios o héroe cultural
1. *Yàmpipa*: Personajes principales, parientes y colaboradores de *Sibö*
2. *Akèköl*: Máximos representantes de las plantas y los animales
3. *Bé*: Diablos y otras entidades malignas que castigan el incesto, que causan enfermedades y calamidades.
4. *Ditsö*: Semilla de maíz origen de los indígenas bribri
5. *Íyi*: Objetos míticos sagrados, por ejemplo: piedras mágicas, curativas y sagradas
6. *Ká*: Distintos lugares, incluye las montañas, los ríos, los cerros, entre otros

Mediante esta agrupación se observa el complejo sistema de unidades de seres que presenta la cosmovisión indígena bribri, en donde la máxima autoridad es *Sibö*, seguido por sus parientes y colaboradores. Posteriormente se encuentran distintos seres, los cuales pueden ser buenos o malignos. Una de estas entidades en la cosmovisión indígena bribri mencionados por Alí y Jara (2003) es además el *ká*, el cual se indicó que pueden ser diferentes montañas, ríos o cerros. Martínez (2004) indica que el *ká* refiere al tiempo y al espacio bribri, el cual es visto como el mismo concepto, no de la forma occidental donde el tiempo es visto de manera lineal. Al respecto, el autor indica:

“EL *ká* es una construcción permanente que funde hechos y logros del pasado con el presente, sin importarles la temporalidad en que sucedieron (como un ahistoricismo). Los bribri se apropian de la historia como una forma de construir respuestas culturales en el presente” (Martínez, 2004, p.39).

Es decir, la vida es comprendida para las personas bribri como una espiral, de manera que el futuro se entiende en base al pasado. Además, el *ká* tiene los códigos culturales del tiempo y el espacio, lo que les permite a las personas bribri apropiarse de su historia cultural y a la vez responder a los cambios que otras culturas desean imponerles (Martínez, 2004).

Es interesante también que la mayoría de los seres cosmológicos buenos mencionados por Alí y García (2003) se presentan en distintos elementos de la naturaleza, lo cual evidencia como para las personas bribri es muy importante su relación con ella. Al respecto, Salazar (1995) indica que las personas bribri están destinadas a vivir en armonía con la tierra, a protegerla, respetarla y comprenderla. Además, que poseen la sabiduría para poder comunicarse con ella.

De la misma manera, Estrada (2012) menciona que las personas bribri consideran a la Tierra mujer y además que creen que todos los elementos de la naturaleza tienen vida. Es de especial importancia los lugares sagrados, los cuales según Serrano (2013) representan la unión de *Sibö* con el ser humano. El más importante de estos sitios es la montaña sagrada *Suláyöm*, la cual es considerada el centro de la tierra y el cielo. Otros ejemplos de sitios sagrados son: los cerros, los ríos, el agua, los animales, las lagunas y las charcas de agua caliente.

De esta manera, tal como argumenta Martínez (2004) el desarrollo *skowak* o indígena considera a la naturaleza como sagrada y también le da prioridad a la colectividad frente al individuo. De la misma forma se practica un manejo múltiple del ecosistema, con una producción sustentable y local, además se da el policultivo, por lo que se puede encontrar el manejo de más de 100 especies en los territorios indígenas bribri. Para lo mismo, la población indígena bribri tiene un sistema complejo de uso y manejo del agroecosistema, al respecto existen códigos de prohibiciones (edad, sexo y clan) que la regulan y permiten la biodiversidad.

No obstante, el sistema de desarrollo *skowak* está teniendo una serie de dificultades en la actualidad. Martínez (2004) indica que existen más cultivos mercantiles en la zona de Talamanca, de forma tal que muchas personas buscan maximizar la producción por unidad de área, por lo que aumentan la renta y las personas se especializan en uno o dos cultivos. Además, hay un aumento de la densidad poblacional que dificulta la existencia de espacios para actividades económicas extensivas. Por lo que hay partes del territorio indígena bribri en las cuales se puede observar un desarrollo más *sikwa* o blanco, en donde el mercado tiene un carácter privado con beneficio individual.

Por otro lado, con respecto al concepto de salud bribri, Pérez (2014) indica que las personas indígenas bribri conciben que las enfermedades son seres que están en otras dimensiones y que para saber cómo estas enfermedades operan, el *awá* debe recurrir a su historia y cantar durante varias noches. Es decir, las historias y cantos proveen elementos para la prevención y curación de cada una de estas enfermedades. No obstante, en la actualidad muchos de estos conocimientos se están perdiendo por la influencia del sistema de salud occidental en la zona indígena de Talamanca.

Al respecto, hay muy pocos jóvenes que se están formando para ser maestros bribri, ya que esta es una formación que puede durar más de 10 años e implica aprender sobre las plantas, cantos rituales y prácticas especializadas. En la actualidad según Pérez (2014) sólo hay personas mayores ejerciendo estas labores tradicionales bribri y el autor afirma que estos oficios van a desaparecer en una o dos generaciones.

Los trabajos presentados anteriormente se tratan de antecedentes importantes ya que permiten tener un acercamiento a la cosmovisión indígena bribri, a sus prácticas y costumbres. Se puede concluir que los principales códigos culturales que caracterizan a las personas indígenas bribri son el sistema jerárquico de organización clánica matrilineal, el respeto a las tradiciones culturales indígenas bribri, las cuales se manifiestan por medio de cantos y relatos bribri de cómo *Sibö* creó al mundo, el respeto a las personas mayores de la comunidad y el respeto a la naturaleza. También se observa que han existido cambios en algunos aspectos de la cosmovisión indígena bribri tradicional por la influencia con la cultura occidental.

1.2.3. Etnoteorías y prácticas de crianza bribri

En cuanto a las etnoteorías y prácticas de crianza bribri se ha documentado que tradicionalmente distintas personas contribuían en el cuidado del infante. Para la cultura indígena bribri es de especial importancia incorporar como cuidadores(as) a personas mayores, ya que estas son las encargadas de transmitir el *suwo'* a las nuevas generaciones. El *suwo'* como se explicó anteriormente se trata de un cuerpo de conocimientos ancestrales que explica el universo, el nacimiento del planeta Tierra, de todos los seres humanos y las relaciones entre los elementos (Martínez, 2004).

Por otro lado, es importante mencionar que también el *suwo'* indica las órdenes sobre cómo deben conformarse las familias y la organización en clanes. Asimismo, señala los clanes que son propietarios de ciertas tierras y de ciertos bosques, además cuáles pueden explotar ciertos ríos, cuáles pueden matar y/o comer animales o vegetales. Asimismo, el *suwo'* establece los clanes que se pueden mezclar entre sí. Este código espiritual es representado en una serie de mitos e historias cuyo objetivo es poner orden y normatividad a la sociedad bribri (Martínez, 2004).

Cada clan tiene una serie de características específicas, así como prohibiciones. De esta manera se puede encontrar que existen clanes que son dueños del sol, otros que son dueños de las ollas, de las abejas, de las palmeras y del coco, etc. Además, que otros clanes hacen referencia a ciertos animales, como lo son: las hormigas y los pájaros. También hay algunos clanes en los que se cree que sus miembros son pertenecientes de la luna. La siguiente tabla elaborada por la autora de la presente investigación en base a la investigación de Estrada (2012) sistematiza los diferentes clanes bribri y su correspondencia:

Tabla 1*Correspondencia de los clanes bribri*

Nombre del clan	Correspondencia
<i>Dìu wak</i>	Dueño del sol
<i>Simöwák</i>	Perteneciente a la luna
<i>Ûni wak</i>	Dueño de las ollas
<i>Kòlkiwak</i>	Dueño del guarumo
<i>Dúriwak</i>	Los dueños de la quebrada del pájaro
<i>Sütáriwak</i>	Los dueños de las palmeras y del coco
<i>Turáiwak</i>	Los dueños de la quebrada del pájaro bobo
<i>Bubölwak</i>	Dueños de la abeja
<i>Tütölwak</i>	Dueño de ñame
<i>Kabekirwak</i>	Pájaro quetzal
<i>Kölsuwak</i>	Hormiga de guarumo

Cabe destacar que la traducción brindada en la tabla anterior no se trata de una traducción literal. Asimismo, es importante señalar que el clan se traza por vía materna, es decir, la persona hereda el clan de la madre (Jara, 2016). En cuanto al sistema de parentesco se considera que cualquier relación sexual con un miembro del propio clan es incestuosa. También se considera incestuosa las relaciones sexuales con el padre y los tíos paternos, aunque estos no pertenezcan al mismo clan.

Por otro lado, la persona tiene primos(as) paralelos, los cuales son los hijos y las hijas de las tías maternas y los tíos paternos, quiénes se consideran hermanos(as). Mientras los primos(as) cruzados(as), hijos e hijas de las tías paternas y de los tíos maternos son

considerados(as) por las personas bribri como la pareja ideal y se les llama *dawö'*. La siguiente tabla realizada por la autora utilizando la investigación de Jara (2016) evidencia la terminología de parentesco bribri a la que se hizo referencia anteriormente:

Tabla 2

Terminología de parentesco bribri

Terminología bribri	Definición
<i>éI</i>	Hermano(a) primo(a) paralelo(a) del mismo sexo
<i>Kutà</i>	Hermana y prima paralela del hombre
<i>Akè</i>	Hermano y primo paralelo de la mujer
<i>dawö'</i>	Primo(a) cruzado(a)

La tabla anterior permite así comprender de mejor manera las relaciones que se consideran incestuosas en la tradición bribri y las que no. Como se mencionó anteriormente las relaciones con la persona *dawö'* o primo(a) cruzado(a) son consideradas como las parejas ideales en la tradición bribri. Este sistema de parentesco evidencia la importancia de que las personas bribri sigan los códigos culturales cuando desean formar una familia y conozcan además este sistema de parentesco, para respetar el mismo y hacer una pareja con el clan adecuado.

De esta manera, es muy importante en la educación de los niños y de las niñas que estos(as) comprendan las relaciones de parentesco de su clan y que las respeten, así como las funciones, las prohibiciones y las responsabilidades de su clan para que la sociedad bribri se organice siguiendo sus códigos culturales. Estos conocimientos los aprendían de forma oral, por medio de narraciones, cantos y danzas (Estrada, 2012). Además, era de importancia que

el núcleo familiar le enseñara la lengua indígena bribri a los niños y a las niñas (Ovares y Rojas, 2008).

Por otro lado, en cuanto al embarazo, se considera que la mujer está en un estado delicado y peligroso cuando está embarazada, porque está “contaminada” hasta que nazca el niño o la niña y pueda ser purificada (Serrano, 2013). A esta condición de impureza o suciedad se le llama *ña* y también está presente en la menstruación, en los cadáveres y en el embarazo (Rizo, 2000). Por esta razón, existen una serie de prohibiciones cuando la mujer está embarazada, entre las que se incluyen no visitar a enfermos, comer en utensilios diferenciados, no comer ciertos alimentos, entre otros. Asimismo, para que las mujeres puedan volver a la sociedad después de dar a luz deben esperar algún tiempo (Bozzoli, 1979).

Salazar (1995) indica que el *ña* tiene su origen en los seres de otros planetas que no estaban de acuerdo con que *Sibö* creara la Tierra, ya que la querían para ellos(as) y por esta razón desean vengar el nacimiento de las personas indígenas bribri y buscan su enfermedad y exterminio. Estos seres malignos utilizan la condición de embarazo de la mujer para vengarse. En esta condición pueden tener contacto con la mujer, ya que ella entra en otras dimensiones, porque se está creando nueva vida.

Por esta razón, se debe guiar a la mujer, ya que, de no hacerse, la mujer entraría al mundo de enfermedades, lo que podría ocasionar problemas de salud en la madre, en la comunidad e incluso en el infante. También podría causar la muerte de estos(as) (Salazar, 1995). Esta visión también evidencia la noción sobre la salud que tienen las personas bribbris, la cual es una visión colectiva.

En cuanto al nacimiento, existen una serie de rituales tradicionales bribri. Primeramente, Palacios (1997) indica que cuando la mujer se da cuenta que está embarazada, debe primeramente contactar a un *awá*, persona que tiene una función entre el mundo espiritual y

el físico, y a dos personas más para que cuando nazca el niño estén comprometidos(as) a realizar la ceremonia y las curaciones.

Cuando la mujer va a dar a luz hay una serie de prácticas culturales específicas, como lo es que la mujer se encuentre en una casa adyacente construida por su esposo o parientes, en la cual se ponen suficientes hojas limpias de banano en el suelo y encima una cobija de mastate, en donde la mujer se sienta para esperar a dar a luz. Asimismo, se prepara un hueco en donde se va a colocar la placenta y todo lo que se utilizó para recoger la sangre en el parto y todo esto va a ser enterrado, ya que para las personas indígenas bribri la sangre de los partos es *ñá* y pueden producirse parásitos, tanto en las personas como en los animales (Palacios, 1997). En la siguiente figura se representa esta parte de la ceremonia:



Figura 2: Ilustración de una mujer bribri después de dar a luz.

Fuente: Palacios (1997, p.30).

Cuando ya nace el infante, la persona que está asistiendo el parto, puede ser la abuela u otra persona con experiencia, debe avisar a los demás miembros de la familia. Si nació un niño, un hombre debe preparar un trozo de caña blanca y ponerlo al fuego, cuando este tiene suficiente llama lo lleva donde está el niño, para que la madre corte el cordón umbilical. Por

el otro lado, sí nace una niña, le corresponde a una mujer hacer esto. Para cortar el cordón umbilical, la madre lo amarra fuertemente con hilos de algodón o pita y lo debe cortar con dos piedras muy afiladas. Se cree que esto ayuda al recién nacido(a) a tener salud y resistir enfermedades (Palacios, 1997).

Además, según la tradición indígena bribri otras personas no pueden ver al niño o a la niña hasta que el *awá* haga las curaciones con sus cantos, los cuales tienen el objetivo de quitarle el miedo y la pereza al infante. También el *awá* debe preparar un remedio para la madre y el infante, con el cual se deben bañar para ser purificados. Si el bebé es un niño, las curaciones duran una noche, mientras si es una niña dos noches. En el caso de la niña las curaciones duran más, ya que un día va a menstruar y a ser madre (Palacios, 1997).

En la siguiente figura se observa al *awá*, persona sentada en la hamaca, realizando las curaciones a la madre y al recién nacido y además se observa en la esquina inferior izquierda a la persona de la comunidad alumbrando la escena:



Figura 3: Ilustración del *awá* realizando las curaciones a la madre y al infante.

Fuente: Palacios (1997, p.32).

Cuando el *awá* termina de hacer las curaciones, se elige a una persona que sea trabajadora, valiente y de buenas costumbres para realizar una ceremonia para que el niño o la niña sea una persona de bien. Sí es un niño, la ceremonia la debe hacer un hombre y sí es una niña, la ceremonia la debe hacer una mujer. Para esta se pone agua en un huacal grande y dentro de esta se ponen astillas del árbol *kéköl*, hilo de pita, penca y *moklikö*, planta medicinal (Palacios, 1997). La siguiente imagen refleja esta ceremonia en donde se baña la mamá y al niño o niña:



Figura 4: Ilustración del baño a la madre y al infante.

Fuente: Palacios (1997, p.31).

Asimismo, Palacios (1997) menciona que aproximadamente un mes después de que la mujer dio a luz, el *awá* debe hacer la curación final. Para esto, el *awá* utiliza manteca de cacao, chocolate, palmito de pejibaye y chile picante, los cuales cocina juntos y con este caldo la mujer se debe bañar, lavar los dientes, la lengua, la garganta y las manos. La siguiente figura representa al *awá* preparando esta medicina que se utiliza en el baño para purificar a la mujer:



Figura 5: Ilustración del *awá* realizando las medicinas.

Fuente: Palacios (1997, p.33).

Por último, el *awá* recoge el caldo que la mujer usó para bañarse y lo hecha en un hueco, además absorbe un poco de este caldo con su boca y lo escupe, ya que consideran que de esta manera la tierra está ayunando y así termina la ceremonia de purificación (Palacios, 1997). La siguiente figura evidencia este último paso en la ceremonia, en donde el *awá* escupe el agua para terminar la purificación:



Figura 6. Culminación del ritual de purificación del nacimiento del infante.

Fuente: Palacios (1997, p.34).

Los relatos presentados sobre los rituales tradicionales en el nacimiento de los niños y las niñas bribri evidencian la importancia de la comunidad en la cultura bribri cuando el infante va a nacer. No obstante, es importante indicar que distintos(as) autores han mencionado que se han dado cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje tradicionales bribri, por ejemplo, Rizo (2000) señala que en la cultura bribri cada vez se consulta menos el *awá*, perdiendo con esto, parte del conocimiento, habilidades y destrezas que tenían las mujeres sobre el cuidado de su salud, la atención en el embarazo y en el parto. Esto causa cambios en los esquemas de pensamiento, en el conocimiento y en las prácticas ancestrales.

Además, Hilje (2014) señala que muchos de los clanes han ido desapareciendo o se han dejado de utilizar como práctica recurrente. Por otro lado, Rodríguez (2011) indica que la imposición de criterios culturales occidentales sobre los saberes ancestrales de los pueblos indígenas, entre estos la población indígena bribri, fraccionó su tejido social, al deslegitimar las autoridades tradicionales, la propia lengua, las parteras y los médicos tradicionales con la idea de superioridad del personal de salud occidental.

No obstante, algunos autores como Borge (2012) son más positivos ante este panorama e indican que los pueblos bribri, cabécar y ngöbes son los que más conservan sus códigos y rasgos de sus culturas tradicionales, además que son los que muestran mayor unidad política. Asimismo, con respecto al grupo étnico bribri indica que estos han montado un sistema comercial y mercantil en el que coexisten formas capitalistas y tradicionales, sin perder su territorialidad, cultura e integridad ecológica.

Capítulo II: Marco conceptual

En este apartado se definen los conceptos teóricos importantes para la presente investigación. Primeramente, se hace referencia al concepto de aculturación, en donde se señala la teoría propuesta por Sam y Berry (2006), enfatizando en la definición de la aculturación desde una perspectiva bidimensional, asimismo, se mencionan las estrategias de aculturación. Posteriormente se utilizan otros estudios latinoamericanos (Caro, 2015, y Aparicio, Tilley y Orozco, 2015) en el tema de la aculturación para explicar lo que se entiende bajo los mecanismos de aculturación, concepto importante para la presente investigación.

Posteriormente se mencionan las etnoteorías parentales, donde se definen las mismas en primera instancia y luego se mencionan los diferentes modelos culturales de crianza según Keller (2016) y posteriormente se recopilan las investigaciones sobre las etnoteorías y prácticas de parentaje en el contexto costarricense para lo que se detallan una serie de trabajos sobre la temática, en especial el trabajo de Rosabal-Coto (2012).

Por último, se hace referencia al concepto del cambio histórico, concepto definido utilizando la teoría de Greenfield (2004). Además, se indica la importancia de este al estudiar la aculturación. Con este marco conceptual se pueden comprender de manera integral la temática que se pretende estudiar en la presente investigación, concretamente, el impacto de la aculturación y del cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.

II.1. Aculturación

Sam y Berry (2006) mencionan que la definición más utilizada para referirse a la aculturación remite a la dada por Redfield, Linton y Herskovits (1936). Esta definición conceptualiza la aculturación como los fenómenos que se dan cuando grupos de individuos de diferentes culturas tienen un contacto de primera mano, ocasionando así, cambios en los patrones culturales originales de alguno de estos grupos o de ambos. No obstante, esta definición ha sido problematizada, ya que se ha encontrado que el uso de dispositivos tecnológicos también puede producir aculturación y no implica este contacto cara a cara.

Por otro lado, Sam y Berry (2006) indican que la aculturación puede ser de tipo física, biológica, política, psicológica, económica, social, cultural o una combinación de estas. Asimismo, mencionan que existen diferencias individuales y grupales en cómo las personas responden al proceso de aculturación, las cuales se denominan “estrategias de aculturación”. Las estrategias de aculturación se originan por la interacción de dos componentes: actitudes y comportamientos, los cuales pueden tener connotaciones positivas o negativas según el individuo. Estas se vinculan a las orientaciones hacia el propio grupo y los otros grupos culturales.

Al respecto, si se toma en cuenta el punto de vista del grupo no dominante, se pueden diferenciar cuatro estrategias de aculturación según Sam y Berry (2006):

- a. Asimilación: cuando los individuos no desean mantener su identidad cultural y diariamente desean interactuar con la otra cultura.
- b. Separación: cuando las personas le dan mucha importancia a su cultura original y evitan interacciones con la otra cultura.
- c. Integración: cuando existe un interés de ambas partes por mantener su propia cultura, pero al mismo tiempo tener interacción con la otra cultura.

- d. Marginación: cuando existe poca posibilidad o interés en mantener la propia cultura y tampoco hay interés en tener relación con la otra cultura.

Sin embargo, este modelo ha sido criticado porque se basa en el supuesto de que los grupos no dominantes tienen la libertad de elegir cómo quieren tener sus relaciones interculturales. De esta manera cuando los grupos dominantes fuerzan ciertos tipos de relaciones con el grupo no dominante hay que referirse a otros términos, especialmente en la integración, la cual sólo se puede conseguir cuando el grupo dominante es abierto e inclusivo hacia la diversidad cultural. En el caso de la población indígena el uso de estas categorías no resulta pertinente, ya que el contacto se dio desde un principio de forma involuntaria y forzada (Sam y Berry, 2006).

Es por esta razón que para la presente investigación el concepto de aculturación se entiende desde la perspectiva bidimensional, en donde se asume que es posible que una persona se identifique o adquiera una nueva cultura de forma independiente, sin perder necesariamente su cultura original. Es decir, el cambio puede tomar parte en dos dimensiones independientes: una que se refiere al mantenimiento o la pérdida de la cultura original y la otra que se refiere a la participación en la nueva cultura. Por lo tanto, es posible que un individuo presente rasgos de las dos culturas (Sam y Berry, 2006).

Es importante indicar que algunos autores han introducido el concepto de “mecanismos de aculturación” para referirse a los distintos elementos que plantean una asimilación de la cultura dominante en los pueblos originarios, como lo son las escuelas, los centros comerciales, entre otros. Al respecto, Aparicio, Tilley y Orozco (2015) encontraron que en el siglo XIX el sistema de educación implementado por el Estado chileno buscó homogeneizar a la población indígena mapuche con el resto de la población chilena y con

esto, la educación constituyó un mecanismo de dominación hacia este grupo cultural, al buscar eliminar las especificidades culturales de las personas mapuche.

Por otro lado, Caro (2015) analiza el papel del centro comercial como mecanismo de aculturación en la región Latinoamericana e indica que este plantea una nueva forma de aculturación, ya que el centro comercial sustituye a la plaza pública e impone con esto nuevas pautas de comportamiento en las personas, en este caso, una cultura consumista. Pero el centro comercial impone esta cultura consumista de una manera más invisible e inconsciente, de forma tal que muchas personas no se dan cuenta de esta imposición, ya que se vende como “actividades del ocio”, lo que hace que las personas la vean de manera “inofensiva”.

Estos dos ejemplos demuestran como el concepto de “mecanismos de aculturación” ha sido utilizado en diferentes investigaciones sobre la aculturación en el contexto latinoamericano. En la presente investigación se utilizará asimismo este término para hacer referencia a los elementos que las personas participantes mencionan que imponen cambios en la forma tradicional bribri de vivir, como lo son: las escuelas y los colegios, las universidades, las clínicas, los programas de intervención estatal, las religiones, la tecnología y el turismo. Se utilizará este concepto porque también ha sido empleado en nuestros contextos latinoamericanos para referirse a esta temática y es el que mejor puede explicar este fenómeno desde nuestras realidades.

II.2. Etnoteorías parentales

Las etnoteorías parentales hacen referencia a las creencias culturales de los padres y de las madres vinculadas a la crianza de los hijos y de las hijas (Henkess, Mavridis, Ji Liu y Super, 2015). Asimismo, Hall (2005) indica que se trata de las actitudes, principios y prácticas de los(as) cuidadores(as) de los(as) niños(as) relacionadas con las formas adecuadas de criar a los infantes según su cultura. La autora menciona que frecuentemente se incluyen en las etnoteorías parentales prácticas relacionadas a proveer afecto, calidez, alimentación e incluso sobre las metas del desarrollo de los infantes, como el momento adecuado en que deberían caminar, hablar, entrenarse para ir al baño, entre otros.

Vinculado a las etnoteorías parentales, es importante definir los modelos culturales de crianza, los cuales integran ideas vinculadas con la agencia y la distancia interpersonal, resultando en formas óptimas de ejercer el parentaje según ambientes socioculturales particulares (Keller *et al.* 2004b). Primeramente, existe el modelo de independencia o autonomía, en el cual se concibe al sí mismo o *self* en relación a las metas, necesidades y derechos personales, enfatizando en la autonomía y la separación, asimismo, las relaciones interpersonales suelen darse por elección propia (Hollo & Leis, 2001).

Las etnoteorías parentales que apoyan el modelo de independencia o autonomía suelen relacionarse a prácticas de crianza distales que se enfocan en el contacto cara a cara con el infante, además, en el juego con objetos con el niño y la niña. Este modelo es habitual encontrarlo en individuos con características urbanas educadas en sociedades de formación post industrial (Keller *et al.* 2006).

Además, en el modelo de autonomía según Keller (2016) se encuentra que la seguridad del infante se da mediante el establecimiento de un vínculo con una persona, por lo que existe confianza a una persona en particular y un apego a esta. Asimismo, en cuanto al concepto de sensibilidad, esta es entendida como la capacidad de la persona cuidadora de leer los estados mentales del bebé, es decir de comprender y responder adecuadamente a las necesidades del niño o de la niña en momentos específicos.

Por otro lado, en el modelo de interdependencia o relacionalidad, se visualiza el *self* en relación con las metas grupales, por lo que se le da importancia a las normas y responsabilidades, además, de que las relaciones interpersonales se suelen basar en roles y obligaciones (Hollo y Leis, 2001). Las etnoteorías parentales que apoyan este modelo se caracterizan por utilizar estrategias proximales en la crianza, de manera tal que las personas cuidadoras le dan importancia al contacto corporal y a la estimulación corporal (Keller *et al.* 2004a). Este modelo es característico de sociedades con características rurales y tradicionales (Keller *et al.* 2006).

Asimismo, Keller (2016) señala que en el modelo de interdependencia la seguridad emocional se refleja en la seguridad física, es decir, mediante la responsabilidad de cuidado distribuida en distintas personas. Además, se encuentra que en este modelo existe un apego a un sistema o grupo de personas, a diferencia del modelo de autonomía donde este apego se da a una única persona. Asimismo, la sensibilidad es entendida como la capacidad de regulación social.

Por último, se ha propuesto un tercer modelo conocido como modelo relacional-autónomo, el cual se asume que es característico de personas de clase media en sociedades históricamente interdependientes. En este modelo la agencia se basa en la educación y las

relaciones se basan en valores como la cercanía, la jerarquía y la obligación. Además, este modelo se encuentra en ambientes de trabajo competitivos (Kağitçibaşı, 2005).

Las etnoteorías parentales que apoyan este modelo según Keller (2004b) combinan ambos estilos de parentaje descritos anteriormente, es decir, enfatizan tanto el contacto y la estimulación corporal como el contacto cara a cara y el juego con objetos. En la siguiente tabla elaborada por la autora se resumen estos tres modelos culturales:

Tabla 3

Modelos culturales de crianza

	Modelo de autonomía o independencia	Modelo relacional-autónomo	Modelo de relacionalidad o interdependencia
Concepción personal	La persona es comprendida de forma autónoma.	Combina tanto el relacionamiento interpersonal, como el funcionamiento autónomo.	La persona es comprendida según su interrelación con otras personas.
Contexto	Se encuentra en familias urbanas, con escolaridad, en sociedades industrializadas o posindustrializadas.	Se encuentra en contextos urbanos, con escolaridad, de familias de estrato socioeconómicas medias.	Se encuentra en familias de contextos rurales, agrícolas de subsistencia.
Estrategias de socialización	Se basan en los estados mentales y las cualidades de la persona.	Se basan en la integración armónica en la familia y la autonomía como agente.	Se basan en la aceptación de normas y jerarquías.
Prácticas de crianza	Se enfocan en el contacto cara a cara con el infante y en el juego con objetos.	Existe tanto el contacto corporal, como el contacto cara a cara. Además, se da el juego con la mediación de objetos, así como la estimulación corporal.	Se utilizan estrategias proximales donde se le da importancia al contacto y la estimulación corporales.

De esta manera, en la tabla anterior se puede observar que el modelo relacional - autónomo se trata de una mezcla del modelo de autonomía con el modelo de relacionalidad. Al respecto, el modelo relacional-autónomo ha ofrecido una mejor comprensión del parentaje en Costa Rica (Rosabal, 2012). Es importante indicar que existen diferentes investigaciones sobre las etnoteorías y prácticas parentales en el contexto costarricense. Primeramente, se ha reportado que las personas costarricenses le dan una gran importancia a la integración de la familia (Biesanz y Biesanz, 1987), además que hay un alto índice de familismo (Rosabal 2004, Durán, 2012). Al respecto, el familismo es definido según Toro (2015) como el compromiso a la familia, por lo que se encuentra una serie de responsabilidades familiares, lealtades y relaciones cercanas tanto a la familia nuclear, como a la extendida.

En la misma línea, se ha encontrado que en Costa Rica existen grandes redes de apoyo familiares, tanto para apoyo económico como social, entre lo que se incluye el cuidado de los niños y de las niñas. Este cuidado es esperado y demandado especialmente en la familia de origen materna. Por otro lado, se ha reportado que son las figuras maternas quiénes asumen la responsabilidad en la crianza, mientras las figuras paternas proveen materiales, ejercen la autoridad y el castigo (Álvarez *et al.* 1991).

Asimismo, se han encontrado diferencias según el estrato socioeconómico de las familias costarricenses. Se ha reportado que las familias de estrato socioeconómico medio le dan mayor importancia al desarrollo del niño o de la niña, a su salud y a su crecimiento. Mientras que las familias de estrato socioeconómico bajo brindan más atención a las experiencias de interacción de la madre con el niño o la niña (Miranda y Rosabal, 1997).

Además, las estrategias de resolución de conflictos se encuentran también diferencias según el estrato socioeconómico de las familias. Al respecto, Rosabal (2004) señala que las madres de zonas urbanas estimulan más el comportamiento verbal y racional, además, de la

iniciativa individual del niño o de la niña. Mientras las madres rurales propician la expresión emocional y son menos argumentativas. En este caso, se le da mayor importancia a la resolución de conflictos orientada a la cohesión familiar.

En líneas generales, Rosabal (2012) señala que las familias costarricenses presentan una orientación social hacia la interdependencia emocional, el alocentrismo familiar y la agradabilidad social. Asimismo, que las metas de socialización deseadas por las figuras parentales costarricenses reflejan sintonía con los valores sociales (respeto, el ser bien educado(a) y simpatía) lo que lleva a estimular una resolución de conflictos no confrontativa.

No obstante, los estudios mencionados anteriormente evidencian también que existen diferencias por zonas rural/urbana en las etnoteorías parentales costarricenses, por lo que es necesario realizar más estudios en contextos costarricenses que presenten una variabilidad intracultural entre ellos, como lo es grupos indígenas. Asimismo, resulta imprescindible el incluir variables como la aculturación y el cambio histórico, para comprender de manera más integral las etnoteorías parentales costarricenses.

II.3. Cambio histórico

Sam (2006) indica que la aculturación no se da en el vacío, sino en un espacio de tiempo y lugar determinado, es decir, en un contexto cultural. El autor sostiene la importancia de comprender el contexto cultural, el cual puede incluir antecedentes sociopolíticos de los grupos en contacto y las razones detrás del contacto. Este contexto cultural debe estar bien delimitado para poder dar una adecuada explicación de la aculturación.

Asimismo, Keller (2017) señala que los ambientes socioculturales cambian según el período histórico. Al respecto se ha encontrado que la cantidad de años de educación formal se vincula a la edad de la madre al tener el primer hijo(a) y la cantidad de niños(as) que va a tener. Por lo tanto, los cambios históricos generan transformaciones en las etnoteorías y prácticas de parentaje, lo cual evidencia como las culturas se crean de forma individual y colectiva, además, de que varían en el tiempo.

Greenfield (2004) indica que los modelos culturales reflejan el *zeitgeist* de un período de tiempo en relación con condiciones económicas, educativas y sociales. De esta forma, la autora sostiene que los estilos de parentaje y las metas de socialización también deben cambiar para preparar a la siguiente generación según las condiciones particulares del ambiente. Keller, Borke, Yovsi, Lohaus y Jensen (2005) mencionan que las familias costarricenses se encuentran en un proceso de transición de estructuras y valores tradicionalmente interdependientes latinoamericanas a valores más característicos de culturas en el proceso de modernización económica.

Ligado a esto, el estudio realizado por Keller *et al.* (2005) analizó si los estilos de parentaje cambiaban a través del tiempo, concretamente entre 1993 y el 2002, en tres comunidades culturales distintas (familias alemanas de clase media, familias costarricenses de clase media y familias de la comunidad Nso en Camerún). Se encontró que las familias

costarricenses y de Camerún presentaban más contacto corporal y menos estimulación mediante el uso de objetos, asimismo, menos posiciones de contacto cara a cara que la muestra alemana.

No obstante, se encontró que con el paso del tiempo había una disminución en la estimulación corporal de las madres costarricenses con sus hijos(as), lo cual se podría vincular a la globalización que ha experimentado la sociedad costarricense. Según Keller *et al.* (2005) esta situación se puede interpretar como parte del cambio en los estilos de parentaje, encontrándose una aproximación hacia la orientación relacional autónoma en las familias costarricenses.

Es importante señalar que Costa Rica presenta una enorme variabilidad intergrupala, por lo que los resultados presentados anteriormente con respecto al cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje de las familias costarricenses de clase socioeconómica media no se pueden generalizar para el resto de la población. Por esta razón, los resultados de la presente investigación agregarían a la discusión de esta temática, produciendo datos que se ajusten a la realidad del grupo indígena bribri.

.

Capítulo III: Planteamiento del problema

No existe una única forma de criar a los niños y a las niñas alrededor del mundo. Más bien existen distintas etnoteorías y prácticas de parentaje según el esquema de creencias y valores de las personas cuidadoras, el cual se circunscribe a un espacio de tiempo determinado. Además, el cuidado es un proceso dinámico, el cual también se ve influenciado por el contacto con otras personas, quienes pueden tener una visión diferente a la propia, lo que provoca que la crianza sea un proceso complejo y cambiante.

Desde esa perspectiva surge la siguiente interrogante: ¿Cómo ha impactado la aculturación y el cambio histórico las etnoteorías y prácticas de parentaje de las personas indígenas bribri de la zona atlántica costarricense?

Capítulo IV: Objetivos

Objetivo general:

Identificar los indicadores del impacto de la aculturación y el cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje en personas bribri de las comunidades de la zona atlántica costarricense

Objetivos específicos:

1. Distinguir los principales mecanismos de aculturación para las personas de la comunidad indígena bribri entrevistadas
2. Describir el cambio histórico al que se han visto expuestas las personas indígenas bribri entrevistadas
3. Analizar el impacto que ha tenido tanto el cambio histórico como la aculturación en las etnoteorías y prácticas de parentaje de las personas de la comunidad indígena bribri entrevistadas

Capítulo V: Metodología

En el presente capítulo se menciona primeramente el diseño metodológico de la presente investigación, el cual se trata de una investigación descriptiva con metodología mixta. Posteriormente se indican las diferentes técnicas utilizadas en el estudio para la recolección de datos, señalando primeramente las que se utilizaron en el proyecto del Instituto de Investigaciones Psicológicas de la Universidad de Costa Rica “Concepciones culturales del apego en Costa Rica”, ya que los datos de esta investigación son datos secundarios de este proyecto.

Posteriormente, se describen las personas participantes. Al respecto, la muestra de la presente investigación estuvo compuesta por 12 personas líderes bribri. Se mencionan los lugares donde se realizaron las entrevistas, las ocupaciones de las personas entrevistadas y la duración de las entrevistas. Así como las personas investigadoras que realizaron las entrevistas y las personas investigadoras que transcribieron las mismas. Luego se indican las estrategias para la codificación de las entrevistas utilizadas en el presente estudio, se explica la teoría fundamentada y la lista de códigos con las que se trabajó.

Concretamente se trabajó con una lista de códigos en dos ejes temáticos diferentes, el primero se refiere a los mecanismos de aculturación y segundo al cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri. Por último, se mencionan los criterios utilizados para garantizar la calidad de la información, como lo es la utilización del coeficiente de Kappa y la triangulación de las entrevistas. Y por último se especifica sobre la protección de las personas participantes.

V.1. Diseño metodológico

El alcance de la presente investigación es descriptivo. Al respecto, Rivadeneira (2015) menciona que el propósito de este tipo de investigación es señalar las características de las personas, grupos o cualquier fenómeno que se está estudiando. Y a partir de estas características, formular hipótesis y de esta manera, utilizar la información reunida para analizar las posibles relaciones entre variables.

Además, la metodología es de carácter mixta. Al respecto, Creswell (2009) indica que ésta se caracteriza por combinar la aproximación cuantitativa con la cualitativa y señala que se trata más que simplemente recolectar y analizar ambos tipos de datos, si no, que implica utilizarlos de forma tal que la fuerza del estudio sea más grande que la investigación cualitativa o cuantitativa per se.

En cuanto al componente cualitativo de este trabajo se utilizó la etnografía para la recolección del material, junto con la elaboración de entrevistas semi-estructuradas sobre la crianza en el ambiente natural de las personas, las cuales fueron analizadas utilizando la teoría fundamentada. Estas técnicas son detalladas en los siguientes apartados. Con respecto a la etnografía es importante mencionar que esta:

“Trata de analizar e interpretar la información proveniente de un trabajo de campo, cuyos datos (información verbal y no verbal) consisten en experiencias textuales de los protagonistas del fenómeno o de la observación realizada en el ambiente natural para comprender lo que hacen, dicen y piensan sus actores, además de cómo interpretan su mundo y lo que en él acontece” (Murillo y Martínez, 2010, p.5).

De esta manera, se buscó en primera instancia comprender las cosmovisiones de la comunidad indígena bribri por medio de observaciones etnográficas. Posteriormente se realizaron entrevistas semi-estructuradas sobre las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri y el cambio histórico que ha habido en estas influenciado por la aculturación. En estas entrevistas se trabajó con una serie de ejes temáticos o categorías de interés sobre las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri. No obstante, estas preguntas no estaban organizadas de forma secuencial, sino, que se buscó tener una comunicación dinámica y flexible con la persona entrevistada. De esta manera, se podían incorporar nuevas preguntas en el proceso de realizar la entrevista u omitir otras.

La pertinencia de este tipo de aproximación en este tema particular es señalada por Koops y Kessel (2017), quienes mencionan que la psicología del desarrollo debe tener una metodología empírica-analítica, la cual apunta a que la recolección de datos y el análisis de los mismos sea de la forma más exacta y detallada posible, lo que algunas veces va a implicar que se hagan interpretaciones sistemáticas de narrativas y en otros momentos va a implicar el análisis de datos estadísticos.

En el caso de la cultura indígena bribri, tal como indica la Mesa Nacional Indígena de Costa Rica (2009), esta se hereda por generaciones de forma verbal. Por esta razón se le dio mayor peso al componente cualitativo en el presente trabajo, ya que de esta forma se garantizaba tener un abordaje sensible a las tradiciones de la cultura bribri al escuchar lo que las propias personas de la comunidad opinaban acerca de sus etnoteorías y prácticas de crianza y el cambio de las mismas a través de los años.

V.2. Descripción de las técnicas e instrumentos para la obtención de datos

Las técnicas e instrumentos para la obtención de datos parten de la estrategia metodológica empleada en el proyecto de investigación “Concepciones culturales del apego en Costa Rica” del Instituto de Investigaciones Psicológicas. Primeramente, se ofrecerá una tabla elaborada por la autora que sistematiza las distintas estrategias utilizadas para la obtención de datos del proyecto mencionado anteriormente para la muestra de Talamanca, al ser la muestra en la que se centra este trabajo:

Tabla 4

Técnicas e instrumentos para la recolección de datos

Fase	Estrategia	Objetivo
Preparación para la investigación	1. Revisión bibliográfica	Acercar al equipo de investigación a las cosmovisiones de la comunidad indígena bribri al revisar las investigaciones publicadas hasta el momento sobre la cultura indígena bribri
	2. Capacitación del equipo de investigación	Formar a los(as) investigadores(as) en las estrategias de recolección de datos cualitativas, específicamente en lo que sería la etnografía y la realización de entrevistas semi-estructuradas.
	3. Observaciones etnográficas	Observar las comunidades en donde se realizará la investigación, para entender mejor la vida cotidiana de las personas y sus visiones de mundo.
	4. Grupo focal	Conocer las etnoteorías y prácticas de parentaje de un grupo de mujeres en Uatsi.
	5. Reunión en ADITIBRI	Explicar el proyecto de investigación al gobierno indígena bribri y obtener la autorización para realizar la investigación.
	6. Elaboración de los instrumentos para	Elaborar las entrevistas semi-estructuradas sobre las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri considerando

	la recolección de datos	el acercamiento que se ha tenido con la comunidad hasta el momento.
Recolección de datos	7. Entrevista a personas informantes claves	Entrevistar a personas expertas de la comunidad y conocer su opinión sobre las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri. Nota: Doce de estas entrevistas constituyen el material analizado para el presente trabajo.
	8. Entrevista a familias bribri	Entrevistar a las personas cuidadoras de los niños y las niñas con el fin de comprender las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri. Tomar vídeos de los niños y las niñas en su cotidianidad.
Devolución del material	9. Publicación de resultados	Generar trabajo científico sobre las etnoteorías y prácticas de parentaje de la comunidad indígena bribri.
	10. Devolución de resultados	Dar a conocer a la comunidad indígena bribri los principales resultados de la investigación de una forma culturalmente sensible.

Como se evidencia con la tabla anterior, el trabajo realizado con la muestra de Talamanca se puede dividir en tres fases. La primera se refiere a la preparación para la investigación, la segunda fase a la recolección de material y la tercera fase a la devolución del material. Para la presente investigación se trabajó exclusivamente con doce de las entrevistas realizadas a personas informantes claves de la comunidad, no obstante, es necesario explicar las distintas técnicas empleadas en el proyecto para comprender de forma general la estructura de la investigación.

La primera fase inició con una exhaustiva revisión bibliográfica de las investigaciones sobre el grupo indígena bribri para comprender mejor su cosmovisión y así, poder proponer técnicas e instrumentos que se acoplaran a sus realidades. Los principales hallazgos de esta revisión bibliográfica fueron sistematizados en el marco teórico de este trabajo.

Seguidamente, se realizaron distintas capacitaciones sobre la investigación cualitativa al equipo de investigación, específicamente sobre la etnografía y la realización de entrevistas semi-estructuradas, con el objetivo de brindar herramientas que facilitaran la recolección del material de manera confiable en los ambientes naturales de las personas participantes. En la siguiente imagen se observa una de las sesiones de trabajo del equipo de investigación con la investigadora Dra. Heidi Keller en el 2017, en donde se discutieron acerca de las mejores formas para acercarse a las comunidades y cómo hacer la investigación desde una postura ética e intercultural:



**Figura 7: Asistentes del proyecto de investigación
“Concepciones culturales del apego en Costa Rica”**

Posteriormente, se realizaron dos visitas a las comunidades indígenas de Bribri, Uatsi, Suretka, Sepecue y Arenal. La primera visita fue del 8 al 10 de diciembre del 2016 y la segunda del 25 al 27 de febrero del 2017. En estas se realizaron una serie de observaciones etnográficas en el ambiente natural de las personas indígenas bribri en busca de comprender sus cosmovisiones, es decir, su interpretación del mundo y lo que en él sucede, con el objetivo

de diseñar instrumentos para la obtención de datos que fueran sensibles a sus percepciones del mundo. Además, en la segunda gira se realizaron algunas entrevistas a personas de la comunidad.

En la siguiente fotografía tomada por las personas investigadoras se expone la escuela de Sepecue como ejemplo de algunas de las impresiones que se obtuvieron en estas observaciones etnográficas, en donde fue característico encontrar una mezcla entre la arquitectura tradicional bribri, como lo son las casas cónicas, con edificaciones con una arquitectura más occidentales, con espacios diferenciados y paredes:



Figura 8: Fotografía de la Escuela de Sepecue

Asimismo, se realizó un grupo focal con trece mujeres bribri en Uatsi el sábado 25 de febrero del 2017 con el objetivo de tener un primer acercamiento a la población bribri y poder conocer su opinión sobre distintos elementos vinculados a las etnoteorías y prácticas de parentaje de la comunidad bribri, así como la mejor forma de acercarse a las familias bribri al realizar investigación.

Tomando en cuenta la información recolectada en estos primeros acercamientos se optó por la realización de entrevistas semi-estructuradas para recolectar los datos, ya que se señaló

reiteradamente la importancia de la oralidad en la cultura bribri y del escuchar a las personas mayores con respeto. Al respecto, una de las participantes indicó:

“Y siempre las historias y las costumbres se han hecho de forma oral, estamos sembrando y cantando y hablando, vamos a la piedra a moler y estamos cantando y todo eso. Entonces así es como se transmiten las costumbres de generación cantando y también conversando.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 de mayo del 2017)

De esta manera, se evidencia como la cultura bribri se trasmite de forma oral de una generación a otra por medio de cantos e historias. De esta forma, el realizar la entrevista semi-estructurada en los ambientes naturales de las personas participantes a manera de conversación podía proveer un ambiente en donde ellos(as) se sintieran en confianza y poder así, comprender mejor cómo se da la crianza en la cultura bribri tomando en cuenta sus códigos culturales.

Un ejemplo de cómo esto se realizaron estas entrevistas semi-estructuradas de manera sensible a la cosmovisión bribri fue que las personas investigadoras se sentaban la mayoría de las veces en semi-círculo alrededor de las personas mayores de la comunidad al hacer las entrevistas, quiénes les comentaban sus anécdotas sentados(as) en hamacas, haciendo referencia también a sus tradiciones culturales. Al respecto:

“En algunas comunidades indígenas había un horario en las tardes, donde la abuela se sienta en la hamaca y tiene un tiempo para enseñarle a los nietos, a los nietos y nietas y todos a su alrededor...” (E. Villanueva, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Es decir, para la tradición indígena bribri es sumamente importante lo que las personas mayores de la comunidad cuentan, ya que es con estas historias que los niños y las niñas comprenden cómo *Sibö* creó al mundo y cómo las personas bribri deben vivir. De esta manera, se realizaron las entrevistas tomando en cuenta estos códigos culturales como se

evidencia en la siguiente fotografía, en donde las personas investigadoras (Fiorella Guerrero y Francisco Brenes) están sentadas en el suelo y la persona entrevistada (Hilda Morales) en una hamaca:



Figura 9: Investigadores(as) del proyecto realizando una entrevista

Es importante mencionar que para poder establecer el contacto con las personas “informantes claves” se le preguntó a distintos(as) integrantes de la comunidad bribri por personas que consideran expertas en el conocimiento de la cultura bribri y se obtuvo así una lista de personas, quiénes fueron entrevistadas con la autorización de las mismas. Concretamente estas entrevistas fueron realizadas entre febrero a octubre del 2017 en las comunidades bribri de la zona atlántica costarricense.

A excepción de una entrevista, realizada en la Universidad de Costa Rica, al profesor e investigador de dicha institución, Alí García Segura, quién ha participado en una serie de proyectos de investigación con la comunidad indígena bribri y también es miembro de esta comunidad, por lo que su perspectiva como académico y miembro de la comunidad bribri resulta muy enriquecedora para el trabajo con la población. Se debe indicar que en algunos casos se tuvo que coordinar la colaboración de otra persona que tuviera un rol de traductor(a),

ya que el español no era la lengua materna de todas las personas entrevistadas. Esta situación se dio en tres casos.

En cuanto a la entrevista a las personas informantes clave esta incorpora a primeramente una serie de preguntas sobre los datos sociodemográficos de las personas participantes (edad, ocupación, lugar de residencia de la persona, fecha y hora de la entrevista), además, preguntas vinculadas al cuidado, en donde se exploran temas relacionados a las mejores y peores condiciones para que los(as) niños(as) crezcan.

Además, esta entrevista incluye preguntas sobre los valores que son importantes de enseñar a los infantes en la cultura bribri y vinculado con esto, lo que sería un(a) niño(a) bien educado(a) y uno(a) que no lo es. Además, la entrevista incorpora preguntas relacionadas a la composición familiar, a la cantidad de personas que viven en la casa y los roles que asumen, la edad en que las mujeres quedan embarazadas por primera vez y el número de niños(as) que suelen tener. Por último, la entrevista incorpora preguntas sobre las prácticas tradicionales bribri vinculadas a la crianza de los(as) niños(as). (Ver Anexo XV.1.)

Asimismo, se debe mencionar que las preguntas se adaptaron según las situaciones específicas de cada entrevista y las características de los individuos, con el fin de que las personas entrevistadas se sintieran más cómodas. Las entrevistas tuvieron una duración aproximada de 75 minutos cada una, ya que las personas entrevistadas utilizaron muchas historias como simbolismos para explicar las prácticas de parentaje bribri y se consideró importante que las entrevistas fueron realizadas como una conversación, en la cual se escuchaba con respeto los conocimientos que las personas mayores compartían con los(as) entrevistadores(as).

Además, se buscó el contacto con el gobierno del territorio indígena bribri (ADITIBRI) desde inicios del 2017. Para lo mismo, se visitó en varias ocasiones el lugar, se les llamó y se mandó un correo. Se pudo concretar una reunión hasta el 11 de octubre del 2017, en esta reunión se le explicó el proyecto a los miembros de la Junta Directiva y se obtuvo el permiso de poder recoger información en las comunidades indígenas bribri para la investigación.

Posteriormente, se fue estableciendo el contacto con las familias indígenas bribri con la ayuda de otras personas de la comunidad. Concretamente se recogieron datos de 30 familias, las cuales debían tener un niño(a) entre seis meses y un año y medio de edad. Se realizaron entrevistas sobre los contextos de cuidado a todas las personas cuidadoras de los niños y las niñas, teniendo en promedio cuatro entrevistas por niño o niña. Entre las personas cuidadoras se solían referir principalmente a la mamá, a la abuela materna y paterna, a las tías maternas y a las hermanas del niño(a), en ocasiones también al padre.

La entrevista sobre los contextos de cuidado incluía primeramente una serie de preguntas sociodemográficas, seguida por preguntas sobre la composición familiar, las condiciones de vivienda, el uso de las TIC, las situaciones de cuidado, las actividades que el niño o la niña realiza con las distintas personas cuidadoras y las tradiciones culturales bribri. Además, se tomaron cuatro vídeos de treinta segundos a cada niño o niña en su cotidianidad y se recogió la ubicación geográfica de la familia. Todo esto con el consentimiento de las familias.

Con este material, se realizarán una serie de trabajos científicos, siendo esta investigación la primera en ser publicada sobre el tema y posteriormente se realizará una devolución de los datos a la población indígena bribri. Es importante mencionar que para la presente investigación se utilizaron únicamente los datos recogidos de doce de las entrevistas

a informantes claves. Por último, la siguiente tabla realizada por la investigadora ofrece una visión temporal del contacto con la población indígena bribri, así como las fechas en las que fueron implementadas las distintas estrategias señaladas en los párrafos anteriores:

Tabla 5

Giras a Talamanca en la investigación “Concepciones culturales del apego en Costa Rica” en la muestra de Talamanca

Fecha	Investigadores(as)	Ubicación	Actividades realizadas
8.12.16 al 10.12.16	Keller, H y Rosabal-Coto, M.	Bribri centro, Suretka y Sepecue	Observación etnográfica en las distintas comunidades.
25.02.17 al 27.02.17	Rosabal-Coto, M., Guerrero, F., Ramírez, A., Brenes, F. y Sanabria, A.	Bribri centro, Shiroles, Suretka, Sepecue y Volio.	Observación etnográfica en las distintas comunidades. Entrevista a 6 informantes claves. Grupo focal de la Red de mujeres Uatsi.
23.03.17 al 26.03.17	Rosabal-Coto, M., Sanabria, A., Blanco, D., Fallas, K., Guerrero, F., Brenes, F. y Mora, S.	Bribri centro, Sepecue, Suretka y Arenal, Uatsi.	9 entrevistas a informantes claves.
15.09.17 al 17.09.17	Rosabal-Coto, M., Sanabria, A., Guerrero, F., Ramírez, A., Blanco, D., Mora, S y Díaz, I.	Bribri centro, Volio, Uatsi, Sepecue.	Entrevista a 9 informantes claves. Entrevista a 6 cuidadores primarios.
20.10.17 al 22.10.17	Rosabal-Coto, M., Guerrero, G., Gutiérrez, S., Mora, S. y Brenes, F.	Bribri centro, Suretka, Sepecue y Cachabri.	Entrevista a 3 informantes claves. Entrevistas a 7 cuidadores primarios.
18.01.18 al 20.01.18	Ramírez, A., Strom, S., Gebhart, P., Ramírez, A y Díaz, I.	Sibödi, Mojoncito, Barrio Escalante y Sepecue.	1 entrevista a informante clave. 7 entrevistas a cuidadores primarios. 2 entrevistas a cuidadores secundarios. 5 vídeos de los(as) niños(as)

04.06.18 al 08.06.18	Ramírez, A. y Rodríguez, A.	Sibödi, Mojoncito, Barrio Escalante y Sepecue.	10 vídeos de los(as) niños(as) 12 entrevistas a cuidadores secundarios. 5 entrevistas a cuidadores primarios.
16.11.18 al 18.11.18	Ramírez, A. y Rodríguez, A.	Sibödi, Mojoncito, Barrio Escalante y Sepecue.	4 vídeos de los(as) niños(as) 5 entrevistas a cuidadores secundarios
25.04.19 al 29.04.19	Ramírez, A. y Rodríguez, A., Schmidt, W. y Mora, S.	Sepecue, Mojoncito, Barrio Escalante y Sibödi	23 entrevistas a cuidadores secundarios

El uso de esta aproximación metodológica, en donde primero se fue conociendo a las comunidades indígenas bribri mediante visitas etnográficas, grupos focales y entrevistas a informantes claves. Y posteriormente cuando ya existió mayor vinculación con ellos y ellas, se empezó el contacto con las familias y la recolección de datos tomó mucho tiempo, pero fue necesaria para garantizar que fuera un abordaje sensible a la comunidad bribri y sus cosmovisiones. La autora de la presente investigación formó parte en todos estos diferentes momentos, lo que también permite que comprenda mejor el material recolectado.

V.3. Descripción de las personas participantes

Primeramente, se debe mencionar que para la cultura indígena bribri es importante dar reconocimiento cuando se realiza alguna investigación a las personas que colaboraron en la misma, mencionando el nombre y el apellido de las personas participantes, para darles créditos por la información brindada. Al respecto, cuando se le pidió el permiso al gobierno local indígena bribri (ADITIBRI) para poder recolectar los datos de la presente investigación, el vicepresidente, Johnny Buitrago, señaló que en distintos momentos se han hecho estudios con la población indígena bribri y no se les ha dado crédito a las personas participantes, sus nombres no aparecen en los documentos, lo que plantea una actitud poco ética, como se evidencia en la siguiente cita:

“...siempre las instituciones y las universidades han hecho investigaciones, nunca, ni si quiera aparece el actor principal o el que informa en ese documento. Por ejemplo, espero que Don Ricardo, don Ricardo Morales y Doña Chepita y todo el resto de la gente exista en el documento y que aparezca, no un psicólogo tal que ni si quiera sabe hablar bribri y ni si quiera sabe de la cultura indígena sea al autor de ese libro, las cosas no son así.” (J. Buitrago, vicepresidente de ADITIBRI, comunicación personal, 20 de octubre del 2017)

De esta manera, Buitrago (2017) menciona que es importante que las personas bribri entrevistadas aparezcan en el documento, no que la persona investigadora se atribuya el conocimiento de la cultura bribri, cuando en realidad ni siquiera sabe la lengua y además, no hubiera tenido acceso a esa información, si las personas de la comunidad no le hubieran dado este conocimiento. Por esta razón, los nombres de las personas entrevistadas no fueron anonimizados(as), ya que era el deseo de los y las participantes que no se hiciera. A

continuación, se muestra una tabla que sistematiza el nombre y ocupación de las personas entrevistadas, así como el día y lugar de la entrevista:

Tabla 6

Sistematización de las entrevistas a informantes claves

Nombre	Ocupación	Día de la entrevista	Lugar de la entrevista
Antonio Romero	Participa en proyectos para el desarrollo de las comunidades indígenas bribri	26/02/2017	Sepecue
Marina Morales	Lideresa de ACOMUITA	27/02/2017	Uatsi
Michael Morales	Promotor social del PANI	27/02/2017	Bribri centro
Cástulo Reyes y Evelyn Sixtro	Trabajador de ADITIBRI Integrante de la comunidad indígena bribri.	23/03/2017	Arenal
Samuel Sánchez	Líder espiritual indígena (<i>Awá</i>)	24/03/2017	Uatsi
Justa Romero	Partera jubilada	24/03/2017	Shiroles
Chepita Sánchez	Miembro de la comunidad	25/05/2017	Suretka
Ricardo Morales (con la traducción de Rigoberto Gap)	Líder espiritual indígena (<i>Awá</i>)	21/10/2017	Kachabri
Rufino Sánchez (con la traducción de Chepita Sánchez)	Líder espiritual indígena (<i>Awá</i>)	21/10/2017	Suretka
Hilda Morales (con la traducción de Chepita Sánchez)	Partera jubilada	22/10/2017	Arenal
Alí García	Encargado de investigación, identidad, cultura y lengua indígena en la Universidad de Costa Rica	15/02/2018	UCR

Como se observa en la tabla anterior para la presente investigación se analizó la información obtenida de las entrevistas realizadas a 12 personas informantes claves de la comunidad indígena bribri (7 hombres y 5 mujeres). La muestra está conformada por personas bribris que conocen sobre su tradición cultural, entre los que se encuentran médicos tradicionales, parteras, personas mayores, líderes y lideresas de la comunidad. Es importante indicar que todas las personas entrevistadas se autoidentifican como bribri, además, que sus edades oscilan entre los 49 y los 76 años.

Por otro lado, como se mencionó en el marco teórico del presente trabajo, la cosmovisión indígena bribri se basa en el seguimiento del sistema clánico. Por ser este un elemento tan importante de la tradición indígena bribri se menciona en la siguiente tabla los clanes a los cuales pertenecen las personas participantes:

Tabla 7

Clanes de las personas participantes

Persona(s)	Clan	Definición
Marina Morales Justa Romero Michael Morales	<i>Dokua</i>	Este clan tiene como característica el liderazgo. “La vocación de este clan es el liderazgo.” (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017).
Rufino Sánchez	<i>Tchabériwák</i>	Este clan se caracteriza porque sus miembros pueden ser duros, o vengativos. “El clan de los <i>Tchabériwák</i> , que es el clan de la serpiente. Bueno, el clan de él es bastante duro verdad.” (R. Sánchez, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)
Ali García	<i>Sibriwak</i>	Significa las personas del helecho arborio. “ <i>Sibriwak</i> se llama, significa también algunos materiales de la interpretación porque ellos dicen dueño, realmente la palabra no significa dueño, significa es como, por ejemplo, en este caso sí es el helecho arborio, el helecho gigante y <i>bri</i> es zanjo, y <i>wak</i> es

		gente, gente del zanja del helecho.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018).
Antonio Romero		No se le pregunta
Cástulo Reyes	<i>Mruriwak</i>	Este clan tiene como característica que sus miembros trabajan mucho, además, son serviciales. “El clan <i>mruriwa</i> es para trabajar en general. Tanto en culturas generales y la cultura <i>sikwa</i> .” (C. Reyes, comunicación personal, 23 de marzo del 2017).
Evelyn Sixtro	<i>Urabura</i>	Este clan tiene la característica de servir a las demás personas y se considera que no tiene tanta capacidad cognitiva. “Mi clan es <i>urabura</i> y la característica, de mi clan, es poquito que Dios nos regaló. No mucho.” (E. Sixtro, comunicación personal, 23 de marzo del 2017).
Chepita Sánchez Hilda Morales	<i>Sinuisak</i>	Este clan representa la humildad. “Como mi clan es <i>sinuisak</i> y representa la humildad.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)
Samuel Sánchez	<i>Sinikhawa</i>	Este clan tiene el don de que pueden ser awás. “El don de nosotros es ser <i>sukia</i> , <i>awá</i> .” (S. Sánchez, comunicación personal, 24 de marzo del 2017).
Ricardo Morales	<i>Jejewak</i>	No se menciona.

Es importante mencionar que estos clanes fueron escritos según cómo las personas investigadoras escucharon la pronunciación de los mismos, por lo que puede contener algunos errores, ya que las personas investigadoras no manejan la lengua indígena bribri. Por otro lado, las personas fueron entrevistadas entre febrero del 2017 hasta febrero del 2018 en las comunidades de Bribri, Uatsi, Suretka, Sepecue, Shiroles, Arenal y Kachabri, las cuales se observan en el siguiente mapa, a excepción de la entrevista de Alí García que fue realizada en San José:

V.4. Descripción de las estrategias para la codificación de los datos

Para la codificación de los datos se utilizó la teoría fundamentada. Al respecto, Strauss y Corbin (2002) mencionan que esta teoría se crea a partir de la recopilación sistemática de los datos y el análisis riguroso de los mismos. Al respecto, en la presente investigación se analizaron doce entrevistas semi-estructuradas de distintos líderes y lideresas de la comunidad bribri, las cuales fueron recolectadas de forma sistemática como se evidenció en el apartado anterior.

Además, estas entrevistas fueron analizadas de forma rigurosa con un sistema de codificación establecido por la investigadora con el apoyo de su equipo asesor, considerando tanto las categorías relevantes en las etnoteorías y prácticas parentales que provienen de investigaciones realizadas sobre la temática, así como los nuevos elementos que surgieron por el trabajo de campo, es decir, en las entrevistas realizadas a las personas bribri en sus comunidades.

De esta manera, se utilizó un sistema de codificación de datos que incluyó tanto elementos inductivos como deductivos. Al respecto, Kelle (2005) señala que este tipo de estrategia resulta pertinente en la teoría fundamentada, ya que considera ambos tipos de elementos (inductivos y deductivos), lo que permite la elaboración de una teoría más completa y fiable. Es decir, se considera tanto los conocimientos teóricos previos que se tienen sobre un tema específico, en este caso, sobre las etnoteorías y prácticas de parentaje y la emergencia de datos, en la cual aparecen características relevantes sobre el fenómeno estudiado que no se analizan desde las teorías existentes.

De esta forma, se aseguró que el conocimiento teórico previo no forzara los datos y no constituyera una forma de aculturación científica y con esto, que la presente investigación pudiera producir conocimiento válido para las comunidades indígenas bribri de la zona atlántica costarricense, al considerar sus cosmovisiones en la codificación y el análisis del material. Es importante mencionar que la pertinencia de la teoría fundamentada dentro de la investigación cualitativa para la codificación de los datos es señalada por Strauss y Corbin (2002) quienes mencionan que:

“Debido a que las teorías fundamentadas se basan en los datos, es más posible que generen conocimientos, aumenten la comprensión y proporcionen una guía significativa para la acción.” (p.22)

Es decir, el fundamentar los resultados de la investigación en los datos recolectados, como se hace con la teoría fundamentada, permite aumentar la comprensión del tema estudiado. En este caso, la teoría fundamentada permitió poder asegurarse que los resultados de la investigación no se tratan de una visión subjetiva de la investigadora, sino de una interpretación que resulta válida y confiable a partir de los datos recolectados.

Es importante mencionar que la teoría fundamentada inicia con una fase de codificación abierta, en la cual se identifican los conceptos relevantes y las propiedades y las dimensiones de estos. Posteriormente, se realiza la codificación axial, relacionando las categorías a sus subcategorías. Por último, se emplea la codificación selectiva, integrando y refinando la teoría (Strauss y Corbin, 2002). A partir de estas fases se generó una lista de códigos, las cuales se dividen en dos grandes temas: mecanismos de aculturación y cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje.

Cada uno de estos temas se subdivide a su vez en familias de códigos, estas según Muñoz y Sahagún (2017) se tratan de un recurso con el que cuenta Atlas.ti7, programa que se empleó para analizar las entrevistas, mediante el cual se pueden agrupar dentro de una misma categoría distintos códigos que según la persona analista compartan alguna característica determinada. De esta manera, se puede trabajar de forma más ordenada y enfocada, ya que se puede filtrar la información por medio de las familias, es decir, la persona analista puede seleccionar visualizar sólo los elementos que pertenezcan a una familia en concreto y así se puede concentrar en un conjunto limitado de códigos.

En cuanto a los mecanismos de aculturación, se trabajó con siete familias de códigos y veintiún códigos, los cuales se detallan en la siguiente tabla:

Tabla 8

Códigos de los mecanismos de aculturación

Familia	Código	Descripción
PANI En esta familia se incluyen distintos códigos que refieren a la percepción de las personas bribri sobre la influencia del PANI en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	P.N. PANI	Percepción negativa sobre la influencia del PANI en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.
	P.P. PANI	Percepción positiva sobre la influencia del PANI en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.
	Cambios E.T. PANI	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia del PANI en la región.
MEP En esta familia se incluyen distintos códigos que refieren a la percepción de las personas bribri sobre la influencia del	P.N. MEP	Percepción negativa sobre la influencia del MEP en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.
	P.P. MEP	Percepción positiva sobre la influencia del MEP en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.

MEP en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	Cambios E.T. MEP	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia del MEP en la región.
EBAIS En esta familia se incluyen distintos códigos que refieren a la percepción de las personas bribri sobre la influencia de los EBAIS en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	P.N. EBAIS	Percepción negativa sobre la influencia de los EBAIS en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.
	P.P. EBAIS	Percepción positiva sobre la influencia de los EBAIS en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.
	Cambios E.T. EBAIS	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia de los EBAIS en la región.
Universidad En esta familia se incluyen distintos códigos que refieren a la percepción de las personas bribri sobre la influencia de las universidades en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	P.N. Universidad	Percepción negativa sobre la influencia de las universidades en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.
	P.P. Universidad	Percepción positiva sobre la influencia de las universidades en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.
	Cambios E.T. Universidad	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia de las universidades en la región.
TIC En esta familia se incluyen distintos códigos que refieren a la percepción de las personas bribri sobre la influencia de los instrumentos de tecnología y comunicación (tableta, celular, internet, radio y/o televisión) en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	P.N. Tic	Percepción negativa sobre la influencia de las Tic en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.
	P.P. Tic	Percepción positiva sobre la influencia de las Tic en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.
	Cambios E.T. Tic	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia de las Tic en la región.

Religión no tradicional bribri En esta familia se incluyen distintos códigos que refieren a la percepción de las personas bribri sobre la influencia de las religiones no tradicionales bribri en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	P.N. religión no T.B.	Percepción negativa sobre la influencia de las religiones no tradicionales en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.
	P.P. religión no T.B.	Percepción positiva sobre la influencia de las religiones no tradicionales en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.
	Cambios E.T. religión no T.B.	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia de las religiones no tradicionales en la región.
Turismo En esta familia se incluyen distintos códigos que refieren a la percepción de las personas bribri sobre la influencia del turismo en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	P.N. Turismo	Percepción negativa sobre la influencia del turismo en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri
	P.P. Turismo	Percepción positiva sobre la influencia del turismo en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.
	Cambios E.T. Turismo	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia del turismo en la región.

Como se ve en la tabla anterior se crearon siete familias de códigos para los mecanismos de aculturación, concretamente: PANI, MEP, EBAIS, Universidad, Instrumentos de la Tecnología y la Comunicación (TIC), Religión no tradicional bribri y Turismo. Los cuales a su vez se subdividieron en tres códigos cada uno, los cuales indicaban sí la percepción de la comunidad bribri era positiva, negativa o neutral sobre la influencia de los mecanismos de aculturación en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri en la región.

Y para lo que sería el cambio histórico, se identificaron los principales elementos de las etnoteorías parentales bribri, los cuales pueden ser agrupados en cuatro familias de códigos (educación cultural en casa, medicina tradicional bribri, cosmovisión indígena bribri y expectativas del desarrollo indígena bribri). Estas familias de códigos fueron a su vez fueron

subdivididas en treinta y tres códigos específicos. A continuación, se presenta una tabla con la lista de códigos finales que refieren al cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri:

Tabla 9

Códigos del cambio histórico

Familia	Código	Descripción
Educación cultural en casa Esta familia hace referencia al seguimiento de la educación cultural en casa, la cual incluía el hablar el bribri, el tener diferentes cuidadores, el enseñar oficios y los valores tradicionales bribri y el cambio histórico que esta educación ha tenido, encontrándose casos en donde no se presentan estos elementos tradicionales culturales bribri.	Presencia valores T.B.	Se habla de cuando las personas presentan los valores tradicionales bribri (responsabilidad, solidaridad, respeto, entre otros).
	Pérdida de valores T.B.	Se habla de una pérdida de los valores tradicionales bribri, apareciendo más individualidad, agresión, etc en las personas bribri.
	Hablar bribri	Este código hace referencia a cuando las personas saben hablar su propia lengua. Y también, cuando las familias le enseñan el bribri a sus hijos(as).
	No hablar bribri	Este código hace referencia a cuando las personas no saben hablar su propia lengua. Y también, cuando las familias no le enseñan el bribri a sus hijos(as).
	Diferentes cuidadores(as)	Las personas indican como en la comunidad indígena bribri los niños y las niñas tienen diferentes cuidadores.
	Cuido padre y madre	Las personas indican que en la comunidad bribri el cuidado lo dan el padre y la madre.
	Enseñanza oficios	Se menciona que en la tradición bribri es importante que los(as) niños(as) aprendan

		oficios desde pequeños(as) y que realicen labores domésticas en sus casas.
	No enseñanza oficios	Se refiere a que los(as) niños(as) no aprenden oficios desde pequeños(as) y no realizan labores domésticas en sus casas.
Medicina tradicional bribri	Cuidos T.B.	Se refiere a cuando la pareja se cuida en el embarazo según la tradición bribri, lo cual incluye por ejemplo dietas que se deben seguir para garantizar un buen desarrollo del infante.
Esta familia hace referencia a la práctica de la medicina tradicional bribri, como lo es el consultar al awá y a la partera, además de cuidarse y alimentarse según la tradición bribri.	No cuidados T.B.	Se refiere a cuando la pareja no se cuida en el embarazo según la tradición bribri y prefiere ir al EBAIS.
Y a los cambios en la medicina tradicional, encontrándose que las personas no practican estos elementos culturales.	Consulta awá	Se refiere a cuando se le consulta al awá cuando una mujer está embarazada y para el desarrollo de los(as) niños(as).
	No consulta awá	Se refiere a cuando no se consulta al awá cuando una mujer está embarazada y para el desarrollo de los(as) niños(as).
	Consulta partera	Se refiere a cuando se le consulta a la partera cuando una mujer está embarazada y para el desarrollo de los(as) niños(as).
	No consulta partera	Se refiere a cuando no se consulta a la partera cuando una mujer está embarazada y para el desarrollo de los(as) niños(as). Sino, que se prefiere ir al EBAIS.
	Alimentación T.B.	Se refiere a cuando la alimentación en la casa se asemeja a la cocina tradicional bribri. Incluye platillos a base de maíz, bananos, plátano, arroz, cacao y frijoles.

Lactancia T.B.	Se refiere a cuando la lactancia de los(as) hijos(as) se da según la tradición cultural bribri.
Alimentación Oc.	Se refiere a cuando la alimentación en la casa se asemeja a la cocina occidental, incluye alimentos como lo son la comida rápida, frituras y gaseosas. Además, de galletas y meriendas que se pueden comprar en un supermercado.
Lactancia Oc.	La lactancia de los(as) hijos(as) se da según la tradición occidental.

Orden social bribri Esta familia hace referencia a la práctica del orden social bribri, entre lo que se incluye el seguimiento del sistema clánico, el tener una familia extendida y el tener líderes y lideresas bribri. Además, de la pérdida de estos elementos culturales.	Seguimiento sistema clánico	Se refiere a cuando las personas siguen el sistema de organización clánico, que implica el sistema de parentesco. De esta manera, se casan con el clan que les corresponde.
	No seguimiento sistema clánico	Se refiere a cuando las personas indígenas bribri se casan con la persona que desean. No es de importancia si tienen el permiso de los padres o sí es el clan que les corresponde.
	Desconocimiento clan	Se refiere a cuando las personas indígenas bribri desconocen el clan de pertenencia y sus funciones.
	Conocimiento clan	Se refiere a cuando las personas indígenas bribri conocen el clan de pertenencia y sus funciones
	Familia extendida	Se refiere a cuando las personas viven con su familia extendida, encontrándose así casas con un promedio de 5 personas o más.
	Número de hijos(as) T.B.	Se refiere a la cantidad de hijos(as) que se tenía en la tradición bribri, en promedio 5 o más.

Familia nuclear	Se refiere a cuando las personas indígenas bribri viven en la casa con su familia nuclear.
Número de hijos(as) Oc.	Se refiere a cuando Las familias empiezan a tener menos hijos(as), entre 1 y 2.
Líderes T.B.	Se refiere a cuando se mencionan los líderes tradicionales de la comunidad bribri: Awapa (curandero), okan (enterradores), bikakla (maestros de ceremonias). Además de las parteras.
No líderes T.B.	Se menciona que en la actualidad no existen algunas personas que transmiten las costumbres indígenas bribri.

Expectativas de desarrollo bribri Esta familia hace referencia a las mejores y peores condiciones de desarrollo de los niños(as) y el afecto que se le da a los infantes según la tradición bribri y los cambios que ha experimentado.	Peores condiciones desarrollo	Las personas refieren como las peores condiciones para el desarrollo de los(as) niños(as) bribri situaciones como alcoholismo, drogadicción, abuso sexual.
	Mejores condiciones desarrollo	Las personas refieren como las mejores condiciones para el desarrollo de los(as) niños(as) según la tradición bribri
	Afecto T.B.	Las personas refieren que en la tradición bribri la madre no se demuestra el afecto a sus hijos(as) por medio de palabras, sino, más por acciones.
	Afecto no T.B.	Las personas refieren a cambios en la forma de demostrar afecto de las madres a sus hijos(as), por ejemplo dando besos o abrazando.
	Diferencia crianza	Las personas indígenas bribri mencionan diferencias que existen en la crianza de los niñas y las niñas.

A manera general, los códigos se dividieron en dos ejes temáticos: mecanismos de aculturación (7 familias de códigos y 21 códigos) y el cambio histórico en las etnoteorías y

prácticas de parentaje bribri (4 familias de códigos y 33 códigos) como se evidenció anteriormente. En total se trabajó con 11 familias de códigos y 54 códigos. Para el análisis de estos códigos se utilizó Atlas.ti en su versión 7, el cual es un programa para la interpretación de textos y la investigación cualitativa. Con estos códigos se logró poder analizar los datos de manera completa y lograr la saturación teórica, es decir llegar al punto en donde no existen nuevos códigos para explicar el tema estudiado.

Asimismo, se emplearon otras estrategias para la codificación de la información como lo es el uso de memorandos con en el programa Atlas.ti 7, los cuales según Strauss y Corbin (2002) son registros escritos del análisis y existen distintas clases: notas sobre codificación, notas teóricas y notas operacionales. Las primeras contienen los resultados de la codificación abierta, axial y selectiva. Las segundas resumen los pensamientos e ideas del analista al trabajar con los datos. Y las últimas presentan notas procedimentales y recordatorias. En la presente investigación se emplearon los tres tipos de memorandos.

Estos memorandos se tratan de documentos pertinentes para la teoría fundamentada, ya que registran el progreso, los pensamientos, sentimientos e instrucciones de la persona investigadora y permiten que el producto final tenga densidad e integración conceptual (Strauss y Corbin, 2002). De esta manera, los memorandos del presente trabajo presentan las primeras impresiones de la investigadora y autora del presente trabajo al acercarse a los datos, como estas fueron cambiando conforme se iba adentrando más en el material y recordatorios importantes de cómo se debía trabajar con algunos códigos.

Asimismo, se utilizaron diagramas para el análisis del material recogido, los cuales según Strauss y Corbin (2002) se tratan de mecanismos visuales en los que se reflejan las relaciones

entre los conceptos. Estos diagramas se realizaron con Atlas.ti7 y permitieron tener una visión gráfica operable del trabajo conceptual de la persona analista. En algunos capítulos de la tesis se observarán estos diagramas para aclarar las relaciones de distintos elementos.

Por último, Strauss y Corbin (2002) consideran que tanto las familias de códigos, como los memorandos y los diagramas ayudan a la persona analista a distanciarse analíticamente de los materiales y le obligan así a conceptualizar los datos, por lo que son sumamente pertinentes para la construcción de teoría. Con los diferentes elementos mencionados anteriormente para la codificación del material se garantiza el empleo de una teoría fundamentada que resulte válida para estudiar el tema en cuestión.

V.5. Criterios para garantizar la calidad de la información

Para garantizar la calidad de la información obtenida las entrevistas fueron sometidas a un proceso de triangulación. Primeramente, fueron transcritas por un miembro del equipo de investigación del proyecto “Concepciones culturales del apego en Costa Rica” del Instituto de Investigaciones Psicológicas de la Universidad de Costa Rica, posteriormente otra de las personas asistentes del proyecto comparó la transcripción con el audio y señaló lo que escuchó diferente, por última, una tercera persona aceptó o no los cambios propuestos por la segunda persona.

Este proceso tan meticuloso de transcripción de entrevistas tuvo como objetivo que las entrevistas fueran fieles a los relatos de las personas entrevistadas y no reflejaran impresiones subjetivas de la persona investigadora. Además, se utilizó un sistema de transcripción (ver anexo XV.3.) para facilitar el análisis de las entrevistas al utilizar las mismas fórmulas de transcripción. Es importante señalar que la autora del anteproyecto, participó en este proceso de triangulación de las entrevistas también, concretamente en diez casos. A continuación, se presenta una tabla que señala las personas asignadas para cada uno de estos pasos en las entrevistas incorporadas en el presente trabajo:

Tabla 10

Transcripciones y dobles chequeos

Persona entrevistada	Duración	Transcripción	Doble chequeo	Aceptación de cambios
Antonio Romero	65 min	Guerrero, F.	Ramírez, A.	Rodríguez, A.
Marina Morales	75 min	Brenes, F.	Fallas, K.	Guerrero, F.
Michael Morales	90 min	Ramírez, A.	Gutiérrez, S.	Guerrero, F.

Cástulo Reyes y Evelyn Sixtro	180 min	Blanco, D.	Guerrero, F.	Ramírez, A.
Samuel Sánchez	127 min	Fallas, K.	Mora, S.	Guerrero, F.
Justa Romero	123 min	Brenes, F.	Fallas, K.	Blanco, D.
Chepita Sánchez	64 min	Guerrero, F.	Fallas, K.	Brenes, F.
Ricardo Morales	50 min	Ramírez, A.	Guerrero, F.	Brenes, F.
Rufino Sánchez	61 min	Brenes, F.	Ramírez, A.	Guerrero, F.
Hilda Morales	46 min	Blanco, D.	Guerrero, F.	Brenes, F.
Alí García	93 min	Fallas, K.	Blanco, D.	Guerrero, F.

Otra forma de garantizar la calidad de la información del presente trabajo fue el utilizar la codificación teórica en las doce entrevistas analizadas, para eso se compararon los nuevos datos con las categorías existentes y así, se garantizó la validez de las mismas. Asimismo, se buscó un equilibrio entre la objetividad y la sensibilidad en el análisis de los datos. Al respecto, Strauss y Corbin (2002) indican que se necesita la objetividad para obtener una interpretación imparcial y precisa de los sucesos, así como una sensibilidad para distinguir los matices sutiles de los significados de los datos y las relaciones entre los conceptos.

Por otro lado, en cuanto al análisis del material, se empleó la saturación teórica y la codificación línea por línea, elementos claves para realizar una buena teoría fundamentada. La saturación teórica se refiere al momento en la construcción de categorías en la que no emergen nuevas propiedades, dimensiones o relaciones durante el análisis. La codificación línea por línea hace referencia a revisar cada línea de las entrevistas para ver si las categorías propuestas para el análisis de datos funcionaban y si no lo hacían, buscar formular otras categorías que sí lo hicieran (Strauss y Corbin, 2002).

Asimismo, se calculó el coeficiente de Kappa, el cual refleja la concordancia inter-observador. Para poder calcular el mismo se seleccionó de forma aleatoria el 20% del material analizado (108 citas) y se le pidió a otra asistente del equipo de trabajo de la investigación que codificara las citas que se le entregaron en base a la lista de códigos de la presente investigación.

Debido a que esta persona estaba familiarizada con la investigación y el marco conceptual y teórico de la misma, se consideró una buena candidata para poder analizar la concordancia inter-observador. Al respecto, se obtuvo un coeficiente de Kappa de 0.8, demostrando con esto la validez de las categorías empleadas en el análisis del material. Por último, es importante señalar que no se pretende generalizar los resultados de la presente investigación a otros grupos, sino, más bien comprender y explicar las etnoteorías y prácticas de crianza específicas de la muestra del estudio.

V.6. Protección de las personas participantes

El proyecto utilizó un consentimiento informado para garantizar la protección de las personas participantes (ver Anexo XV.2.). No obstante, tal como indica una participante, no es propio de la cultura el tener que firmar, por lo tanto, en muchas ocasiones se utilizó el consentimiento verbal y el mismo fue documentado en la grabación de las entrevistas, con el fin de tener un acercamiento sensible hacia la población.

Así lo señaló la participante:

“E1: ¿No deben firmar verdad?”

C: No debemos firmar. Pero, diay no sé. Si es que hay que hacerlo, pero en mi cultura no.

E1: ¿Y puedo preguntarle por qué razón?”

C: (risas) Este, sí, porque bueno, dicen que, que nosotros no debemos firmar, porque todo es solamente hablado, porque cuando yo estoy hablando con usted, tengo que hablar la verdad, porque *Sibö* está presente, escuchando y viendo que no estoy mintiendo, entonces no más, ¿para qué más firmas? Esto es en la cultura. Sí tengo que firmar, es porque estoy diciendo una mentira, entonces esta hojita ya.”
(C. Sánchez, comunicación personal, 25 de mayo del 2017)

Como evidencia la cita anterior, las personas indígenas bribri consideran que *Sibö* (su Dios) escucha todo lo que las personas conversan, por lo que se le da mayor peso a la palabra, ya que *Sibö* la escucha y por lo mismo deben hablar con la verdad. Mientras en el papel se podría mentir, lo que también evidencia las diferencias culturales entre la cultura indígena bribri, en donde se le da mayor peso a la tradición oral y la cultura occidental, en este caso, la academia, en donde se necesita de un consentimiento escrito.

Capítulo VI: Resultados

En este capítulo se brinda una visión general de los resultados de la codificación de la presente investigación. Primeramente, se debe mencionar que los resultados se agruparon en dos temas distintos: mecanismos de aculturación y el cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri. La primera, incluye un total de 7 familias y 21 códigos, los cuales son utilizados con una frecuencia de 102. La frecuencia hace referencia al número de citas con las que están relacionadas cada código. A continuación, se presenta la tabla con la lista final de las familias y los códigos de los mecanismos de aculturación según la frecuencia de aparición de las mismas:

Tabla 11

Frecuencia de los códigos de los mecanismos de aculturación

Familia de códigos	Código	Descripción	Frecuencia
PANI	P.N. PANI	Percepción negativa sobre la influencia del PANI en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	32
	P.P. PANI	Percepción positiva sobre la influencia del PANI en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	0
	Cambios E.T. PANI	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia del PANI en la región.	0
MEP	P.N. MEP	Percepción negativa sobre la influencia del MEP en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	19
	P.P. MEP	Percepción positiva sobre la influencia del MEP en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	3

	Cambios E.T. MEP	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia del MEP en la región.	0
EBAIS	P.N. EBAIS	Percepción negativa sobre la influencia de los EBAIS en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	17
	P.P. EBAIS	Percepción positiva sobre la influencia de los EBAIS en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	1
	Cambios E.T. EBAIS	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia de los EBAIS en la región.	0
TIC	P.N. TIC	Percepción negativa sobre la influencia de las TIC en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	11
	P.P. TIC	Percepción positiva sobre la influencia de las TIC en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	0
	Cambios E.T. TIC	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia de las TIC en la región.	0
Religión no tradicional bribri	P.N. religión no T.B.	Percepción negativa sobre la influencia de las religiones no tradicionales en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	8
	P.P. religión no T.B.	Percepción positiva sobre la influencia de las religiones no tradicionales en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	0
	Cambios E.T. religión no T.B.	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia de las religiones no tradicionales en la región.	0
Turismo	P.N. Turismo	Percepción negativa sobre la influencia del turismo en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri	1
	P.P. Turismo	Percepción positiva sobre la influencia del turismo en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	0

Cambios E.T. Turismo	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia del turismo en la región.	0
-------------------------	--	---

Como se evidencia en la tabla anterior, cada una de las familias de códigos de los mecanismos de aculturación (PANI, MEP, EBAIS, Universidades Públicas, Medios de la Tecnología y la Comunicación, Religión no tradicional bribri y Turismo) se subdividen en tres códigos, uno que refiere a una percepción positiva de las personas entrevistadas sobre la influencia de estos en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri, una que refiere a una percepción negativa y una que refiere a una percepción neutral.

Se observa que en su mayoría las personas refieren de forma negativa la influencia de estos mecanismos de aculturación en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri, encontrándose para la mayoría de los casos pocas o ninguna cita con una valencia positiva. Concretamente para el Ministerio de Educación Pública existen tres comentarios positivos y en lo que serían los Equipos Básicos de Atención Integral en Salud sólo un comentario positivo, mientras el resto de mecanismos de aculturación no tienen citas positivas.

Por otro lado, en cuanto al segundo eje temático, es decir el cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri, se incluyeron un total de 4 familias y un total de 33 códigos, los cuales fueron usados con una frecuencia de 441. A continuación, se presenta la tabla con la lista final de las familias y los códigos de las etnoteorías parentales bribri según la frecuencia de aparición de las mismas:

Tabla 12*Frecuencia de los códigos del cambio histórico*

Familia de códigos	Código	Descripción	Frecuencia
Educación cultural en casa	Diferentes cuidadores(as)	Las personas indican que en la comunidad indígena bribri los niños y las niñas tienen diferentes cuidadores.	40
	Presencia valores T.B.	Se habla de cuando las personas presentan los valores tradicionales bribri (responsabilidad, solidaridad, respeto, entre otros).	38
	Hablar bribri	Este código hace referencia a cuando las personas saben hablar su propia lengua. Y también, cuando las familias le enseñan el bribri a sus hijos(as).	30
	Enseñanza oficios	Se menciona que en la tradición bribri es importante que los(as) niños(as) aprendan oficios desde pequeños(as) y que realicen labores domésticas en sus casas.	28
	No hablar bribri	Este código hace referencia a cuando las personas no hablan su propia lengua. Y también, cuando las familias no le enseñan el bribri a sus hijos(as).	23
	Pérdida de valores T.B.	Este código refiere cuando las personas mencionan una pérdida de los valores tradicionales bribri, apareciendo más individualidad, agresión, etc en las personas bribri.	20
	No enseñanza oficios	Se refiere a que los(as) niños(as) no aprenden oficios desde pequeños(as) y no realizan labores domésticas en sus casas.	6
	Cuido padre y madre	Las personas indican que en la comunidad bribri el cuidado lo dan el padre y la madre.	5
Medicina tradicional bribri	Cuidos T.B.	Se refiere a cuando la pareja se cuida en el embarazo según la tradición bribri, lo cual incluye por ejemplo dietas que se deben seguir para garantizar un buen desarrollo del infante.	44

Consulta awá	Se refiere a cuando se le consulta al awá cuando una mujer está embarazada y para el desarrollo de los(as) niños(as).	32
Consulta partera	Se refiere a cuando se le consulta a la partera cuando una mujer está embarazada y para el desarrollo de los(as) niños(as).	26
Alimentación T.B.	Se refiere a cuando la alimentación en la casa se asemeja a la cocina tradicional bribri. Incluye platillos a base de maíz, bananos, plátano, arroz, cacao y frijoles.	13
Lactancia T.B.	Se refiere a cuando la lactancia de los(as) hijos(as) se da según la tradición cultural bribri.	10
No cuidados T.B.	Se refiere a cuando la pareja no se cuida en el embarazo según la tradición bribri y prefiere ir al EBAIS.	9
Alimentación Oc.	Se refiere a cuando la alimentación en la casa se asemeja a la cocina occidental, incluye alimentos como lo son la comida rápida, frituras y gaseosas. Además, de galletas y meriendas que se pueden comprar en un supermercado.	9
No consulta awá	Se refiere a cuando no se consulta al awá cuando una mujer está embarazada y para el desarrollo de los(as) niños(as).	8
No consulta partera	Se refiere a cuando no se consulta a la partera cuando una mujer está embarazada y para el desarrollo de los(as) niños(as). Sino, que se prefiere ir al EBAIS.	7
Lactancia Oc.	La lactancia de los(as) hijos(as) se da según la tradición occidental.	0

Orden social bribri	Seguimiento sistema clánico	Se refiere a cuando las personas siguen el sistema de organización clánico, que implica el sistema de parentesco. De esta manera, se casan con el clan que les corresponde.	19
	Líderes T.B.	Se refiere a cuando se mencionan los líderes tradicionales de la comunidad bribri: Awá (curandero),	13

okan (enterradores), bikakla (maestros de ceremonias).
Además de las parteras.

Familia extendida		Se refiere a cuando las personas viven con su familia extendida, encontrándose así casas con un promedio de 5 personas o más.	9
Conocimiento clan		Se refiere a cuando las personas indígenas bribri conocen el clan de pertenencia y sus funciones.	8
Número de hijos(as) T.B.		Se refiere a la cantidad de hijos(as) que se tenía en la tradición bribri, en promedio 5 o más.	6
No líderes T.B.		Se menciona que en la actualidad no existen algunos de los líderes o lideresas tradicionales bribri.	5
No seguimiento sistema clánico		Se refiere a cuando las personas indígenas bribri se casan con la persona que desean, sin importar si es del clan que les corresponde.	3
Familia nuclear		Se refiere a cuando las personas indígenas bribri viven en la casa con su familia nuclear.	3
Número de hijos(as) Oc.		Se refiere a cuando las familias empiezan a tener menos hijos(as), entre 1 y 2.	2
Desconocimiento clan		Se refiere a cuando las personas indígenas bribri desconocen el clan de pertenencia y sus funciones.	0
Expectativas de desarrollo bribri	Afecto T.B.	Las personas refieren que en la tradición bribri la madre no se demuestra el afecto a sus hijos(as) por medio de palabras, sino, más por acciones.	8
	Mejores condiciones desarrollo	Las personas refieren a las mejores condiciones para el desarrollo de los(as) niños(as) según la tradición bribri.	7
	Diferencia crianza	Las personas indígenas bribri mencionan diferencias que existen en la crianza de los niños y las niñas.	6

Peores condiciones desarrollo	Las personas refieren las peores condiciones para el desarrollo de los(as) niños(as) bribri.	4
Afecto no T.B.	Las personas refieren a cambios en la forma de demostrar afecto de las madres a sus hijos(as), por ejemplo dando besos o abrazando.	0

De esta manera se realizó el análisis de las entrevistas con un total de 11 familias de códigos y 54 códigos, los cuales se agruparon en los dos ejes temáticos presentados anteriormente (mecanismos de aculturación y cambio histórico) los cuales se utilizaron con una frecuencia de 543. Es decir, existieron 544 citas en las entrevistas relacionadas con los códigos propuestos por la investigadora. En los siguientes capítulos se hará referencia en mayor detalle a los resultados de la presente investigación, primeramente, se mencionarán los principales hallazgos sobre los mecanismos de aculturación y posteriormente sobre el cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje de las personas bribri de las comunidades de la zona Atlántica costarricense. Para lo mismo, se utilizan citas textuales de las personas participantes para ejemplificar la teoría desarrollada por la autora y demostrar que la misma se basa en los relatos de las personas entrevistadas.

Capítulo VII: Mecanismos de aculturación

En el siguiente apartado se describen los principales mecanismos de aculturación mencionados por las personas entrevistadas, para lo mismo se provee primeramente una tabla en donde aparece en la primera columna los distintos mecanismos de aculturación (Patronato Nacional de la Infancia, Ministerio de Educación Público, Equipos Básicos de Atención Integral en Salud, Universidades, Medios de la Tecnología y la Comunicación, Religiones no tradicionales bribri y Turismo). Posteriormente, en la siguiente columna se observan las frecuencias de estas familias, es decir, el número de citas con las que están relacionadas cada una de las familias de códigos y, por último, en la tercera columna aparece el porcentaje de citas vinculadas a estos códigos, es decir la cantidad de citas, pero dada como una fracción en 100 partes iguales tomando en cuenta el total de citas de todos los códigos vinculados a los mecanismos de aculturación (102 citas).

Tabla 13

Frecuencia y porcentaje de aparición de las familias de códigos vinculados a los mecanismos de aculturación

Mecanismos de aculturación	Frecuencia	Porcentaje
PANI	33	32,4%
MEP	23	22,5%
EBAIS	18	17,6%
Medios de la tecnología y la comunicación (TIC)	12	11,8%
Religiones no tradicionales bribri	8	7,8%
Universidades	7	6,9%
Turismo	1	1%
	Total: 102	100%

Como se observa en la tabla presentada anteriormente el mecanismo de aculturación mencionado en más citas por las personas participantes es el PANI con una frecuencia de 51, seguido por el MEP con una frecuencia de 33 y los EBAIS con una frecuencia de 18. Posteriormente siguen las TIC con una frecuencia de 12, las universidades con una frecuencia de 7 y por último, el turismo, siendo mencionado solamente en una cita.

Es importante indicar que el PANI, el MEP, los EBAIS y las universidades se pueden agrupar a su vez en instituciones estatales, siendo estos los mecanismos de aculturación referidos con más frecuencia por las personas participantes. Se puede señalar entonces que en su mayoría las personas participantes refieren a las instituciones estatales como los principales mecanismos de aculturación en la población indígena bribri, constituyendo estas un 79,4% de las citas sobre los mecanismos de aculturación.

En los siguientes apartados se expondrán algunas de estas citas como ejemplos para evidenciar la codificación utilizada y los resultados que se desprenden de estos. En general las personas participantes plantean como problemático que los diferentes mecanismos de aculturación han deslegitimado la forma tradicional bribri en que los padres y las madres ejercían la crianza, causando con esto que algunos(as) no sepan qué herramientas utilizar para ejercer el parentaje, ya que se les dice que sus estrategias de crianza no funcionan y le hacen mal a los niños y a las niñas.

Asimismo, las personas participantes señalan que estos mecanismos de aculturación promueven estrategias de crianza que se vinculan a un estilo de crianza más occidental. De esta manera indican que las normativas que utilizan las instituciones estatales no son culturalmente sensibles, ya que enfatizan valores individuales, cuando en la comunidad bribri se le da más peso a la colectividad, por lo que causan que al aplicarse en territorio indígena bribri se violen aspectos esenciales de su cosmovisión indígena, como lo es que los(as)

niños(as) aprendan sobre diferentes oficios desde pequeños(as) como lo es trabajar la tierra, conocer sobre plantas medicinales y prepararse para la formación específica para ser algún maestro(a) de la comunidad indígena bribri como lo es ser médico tradicional, partera, entre otros.

Por otro lado, en el caso de los medios de la tecnología y la comunicación, las personas participantes indican que estos han tenido efectos negativos en muchos(as) niños(as), ya que a veces buscan contenido que no es acorde a su edad, por lo que han perdido valores tradicionales bribri. Además, que las personas jóvenes bribri pierden mucho tiempo en la tecnología y con esto, no aprenden tanto sobre su cultura. En el caso de las religiones no tradicionales, se indica que estas promueven principios de la sociedad occidental, asimismo, que estas les prohíben a las personas bribri practicar su cosmovisión, por ejemplo, consultar al *awá* o utilizar medicinas tradicionales. Y con respecto al turismo se señala que con este ha aumentado la suciedad en las comunidades bribri.

Por último, en algunas ocasiones las personas participantes mencionan aspectos positivos de las fuentes de aculturación, como lo es el hecho de que en las escuelas y los colegios se estén impartiendo clases de cultura indígena y que se les enseñe a los(as) niños(as) su propia lengua. No obstante, se observan diferencias entre la forma en que las personas indígenas bribri solían vivir en sus comunidades y manejar sus problemas y cómo esto ha cambiado en la actualidad debido a la aculturación, refiriéndose a estos cambios de forma negativa principalmente.

VII.1. Patronato Nacional de la Infancia (PANI)

Como se indicó anteriormente, el PANI es el mecanismo de aculturación que más reportan las personas entrevistadas, concretamente con una frecuencia de 33. La siguiente tabla indica las frecuencias y porcentajes de los distintos códigos vinculados a esta familia:

Tabla 14

Frecuencia y porcentaje de los códigos vinculados al PANI

Código	Descripción	Frecuencia	Porcentaje
P.N. PANI	Percepción negativa sobre la influencia del PANI en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	32	32,4%
P.P. PANI	Percepción positiva sobre la influencia del PANI en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	0	-
Cambios E.T. PANI	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia del PANI en la región.	0	-
		Total: 33	32,4%

Como se observa en la tabla anterior, el PANI es mencionado por las personas participantes en su mayoría de forma negativa, concretamente en un 31,4% de las citas. Al respecto, las personas participantes mencionan principalmente que los padres y las madres bribri han perdido autoridad frente a sus hijos(as) debido al involucramiento del PANI, lo que causa que estos(as) tengan mayor libertad para actuar y de esta forma se encuentran en la actualidad más jóvenes vinculados(as) a la drogadicción y a los robos, como se evidencia en la siguiente cita:

“De que la culpa el PANI de que hoy las hijas y los hijos, andan en el mundo de la drogadicción, andan robando, andan asaltando, andan haciendo cosas que no es.” (M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

De la misma manera las personas entrevistadas le atribuyen al PANI la responsabilidad de que los(as) jóvenes de hoy en día tomen decisiones que no van acorde a su sistema de valores y creencias tradicionales bribri, como lo es tener relaciones sexuales a menor edad. Esto se evidencia en el siguiente diagrama en donde una de las personas entrevistadas indicó que hay niñas de nueve años que son mamás, porque amenazan a sus familias madres de ir al PANI a denunciarlas cuando estas las buscan disciplinar y por esto, pueden actuar como quieren y tener relaciones sexuales a corta edad:

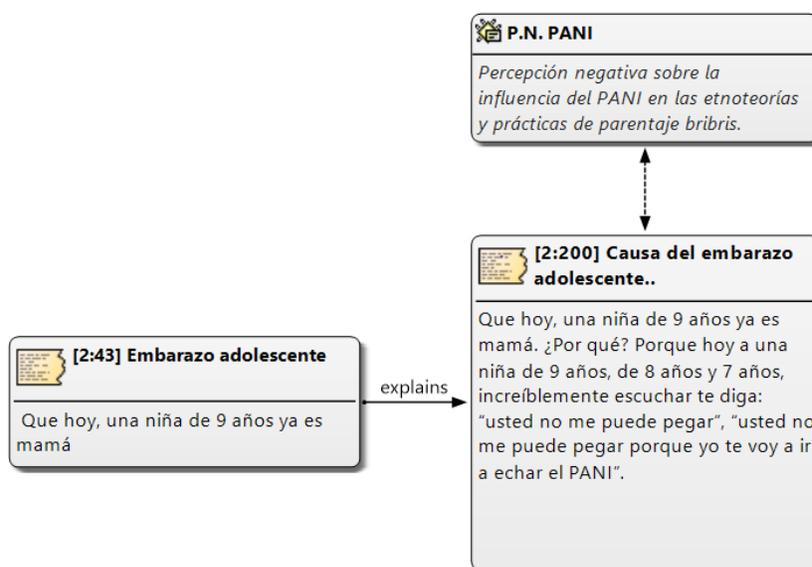


Figura 11: Diagrama sobre la causa del embarazo adolescente de la comunidad indígena bribri

En el diagrama presentado anteriormente se observa en el cuadro de la parte inferior izquierda que la persona participante refiere que el hecho de que una niña bribri de nueve años sea mamá se explica con el segundo cuadro que aparece a la derecha, en donde se indica que estas niñas le dicen a sus mamás y papás que no les pueden pegar y no las pueden disciplinar, porque si no van a ir al PANI a acusarlos(as) y que por esta razón estas niñas

tienen más libertad de actuar y quedan embarazadas. En el cuadro de arriba se ve la definición del código empleado para codificar la cita anterior, el cual refiere a la “perspectiva negativa del PANI”.

Es importante mencionar que la mayoría de las personas entrevistadas concuerdan con que anteriormente el embarazo adolescente no se encontraba con frecuencia en las comunidades bribri. No obstante, una de las personas entrevistadas opina diferente e indica que en la tradición indígena bribri se considera madura a la mujer desde su primera menstruación, por lo tanto, preparada para tener hijos(as), por lo que siempre ha existido el embarazo adolescente, como se evidencia en la siguiente cita:

“...Hablando meramente bribri se considera una persona mayor una vez que tiene su menstruación. Pero, puedo decir que la gente por lo general tiene bebé a los 14 años en adelante, muy joven, es porque nosotros maduramos rápido, tanto hombre como mujeres.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Esta situación plantea una contradicción al hecho de que el embarazo adolescente sea una problemática social que ocurre por el involucramiento del PANI en la región y evidencia como existen diferentes opiniones acerca de la edad en que las mujeres bribri tienen su primer hijo(a), encontrándose por un lado, las personas que indican que en la tradición bribri las mujeres tenían su primer hijo(a) a partir de los 21 años, mientras otras personas indican que en la tradición bribri las mujeres tenían su primer hijo(a) a menor edad, a partir de los 14 años, ya que se les consideraba mayor cuando ya tenían la menstruación.

El siguiente diagrama muestra esta contradicción, se puede observar que el cuadro de la izquierda contiene la cita que refiere al embarazo bribri en la adultez joven, alrededor de los

21 años, lo cual contradice el segundo cuadro a la derecha que contiene la cita que refiere a que siempre ha existido el embarazo adolescente en la sociedad bribri, ya que se considera que la mujer es madura cuando ya tiene catorce años:

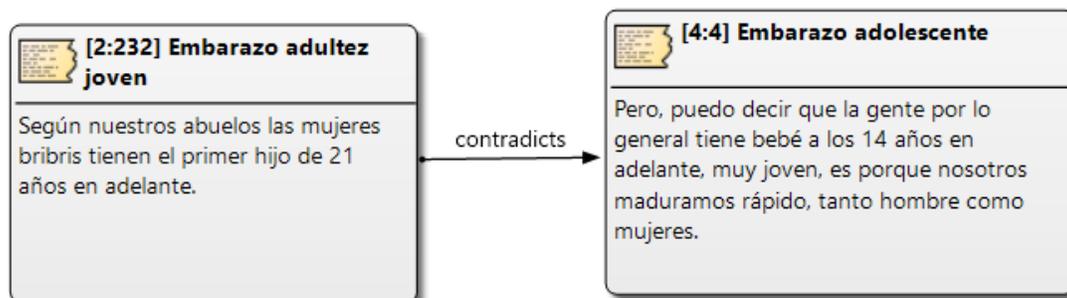


Figura 12: Diagrama sobre las contradicciones en las opiniones de las personas entrevistadas sobre la edad en que las mujeres bribri tienen su primer hijo(a)

Por otro lado, las personas participantes mencionan que anteriormente los(as) niños(as) obedecían absolutamente a sus padres y a sus madres, no les cuestionaban sus decisiones y les tenían mucho respeto. Asimismo, los padres y las madres eran estrictos(as) y corregían a sus hijos(as) si estos(as) actuaban mal. No obstante, se indica que hoy en día el PANI ha despojado a estos padres y a estas madres de las herramientas tradicionales de crianza con las que contaban, causando con esto, que los(as) niños(as) no les tengan respeto y los(as) amenazen afirmando que no los(as) pueden corregir. Esta situación se menciona en la siguiente cita:

“... en aquellos tiempos la obediencia era excelente hacia sus padres y hacia sus madres y hacia sus abuelos, hacia la gente de la comunidad a los líderes a todo. Pero ya actualmente ya eso no existe, porque han puesto leyes que más bien ahorita mismo los niños están sobre los padres, porque si dice algo ya le cae la ley, entonces los niños hacen

lo que quiere y más bien amenazan a sus padres porque no le puede corregir.” (M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Otra de las principales consecuencias negativas que el PANI ha traído a las comunidades indígenas bribri según las personas entrevistadas es que en ocasiones le quitan el infante a su familia bribri y se lo dan a otras personas ajenas de la comunidad bribri, cuando hay otros miembros de la familia, quienes conocen la tradición bribri y se podrían hacer cargo de ellos(as) y criarlos(as) según su tradición cultural, como se señala en la siguiente cita:

“Por ejemplo: El PANI se lleva a los chiquitos de aquí, van y los dejan allá. No saben qué familia se encontraron allá. Pero lo dejaron allá. Ni si quiera toman en cuenta la familia. Para nosotros la familia es primordial, por ejemplo, la familia materna.” (M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

También se menciona que otro problema del PANI es que realiza peritajes desde los estándares “de afuera” sin considerar las propias visiones de la comunidad. Como lo es cuando se trabaja con dibujos infantiles y estos se analizan desde teorías que tienen poca relevancia con la tradición bribri, por ejemplo, se analiza el hecho de que un dibujo está pintado con colores oscuros, con que hay algo mal o un problema, cuando en la tradición bribri este color representa conocimiento, sabiduría o pureza. En la siguiente cita se evidencia esto:

“Porque eso me recuerda una vez en ese peritaje para el PANI pusieron un niño a dibujar, en Salitre y salió mucho ese dibujo y ellas dijeron que estaba fatal y todo eso...” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Además, se critica el hecho de que el PANI educa a los(as) niños(as) y les da buenas condiciones hasta que cumplen 18 años, olvidándose de ellos(as) después, lo que causa que la única salida para estos(as) jóvenes sea a menudo la drogadicción o la delincuencia. Por lo que un participante plantea que esta ayuda no sirve de nada si no tiene una lógica y una finalidad que pueda garantizar mejorar la calidad de vida de los(as) niños(as) cuando crezcan como se indica en la siguiente cita:

“Entonces critico al PANI por eso. Ellos te están llevando, te dan toda la educación, todo lo que necesita mientras está en 18 años y después, usted tal vez no conocería a sus padres, ni a su madre, porque te llevan desde niño. Luego te dejan botado allá, usted no tiene empleo, no tiene nada que hacer, andas como un pordiosero, un mendigo en la calle. No hay trabajo para usted, entonces lo que usted dice es, aquí lo que me queda es empezar a robar o a consumir droga. Entonces yo le pregunté ¿qué están haciendo con llevar los niños o la juventud al llevarla a eso? No lo entiendo.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

Por otro lado, las personas participantes critican que muchas de las intervenciones del PANI están dirigidas a prevenir el trabajo infantil, cuando para las personas bribri es importante que los(as) niños(as) aprendan a desempeñar diferentes oficios como una forma de sobrevivir y este tipo de acciones no son trabajo infantil. Esta situación se evidencia en el relato de M.A. Morales (2017) quién indica que ella estuvo en la junta del PANI de la región de Talamanca y que una vez tuvieron que ir a una casa en la montaña porque tenían un caso ahí y que en el camino se encontraron a una mamá con sus dos hijos, uno como de seis años que traía una ramita de leña y otro más grande que traía unas ramas de banano y la funcionara

del PANI le dijo a la participante que debían intervenir porque esta situación era trabajo infantil, como se evidencia a continuación:

“Yo fui parte de la junta del PANI, de la región de aquí, del cantón, hace muchos años y un día teníamos que ir a una casa adentro, y por allá, aquí de esta calle por acá, venían una familia. Y venía un niño como de seis años con una ramita de leña, y había otro un poquito más grandecito que traía dos gajitas de banano, que siempre nosotros acostumbramos de esas cosas del banano, lo hacemos, lo amarramos y lo ponemos así. Entonces cuando estábamos ahí, pues resulta que la muchacha nos dice que: “paremos”, le digo: “¿para qué vamos a parar?” Me dice: “que esos están violentando a los niños a trabajar, tenemos que hablar con la señora.” (M.A. Morales, comunicación personal, comunicación personal, 27 de febrero del 2017

Después de esta conversación con la funcionaria, la participante señala que ella no quiso detenerse e intervenir, porque lo que estaba haciendo esa madre, es decir llevando a sus hijos al campo y permitiendo que estos le ayudaran cargando leña y banano, es la forma de educación tradicional bribri y de proteger a los(as) niños(as), enseñándoles a sobrevivir, que nadie les está obligando a trabajar, como se observa a continuación:

“Y yo le dije: “bájese usted, pero yo no me voy a bajar”. Me dice: “¿por qué?”. Le digo: “porque esa es la forma, de que yo proteja a mis hijos. Ahí ella no la está obligando a que traiga leña y traiga banano. Ellos quieren traerlo lo pueden traer perfectamente. Esa es la forma de educación de nosotros de nuestros niños. De enseñarlos a ellos de sobrevivir, de saber que hay que comer, hay que dar, hay que aportar. Pero no le estamos obligando

a ellos a trabajar.” (M.A. Morales, comunicación personal, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Luego la participante indica que la persona funcionara del PANI argumentó que debían intervenir, porque la ley no permite este tipo de acciones por considerarlas trabajo infantil y la participante señala que este tipo de leyes han violentado el sistema cultural bribri. Asimismo, indica que si esa madre hubiera dejado a los niños sólo en casa era más probable que les pudiera pasar algo, mientras si iban con ella al campo estaban más seguros como se señala a continuación:

“Entonces me dice: “no, es que la ley”. Le digo: “la ley perdóneme usted, pero la ley nos violentó nuestros derechos y nuestra cultura, nuestro sistema de vivir. Porque esa es la educación. Esa señora no podía dejar a esos niños en la casa solos. ¡Jamás! Ella se va al campo y cuando regresa uno está noqueado, uno está quebrado, le digo. Ella se garantiza de llevarse a sus chiquitos con ella al monte, porque ella sabe que ella está segura allá.” (M.A. Morales, comunicación personal, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

De esta manera, para esta participante las leyes sobre los derechos de la niñez violentaron el sistema de vivir bribri, deslegitimando el mismo y prohibiendo algunas prácticas culturales, como lo es la enseñanza de labores por considerarlo trabajo infantil. Estos relatos evidencian que las intervenciones estatales en territorios indígenas bribri, en este caso los programas del PANI en la región de Talamanca Bribri, causan una pérdida de las etnoteorías y prácticas de parentaje tradicionales bribri, ya que las consideran “inapropiadas” para el desarrollo de los(as) niños(as) y plantean las etnoteorías y prácticas de parentaje occidentales como mejores para el desarrollo infantil.

VII.2. Ministerio de Educación Pública (MEP)

El Ministerio de Educación Pública (MEP) es el segundo mecanismo de aculturación que las personas entrevistadas reportan con mayor frecuencia, concretamente 23 veces. La siguiente tabla indica las frecuencias y porcentajes de los distintos códigos vinculados a esta familia:

Tabla 15

Frecuencia y porcentaje de los códigos vinculados al MEP

Código	Descripción	Frecuencia	Porcentaje
P.N. MEP	Percepción negativa sobre la influencia del MEP en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	20	19,6%
P.P. MEP	Percepción positiva sobre la influencia del MEP en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	3	2,9%
Cambios E.T. MEP	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia del MEP en la región.	0	-
		Total: 23	22,5%

Como se muestra en la tabla anterior, la mayoría de las personas participantes se refieren a la influencia del MEP en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri como negativa, concretamente en un 18,6% de las citas, mientras sólo un 2,9% de las citas refieren a esta influencia de forma positiva. Al respecto, las personas participantes mencionan primeramente que el MEP ha impactado de forma negativa el desarrollo de los(as) niños(as) bribri, ya que estos(as) empiezan a copiar las conductas de sus compañeros(as) en las escuelas y pierden elementos tradicionales de su cultura.

Se menciona que esta pérdida de la cultura se evidencia con que hay mayor vagancia en la actualidad en los(as) niños(as) indígenas bribri, cuando anteriormente los(as) niños(as) eran muy trabajadores como se observa en la siguiente cita:

“Porque los niños se ponen de vagos desde que comenzaron a ir a los colegios. Entonces ellos vienen a un ambiente diferente, al encontrarse en el colegio con otro ambiente. Dice uno verdad que los “güilas” son más chispas. Entonces ellos van copiando lo que hacen los otros, sin saber que están perdiendo lo más importante que es la cultura.” (R. Sánchez, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

Asimismo, se indica que antes la educación se daba en la casa, principalmente los hombres enseñando a sus hijos y las mujeres a sus hijas. Pero se menciona que con la llegada de los colegios y las escuelas empezaron a haber cambios en estas prácticas, lo que también estaba apoyado con nuevas leyes. Esta situación implicó transformaciones en las etnoteorías y prácticas de crianza tradicionales bribri, causando con esto una pérdida en la forma tradicional de educar a los(as) niños(as) como se señala en la siguiente cita:

“Pero ya después de que vino todo, la escuela, el colegio, entonces ya. Y también vino algunas leyes, que han, bueno, dicen que defiende a los niños, pero en otras partes le ha hecho digamos como como le voy a explicar cómo un desnivel en la línea que ellos traían.” (R. Sánchez, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

Las personas participantes indican que la educación en sus inicios reprimía la cultura indígena bribri, obligando a las personas a realizar los cambios que la educación traía consigo en nombre del “desarrollo”. El cual es importante de acotar, es un “desarrollo” delimitado desde afuera, sin considerar lo que para las personas de la comunidad significa progreso,

calidad de vida o bienestar. Y con esto, se despreciaba la cultura bribri y se señalaba la superioridad de la cultura occidental o *sikwa*:

“La educación lo que ha hecho es reprimirlo, entonces lejos de borrar, porque usted puede borrar una cosa con sentimientos, con deseos de borrarlo, pero no es lo mismo que a usted le dice: "calle eso" y te haga eso, aunque no te guste.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Otro problema que se vincula al ingreso del sistema educativo en la región de Talamanca Bribri es que en un inicio se le prohibía a los(as) niños(as) hablar en bribri en las escuelas. Sí hablaban en su lengua, se les regañaba y castigaba, lo que ocasionaba que los(as) niños(as) tuvieran miedo de hablar su propia lengua y con esto muchos(as) lo dejaran de hablar, perdiendo con esto una importante parte de la tradición cultural como se menciona a continuación:

“...a mis hermanos mayores le lanzaban los borradores si hablaban el bribri. Entonces a ellos se lo prohibían totalmente, hasta que dicen que el maestro les ponía las rodillas sobre maíz para castigarlos, entonces ellos definitivamente no hablaron el bribri en la escuela. Dejaron el bribri.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

Al respecto, García (2017) introduce el término de “colonización lingüística” para referirse a la situación actual en donde la colonización se camufla en derechos, en educación, pero que en realidad sigue siendo el mismo principio, el de imponer una cultura o un punto de vista a otra población como se señala a continuación:

“...eso es el efecto de la **colonización lingüística**, o sea, antes la colonización de los países llegaba aquí y porque no entendían lo que decían y los mandaba a matar y se

acababa la historia, o lo mandaba a quemar y se acabó la historia. Entonces la gente dice: "ay eso no es lo importante" y la gente dice "no" y yo dijo que "sí", pero ¿Por qué? porque se camufla en derechos, en educación, todo eso se camufla" (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Algunas personas afirmaron incluso que los cambios que los(as) niños(as) bribri experimentan al ingresar al sistema educativo son tan fuertes, que matan su propia identidad y dejan de ser bribri. Esto evidencia como el sistema educativo resulta para las personas participantes un mecanismo de aculturación sumamente agresivo, que incluso "mata la propia identidad" como se señala a continuación:

"Cuando ese nieto mío, el hijo de ustedes, se va a la escuela él dijo que ese niño murió, no significa que murió así verdad, simplemente el cambio que le van hacer allá mata la identidad, entonces en términos de la comunidad, ese ya no es un bribri." (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

De la misma manera, las personas participantes mencionan que por el ingreso al sistema educativo los niños y las niñas no saben más de medicina tradicional, de cómo trabajar la tierra, de cómo vivir en armonía en la naturaleza. Y por el otro lado, las personas participantes señalan que los contenidos que se les enseñan en las escuelas a los niños y las niñas no son tan útiles, porque va a haber muchos(as) profesionales, por lo que no todos(as) van a tener trabajo y después no van a saber cómo desempeñar las labores tradicionales bribri, ya que nunca las han aprendido. Al respecto:

"Hay un problema, por ejemplo, con nuestros hijos en el colegio, que ya no quieren saber de monte, ya no quieren agarrar machete, ya no quieren agarrar esto, como yo le digo:

“niños ustedes no piensan, ustedes no saben que la tecnología, les va a quitar a ustedes el pan de la boca.” Sí se los va a quitar, y a muchos profesionales se los va a quitar, solo acuérdense de mí.” (J. Romero, comunicación personal, 24 de marzo del 2017)

Por otro lado, es importante indicar que en la tradición indígena bribri la palabra educación tal como indica García (2018) no existe, sino, lo que existe son conceptos que hacen referencia al apoyo en la formación de la persona. Se hipotetiza que por esta razón es que la educación pública ha sido una fuente de aculturación tan fuerte para las personas bribri, ya que implica una forma de educación que no existía en la cosmovisión bribri y que rompe con la tradición de guiar, ya que implica que exista un profesor o profesora, una autoridad, quién sabe la verdad absoluta como se señala a continuación:

“...la persona nace ya hecho sol, yo solo le ayudo a guiar, nosotros no tenemos profesor, porque es una persona que te guía, verdad, de hecho, en Bribri la palabra educación no existe como tal y lo que existe es un concepto cercano que es formar, construir, hacer.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Otra contradicción que se plantea con la llegada de la educación pública en la región de Talamanca es que en la tradición bribri cada clan tenía dones particulares, características específicas, acciones que podía hacer y acciones que no. Dentro de estas características, se consideraba que había algunas personas que tenían lo necesario para ser maestros(as), para memorizar y otras personas que no, que tenían otros dones y debían desempeñar otras acciones. Y con el hecho de que todos(as) los(as) niños(as) deben ingresar al sistema educativo se violenta este principio cultural como se observa a continuación:

“No porque nos atrasamos en el estudio, no porque no entendemos, porque tal vez ese don o ese clan no está dispuesto. Que Dios no dio ese poder, esa memoria para grabar todo lo que tiene que grabar. Entonces, por lo general, no puede.” (E. Sixtro, comunicación personal, 23 de marzo del 2017)

El irrespeto al sistema de clanes también es referido por otro participante, quién señala que el sistema de clanes es una dinámica sociocultural y política dentro del territorio bribri, la cual se debe acatar para que la sociedad bribri funcione de la mejor manera y el sistema educativo no lo toma en cuenta y por esto se le reclama, como se menciona a continuación:

“Uno de los reclamos al sistema educativo actual es que justamente desconoce esta estructura de clanes, esta estructura de clanes no es un tema de una lección de cultura o es una lección de idioma, no, es entender que ese sistema de clanes pone toda una dinámica sociocultural y política inclusive dentro del territorio y que desconocer eso de un sistema puede desmembrar toda esta estructura.” (M.I. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

De esta manera, en la cita anterior se mencionó que el sistema educativo no entiende que la organización clánica no se puede enseñar en una clase de cultura, sino, que esta implica entender toda una dinámica sociocultural que va más allá, implica conocer la educación cultural de las personas bribri y además de conocerla, respetarla. Otro de los problemas con la educación formal que refieren las personas participantes es que la educación es obligatoria y se le obliga a los(as) niños(as) indígenas a asistir, cuando según la tradición bribri, no se debe obligar ni regañar a los(as) niños(as) para hacer que desempeñen ciertas actividades, como ir a la escuela:

“y entonces la maestra me dice ¿por qué no llegó, por qué no llegó? Y yo digo: “sí él, ella no quiere, nosotros no lo vamos a obligar, ¿Por qué? porque si lo vamos a obligar, si lo vamos a regañar, nada vamos a hacer. Porque ese no es la cultura de nosotros.” (E. Sixtro, comunicación personal, comunicación personal, 23 de marzo del 2017)

Este tipo de planteamientos evidencia una gran diferencia con la forma occidental de educar, en donde se considera que los padres y las madres saben lo que es mejor para los infantes y les deben regañar u obligar a asistir al sistema educativo. Mientras en la visión bribri según la persona entrevistada se le da mayor libertad a los(as) niños(as) a decidir si desean asistir al sistema educativo o no, ya que sí sólo se les obliga, no se les está educando de forma cultural.

Al respecto, es importante señalar que las personas participantes sí plantean que los padres y las madres deben regañar a los(as) niños(as), pero cuando estos(as) no siguen los códigos culturales bribri, por ejemplo, cuando no escuchan a las personas mayores o cuando no respetan al sistema clánico o sus familias, porque de esta manera enseñan la obediencia al sistema cultural indígena bribri. En la siguiente cita una participante refiere a que ella como madre tiene la autoridad sobre su hija, ya que sino, la hija hace lo que le da la gana y en este caso, sale con el muchacho que desea, cuando no se puede actuar así según la tradición cultural:

“Yo tengo la autoridad de mi hija. Si yo le digo a ella, es porque yo sé por qué yo se lo estoy diciendo. Yo tengo la autoridad. Si ustedes quieren demandar, yo la voy a castigar. Yo la voy a enseñar a ella. Que ella a mí me tiene que respetar. Porque si yo no le digo esto, yo no le permito esto, entonces ella va a hacer lo que ella le da la gana. Le digo: y

no puede ser las cosas así.” (M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

De esta manera, en ambos relatos se encuentran una contradicción, una persona señala que el regañar no forma parte de la cultura indígena bribri y otra persona señala que los padres y las madres siempre son figuras de autoridad y deben regañar a los(as) hijos(as) cuando no siguen las normas culturales. Esta situación evidencia dos perspectivas distintas de ver el mundo y de ejercer la crianza, lo que también se puede relacionar con el clan de procedencia de ambas participantes, la primera de un clan que se caracteriza por servir a las demás personas y la segunda de un clan que se caracteriza por el liderazgo, evidenciando con esto también como las personas son socializadas y criadas según su clan de procedencia y con esto, también sus etnoteorías y prácticas de parentaje varían.

También podría ser que esta situación se da porque algunos padres y madres indígenas bribri no ven el asistir al sistema de educación público tan importante para sus hijos(as) como el aprender y respetar los códigos culturales bribri. En este sentido, sí se le exige a los(as) niños(as) la obediencia a la normativa cultural bribri, como se observó anteriormente, pero no necesariamente la obediencia a las normativas que vienen de la otra cultura, como el asistir a clases. Si no, que en este tipo de situaciones se les da mayor libertad y posibilidad de elección sobre lo que desean hacer o lo que no desean hacer.

Por último, es importante señalar que a pesar de que la mayoría de las citas que refieren al sistema educativo son negativas, existen algunas personas participantes que refieren algunos aspectos positivos en la educación pública en la actualidad, como lo es la enseñanza

de la lengua bribri y de las tradiciones culturales, lo que ayuda a preservar la cultura indígena bribri como se observa a continuación:

“Pero ahora más bien, se está haciendo como que rescate, porque se está dando en las escuelas la lengua bribri otra vez. Y se está dando, la cultura nuevamente.” (R. Sánchez, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

Asimismo, existen algunas personas que ya incorporan dentro de sus conceptos sobre la formación de los niños y las niñas algunos elementos tradicionales de la cultura, como lo es trabajar en el campo, pero también, la importancia de estudiar. Mostrando así, como también existe una visión intermedia, en donde la llegada del MEP no es exclusivamente un elemento negativo o positivo, sino, un elemento que ha generado cambios en la población y que la misma se está acomodando a los mismos incorporando tanto los elementos culturales propios como los de afuera como se señala a continuación:

“Si yo tengo un niño, yo quiero que ese niño sepa tanto la educación y tanto del cultivo, del manejo, que trabaje, que nadie le vaya a decir: “usted puede ser un profesional, pero si lo llevo al campo, no sabe nada.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

En líneas generales, se puede señalar que la mayoría de las personas participantes se refieren a consecuencias negativas que ha traído el sistema educativo público en la población bribri, como lo son mayor vagancia en los niños(as) y la pérdida de la propia identidad cultural. No obstante, algunas personas mencionan como aspectos positivos que actualmente se enseñe la lengua indígena bribri a los niños y las niñas y sus tradiciones culturales.

VII.3. Equipos Básicos de Atención Integral en Salud (EBAIS)

Los EBAIS se mencionan con una frecuencia de 18 veces, siendo con esto el tercer mecanismo de aculturación más señalado por las personas entrevistadas. La siguiente tabla indica las frecuencias y porcentajes de los distintos códigos vinculados a esta familia:

Tabla 16

Frecuencia y porcentaje de los códigos vinculados a los EBAIS

Código	Descripción	Frecuencia	Porcentaje
P.N. EBAIS	Percepción negativa sobre la influencia de los EBAIS en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	17	16,6%
P.P. EBAIS	Percepción positiva sobre la influencia de los EBAIS en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	1	1%
Cambios E.T. EBAIS	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia de los EBAIS en la región.	0	-
		Total: 18	17,6%

Como se evidencia en la tabla anterior las personas se refieren a la influencia del EBAIS en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri en la mayoría de veces como negativa, concretamente en un 16,6% de las citas. Mientras sólo un 1% de las citas se refieren a la influencia del EBAIS de forma positiva. Al respecto, se que antes las personas bribris trataban las enfermedades desde la casa y con plantas medicinales. Asimismo, durante el embarazo, las mujeres se cuidaban desde su tradición indígena bribri, consultando al *awá* y siguiendo las recomendaciones que les dieran. No obstante, que hoy en días las mujeres embarazadas prefieren ir al hospital o al EBAIS como se observa en la siguiente cita:

“Hoy en día, él dice que ellos hacen ese trabajo, pero hoy en día las madres embarazadas van para el hospital o al EBAIS.” (R. Morales, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

No obstante, otra persona participante indica que en la actualidad las personas mayores siguen creyendo en la medicina tradicional bribri, por lo que se cuidan con plantas tradicionales, consultando al *awá* y a las parteras, pero que las personas jóvenes prefieren ir a la clínica y seguir las recomendaciones que les dan ahí, dejando de lado la práctica de sus tradiciones culturales como se menciona en la siguiente cita:

“Entonces los que creen siguen igual, este cuidándose con medicina y plantas medicinales, pero las jóvenes ya no. Solamente van a la clínica y les dan esos hierros y esas cosas y nada más.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

De esta manera, parece ser que la población más joven prefiere asistir al hospital o al EBAIS, mientras la población más adulta sigue consultando al *awá* y a la partera y utilizando plantas medicinales. Estas personas mayores consultan al *awá*, ya que saben el conocimiento ancestral que estos poseen y confían en las curaciones que estos pueden realizar, en especial vinculados al momento de dar a luz, con el fin de que los(as) bebés nazcan bien como se observa en la siguiente cita:

“Hoy en día, actualmente, los indígenas llegan donde él, donde los médicos *awápa*, ¿por qué? Porque ellos saben que de que el *awá*, al curar ellos, el *awá* se comunica como por medio de la piedra mágica con nuestro creador *Sibö*, ellos saben cien por ciento de que el *awá* al cuidar a la paciente, dará a luz a ese bebé, como tiene que ser, normal, cien por ciento normal.” (R. Morales, comunicación personal, 21 de octubre del 2017).

También los(as) participantes refieren una serie de problemas que surgieron cuando las personas profesionales en medicina ingresaron al territorio indígena bribri y buscaron imponer sus saberes, deslegitimizando los saberes de las comunidades y sus formas de tratar las situaciones de salud y de enfermedad. Un ejemplo de esta situación es lo relatado por una partera de la comunidad, quién menciona haber dejado de ejercer su profesión al empezar a tener dificultades con los(as) médicos(as), quiénes la amenazaban y cuestionaban sus prácticas como se evidencia en la siguiente cita:

“Sí claro, porque hace muchos años tuvimos problemas con los médicos. Nosotras fuimos muy perseguidas por los médicos. Entonces a muchos de nosotras nos amenazaban de que si algo pasaba que diay a la cárcel íbamos a parar y nosotras como parteras no estábamos por tener polémicas con nadie, es nuestra profesión.” (J. Romero, comunicación personal, 24 de marzo del 2017)

En la cita anterior la persona participante afirmó que algunas parteras dejaron de ejercer su profesión, porque los(as) doctores(as) las amenazaban. Asimismo, los(as) doctores(as) desvalidaron también otras tradiciones culturales relacionadas a la crianza, como lo es la alimentación tradicional bribri cuando los(as) niños(as) nacían. Al respecto, se menciona que dentro de la tradición bribri se alimentaba a los(as) niños(as) desde que son recién nacidos con banano maduro majado y que los(as) doctores(as) indican que no se le debe dar a los(as) niños(as) estos alimentos como se señala a continuación:

“Dicen los doctores “ah no se le puede dar nada a los niños, porque a los niños le cae mal eso” ¿Cómo le va a caer mal? Es una naturaleza, es la naturaleza.” (J. Romero, comunicación personal, 24 de marzo del 2017)

Por otro lado, las personas entrevistadas señalan que existen condiciones de salud que los médicos deslegitiman o afirman que no existen, cuando para las personas de la comunidad son importantes, como lo es el empacho. En este caso, Romero (2017) indicó que ella vio morir a un bebé, porque este tenía empacho y lo llevaron a los médicos y estos no le dieron el cuidado necesario que esta condición necesita como se señala a continuación:

“Yo vi morir un niño de empacho. La mamá lo llevaba siempre a los médicos y a los médicos, pero mi mamá cuando vio el bebé le dijo: “Es empacho, busque a una señora, busque” porque ya ella le recomendó la señora, pero usted sabe que a veces no todos tenemos la misma, ahí está y no le dio, no le puso cuidado, el niño a los tres días murió.” (J. Romero, comunicación personal, 24 de marzo del 2017)

No obstante, existen una persona que rescata un aspecto positivo de la inserción de los EBAIS en la región, concretamente que existe un muy buen control prenatal:

“Es que el embarazo ahora con el tema de los EBAIS, nosotros tenemos EBAIS en cada esquina de cada pueblo, verdad, entonces, el control prenatal muy fuerte. En territorio indígena, acá, es mucho más, el control prenatal es muy bueno.” (M.I. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

De esta manera, se observa que para las personas participantes el ingreso del sistema de salud público en la región de Talamanca Bribri ha tenido un impacto negativo en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri, causando que muchas parteras dejaran de ejercer su profesión, además, que las mujeres embarazadas jóvenes dejen de cuidarse según su tradición cultural y prefieran asistir al EBAIS. No obstante, se indica como aspecto positivo que existe un buen control prenatal.

VII.4. Medios de la tecnología y la comunicación (TIC)

El uso de los medios de la tecnología y la comunicación es el cuarto mecanismo de aculturación más mencionado por las personas participantes, concretamente en 12 citas. La siguiente tabla indica las frecuencias y porcentajes de los distintos códigos vinculados a esta familia:

Tabla 17

Frecuencia y porcentaje de los códigos vinculados a las TIC

Código	Descripción	Frecuencia	Porcentaje
P.N. Tic	Percepción negativa sobre la influencia de las Tic en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	12	11,8%
P.P. Tic	Percepción positiva sobre la influencia de las Tic en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	0	-
Cambios E.T. Tic	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia de las Tic en la región.	0	0%
		Total: 12	11,8%

Como se observa en la tabla anterior, las personas participantes se refieren a la influencia de las TIC en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri en la mayoría de las veces como negativa, concretamente en un 10,8% citas. No existe ninguna cita con valencia positiva o neutra. Al respecto, se indica que son las personas de afuera o *sikwa* quiénes han traído el internet y la tecnología a las comunidades indígenas bribri, lo cual ha implicado una pérdida de las prácticas culturales tradicionales bribri.

Además, las personas participantes mencionan que el uso de la tecnología ha causado que los niños y las niñas no obedezcan a sus padres y a sus madres como lo hacían antes, ocasionando una pérdida de los valores tradicionales bribris, entre los que destacaban el

respeto a las personas mayores, la obediencia y el seguimiento de las normas, como se observa en la siguiente cita:

“...y ya ese, ese internet, ese teléfono y ese, entonces ya no quiere obedecer a los padres.” (R. Sánchez, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

Además, se indica que el teléfono ha corrompido a los(as) niños(as), ya que empiezan a buscar contenido que no es acorde a su edad. Además, que le prestan menos atención a lo que dicen las personas mayores perdiendo con esto un valor cultural importantísimo en la tradición birbri:

“Además como hoy viene la tecnología que nos entró, que es el celular, pues ellos solo en ese, jugando con el celular, no pone atención en lo que habla el mayor, no pone atención.” (R. Morales, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

Se menciona asimismo que desde que las personas jóvenes tienen celular, andan todo el día con los audífonos puestos y no hacen nada productivo, sino, que usan todo su tiempo en el internet, cuando antes trabajaban la tierra, ayudaban en las familias y aprendían diferentes labores. Romero (2017) menciona que está bien que los(as) jóvenes estudien, pero que el problema es la tecnología, ya que esta es la causa de que los niños y las niñas pierdan las tradiciones culturales:

“Ese es el problema, entonces los chavalos salen del colegio. Bueno, está bien que están estudiando, pero salen del colegio, andan con sus audífonos puestos y matan todo su día, el resto del tiempo en vagancia vamos a decirlo, en cosas de la tecnología.” (A. Romero, comunicación personal, comunicación personal, 26 de febrero del 2017).

Asimismo, esta persona indica que los(as) jóvenes bribris en lugar de buscar un trabajo, se acercan a la tecnología y sólo quieren tener los objetos más caros y nuevos que ofrece el mercado, es decir, buscan vivir una vida de consumo causando con esto un desarreglo en la forma de vida tradicional bribri como se indica en la siguiente cita:

“En lugar de emplearse y hacer algo mejor, te metes más al otro lado, de la tecnología, que quiero todo diferente. Que buenos reloj, que el teléfono más caro y todo eso. Y por ahí, viene la alcahuetería. De ahí, viene todo ese desarreglo.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

De la misma manera, algunas personas entrevistadas señalan que no se debería permitir que los niños y las niñas utilicen aparatos electrónicos a corta edad, ya que los mensajes que estos fomentan son los de la cultura occidental, no los de la propia cultura bribri como se observa en la siguiente cita:

“No debería pasar este, digamos yo no le daría, no utilizaría la tecnología, ni la televisión, para las personas menores de edad, hasta por lo menos los 7 años, de 1 a 7 años. Me parece que eso no, es una edad en donde los valores culturales tienen que estar ahí.” (M.I. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Se encuentra de esta manera que el uso de la tecnología tiene una valoración negativa en la población indígena bribri según la opinión de las personas entrevistadas, ya que se asocia con una pérdida de valores culturales, como lo es el respeto hacia las personas mayores y la obediencia hacia los padres y las madres, además, porque fomenta una vida consumista. No se mencionan aspectos positivos de los medios de la tecnología y de la comunicación.

VII.5. Universidades

Las universidades son mencionadas con una frecuencia de siete citas, siendo con esto el quinto mecanismo de aculturación señalado por las personas participantes. La siguiente tabla indica las frecuencias y porcentajes de los distintos códigos vinculados a las universidades públicas:

Tabla 18

Frecuencia y porcentaje de los códigos vinculados a las universidades

Código	Descripción	Frecuencia	Porcentaje
P.N. Universidad	Percepción negativa sobre la influencia de las universidades en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	7	6,9%
P.P. Universidad	Percepción positiva sobre la influencia de las universidades en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	0	-
Cambios E.T. Universidad	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia de las universidades en la región.	0	-
		Total: 7	6,9%

Como se evidencia en la tabla anterior las personas entrevistadas se refieren únicamente a la influencia de las universidades estatales en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri como negativas, concretamente en un 6,9% de las citas. Mientras no existe ninguna cita con una valencia positiva o neutral.

Al respecto, se menciona que uno de los problemas que tienen las universidades es que se enseña que las poblaciones indígenas son pobres, cuando hay una enorme riqueza en esos territorios. De esta manera, se evidencia como existen contradicciones entre los estándares de afuera y los propios de la cultura, de esta forma llegando a calificar de manera negativa a

estas poblaciones, sin conocer la cosmovisión de estas personas o los estándares que estas tienen como se señala a continuación:

“...nuestras universidades, enseñando a los jóvenes que eso es un problema o eso es pobreza, cuando si hay riqueza es en esos territorios.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Incluso se indica que al señalar a las personas indígenas como “pobres” se facilita la apropiación de sus prácticas y creencias tradicionales. Legitimando y justificando de esta manera el interferir en las formas tradicionales de los pueblos indígenas de funcionar bajo el título de “progreso” o “desarrollo”, el cual es establecido desde los estándares de afuera, lo cual termina destruyendo a las comunidades como se indica a continuación:

“...decir que los indígenas son pobres es sólo un método para hacerlo pobre y así empezar a apropiarse de cosas. Eso es un método para mí muy sutil de destrucción, muy sutil para extinguir los pueblos indígenas...” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Esta visión negativa o despectiva hacia los(as) indígenas también la presentan algunos(as) funcionarios(as) públicos según las personas entrevistadas:

“En las instituciones, ya la gente empieza a ver algo y ya te miran con unos ojos, así como que es indígena, nunca he podido entender el por qué, es que siempre ese concepto de que el indio tiene que andar con taparrabo, como que el indio tiene que andar, este... no sé, como que no tenemos derecho...” (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017)

Por otro lado, para los estándares de la comunidad indígena bribri es muy importante que los trabajos científicos que producen las universidades den a conocer el nombre de la persona quien brindó la información. No obstante, la ética de las universidades es distinta, fomentando el anonimato, lo que hace que las personas indígenas bribris sientan que han sido engañadas y que se les ha robado la información como se menciona a continuación:

“Pero yo me acuerdo una vez trabajé con un antropólogo que sí me sacó una información bastante larga y después lo vi en la publicación y dije yo, pero qué tonto.”

(A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

Se observa así, como la inserción de las universidades en la región no está exenta de causar aculturación, sino, que en ocasiones se trata de una aculturación sumamente intrusiva, al legitimarse bajo los índices de “progreso” y “desarrollo”. Las personas participantes mencionaron que en las universidades se ven a las personas indígenas como “pobres” y con esto se desvalidan sus cosmovisiones. Además, las personas entrevistadas señalaron que las personas investigadoras no se preocupan realmente por conocer las visiones del mundo de las personas entrevistadas y diseñar metodologías adecuadas a sus cosmovisiones. No se menciona ningún aspecto positivo del actuar de las universidades en la región de Talamanca Bribri.

VII.6. Religiones no tradicionales bribri

Las religiones no tradicionales bribri son el sexto mecanismo de aculturación mencionado por las personas participantes con una frecuencia de 8 citas. La siguiente tabla indica las frecuencias y porcentajes de los distintos códigos vinculados a las religiones no tradicionales bribri:

Tabla 19

Frecuencia y porcentaje de los códigos vinculados a las religiones no tradicionales bribri

Código	Descripción	Frecuencia	Porcentaje
P.N. religión no T.B.	Percepción negativa sobre la influencia de las religiones no tradicionales en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	8	7,8%
P.P. religión no T.B.	Percepción positiva sobre la influencia de las religiones no tradicionales en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	0	-
Cambios E.T. religión no T.B.	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia de las religiones no tradicionales en la región.	0	-
		Total: 8	7,8%

Como se observa en la tabla anterior las personas participantes se refieren a la influencia de las religiones no tradicionales bribri en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri únicamente como negativa, concretamente en un 7,8% de las citas. Mientras no existe ninguna cita que se refiere de forma positiva o neutral sobre las mismas.

Al respecto, las personas participantes indican que la llegada de las religiones no tradicionales indígenas bribri a las comunidades ha perjudicado el ejercicio de prácticas vinculadas a su cosmovisión, al subrayarlas como “incorrectas” y causando con esto, que se

pierda parte de su tradición cultural. Entre estas se encuentra que han prohibido que las personas bribri utilicen plantas medicinales o consulten al *awá*.

“Este ha perjudicado, algunos de las religiones ya mandan que los que van a la iglesia, ya no vayan al curandero, ya no se tome esa planta medicinal, prohíben hacerlo. Entonces eso también ha sido el problema porque se ha perdido también bastante la cultura.” (R. Sánchez, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

Asimismo, las personas participantes mencionan que las nuevas religiones se nutren de los principios de la sociedad occidental, impulsando con esto, valores más individuales y atacando de esta manera la base de la comunidad indígena bribri, que es la colectividad. Y por esto, las personas entrevistadas se refieren a las religiones no tradicionales bribri como “agresoras”, ya que buscan cambiar la forma de educación de los individuos, impulsando una formación occidental, como se evidencia en la siguiente cita:

“Es que la religión en nosotros ataca todo, las religiones de ahora, volviendo al mismo ejemplo de formación, diay, es la formación de la sociedad occidental, son muy individualista y son terriblemente agresores.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Incluso, las personas participantes indican que con el objetivo de cambiar la espiritualidad de las personas bribri se justifica cualquier actuar, incluso el persuadir a los niños(as) para que cambien de religión. Un ejemplo de esto es mencionado por un participante, quien indica que en ocasiones personas integrantes de la religión evangélica utilizan mecanismos de culpa hacia los niños(as), asustándolos con ideas como que se van a morir por tener una creencia distinta como se indica a continuación:

“...Entonces le dice la otra: “entonces usted ahorita se va a morir, se lo va a llevar el diablo, usted es un demonio”. Eso te estoy hablando de mi hija va a cumplir 15 años, te estoy hablando cuando tenía 11 años más o menos y eso lo veo constantemente con mi gente de mi comunidad. Sería ciego uno de decir que eso no pasa y eso es terrible.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Por otro lado, resulta interesante como algunas personas entrevistadas se refieren a la posibilidad de practicar una religión no tradicional bribri (cristianismo, budismo, hinduismo, entre otros) y tener la espiritualidad indígena bribri, ya que se cree que no son excluyentes, ya que *Sibö* es Dios y por la tanto, es el mismo Dios, ya sea cristiano o no. Al respecto:

“Dice él que para él que, digamos no es problema que yo siendo indígena vaya a una iglesia, porque, *Sibö*, Dios cuando estuvo en la tierra, él era Dios, él nos hizo, el mismo nos dio el conocimiento, él mismo le dio el conocimiento a él para que él hable con Dios directamente. Entonces, para él no es problema, que vayamos a una iglesia.” (R. Sánchez, comunicación personal, 21 de octubre del 2017).

No obstante, hay otras personas que consideran que es imposible practicar ambas creencias, ya que lo que sucede es que se empiezan a utilizar términos de las religiones de afuera, cambiando entonces los pilares de la espiritualidad indígena bribri. Esta contradicción se ve reflejada en el siguiente diagrama, en donde en el primer cuadro se encuentra una cita de García (2018) quién señala que *Sibö* es como una persona birbri, no es como Cristo y por lo tanto no se pueden practicar ambas religiones a la vez, ya que lo que se da es una pérdida de la espiritualidad bribri. Mientras Sánchez (2017) indica que existe un único Dios y este es

el mismo en todas las religiones, por lo que se pueden practicar ambas espiritualidades a la vez:

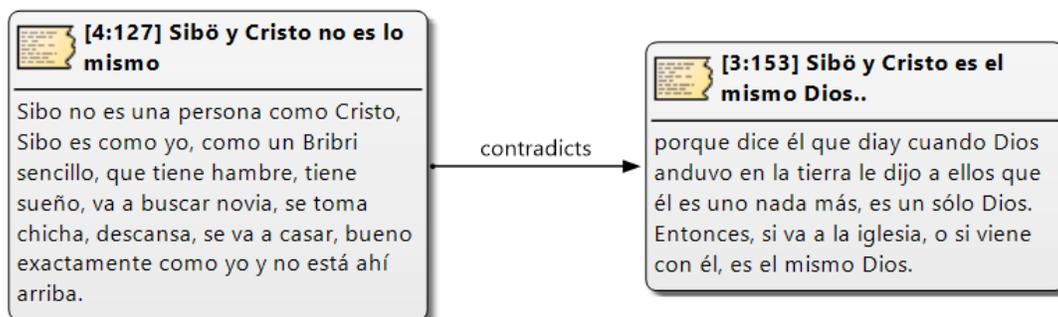


Figura 13. Diagrama sobre la contradicción de creer en *Sibö* y Cristo

De la misma manera, García (2018) señala que las religiones no tradicionales bribri quieren hacer creer a las personas bribri que Dios es el mismo en todas las religiones para ir sustituyendo las propias creencias tradicionales bribri por las establecidas en las religiones no tradicionales bribri, por ejemplo, en el caso de la cristiana que el mundo fue creado en siete días, que Cristo bajó a la tierra y resucitó, que tenía ciertas características, cuando *Sibö* no las tiene. Entonces según el participante existen grandes diferencias que no pueden ser obviadas y no permiten tratar ambas religiones como iguales.

Los párrafos anteriores evidencian que existen diferentes puntos de vista en cuanto a la posibilidad de practicar una religión no tradicional y mantener la propia espiritualidad bribri. No obstante, la mayoría de las personas entrevistadas están de acuerdo en que las religiones no tradicionales bribri son un mecanismo de aculturación importante, ya que plantean que muchas de las tradiciones culturales indígenas bribris están mal, como lo es utilizar la medicina tradicional y se deben cambiar por prácticas occidentales.

VII.7. Turismo

En la siguiente tabla se especifican las frecuencias y porcentajes de los códigos propuestos sobre el turismo:

Tabla 20

Frecuencia y porcentaje de los códigos vinculados al turismo

Código	Descripción	Frecuencia	Porcentaje
P.N. Turismo	Percepción negativa sobre la influencia del turismo en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri	1	1%
P.P. Turismo	Percepción positiva sobre la influencia del turismo en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.	0	-
Cambios E.T. Turismo	Se refieren cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri por la influencia del turismo en la región.	0	-
		Total: 1	1%

Como se observa en la tabla anterior existe únicamente una cita sobre el impacto del turismo en las etnoteorías y las prácticas de parentaje bribri, la cual tiene valencia negativa. En esta cita se señala que el turismo es un mecanismo de aculturación en las comunidades bribbris, ya que con este también se pierden principios de la comunidad bribri, como lo es vivir en armonía con la naturaleza y aumenta la basura y la contaminación como se observa a continuación:

“...porque veo cada vez que va entrando el llamado “turismo” en territorios yo siempre me meto en mi choza comparto y yo personalmente tengo que compartir una cosa, pero diay la gente de la comunidad dice que: "sí", yo no digo nada y veo cada vez más aumento de basura, porque tira por allá o tira por coca cola por acá, o al río, pero bueno diay es la verdad.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Capítulo VIII: Cambio histórico en las etnoteorías y las prácticas de parentaje bribri

En el siguiente capítulo se hace referencia a los diferentes elementos que las personas entrevistadas mencionan como parte de las etnoteorías y prácticas de parentaje tradicionales bribri y los cambios que estos han experimentado a lo largo de los años, incorporando en muchas ocasiones elementos de la cultura occidental. Para poder realizar este análisis se crearon cuatro familias de códigos: educación cultural en casa, medicina tradicional bribri, práctica de la cosmovisión indígena bribri y expectativas de desarrollo de los niños y niñas. La siguiente tabla muestra de forma general las frecuencias de estas familias de códigos, es decir, la cantidad de citas en las que estos códigos se mencionan y el porcentaje al que hacen referencia:

Tabla 21

Frecuencia y porcentaje de las familias de códigos vinculadas al cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri

Familia	Frecuencia	Porcentaje
Educación cultural en casa	190	43,1%
Medicina tradicional bribri	158	35,8%
Orden social bribri	68	15,4%
Expectativas del desarrollo bribri	25	5,7%
	Total: 441	100%

En total las familias de códigos que refieren a las etnoteorías parentales bribri se mencionaron con una frecuencia de 441, encontrándose que las personas mencionan más las citas vinculadas a la familia “Educación cultural en casa” (190), seguidamente por las citas

vinculadas a la familia “Medicina tradicional bribri” (158), posteriormente las citas vinculadas a la familia “Orden social bribri” (68) y por último, las citas vinculadas a la familia “Expectativas de desarrollo bribri” (25).

Por lo que se deduce que la familia “Educación cultural tradicional bribri en casa” contiene los elementos más importantes de las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri, al constituir un 43,1% de las citas sobre este aspecto. En esta familia se incluyen códigos vinculados a la enseñanza de los valores tradicionales bribris, a la enseñanza de la lengua indígena bribri, así como, la importancia de la presencia de diferentes cuidadores(as) y la enseñanza de distintos oficios a los niños y niñas.

Por otro lado, la familia “Medicina tradicional indígena bribri” incluye los códigos vinculados a los cuidados tradicionales bribris en el embarazo, al rol del *awá* en el desarrollo de los niños y de las niñas bribri y en el embarazo, al rol de la partera y la importancia de la alimentación tradicional bribri. La familia denominada “Orden social bribri” incluye códigos relacionados al sistema clánico, a la composición familiar bribri y a los líderes y líderesas de la comunidad. Por último, la familia de las “Expectativas de desarrollo bribri” incluye códigos vinculados a las mejores y las peores condiciones de desarrollo para las personas bribri, a las formas de demostrar el afecto y a las diferencias en la crianza de los niños y las niñas bribri.

VIII.1. Educación cultural en casa

Esta familia incluye ocho códigos específicos los cuales reflejan elementos vinculados a la educación cultural en casa de las personas bribri. En la siguiente tabla se especifican los códigos en orden de frecuencias, es decir, primeramente, aparecen los códigos mencionados en más citas por las personas participantes y después los códigos menos mencionados. Además, se proporciona la descripción de estos códigos y su porcentaje según la cantidad total de citas relacionadas al cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje, es decir, no únicamente de esta familia, sino en relación con las 441 citas.

Tabla 22

Frecuencia y porcentaje de los códigos relacionados a la educación cultural en casa

Código	Descripción	Frecuencia	Porcentaje
Diferentes cuidadores(as)	Las personas indican como en la comunidad indígena bribri los niños y las niñas tienen diferentes cuidadores.	40	9,1%
Presencia valores T.B.	Se habla de cuando las personas presentan los valores tradicionales bribri (responsabilidad, solidaridad, respeto, entre otros).	38	8,6%
Hablar bribri	Este código hace referencia a cuando las personas saben hablar su propia lengua. Y también, cuando las familias le enseñan el bribri a sus hijos(as).	30	6,8%
Enseñanza oficios	Se menciona que en la tradición bribri es importante que los(as) niños(as) aprendan oficios desde pequeños(as) y que realicen labores domésticas en sus casas.	28	6,4%
No hablar bribri	Este código hace referencia a cuando las personas no saben hablar su propia lengua. Y también, cuando las familias no le enseñan el bribri a sus hijos(as).	23	5,2%
Pérdida de valores T.B.	Se habla de una pérdida de los valores tradicionales bribri, apareciendo más	20	4,5%

individualidad, agresión, etc en las personas bribri.			
No enseñanza oficios	Se refiere a que los(as) niños(as) no aprenden oficios desde pequeños(as) y no realizan labores domésticas en sus casas.	6	1,4%
Cuido padre y madre	Las personas indican que en la comunidad bribri el cuidado lo dan el padre y la madre.	5	1,1%
		Total: 190	43,1%

En los siguientes apartados se explican los principales resultados relacionados al cambio histórico de los códigos indicados anteriormente, para lo mismo se exponen los resultados en la siguiente subdivisión: diferentes cuidadores(as), valores culturales, lengua indígena bribri y la enseñanza de oficios a los niños y a las niñas bribri. Y se utilizan citas textuales para ejemplificar lo que las personas participantes relatan sobre estos aspectos.

Por último, aparece una tabla que funciona como sistematización sobre los aspectos positivos y negativos mencionados por las personas participantes sobre los diferentes elementos que se incluyen en este apartado, así como los aspectos que refieren las personas participantes que se han mantenido de su tradición cultural y los que se han perdido. De esta manera, se puede tener una visión general sobre el impacto de la aculturación y el cambio histórico en los diferentes elementos vinculados a los elementos de esta familia de códigos.

VIII.1.1. Diferentes cuidadores(as)

Con respecto al número de cuidadores(as) de los niños y niñas bribri, las personas participantes indicaron que en el primer año de vida de los(as) niños(as) las personas que más tiempo pasan con los bebés son sus mamás, seguidas por las abuelas, porque son quiénes les transmiten las costumbres:

”La mamá en el primer año en todo y la abuelita, porque siempre en la historia y las costumbres digamos se tiene que transmitir, entonces mis hijos tienen que estar muy cerca de mi mamá, porque ahí se van transmitiendo las historias, las creencias, las costumbres y todo eso.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 de mayo del 2017)

Como se observa en la cita anterior es sumamente importante que los niños y las niñas se críen en la tradición bribri cerca de sus abuelas, ya que estas son las que les transmiten la cultura indígena bribri, las historias, las creencias y las costumbres. Otra persona indicó además que cuando los(as) niños(as) cumplen dos años, las mamás vuelven a sus trabajos cotidianos y son las abuelitas quiénes empiezan a ser las cuidadoras primarias de los(as) niños(as), al respecto:

“Bueno, diferencias, en cuanto ya al segundo año, ya la mamá se va ausentando de la casa, porque ya comienza los trabajos y los quehaceres, entonces ella o él, va permaneciendo más con la abuelita, porque la mamá sale a trabajar y regresa hasta mediodía y todas esas cosas.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 de mayo del 2017)

Es interesante tal como evidencian las citas pasadas que para la cultura indígena bribri no existe un cuidado único o exclusivo por la madre, sino, que existe una red de diferentes cuidadores(as) que apoyan en la crianza de los niños y las niñas bribri, siendo la abuela la

principal cuidadora en esta red. No obstante, también se indica que las hermanas de la madre tienen una responsabilidad de ayudar en el cuidado de los niños y de las niñas si la mujer se queda sola y después de ellas, tienen la responsabilidad de ejercer el cuidado los tíos del infante del lado materno, enfatizando con esto las personas cuidadoras del propio clan, al respecto:

“Quiénes son los responsables en ese momento de cuidar cuando esa mujer queda sola: mi mamá y mis hermanas, son las segundas mamás de mis hijos. Después los tíos que son mis hermanos serán los segundos papás de ellos.” (M.A., Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

En la cita pasada se denomina a la mamá y a las hermanas de la madre también como “segundas mamás” de los niños y de las niñas bribri y a los tíos maternos como “segundos papás”, lo que también evidencia la importancia de la colaboración de la familia materna en el cuidado. Asimismo, porque la familia materna es la encargada de poder transmitirle las características específicas del clan de pertenencia al infante.

La importancia del propio clan durante la crianza de los niños y de las niñas fue enfatizada también por otras personas participantes, quienes mencionaron que la educación se da primero con las figuras femeninas, ya que estas son las encargadas de transmitir el clan y los conocimientos de este a los niños y a las niñas, como se señala en la siguiente cita:

“Es que la crianza de los niños digamos, primero que nosotros nos manejamos sistema organizativo vía núcleo familiar, lo que se llama clan, todo lo que es usted es su clan, y después la sociedad en general. O sea, todo lo que yo hago afecta primero mi núcleo familiar y después la comunidad. Eso tiene que ver con la educación, la educación que te enseñan es digamos, primero mamá, porque nosotros somos matrilineales, nosotros no

creemos en los hombres, nosotros creemos en las mujeres.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018).

En la cita pasada se mencionó la matrilinealidad de la cultura indígena bribri y cómo son las mujeres quiénes transmiten el clan, por lo que en la educación bribri se enfatiza el rol de la mujer en la sociedad en general. También se señaló que se cree que todo lo que las personas bribris realizan tiene un efecto en el propio clan primeramente y después en la comunidad, enfatizando con esto también la importancia que se le da a la colectividad frente a la individualidad. Es decir, antes de actuar se debe pensar en las consecuencias que las acciones traerían para la propia familia o el clan y para la comunidad en general.

Por otro lado, se ha mencionado hasta el momento más que todo la importancia de las abuelas en el cuidado de los niños y las niñas bribri. No obstante, las personas participantes también refieren al rol de los abuelos durante la crianza de los(as) niños(as), a quienes se les tenía un enorme respeto porque tanto los abuelos como las abuelas son “los(as) maestros(as) del hogar”, como se muestra en la siguiente cita:

“Primero, se respetaba mucho a los abuelos y las abuelas, porque esas son las maestras, maestros, desde el hogar. Es que, es las personas que educan a los nietos, a sus hijos, eso es uno.” (M. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

La cita anterior concluyó enfatizando que las personas que educan a los niños y a las niñas bribri son los abuelos y las abuelas, ya que estos(as) son los maestros(as) del hogar, es decir, son los que poseen los conocimientos de la cultura indígena bribri. La idea de que las personas mayores de la comunidad, entre los que destacan el abuelo y la abuela, son los maestros y las maestras del hogar es también mencionada por otra participante:

“Cuando la persona habla de mayor, para el sistema no indígena hablar de mayor es como quién dice, una persona mayor como de 60 años, 75 años es un adulto mayor, eso es un adulto mayor, para nosotros no es eso, es aquella persona que tiene todo el pleno conocimiento de su cultura.” (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017)

En la cita anterior se plantea una diferencia entre la cultura bribri y la cultura occidental, ya que la cultura occidental suele ver la vejez muchas veces de manera negativa, viendo a las personas adultas mayores como “viejas” e incluso tal vez “inútiles”, mientras la cultura bribri no lo hace de esta manera, sino que ve a la persona mayor como la persona que tiene todo el conocimiento de su cultura, por lo que debe ser respetada. El rol de las personas mayores también se relaciona con la supervisión de las personas bribri para que sigan sus códigos culturales como se observa en la siguiente cita:

“Entonces digamos la responsabilidad, todas esas cosas que te venía diciendo de reglas, de código, eso es responsabilidad y educación, es parte de la educación del niño, entonces digamos la gente mayor siempre está pendiente de aconsejando[sic], diciéndole a los jóvenes qué podrían estar fallando, donde están fallando, pero los jóvenes lo tienen que atender.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

En la cita anterior se menciona que las personas mayores de la comunidad bribri velaban porque las personas jóvenes bribris siguieran las reglas culturales, por lo que las aconsejaban. Y las personas jóvenes estaban en la obligación de hacerles caso. Las personas participantes relataron también que fueron criados por sus abuelos(as), quienes también los llevaban a trabajar y les enseñaban los oficios tradicionales bribri:

“Le digo cuando nosotros nos criamos, nosotros nos criamos con mis abuelos, mis abuelos no nos llevaban a trabajar, nosotros íbamos con ellos allá, allá a sembrar maíz.”

(M. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Las citas anteriores evidencian que la educación cultural bribri no es responsabilidad de la mamá y del papá exclusivamente, sino, de toda la familia y en especial de las personas mayores y los miembros del propio clan. Y es en esta educación en casa, con los abuelos y las abuelas, que se transmiten las historias, las costumbres y las creencias, por lo que se lleva a los niños y a las niñas al campo, se les enseña a trabajar y a sembrar, para que puedan seguir los códigos culturales indígenas bribri. En este tipo de educación se le da prioridad a las obligaciones y responsabilidades que la persona tiene dentro de la comunidad como se menciona a continuación:

“Para nosotros los indígenas, la educación, de nuestros hijos, la formación de nuestros hijos, no depende solamente de mamá y papá, depende de una comunidad, porque yo puedo estar aquí en la casa, pero mi hijo anda allá, por aquel lado, yo no sé qué anda haciendo, pero la comunidad que está por allá, la persona que está por allá lo ve y él viene a decírmelo ahí, y entonces ya no depende de mí, depende de todo.” (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017)

De esta manera, los padres y las madres sabían que contaban con el apoyo de todo un sistema para la crianza de sus hijos(as). Esto hacía que los padres y las madres estuvieran tranquilos(as) sabiendo que la crianza no dependía únicamente de ellos y de ellas, sino que había todo un sistema que los(as) acompañaba. En la misma línea, una participante mencionó que las enfermedades de los infantes no dependían tampoco sólo de los padres o de las

madres, sino, de la comunidad, quiénes también se preocupan y apoyan a la familia con lo que puedan colaborar como se señala en la siguiente cita:

“La enfermedad de un hijo o de una familia, no depende de mí, depende de una comunidad. Todo depende de la comunidad, porque en el momento que mi hijo se enferma, yo no tengo la plata o yo no tengo la facilidad de sacarlo, pero un vecino llega, ya los vecinos se dan cuenta que está enfermo, todo mundo llega, el uno colabora conmigo, el otro colabora, vamos, usted no puede, yo lo llevo, o sea, es de todos” (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017)

La cita anterior refleja una forma de ver el mundo en donde se le da mayor importancia a la comunidad que al propio individuo y es una forma de ver el mundo que se encuentra en contradicción según las personas participantes con la forma en que las instituciones y personas no indígenas manejan la crianza, en donde se busca individualizar, dándole importancia a la madre y al padre como cuidadores principales, restándole a su vez con esto la importancia de los cuidadores secundarios, como se evidencia en la siguiente cita:

“Entonces por eso nosotros como indígenas, todo lo hacemos casi que colectivo, pero, muchas veces el sistema, el sistema que usan las instituciones, a veces nos quieren bloquear, nos bloquean y entonces quieren individualizar las cosas.” (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017)

De esta manera, Romero (2017) indica que las instituciones estatales buscan con sus políticas individualizar, por lo que con esto “bloquean” las tradiciones culturales indígenas bribri, en donde la colectividad va primero que el individuo.

VIII.1.2. Valores culturales

El respeto es mencionado por las personas participantes como el valor más importante en la cultura bribri, ya que con este se preserva la tradición cultural indígena bribri, ya que implica principalmente el respeto a las normas tradicionales, como lo es el respeto al sistema clánico. De esta forma, es importante que el niño o la niña se vaya instruyendo en estos temas desde pequeños(as), mostrándole respeto a los mismos, para que la sociedad bribri funcione según sus normas tradicionales:

“El respeto a la línea y núcleo familiar, por ende, a su sociedad es el valor más importante para nosotros.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Se menciona además que es importante que entre los padres y las madres existiera respeto, lo que implicaba que se pusieran de acuerdo sobre las normas que se debían seguir en la casa y así, que no se deslegitimaran al frente de sus hijos(as). No obstante, se menciona que este se ha perdido en las generaciones actuales:

“Hay otra condición que sucede, a veces cuando la madre quería corregir al niño, el padre se levanta. Cuando la madre le dice: “Pedro, usted tiene que hacer esto”. Llamarle la atención. El papá le dice: “no, no, venga acá papito, su mamá solo hablar”. Eso es lo que ha ido también dañando.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

La cita anterior refiere que la desautorización y deslegitimación entre los padres y las madres ha dañado a las familias bribri. Esto porque ha dificultado que se pueda corregir a los niños y a las niñas, ya que las personas cuidadoras no están de acuerdo en cómo disciplinar a los(as) niños(as). Por otro lado, se indica que es importante enseñarle a los(as) niños(as) el respeto a la naturaleza y con esto, a vivir en armonía con el entorno, ya que se cree que

ninguna persona es más que otra persona o que una planta o un animal. Si no, que se debe vivir de forma integral con el medio ambiente, como se evidencia en la siguiente cita:

“Eso es la educación de nosotros, por eso nos enseñan con todos los animales, plantas y todo eso, para tener ese concepto de valores al mismo nivel. Yo no soy más ni menos que un árbol, un animal, todo eso, donde nos enseña a ser integral con la gente, compartir con la gente, valorar las personas, no desear malas cosas al vecino.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

La cita anterior enfatiza que el ser humano no vale más que la naturaleza y que los animales, sino, que todos tienen el mismo valor y por esto se debe vivir de forma integral con los animales y las plantas. Además, que todas las personas tienen el mismo valor, por lo que se le enseña a los niños y a las niñas bribris a valorar a las personas, a compartir con ellas y no desearles el mal.

Asimismo, otro valor importante en la tradición indígena bribri es la responsabilidad, tanto que se considera a una persona como mayor, cuando es respetuoso(a) y responsable. Si una persona es mayor de 18 años, pero no cumple con estas características, no se le considera necesariamente un adulto(a). Lo que llega a ser una contradicción con el sistema *sikwa* (blanco o mestizo), donde se considera que una persona mayor de 18 años ya es un adulto(a) como se menciona a continuación:

“Entonces para nosotros los niños, los hijos [sic] no es mayor porque tenga 18 años, no es mayor porque tenga 20 años, si no es responsable, si no es respetuoso, si no conoce y no maneja el sistema, no es mayor, no es mayor de edad, porque no tiene conocimiento.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

De esta manera, es sumamente importante que las personas jóvenes sean responsables y respetuosas, que conozcan y manejen el sistema bribri, para que se les considere adultos(as). Es decir, es necesario que posean una buena educación, la cual en el caso de los niños y de las niñas, implica que estos(as) se relacionen con el medio ambiente con armonía como se observa en la siguiente cita:

“Siempre la visión de pueblos indígenas milenarios como muestra que usted es "educado", es cuando usted hace una relación o sabe cómo relacionarse con su entorno verdad, viviendo bien o haciendo las cosas bien sin destruir.” (A. García, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

Es decir, es importante que desde corta edad los niños y las niñas sepan cómo relacionarse con su entorno, cuidando del mismo. Otra persona indica además la importancia de que los(as) niños(as) sean obedientes y serviciales con las personas de la comunidad, valores que poseían los infantes anteriormente:

“Dice ella que en aquellos tiempos los niños eran muy obedientes, eran muy serviciales llega un anciano y ellos con mucho respeto decían: pase adelante.” (H. Morales, comunicación personal, 22 de octubre del 2017)

Se indica también que anteriormente las personas eran muy solidarias, por ejemplo, si alguien ocupaba plátano, lo cambiaba por pejibaye que otra persona ocupaba y así, todos se ayudaban entre sí para vivir. De esta manera no se vendía nada, sino, que todo era un intercambio como se evidencia en la siguiente cita:

“Aquellos tiempos cuando todos éramos, digamos manteníamos la cultura indígena, todo era sólo como un intercambio, no se vendía nada. Venían los vecinos y se

compartía lo poquito que uno tiene y no se vendía nada, la plata no era todo.” (H. Morales, comunicación personal, 22 de octubre del 2017)

Es interesante como las citas de las personas participantes refieren a “aquellos tiempos” lo que demuestra que para las personas entrevistadas lo relatado difiere de la actualidad. Se indica que antes se mantenía la cultura indígena bribri, por lo que las personas vivían en armonía con la naturaleza, se ayudaban entre sí y además, los niños y las niñas eran criados(as) para ser hospitalarios(as), serviciales, obedientes y a respetar a las personas mayores y al medio ambiente.

Por otro lado, se menciona que la formación de los(as) niños(as) de afuera se basa en los estándares del desarrollo, lo que implica según García (2018) egoísmo, ya que se le da más importancia al dinero que al trato que se les da a las demás personas. Y de esta manera, no se priorizan los valores tradicionales bribri como lo son la solidaridad, amabilidad y hospitalidad, como se menciona a continuación:

“La formación de un niño de afuera es la formación a una persona mecanizada desde el punto de vista general, o sea, no sólo por el asunto de buscar un salario, un súper salario y eso, sino tratar a la gente verdad.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

García (2017) menciona un ejemplo de cómo los valores promovidos por el mundo *sikwa* (blanco) difiere de los tradicionales bribri. Él indica que un valor importante en la población indígena es que cuando se le pregunta algo a un(a) niño(a), ellos(as) tienen la responsabilidad de responder, aún si la persona es desconocida. No obstante, señala que los

medios de información y comunicación ofrecen como mensaje el “no hablarles a los desconocidos(as)” interrumpiendo con esto los valores tradicionales bribri:

“¿usted se recuerda que había aquí un anuncio que decía no le hable a un desconocido?, que era para evitar de que había gente que se robara a los chicos, no le hable a un desconocido, si alguien te habla salga corriendo algo así me recuerdo que decía más o menos, yo siempre decía, ese es el anuncio más terrible que existe para nosotros, para mí era cómo le pueden decir eso a un niño, cuando nosotros decimos que si alguien te pregunta, usted tiene toda la responsabilidad de decirle lo que te pregunta, verdad.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Otro ejemplo de cómo las personas que no son bribri fomentan valores muy diferentes a los valores tradicionales bribri es que estas personas le dan mucha importancia a la competencia, de quién es él o la mejor, quién puede ganar e incluso por matar según la opinión de las personas participantes. De esta forma, a estas personas le importan nada más su propio bienestar y van a ser lo necesario para lograr sus metas, sin importarles las demás personas, como se evidencia en la siguiente cita:

“Frente aquí que lo único que lo único que se hace como comúnmente se dice es competir, por matarte, porque puedo ganar, yo lo hago, eso es lo que enseñamos a los niños desde mi punto de vista, verdad, en esta sociedad.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Estas citas evidencian como existe una clara diferencia entre los valores propios de la cultura indígena bribri y los valores que se promueven “afuera” o los valores occidentales. Y de esta forma, las personas entrevistadas mencionan que las personas jóvenes en la actualidad

muestran una pérdida de los valores tradicionales bribris, la cual también se da por la influencia de los mecanismos de aculturación en la región. Encontrándose con esto, niños y niñas que muestran menos solidaridad, hospitalidad, respeto y son cada vez más “vagos(as)” como se menciona en la siguiente cita:

“...después de que vino la civilización, entonces los niños ya se fueron con otro compañerismo, ya algunos comenzaron a fumar temprano, ya no quiere obedecerles a las madres, los padres, mucho menos la abuela entonces que para ella ha sido eso el problema.” (H. Morales, comunicación personal, 22 de octubre del 2017)

No obstante, también se mencionan algunos valores que se siguen preservando en la actualidad en algunas comunidades como lo es la solidaridad entre los miembros de la comunidad bribri, apoyando y ayudando cuando otra persona lo necesita. Asimismo, se indica que muchas personas bribris actúan procurando no afectar a su familia o a la comunidad bribri. Se menciona este valor como un valor que diferencia a la familia indígena con la familia occidental incluso en la actualidad:

“Bueno digamos sí, en general, la diferencia en la familia indígena y la gente de nuestras comunidades de afuera, es que nosotros por general todavía, en algunas comunidades, pensamos que debo hacer cosas para no afectar mi familia, el núcleo familiar o afectar la comunidad.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

VIII.1.3. Lengua indígena bribri

Primeramente, se enfatiza que la lengua bribri es un elemento clave dentro de la educación cultural indígena bribri y dentro de la identidad bribri, ya que sí las personas la hablan entienden mejor los aspectos propios de la cosmovisión indígena bribri. Esto porque existen expresiones o relatos que no se pueden explicar en español, entonces sí las personas sólo manejan el español, no pueden comprender algunos elementos de sus tradiciones culturales. En la siguiente cita se mencionan algunos elementos que difieren de la lengua indígena bribri con la española:

“Yo he dicho que la lengua indígena es una lengua con continuismo y con formas y figura, frente a la lengua español que es una lengua abstracta, que es totalmente vacía para nosotros. Entonces por eso no nos entendemos verdad, porque en español, digamos uno puede decir cualquier cosa en el aire y puede decir posibilidades o tal vez, en nuestra lengua, en nuestras lenguas indígenas todavía no hay eso” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

De esta manera, en la cita anterior se indica que la lengua indígena bribri tiene formas y figuras, mientras la lengua española es más abstracta, por ejemplo, en español se puede decir “tal vez”, mostrando con esto posibilidades, mientras en bribri, las cosas son o no son, se dice “sí” o se dice “no”. Lo que causa que haya problemas de comunicación o dificultad de que ambas culturas se entiendan, al tener lenguas tan distintas.

Por otro lado, el uso de la lengua indígena bribri era muy importante para poder transmitir la cultura indígena bribri, al ser una cultura oral. Un ejemplo de esto es lo que relata un participante en donde hace referencia a una anécdota de su infancia, en la cual la familia se

sentaba a conversar en la tarde con la abuela, quien les contaba historias de sus tradiciones en bribri:

“Yo tenía una abuelita, que murió de 86 años, era una anciana, pero yo le llamaba “mono” porque comía solo quelite, pero vea la edad que tenía, pero esa señora se sentaba a conversar con nosotros en la tarde y nos decía cómo era el asunto. Y lo decía en bribri.”

(A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

Este tipo de anécdotas en donde las abuelas contaban historias en bribri a sus nietos(as) es también mencionada por otra participante, quién indica que cuando ella era niña y dormía donde su abuela, todas las personas ya estaban despiertas a las tres de la mañana, comiendo banano asado y tomando cacao escuchando las historias que la abuelita iba a contar, mediante la cual explicaba cómo funcionaban las cosas en el mundo bribri como se indica a continuación:

“Y la abuela, desde las tres y media, a todos nos está dando chocolate y bananito asado, y ahí está uno sentado, y a uno niño le encantaba eso, verdad. Y entonces, este, la abuela empezaba a decir, hoy yo les voy a contar, como los niños se formaron culebra, y porqué y qué función tiene, todo ese tipo de cosas, y usted lo escuchaba.” (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017)

La mayoría de estas historias tenían como fin que las personas tuvieran un buen comportamiento, acorde a las normas tradicionales bribri. Un ejemplo de esto es la leyenda del “tigre de agua”, la cual se relata en la siguiente cita y hace referencia a que este “tigre” perseguía a las personas que tenían relaciones con sus familiares y las castigaba por haber actuado de esta manera:

“El tigre de agua, que tiene el nombre de oso marino, era algo que perseguía a las personas que tenían relaciones con familiares. Relaciones, vamos a decir tal vez, amigo no, sino, que abusaba de una familia. ¿Entiende? Eso era en ese tiempo como un castigo, que perseguía y sabía quién era quién cometía esos errores y lo apresaba, y le extraía la sangre y lo que era la estopa de su cuerpo quedaba botado.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

Por otro lado, las personas participantes mencionan que hoy en día son menos los individuos que cuentan las historias tradicionales bribri y por esto la juventud no las conoce y tampoco se las enseñan en las escuelas. También se dice que las personas más jóvenes tratan estas historias de “mitos” y no les dan importancia, como se evidencia en la siguiente cita:

“Son pocos los mayores que hablan de eso. Casi la mayoría de juventud no sabe nada de esas historias hoy, pero los más viejitos, como nosotros, son los que todavía les está quedando ese residuo.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

En la cita anterior se indica que estas historias las conocen sólo las personas mayores de la comunidad, pero sí estas fallecen, no hay nadie más que pueda contarlas, por lo que se perderían muchos de estos conocimientos. Se indica además que se está perdiendo la lengua indígena bribri, lo cual pareciera indicar que existen hogares que no la están enseñando, ya que esta se debe enseñar según las personas participantes desde el hogar:

“Una de las cosas, nuestro idioma. Que hoy por hoy nuestros hijos lo están perdiendo. Nuestros nietos lo están perdiendo, porque nuestro idioma nosotros, desde el hogar

iniciamos, desde el hogar nos enseñan nuestro idioma.” (M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Una de las razones por las cuales las personas participantes consideran que se está perdiendo la lengua bribri es que las madres tienen que ir a reuniones para defender sus derechos culturales y los(as) niños(as) se quedan solos en la casa, por lo que no hay nadie que le enseñe la lengua indígena bribri a los niños y a las niñas, como se señala a continuación:

“Algunas partes ya se está perdiendo el habla de la lengua materna, pero eso también es porque muchas veces, porque nosotros, nosotras las madres, han sido forzadas para ir, “tenemos que ir a una reunión, porque tenemos que defender esto, tenemos que defender el otro” entonces nuestros hijos quedan botados, quedan en las casas. (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017)

No obstante, algunas personas consideran que la lengua indígena bribri se sigue hablando en la actualidad, lo cual también es reforzado por el sistema educativo, en donde los(as) maestros les enseñan a los(as) niños(as) su lengua, además, porque existen personas mayores de la comunidad que todavía están preocupadas por inculcarle la lengua a los(as) niños(as), al respecto:

“Hoy se conserva todavía, lo que es la lengua nuestra, ¿por qué? Porque los mayores nos inculcan eso a los chicos, y a la vez, si es en la escuela, tenemos maestros en la escuela que nos enseñan el bribri, el hablar el bribri, nos dibuja símbolos que tienen significado.” (R. Morales, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

De esta manera, existen diferentes opiniones sobre si la lengua indígena bribri es hablada o no en la actualidad, algunas personas indican que está se conserva, algunas indican que se está perdiendo. No obstante, lo que sí se puede afirmar es que ha existido una transformación, en el sentido de que ahora es enseñada en gran medida en las escuelas, cuando antes se enseñaba en las casas, con las personas del clan, mediante historias que reflejaban las propias tradiciones culturales. El hecho de que se enseñe en las escuelas también plantea una dificultad, en el sentido que se enseña con ayuda de un sistema escrito que fue desarrollado por personas no indígenas.

VIII.1.4. Enseñanza de oficios

Se enfatiza primeramente que la educación es primordial en la cultura indígena bribri y que esta debe ser práctica. Asimismo, se menciona que esta abarca la enseñanza de las historias, de las creencias y de los oficios, como lo es pescar con arco, como se evidencia en la siguiente cita:

“Yo por eso, sigo insistiendo, que lo importante es la educación. Porque, dentro de la educación, abarca todo eso. La crianza, la creencia, las historias. Debe ser práctica. Por ejemplo, ir a pescar con arco. Es importante que ellos aprendan. La parte de arte es algo que lo vivimos prácticamente. Entonces para mí, eso es lo primordial.” (M. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

De esta manera, en la cita anterior se menciona que la educación es lo más importante en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri, ya que abarca todos los aspectos de la vida cotidiana bribri, como lo son los oficios, las historias, la lengua, las creencias, entre otros. En cuanto a la enseñanza de los oficios, otra persona indica además que se educa a los niños y a las niñas a sobrevivir, a saber cómo salir adelante y a poder enfrentar el mundo en un futuro, como se observa en la siguiente cita:

“Ese ha sido la educación desde el hogar, de los indígenas. Y nos educamos desde el hogar. Nos educamos en cómo sobrevivir digo yo, en cómo salir adelante, en cómo aprender a hacer muchas cosas.” (M. A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Asimismo, las historias son sumamente importantes para poder enseñarle a los(as) niños(as) las costumbres bribris, ya que se trata de una educación oral, en donde las

tradiciones se transmiten de una generación en la vida cotidiana, realizando las labores domésticas, cantando y conversando.

“Y siempre las historias y las costumbres se ha este hecho de forma oral, estamos sembrando y cantando y hablando, vamos a la piedra a moler y estamos cantando y todo eso. Entonces así es como se transmiten las costumbres de generación cantando y también conversando.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

De esta manera, las actividades que realizan las personas cuidadoras del(a) niño(a) con él o ella tienen como objetivo que este aprenda. Se menciona por ejemplo que se le pide al infante que le pegue a una flor de banano con flecha y aunque este lo puede tomar como un juego, está aprendiendo a cazar. Y de esta forma, no se pretende con estos juegos la diversión, sino, que los infantes aprendan conocimientos que les serán útiles en la vida cotidiana. Al respecto:

“No tenemos cosas meramente de sólo diversión, no es nada por divertirse, nada, todo juego que hace un niño es aprender.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

La cita anterior refleja como en la cultura indígena bribri no existe ninguna actividad que tenga como finalidad la diversión, sino, que siempre los niños y las niñas están aprendiendo algo. Entre lo que los niños y las niñas aprenden se menciona conocer las plantas, andar en la montaña, leer la naturaleza, incluso desde corta edad, tres o cuatro años, al respecto:

“...empezamos trabajando temprano y llego a enseñar o a conocer las plantas o andar en la montaña, leer la naturaleza todo ese tipo de cosas. Desde muy niño, estamos

hablando de 3, 4 años, apenas que usted puede empezar a caminar y ya empieza a sembrar.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Se les enseña de esta manera a los niños y las niñas desde corta edad a trabajar la tierra. Asimismo, se menciona que las personas cuidadoras del niño o la niña les enseñan a limpiar la casa, a barrer y a cuidar los animales cuando los(as) niños(as) ya tienen seis años. De esta manera, se involucra a los niños y a las niñas en las tareas domésticas y se les enseñaban labores, siempre y cuando estén en la capacidad de poder hacerlas, como se observa a continuación:

“Cuando el niño va creciendo, a la edad de seis años en adelante, el papá, la mamá, el abuelo, o la abuela, personas mayores empiezan a enseñarle a ese pequeño, primero a limpiar la casa, a barrer, o sea, aseo. Luego a cuidar los animalitos, gallina o perro, cerdos.” (R. Morales, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

Es importante señalar que tanto los niños como las niñas ayudaban en el pasado en la casa y desempeñaban diferentes oficios, ya fuera recogiendo arroz, sacando maíz o arrancando frijoles. Los niños y las niñas trabajaban y aprendían a desempeñar las labores domésticas y así contribuían a la familia, destacando la colectividad y la importancia de que todas las personas ayuden para el bienestar común como se señala a continuación:

“En el tiempo de nosotros, hablando más atrás, era igual. Porque mis hermanas tenían que ir a recoger arroz, tenía que ir hasta sacar maíz, tenían que ir a arrancar frijoles con mi mamá, ¿entiende? Nos ponían a todos. O dejaban solo a uno cuidando al más chico en la casa, pero todos trabajábamos, todos, todos, todos.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

Como se observa en lo relatado anteriormente eran los padres y las madres quiénes ponían a todos los miembros de la familia a trabajar, no importaba si eran hombres o mujeres, pequeños o grandes, sino, todas las personas colaboraban en las diferentes tareas domésticas. No obstante, se indica que actualmente los padres y las madres no son tan estrictos(as), ni trabajadores(as), por lo que los niños(as) se han vuelto más “holgazanes” e invierten más tiempo en otras cosas, como lo es la tecnología, dejando de lado, el sembrar:

“Usted va a preguntarle a una juventud y le pregunta a un señor por aquí: ¿usted tiene media hectárea de frijol sembrada? No tiene. ¿Tiene un pedacillo de arroz sembrado? No. ¿Tenés yuca o ñame, o alguna vaina sembrado [sic]? No. Ese es el problema.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

Se menciona así que uno de los problemas en la actualidad es que las personas jóvenes no trabajan más la tierra. Romero (2017) menciona que esto se da porque a las nuevas generaciones ya no les gusta trabajar el campo y los(as) niños(as) observan a estas personas y aprenden de ellos(as) a tampoco sembrar, perdiendo con esto tradiciones culturales importantes. Asimismo, tampoco existe una persona adulta que los pueda llevar al campo a trabajar, porque cada vez hay menos, sino que las personas se dedican a otros trabajos, como las construcciones. La siguiente cita evidencia este aspecto:

“La otra generación que ya vino después de nosotros, es la que está deformando el asunto, porque, qué sé yo, se ponen ahí, voy a coger un contratito de una construcción, ya no les gusta lo que es el campo, es la verdad. Que mucha hormiga, mucho sol, que no se qué, todo ese “wiri wiri” como dicen vulgarmente, y con ese hecho que él hace, el güila lo está viendo, y nadie lo lleva a ese niño que vaya a trabajar un poquito. Ese es el

problema, por el cual se ha ido perdiendo eso.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

Esta situación en la cual los(as) niños(as) no siembran la tierra es también es mencionada por otra participante, quien indica que en la actualidad si uno le pregunta a los(as) niños(as) sí van al campo y si saben trabajar la tierra, dicen que “no”. Mientras antes todos los(as) niños(as) conocían estos oficios a la perfección:

“Que hoy usted le pregunta a un niño de siete años: ¿que si va al campo?, te dice que “no”. Eh, si usted le dice que como se hace tal cosa, no sabe. En cambio, en aquellos tiempos chiquitillos, ellos te hablaban perfectamente.” (M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Se evidencia, así como los relatos de las personas refieren a dos momentos distintos. En el pasado se menciona que los niños y las niñas trabajaban la tierra, conocían de plantas medicinales, sabían leer la naturaleza, además, desempeñaban labores domésticas y ayudaban en casa. Mientras en la actualidad esto se ha ido perdiendo y los(as) niños(as) no saben más de estos oficios tradicionales bribri según las personas participantes. Esto también se puede deber a que esta enseñanza de oficios ha sido deslegitimada por las instituciones, considerándola en muchos casos “trabajo infantil” como se observó en el apartado referente al Patronato Nacional de la Infancia.

VIII.1.5. Sistematización de la educación cultural en casa

En la siguiente tabla se ofrece un resumen de lo explicado en los apartados anteriores sobre los valores tradicionales bribri, la lengua indígena bribri, los(as) diferentes cuidadores(as) y la enseñanza de oficios. Para lo mismo se expone primeramente cómo se daba cada uno de estos elementos en el pasado en las comunidades indígenas bribri de la zona Atlántica costarricense y luego cómo se dan en la actualidad según lo mencionado por las personas entrevistadas. Posteriormente, se indica cuáles de estos elementos de las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri se preservan en la actualidad y cuales se han perdido, encontrándose de esta manera, cambios en los estilos de crianza, observándose elementos que se asemejan más a la tradición occidental en muchos casos.

Tabla 23

Sistematización del cambio histórico en la educación cultural bribri en casa

	Valores tradicionales bribri	Lengua indígena bribri	Diferentes cuidadores(as)	Enseñanza de oficios
Antes	Los(as) niños(as) se caracterizaban por tener valores como: responsabilidad, solidaridad, hospitalidad, respeto hacia los demás y la naturaleza.	Los(as) niños(as) aprendían la lengua indígena bribri en la casa.	La formación de los(as) hijos(as) no depende únicamente de los padres y las madres, sino de toda la comunidad.	Se le enseña a los(as) niños(as) diferentes oficios, como lo es sembrar, limpiar, cocinar, etc.
Ahora	Los(as) niños(as) no son serviciales ni obedientes, asimismo, muestran mayor vagancia, lo que también se vincula al uso de la tecnología.	Los(as) niños(as) aprenden a hablar la lengua indígena bribri en los colegios y las escuelas.	Las instituciones promueven políticas de crianza que favorecen el cuidado por parte de la madre y el padre.	La mayoría de los niños y las niñas no van al campo, ni saben cómo desempeñar las tareas domésticas.
Lo que se preserva	Se encuentra algunos de estos valores en	Se preserva la lengua indígena bribri en la	Siguen existiendo diferentes cuidadores para los(as) niños(as)	No se mencionan elementos que se preservan.

	algunas comunidades indígenas bribri.	actualidad, apoyado porque la misma se enseña en las escuelas y colegios.	en la mayoría de las familias.	
Lo que cambia	Muchas personas, en especial la población joven no respeta el sistema clánico, ni a las personas mayores.	Las personas jóvenes no conocen las historias tradicionales bribri.	En algunas familias empieza a predominar un estilo de crianza donde el padre y la madre son los cuidadores más importantes.	La mayoría de los(as) niños(as) no realizan oficios domésticos.

En líneas generales, a pesar de que las personas participantes refieren que algunos de estos elementos se siguen preservando en la actualidad, la mayoría de los relatos evidencian el cambio que se ha visto en las comunidades indígenas bribri en relación a la educación cultural en casa, encontrándose que en la actualidad muchas personas jóvenes no respetan al sistema clánico, ni a las personas mayores, además, no conocen sus historias culturales. Por otro lado, los(as) niños(as) no realizan labores domésticas y han perdido algunos valores culturales, como lo es ser responsable, honesto(as) y obediente. Asimismo, se encuentran familias en donde los otros miembros de la familia no se involucran en la crianza, sino, que son las madres y los padres las personas encargadas de esta.

VIII.2 Medicina tradicional bribri

Esta familia incluye diez códigos específicos los cuales reflejan elementos vinculados en las entrevistas de las personas participantes a la medicina tradicional indígena bribri. En la siguiente tabla se especifican los códigos en orden de frecuencias, es decir, primeramente, aparecen los códigos mencionados en más citas por las personas participantes y después los códigos menos mencionados. Además, se proporciona la descripción de estos códigos y su porcentaje según la cantidad total de citas relacionadas al cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje, es decir, no únicamente de esta familia, sino en relación con las 441 citas.

Tabla 24

Frecuencia y porcentaje de los códigos relacionados a la medicina tradicional

Código	Descripción	Frecuencia	Porcentaje
Cuidos T.B.	Se refiere a cuando la pareja se cuida en el embarazo según la tradición bribri, lo cual incluye por ejemplo dietas que se deben seguir para garantizar un buen desarrollo del infante.	44	9,98%
Consulta awá	Se refiere a cuando se le consulta al awá cuando una mujer está embarazada y para el desarrollo de los(as) niños(as).	32	7,3%
Consulta partera	Se refiere a cuando se le consulta a la partera cuando una mujer está embarazada y para el desarrollo de los(as) niños(as).	26	5,9%
Alimentación T.B.	Se refiere a cuando la alimentación en la casa se asemeja a la cocina tradicional bribri. Incluye platillos a base de maíz, bananos, plátano, arroz, cacao y frijoles.	13	2,9%

Lactancia T.B.	Se refiere a cuando la lactancia de los(as) hijos(as) se da según la tradición cultural bribri.	10	2,3%
No cuidados T.B.	Se refiere a cuando la pareja no se cuida en el embarazo según la tradición bribri y prefiere ir al EBAIS.	9	2,0%
Alimentación Oc.	Se refiere a cuando la alimentación en la casa se asemeja a la cocina occidental, incluye alimentos como lo son la comida rápida, frituras y gaseosas. Además, de galletas y meriendas que se pueden comprar en un supermercado.	9	2,0%
No consulta awá	Se refiere a cuando no se consulta al awá cuando una mujer está embarazada y para el desarrollo de los(as) niños(as).	8	1,8%
No consulta partera	Se refiere a cuando no se consulta a la partera cuando una mujer está embarazada y para el desarrollo de los(as) niños(as). Sino, que se prefiere ir al EBAIS.	7	1,6%
Lactancia Oc.	La lactancia de los(as) hijos(as) se da según la tradición occidental.	0	-
		Total: 158	35,8%

En los siguientes apartados se explican los principales resultados relacionados al cambio histórico de los códigos indicados anteriormente, para lo mismo se exponen los resultados en la siguiente subdivisión: cuidados tradicionales bribri, rol del awá, rol de la partera y alimentación tradicional bribri. Y se utilizan citas textuales para ejemplificar lo que las personas participantes relatan sobre estos aspectos. Por último, aparece una tabla que funciona como sistematización sobre los aspectos positivos y negativos mencionados por las personas participantes sobre los diferentes elementos que se incluyen en el capítulo, así como los elementos que refieren que se han mantenido de su tradición cultural y los que refieren que se han perdido.

VIII.2.1. Cuidados tradicionales bribri

En cuanto a los cuidados tradicionales bribri en el embarazo, se indica que tanto el hombre como la mujer se deben cuidar, porque lo que ellos(as) hacen va a afectar al bebé. Y por eso existen normas de lo que las personas pueden hacer y lo que no pueden hacer, ya que esto traerá energía positiva o negativa para el feto y es importante seguir estas reglas, para que el embarazo se desarrolle de la mejor manera, tal como se menciona en la siguiente cita:

“Pero en ese momento todo lo que hago yo, como papá, afecta al bebé o la bebé, todo lo que hago yo, como mamá, afecta a la bebé o al bebé, o sea no hay diferencias, entonces por eso yo es que digo eso de que nos embarazamos los dos.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Según esta persona no existen diferencias, es decir, tanto el padre como la madre deben actuar con cuidado, porque sus acciones tienen una influencia en el infante, incluso menciona que es como si ambos estuvieran embarazados. Entre estos cuidados es muy importante la dieta, al respecto se menciona que las mujeres embarazadas no deben consumir carne de res:

“No podemos. No es real que comamos la carne de res. ¿Por qué? Porque según mis mayores dicen que la carne de res es hermana de la danta. Y la danta es, es un animal sagrado, en nuestra cultura.” (M. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Como se observa en la cita anterior las mujeres no debían consumir la carne de res, porque esta es sagrada. Al respecto es importante mencionar que en la cosmovisión indígena bribri la Tierra fue creada a partir de la hija de la danta *Iriria*, como se mencionó en el marco conceptual del presente trabajo y por esto es un animal sagrado. La siguiente cita refiere a

otros alimentos que las mujeres embarazadas tampoco deben consumir según la tradición cultural bribri:

“Mucha comida no se puede comer. Por ejemplo, nosotros cuando las mujeres están embarazadas [sic]. Por ejemplo, el pejibaye, el palmito, no se puede comer de noche. El pescado no se puede comer de noche. Usted lo puede comer de día, pero de noche no.” (M. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

De esta manera, las citas anteriores refieren a distintos alimentos que la mujer no debe consumir cuando está embarazada, como lo es la carne de res y además durante la noche no debe consumir pejibaye, palmito y pescado, pero durante el día sí se pueden consumir. Otros cuidados tradicionales bribri que las personas participantes mencionan es que sí se está esperando un bebé la pareja no debe ver enfermos, ni visitar cementerios, especialmente si es el primer embarazo como se señala en la siguiente cita:

“Las mujeres se tienen que cuidar de una manera, hasta los nueve meses. No puede salir, no puede ir a ver enfermos, no puede ir a un cementerio, no puede ir a una vela, menos el marido tiene que ir a hacer nada.” (M. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Los cuidados mencionados anteriormente son para que el niño o la niña se desarrolle de la mejor manera. Se menciona que si no se siguen estos cuidados el niño o la niña puede morir:

“Que digamos nosotros como indígenas sabemos que una mujer embarazada no puede ver un muerto, las velas, es por la salud. Es por la salud del niño cuando nazca que ese niño va a nacer con problemático de salud [sic]. Si ahí uno no lo cuida, ese bebé puede morir.” (C. Reyes, comunicación personal, 23 de marzo del 2017)

También se menciona como cuidados culturales bribri que la mujer embarazada no vea ancianos(as) u otros bebés pequeños(as), como se menciona en la siguiente cita, ya que el o la bebé se enfermaría e incluso podría morir:

“...y cuando queda es el primer embarazo de ella, no puede ver un bebé pequeño. No puede ver una anciana, una persona mayor ya de edad, enferma, porque él mismo lo termina de matar, lo revienta.” (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017)

Las mujeres embarazadas tampoco pueden comer cacao y deben guardar una dieta muy estricta según las personas participantes. Se menciona que la razón por la que no pueden comer chocolate es que la sangre de las personas indígenas es chocolate y sí la mujer embarazada consume chocolate, el “tigre de agua” sale y va a buscar chocolate, es decir, va a buscar la sangre indígena, por lo que el niño o la niña es propenso a morir ahogado(a). El tigre de agua según la tradición indígena es como un “perro” que vive en el mar. Al respecto:

“Cuando la mujer está embarazada y toma de ese chocolate, de ese cacao blanco, porque la sangre de nosotros para él es chocolate, ves, entonces nosotros, por eso es que la mujer tiene que aguantar mucha dieta, en sus embarazos. Entonces ese tigre de agua, en la historia nuestra, dice que él vive sólo en el mar, en el mar él es como el perro, en el mar. Hay un ser que lo cuida en el mar a él y cuando él sale de ahí, él viene buscando el chocolate.” (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017)

Los cuidados tradicionales bribri no se realizan solamente cuando la pareja está esperando al bebé, sino, también después de que la mujer da a luz. Se menciona por ejemplo

que cuando una mujer da a luz, ella y su bebé se deben bañar con las medicinas que les prepara el médico tradicional o *awá* y deben estar aislados por ocho días, en los cuales la mujer no puede comer sal, tampoco puede estar en el fogón, ni en el sol y que es importante cuidarse de esta manera para que el niño o la niña se desarrolle bien, como se menciona en la siguiente cita:

“Después que ya nació el bebé allá, el *awá* mismo le va a hacer medicinas para hacerle baños, chocolates. Con eso se baña y todo. La mujer. Ella va a durar allá ocho días. Ella no puede comer sal. Ella no puede estar en el fogón allá. No puede estar en el sol. Todas esas cosas se cuidan.” (M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Este tipo de cuidados en el embarazo, como que el bebé y la mamá se bañen con las medicinas preparadas por el médico tradicional o *awá* después de que el bebé nace o que la mujer no debe comer chocolate para que no salga el tigre de agua son deslegitimadas según las personas entrevistadas por las personas de afuera de la comunidad, como se menciona en la siguiente cita, en la cual se relata que el tigre de agua salió y mató a un niño, porque sus padres no se siguieron estos cuidados. Y las personas de afuera no lo ven de esta manera y creen que simplemente el niño “se ahogó”, sin creer que fue por el tigre de agua y que por esto estas personas no entienden realmente lo que sucede en las comunidades indígenas bribri, porque no tienen los conocimientos y no saben las tradiciones culturales, al respecto:

“Cuando llegaron la gente y, dicen los forenses que “no sí, se ahogó” y yo le dije al forense “Ustedes nunca van a entender realmente, lo que nosotros sabemos, eso ustedes no lo saben, les va a costar como entenderlo, pero él no fue que se ahogó, él

fue que lo arrastró el tigre de agua.” (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017)

De la misma manera, algunos(as) participantes señalan que estos cuidados culturales bribri durante el embarazo y cuando los niños y las niñas nacen se están perdiendo en la actualidad, porque las jóvenes embarazadas las tratan de mitos o de tonteras como se señala a continuación:

“Normalmente uno habla con las chicas. Cuando por primera vez que están embarazadas. Normalmente, ellas te dicen: “es que eso es tontera de ustedes”. Pero no es una tontera, es una realidad de la vida.” (M. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

En este apartado se evidencia como en un primer momento, las personas seguían una serie de cuidados tradicionales bribri cuando estaban esperando un bebé, entre lo que destacan que la dieta de la madre embarazada no podía incluir carne de res, pejibaye y cacao. Además, que tanto el padre como la madre debían seguir las normas culturales, como lo es no visitar enfermos o cementerios. No obstante, se observa cómo este tipo de prácticas se van perdiendo en la actualidad, por un lado, las personas más jóvenes de la comunidad las tratan de “mitos” y “leyendas”, lo que también es reforzado porque las personas de afuera de la comunidad, quienes trabajan en distintas instituciones, las descalifican, como pasó en el caso de la historia del tigre de agua.

VIII.2.3. Rol del awá

Primeramente, se menciona que los *awás* realizaban curaciones o remedios para garantizar un buen embarazo. Se menciona que en estos casos los *awás* les indicaban a las mujeres cuáles plantas debían llevar para que ellos hicieran los remedios y con esto, las mujeres se sintieran mejor, como se evidencia en la siguiente cita en donde con un remedio elaborado por el *awá* se le quitaban los achaques a la mujer embarazada:

“Entonces usted sabe que a veces las mujeres sufren de achaque verdad “Ay que no quiero comer, ay, que no quiero” entonces usted lleva ese remedio, lleva raíces, lleva hojas, lleva lo que sea, tiene que lo que el *awá* te diga traígame, usted se lo lleva, entonces él hace todo un trabajo y eso es la que la mujer toma verdad.” (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017)

Además, se menciona que los *awás* averiguaban utilizando piedras sagradas si el bebé o la bebé estaba enfermo(a). Si se daban cuenta que el niño o la niña estaba en riesgo, empezaban a hacer sus curaciones o tratamientos desde el embarazo. Es importante indicar que este tipo de curaciones dependían del clan de la mamá, resaltando una vez más la importancia del sistema clánico para la comunidad indígena bribri:

“En las curativas, averiguaciones que él hace, ellos, los *awá*, manejan piedras sagradas. Entonces con las piedras sagradas, averigua. Dependiendo del clan de la mamá, entonces se comunica con la piedra y ya le habla de que cómo usted se ve, estará enfermo, está bien, hay que hacerle algo. Entonces, la piedra le responde a él.” (R. Sánchez, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

Se indica además que las “curativas” que se realizaban para que el infante no se enfermara no se realizaban únicamente cuando el niño o la niña estaba recién nacido(a), sino, que hasta que cumpliera un año de vida para prevenir que se enfermara. No obstante, la primera curativa era más fuerte que las siguientes como se evidencia en la siguiente cita:

“Digamos la primera curativa es como que intenso [sic], pero ya después a los meses se les está dando el mismo tratamiento y a los meses de nuevo el mismo tratamiento, hasta que cumpla el año. Ya cuando cumpla el año. Ya.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 de mayo del 2017)

Se indica asimismo que se le debe preguntar con anterioridad al *awá* sí puede hacer las curativas respectivas, ya que este tipo de ceremonias también son fuertes para ellos e implican de mucha energía y conocimiento, por lo que este realiza un estudio a ver sí puede realizar o no las curaciones como se menciona en la siguiente cita:

“Cuando son mujeres primerizas, este igual el *awá*, no puede venir así de pronto. Hay que explicarle a él, entonces él va a hacer un estudio. Si él puede venir o no puede venir, porque es fuerte para ellos ese, ese encuentro.” (M. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Por otro lado, cuando una pareja pierde un bebé, se debe llamar también al *awá* para que realice algo parecido a fortalecer la energía de la pareja, porque se cree que sí no se hace esto, la pareja seguiría perdiendo los bebés al no haber suficiente seguridad para la vida del niño o la niña:

“...porque se dice que cuando se le muere temprano, que significa algo así como una no ha fortalecido energía, cosas así verdad, recuerde que no se traduce, se interpreta de la

pareja hace que su niño no tenga seguridad de vida, nace y se muere, se dice que, si usted lo deja así, va a seguir pasando ese caso.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Como se evidencia en la cita anterior no todas las tradiciones culturales indígenas bribri pueden ser explicadas de forma detallada en español, por lo que también hay una parte de interpretación al explicar el rol de los médicos tradicionales en español y sus curativas y tradiciones, por lo que puede ser que existan en el documento cambios pequeños de la tradición cultural indígena bribri.

No obstante, todas las personas entrevistadas comentan la gran importancia que tiene el awá en la cultura indígena bribri y es importante resaltar que la labor del *awá* no se circunscribe exclusivamente a que el niño o la niña no se enferme, sino que también el awá realiza una serie de curaciones para que el niño o la niña sea un buen miembro de la comunidad bribri, cumpliendo con los valores y expectativas que se tienen, por ejemplo, que sea un buen cazador o trabajador(a), como se menciona a continuación:

“Y también eso es para que no se enfermen, verdad. Pero para que salga cazador, o salga trabajador, también tiene este un sistema de tocar algún ave para que sea cazador.” (R. Sánchez, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

No obstante, también se menciona que actualmente hay menos *awás* verdaderos, sino, que aparecen personas que se denominan así, pero que sólo lo hacen para ganar dinero. Esto evidencia también la pérdida de figuras importantísimas dentro de la cosmovisión indígena bribri, como lo es el *awá* y con esto también, la pérdida de tradiciones y conocimientos ancestrales también vinculados a la crianza.

“La verdad, *awá* verdaderos que existían en nuestros abuelos, en tiempos de nuestros abuelos ya quedan pocos. Si le digo quedan, como unos cuatro o unos cinco tal vez, ya quedan pocos. Hay *awá* nuevos, que les decimos nosotros modernos, pero solo por plata.”

(M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

En esta línea, se menciona que hoy en día hay personas que se hacen llamar “*sukias*” o “*awás*”, porque poseen conocimientos sobre las plantas y sus usos medicinales y pueden realizar remedios que alivien las enfermedades. No obstante, que el poseer estos conocimientos no los convierte en *awás* o *sukias*, ya que originalmente para ser *sukias* no bastaba con saber de plantas, sino, que se debía hacer ritos y había una serie de reglamentos, además de poseer del clan correspondiente, como se menciona a continuación:

“Los *Sukias* fueron, en aquel pasado en el tiempo, esos sí sabían muchas cosas más de lo que se imagina o nos imaginamos actualmente, es gente que sabía muchísimo, pero todo lo manejaban por medio de plantas también. Lo que pasan es que ellos tenían una serie de ritos, donde componían las cosas con más práctica o con más reglamentos, entonces curaban, trataba la persona y le iba bien. Y hay una gente que sabe mucho de medicina tradicional y entonces se pasan diciendo, yo también soy un curandero, pero es la medicina la que cura.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

Las personas participantes afirmaron que el hecho de que haya menos *awás* también se vincula al hecho de que la formación para ejercer este oficio es dura, implica guardar ciertas dietas y se hace poco a poco, de forma que se empieza a preparar a los niños desde muy corta edad. Y que actualmente los jóvenes prefieren navegar en Internet y abandonan este tipo de formaciones porque no la ven como importantes. Al respecto:

“Y hay un tiempo donde hay que guardar dietas y cosas que ya el joven o la persona llega hasta ahí, porque todos los jóvenes están pegados en el internet y en todo eso. Y dice que yo no voy a tener tal vez mucho tiempo para eso. Pero aquellos tiempos no era una preocupación.” (R. Sánchez, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

Asimismo, mencionaron que no es que solamente hay menos personas que se preparan para ser *awá*, sino, que las personas bribri les consultan cada vez menos también y prefieren ir al sistema de salud público. No obstante, se menciona que las personas que viven más adentro en la montaña siguen preservando estas tradiciones y consultando al *awá* pero que en los lugares con mayor contacto con la cultura occidental, como lo es Suretka, se han perdido estas tradiciones:

“Ya aquí, aquí, en Suretka, ya no se maneja eso. Pero allá adentro, es común, que una mujer sale embarazada, va directo donde el *awá*, para que le averigüe a ver cómo está el embarazo. Entonces ya él le dice lo que tiene que hacer”. (R. Sánchez, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

Por último, resulta interesante como en la actualidad aparecen nuevas razones por las cuales las personas llaman al *awá*, entre lo que destacan para tratar la vagancia de los hijos(as) y lograr con curaciones que estos sean responsables, como se menciona a continuación:

“Dice que aquellos tiempos, este lo llamaban a él era solamente para curarlos de una enfermedad. Ves. Lo buscaban a él por un niño que está enfermo, por un niño que, pues tiene alguna enfermedad. Pero ahora, se ha hecho, se ha, hecho esa situación diferente.” (R. Sánchez, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

VIII.2.4. Rol de la partera

Primeramente, es importante indicar que para que una mujer pudiera ser partera debía venir del clan correspondiente y tener una formación por parte de su abuela o madre desde que era pequeña y cuando ya la niña pasaba la adolescencia según la cultura bribri, después de los doce años ya podía ser partera como se menciona en la siguiente cita:

“Hay un tiempo específico que ella se encarga de enseñarle las plantas medicinales y hasta ya los 12 años cuando ya comienza a ejercer...” (H. Morales, comunicación personal, 22 de octubre del 2017)

La enseñanza de la utilización de las plantas medicinales, de cómo tratar diferentes condiciones en el embarazo se daba en la cotidianidad, por medio de conversaciones, en donde se le iba enseñando a la niña las propiedades de las distintas plantas medicinales y cómo utilizarlas como se menciona a continuación en donde una partera indica que su mamá fue quién le enseñó cómo desempeñar el oficio, mostrándole las plantas medicinales y el momento en que estas se utilizan como se señala a continuación:

“Dice que la mamacita de ella le comenzó a dar como así en conversaciones y también mostrándole las plantas medicinales que este para el primer intento y este para el segundo y este para la última, si ahí no se pudo, pues ya no se pudo hacer nada, entonces de esa forma ella adquirió el conocimiento.” (H. Morales, comunicación personal, 22 de octubre del 2017)

En cuanto al apoyo de la partera cuando una mujer iba a dar a luz, este incluía una serie de acciones las cuales se diferenciaban sí el parto se daba de forma normal o con problemas. Primeramente, para cualquier escenario la partera debía hacer los preparativos para poder

recibir al niño o la niña, posteriormente, sí la mujer tenía problemas en el parto, la partera debía darle a la mujer agua de mozote bien fuerte junto con un aceite especial como se menciona en la siguiente cita:

“Pero cuando ya ella se encontraba en problemas que ese parto ya no, no podía nacer el bebé entonces ella el primer paso que daba era darle agua de mozote bien fuerte, junto con aceite que ella usaba para ese trabajo.” (H. Morales, comunicación personal, 22 de octubre del 2017)

Si esta agua de mozote mencionada anteriormente no funcionaba, la partera debía buscar la ayuda de otras parteras para buscar una planta tradicional y dársela a tomar a la mujer, además, pasársela por la espalda. Esta acción también evidencia la importancia de contar con más de una partera en la comunidad, para poder apoyar en casos de que el parto tuviera complicaciones:

“Si no le funcionó entonces ella va y busca otras dos ayudantes, pero tiene que ser partera también y este, y buscan una planta medicinal que se llama (no se entiende) entonces ello lo que hace es darle de tomar y también pasárselo en la espalda de la señora que está con dolores.” (H. Morales, comunicación personal, 22 de octubre del 2017)

Se indica que las parteras tienen todos estos remedios y medicinas tradicionales ya preparadas, porque no saben sí la mujer va a dar a luz en un parto normal o con problemas. Entre las curaciones que preparan es importante la flor de pejibaye, ya que esta se pica y se da como un remedio para que la mujer dé a luz rápidamente, como se menciona a continuación:

“Esa flor de pejibaye tiene que estar sazón, entonces también ella lo pica nada más, se abre y también eso es como un remedio también para que dé a luz rápido.” (H. Morales, comunicación personal, 22 de octubre del 2017)

Algunas tareas que la partera también realiza que refieren las personas participantes son por ejemplo cuando nace el bebé hacer un estilo canoa con las conchas del banano y utilizarla para echarle agua al bebé. Este es un ritual importante y después de esto, el bebé estaba listo para recibir la visita de una persona de la comunidad que tuviera buenos principios. Si el bebé nacía con sexo masculino, la visita debía ser de un hombre. Por otro lado, si la bebé nacía con sexo femenino, la visita debía ser de una mujer, como se evidencia a continuación:

“Entonces la partera lo que hace es: nació el bebé, ella pone, ella saca conchas del banano y hace un estilo canoa, le pega unos cuatro y lo pega allá. Es como no sé, como un ritual. Llega hasta allá sobre unos ganchitos, entonces de aquí ella hace unos bejucos, unos montes que son medicina, te lo echa el agua en esa canoa, hasta allá donde está el bebé, y la mamá se encarga de bañar el bebé. Después de ese proceso, segundo es que lo va a visitar el hombre trabajador si es un niño y la mujer trabajadora, si es una niña.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 de mayo del 2017)

Luego de haber realizado esta ceremonia se menciona que dos días después llega el *awá* y realiza unos cantos específicos para darle gracias a Sibö de que el o la bebé nació bien. Luego de esto, se indica que por una semana nadie más puede ver o tocar al niño o la niña, sólo la partera, la mamá y los trabajadores, hasta quince días después que ya lo(a) puede tocar el resto de la comunidad bribri:

“Entonces ahí, con el *awá* va a estar dos días, después de eso, ya el *awá* cantó, ya le dio las gracias a *Sibö*, entonces ya la bebé, cualquiera lo pueda alzar, cualquiera lo puede tocar. Y en una semana si no lo puede ver nadie, hasta quince días. En una semana nadie, que sólo la partera, la mamá y los trabajadores. Y después de una semana, sigue ese proceso, como que lo aguardan para que no se enferme, hasta quince días, después de quince días ya cualquiera le puede ir a hacerle la visita.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 de mayo del 2017)

Se observa en la cita anterior como hay curaciones que puede realizar la partera y otras que se necesita que las realice el médico tradicional o *awá*, diferenciando con esto las labores de ambos y sus conocimientos. Con respecto a la partera era de importancia que esta le preguntara a las mujeres embarazadas sobre situaciones que habían pasado, ya que estas se podían vincular a que los nacimientos tuvieran complicaciones o no. Por ejemplo, se menciona una anécdota de una complicación que tuvo una mujer a dar a luz porque había tenido relaciones con un familiar. En este caso se indica que el bebé nació con cuerpo de armadilla, pero cabeza, manos y pies de humano como se observa a continuación:

“Después hubo otra que mi abuela fue a ver y yo anduve también y eso lo digo porque ya cuando mi abuela lo sacó afuera para enseñarme y me dijo “vea, usted que va a partear, esto es lo que usted puede encontrarse, por eso usted tiene que aprender a hacer un diagnóstico que te digan la verdad, exíjalos que te digan la verdad, ve, para uno saber a qué se atiene y eso era un armadillo, no era un bebé.” (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017)

Este tipo de relatos también sirve de ejemplos para las personas de las consecuencias que podrían existir si no siguen las tradiciones culturales indígenas bribri y en este caso tienen relaciones sexuales con familiares. Por otro lado, se enfatiza que la labor de la partera no se circunscribía únicamente en ese tiempo al nacimiento de los(as) niños(as), sino durante todo el primer año de vida.

“No es sólo ayudarla a parir no, no sólo es ayudarle a parir, por eso nosotros hacemos un diagnóstico.” (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017)

No obstante, se indica que las parteras empezaron a tener problemas con las personas profesionales en medicina, quienes constantemente les cuestionaban sus conocimientos, exigiéndoles adaptarse al sistema de medicina occidental, lo que a su vez hizo que muchas mujeres que se dedicaban a ser parteras dejaran de ejercer este oficio como se relata en la siguiente cita:

“Bueno, yo trabajaba como partera, ahora ya no lo ejerzo, porque hace muchos años tuvimos problemas con los médicos.” (J. Romero, comunicación personal, 17 de septiembre del 2017)

Este conflicto entre la medicina tradicional y la medicina occidental fue mencionado en detalle en el apartado sobre el impacto que ha tenido los EBAIS como mecanismos de aculturación en la región bribri, en donde se indicó que la medicina occidental se plantea como superior, obligando a las comunidades a adaptarse a sus concepciones sobre salud y enfermedad y, además, a sus tratamientos. Asimismo, se señaló que en la actualidad hay menos parteras y tampoco hay mujeres formándose para poder ejercer esta profesión, perdiéndose con esto una de las tradiciones de la comunidad bribri.

VIII.2.5. Alimentación tradicional bribri

Se incluye la alimentación dentro de la familia de la medicina tradicional bribri, porque las personas entrevistadas reportan la importancia de una correcta nutrición para la salud y para que los(as) niños(as) se desarrollen de la mejor manera. Primeramente, las personas participantes señalan que es el propio niño o la propia niña quién decide cuándo dejar de tomar pecho. En general las personas participantes comentan que los(as) niños(as) amamantan como hasta los tres años como se señala a continuación:

“Por ejemplo, conozco a mi familia y todo eso entonces yo veo que ahí le da al niño hasta 3 años. A veces está tomando pecho verdad y hasta que el niño mismo lo deja.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Es de importancia que las mamás le den de amamantar a sus hijos(as), porque se cree que, en caso de no hacerse, ellos(as) tendrán un corazón duro, lo cual también refuerza el valor que se le da a la correcta nutrición en la comunidad bribri y en este caso de la lactancia para el desarrollo de una buena personalidad en los(as) niños(as).

“El significado de amamantar es que, dicen los mayores, que el niño que no amamanta. Es porque va a tener, un corazón duro.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

Asimismo, se menciona que, aunque los(as) niños(as) sigan amamantando, se les da otro tipo de alimento desde que son pequeños(as).

“No importa que ellos estén mamando. Usted le da comida. Desde pequeño. Nosotros siempre para los niños desde pequeños.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

El tipo de comida que se les da a los(as) niños(as) varía conforme van creciendo. Entre esta comida tradicional que se les da a los(as) niños(as) destaca el banano maduro, el cual se les da desde muy corta edad.

“Por ejemplo, a ellos les gusta, por ejemplo, se ponen a hacer un banano maduro, entonces le dan. Se sienta a darle de comer a su bebé, a su nieto. Hay un montón.”

(M. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Además, se indica que se les da caldo liviano a los bebés cuando son pequeños(as) y luego cuando ya tienen entre ocho o nueve meses se les da caldo de frijol, ya que este es más pesado y así se va agregando diferentes alimentos hasta que los(as) niños(as) sean más grandes:

“Cuando el bebé está pequeñito, muy pequeñito, usted le da caldito suave. Caldito. Caldito de frijol no, porque caldo de frijol es más fuerte para ellos. Ya eso se les da a ellos cuando ya ellos tienen ocho meses, o nueve meses. Ya va pa’ arriba. Ahí se les da. Se les va dando la comida conforme él va creciendo.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

Por otro lado, se menciona que cuando los(as) niños(as) estaban enfermos(as), con vómitos o cólicos, las abuelas conocían también de medicina tradicional y sabían que plantas había que buscar. De forma que las cocinaban y se la daban a los(as) niños(as) en su alimentación como se menciona a continuación:

“La medicina tradicional por ejemplo cuando están con vómitos, con cólicos. Entonces hay montecitos que las abuelas saben que hay que buscar, cocinan y le dan.”

(M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

De la misma manera, cuando una mujer estaba embarazada era muy importante que se cuidara en la alimentación como se ha mencionado en otros apartados, se afirma que estos cuidados incluían que la mujer consumiera frutas, porque una correcta nutrición le ayudaba en el parto como se observa a continuación:

“Esos cuidados sí y en la alimentación pues súper bien, porque había frutas, medicinas que ellos consumían para que el bebé nazca bien y también para que, había algunas plantas tradicionales que también le ayudaban para el parto.” (C. Sánchez, medicina tradicional, 25 mayo del 2017)

No obstante, se indica que actualmente la alimentación ha cambiado mucho. Se menciona que hoy en día, para los papás y las mamás es más sencillo comprarle a los(as) niños(as) alimentos ya preparados, que hacer sus platillos tradicionales, lo que hace a los niños y las niñas más propensos(as) a enfermarse. Por ejemplo, una participante indica que se sustituye una buena taza de michilá (maduro cocinado/batido) por un paquete de galletas:

“Entonces diay, eso sería la diferencia que hay ahorita, porque diay, la mayor parte de la gente le compra a los niños galletas en vez de darles lo que antes se usaba, entonces los niños se van haciendo más débiles a las enfermedades” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

De la misma manera, se indica que el cambio más dañino que ha experimentado la comunidad bribri ha sido en términos de la alimentación, ya que se consumen cada vez más alimentos con más preservantes, que los entrevistados consideran son dañinos para el ser humano y su salud. Mientras antes la dieta era más sana, se consumía comida orgánica, que

las mismas personas sembraban o animales que ellos(as) mismos(as) cazaban, sin perseverantes.

“El más dañino es en alimentación, porque antes nosotros los bribri hemos consumimos todo lo que es orgánico y menos nosotros nos enfermamos, hoy nosotros consumimos más de lo que hacen las fábricas, crean pollos, entre un mes ya está para comer, los cerdos también, bueno todo, nos traen un montón de golosinas, lo compramos, dejamos contaminado la comunidad con basuras.” (R. Morales, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

Además, se afirma que las personas indígenas bribri no solían cocinar con muchos condimentos y que en la actualidad se puede encontrar cada vez más platillos preparados con condimentos como se observa en la siguiente cita:

“La forma de cocinar de la gente de afuera con mucho condimento, así, aún algunas familias, usted lo ve, que cocina con condimento.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

Por otro lado, también se indica que actualmente las personas se dedican más al monocultivo, porque quieren cultivar lo que se vende, dejando de lado otros productos que se producían antes y que eran importantes dentro de la dieta bribri:

“Lo que pasa es que nosotros aquí no usamos lo que se llaman monocultivo, eso se ha perdido. ¿Por qué? Estamos vigilando lo comercial, lo que se vende, si dicen: “el banano se va a estar comprando”, entonces bananos. Si dicen “plátanos”, entonces plátanos. Pero, aquí hay posibilidades de hacer muchas cosas que se practicaron antes,

lo que pasa es que ahora todo el mundo solo se queda viendo el billete, todo no es igual antes” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

La cita anterior refiere a que las personas le dan más importancia en la actualidad al dinero y por lo tanto dejan de practicar algunas tradiciones culturales, como lo es tener un cultivo diversificado. Se menciona que son pocas las personas en la actualidad que se dedican a la agricultura:

“En la cuestión de alimentación totalmente se ha cambiado aquí, totalmente eso sí se lo digo lo han cambiado, porque aquí le soy sincero, son pocos los que trabajan en la cuestión de siembra, de hortalizas y esas cosas.” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

Por otro lado, se menciona que algunas personas siguen trabajando su propia tierra y sembrando arroz, frijoles y maíz. Y con esto, consumen una dieta en donde prevalecen alimentos tradicionales bribri como se menciona a continuación:

“Sí, nosotros trabajamos aquí. Sembrando arroz, sembrando frijoles, sembrando maíz.” (C. Reyes, comunicación personal, 23 de marzo del 2017)

No obstante, en líneas generales se observa que las personas suelen referir a que en la actualidad existen cambios en la alimentación tradicional bribri, encontrándose en las comunidades más alimentos condimentados de forma no natural, comida chatarra como golosinas o papas y alimentos con preservantes, asemejándose así a la manera de cocinar de las personas de afuera o *sikwa* y perdiendo con esto tradiciones culturales importantes. Y son pocas las personas que siguen trabajando la tierra y sembrando diferentes productos para llevar una dieta tradicional bribri.

VIII.2.6. Sistematización de la medicina tradicional bribri

En la siguiente tabla se ofrece un resumen de lo explicado en los apartados anteriores sobre los cuidados tradicionales bribri, el rol del awá, el rol de la partera y la alimentación tradicional bribri. Para lo mismo se expone primeramente cómo se daba cada uno de estos elementos en el pasado en las comunidades indígenas bribri de la zona atlántica costarricense y luego cómo se dan en la actualidad según lo mencionado por las personas entrevistadas. Posteriormente, se indica cuáles de estos elementos de las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri se preservan en la actualidad y cuales se han perdido, encontrándose de esta manera, cambios en los estilos de crianza, observándose elementos que se asemejan más a la tradición occidental en muchos casos.

Tabla 25

Sistematización del cambio histórico en la medicina tradicional bribri

	Cuidados tradicionales	Rol del awá	Rol de la partera	Alimentación tradicional
Antes	El padre y la madre seguían una serie de normas culturales indígenas bribri para que el embarazo siguiera un buen ritmo.	Los awás realizaban curaciones para garantizar un buen embarazo y para prevenir o curar enfermedades.	Se consultaba a la partera para que asistiera cuando una mujer iba a dar a luz y durante todo el primer año de vida del infante.	El niño o la niña amamanta hasta cumplir los 3 años. La alimentación tradicional es orgánica.
Ahora	Los padres y las madres jóvenes no creen en las normas culturales sobre	Aparecen awás que hacen curaciones sólo para ganar dinero.	Las personas jóvenes no consultan más a la partera, sino,	Se consumen alimentos con más preservantes.

	los cuidados en el embarazo.	Las personas jóvenes prefieren ir al EBAIS.	que prefieren ir a la clínica.	Menos personas se dedican a la agricultura y ganadería.
Lo que se preserva	Las personas adultas siguen cuidándose en el embarazo según la tradición cultural.	Todavía se encuentran algunos awás que siguen las tradiciones culturales bribri. En las zonas más alejadas se sigue consultando al awá.	Siguen existiendo algunas parteras en la comunidad bribri.	Hay personas que siguen sembrando diferentes productos de la dieta tradicional bribri.
Lo que cambia	La mayoría de mujeres jóvenes embarazadas consideran los cuidados tradicionales bribri en el embarazo mitos o leyendas.	Hay menos awás con la formación adecuada. En las zonas con mayor contacto con la cultura occidental, las personas ya no consultan al awá y prefieren ir al EBAIS.	Las personas jóvenes prefieren ir al EBAIS. Ya no hay mujeres formándose para ser parteras.	Se consumen más alimentos procesados.

En líneas generales, a pesar de que las personas participantes refieren que algunos de estos elementos se siguen preservando en la actualidad, la mayoría de los relatos evidencian el cambio que se ha visto en las comunidades indígenas bribri en relación con la medicina tradicional bribri, encontrándose que en la actualidad muchas madres jóvenes no le consultan a la partera o al awá cuando están embarazadas, sino que prefieren ir al EBAIS. De la misma manera, no siguen los cuidados tradicionales bribri, porque creen que son “mitos” o “leyendas”. Y lo mismo sucede con la alimentación, en donde se han incorporado cada vez más a la dieta productos occidentales.

VIII.3. Orden social bribri

Esta familia incluye diez códigos específicos los cuales reflejan elementos vinculados en las entrevistas de las personas participantes al orden social indígena bribri. En la siguiente tabla se especifican los códigos en orden de frecuencias, es decir, primeramente, aparecen los códigos mencionados en más citas por las personas participantes y después los códigos menos mencionados. Además, se proporciona la descripción de estos códigos y su porcentaje según la cantidad total de citas relacionadas al cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje, es decir, no únicamente de esta familia, sino en relación con las 441 citas.

Tabla 26

Frecuencia y porcentaje de los códigos relacionados a la medicina tradicional

Código	Descripción	Frecuencia	Porcentaje
Seguimiento sistema clánico	Se refiere a cuando las personas siguen el sistema de organización clánico, que implica el sistema de parentesco. De esta manera, se casan con el clan que les corresponde.	19	4,31%
Líderes T.B.	Se refiere a cuando se mencionan los líderes tradicionales de la comunidad bribri: Awapa (curandero), okan (enterradores), bikakla (maestros de ceremonias). Además de las parteras.	13	2,9%
Familia extendida	Se refiere a cuando las personas viven con su familia extendida, encontrándose así casas con un promedio de 5 personas o más.	9	2,0%
Conocimiento clan	Se refiere a cuando las personas indígenas bribri conocen el clan de pertenencia y sus funciones	8	1,8%

Número de hijos(as) T.B.	Se refiere a la cantidad de hijos(as) que se tenía en la tradición bribri, en promedio 5 o más.	6	1,4%
No líderes T.B.	Se menciona que en la actualidad no existen algunas personas que transmiten las costumbres indígenas bribri.	5	1,13%
No seguimiento sistema clánico	Se refiere a cuando las personas indígenas bribri se casan con la persona que desean. No es de importancia si tienen el permiso de los padres o sí es el clan que les corresponde.	3	0,7%
Familia nuclear	Se refiere a cuando las personas indígenas bribri viven en la casa con su familia nuclear.	3	0,7%
Número de hijos(as) Oc.	Se refiere a cuando las familias empiezan a tener menos hijos(as), entre 1 y 2.	2	0,5%
Desconocimiento clan	Se refiere a cuando las personas indígenas bribri desconocen el clan de pertenencia y sus funciones.	0	-
		Total: 68	15.4%

En los siguientes apartados se explicarán los principales resultados relacionados al cambio histórico de los códigos indicados anteriormente, para lo mismo se exponen los resultados en la siguiente subdivisión: sistema clánico, composición familiar y líderes y lideresas. Y se utilizan citas textuales para ejemplificar lo que las personas participantes relatan sobre estos aspectos. Por último, aparece una tabla que funciona como sistematización sobre los aspectos positivos y negativos mencionados por las personas participantes sobre los diferentes elementos que se incluyen en el capítulo, así como lo que refieren que se ha mantenido de su tradición cultural y lo que se ha perdido.

VIII.3.1. Sistema clánico

La importancia del sistema clánico en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri ha sido mencionado en otros apartados, por ejemplo, en el de los diferentes cuidadores en donde se detalló la importancia de que las personas del mismo clan cuiden a los(as) niños(as) para que les enseñen las características y habilidades de su clan respectivo.

No obstante, en este apartado se hará referencia a la importancia de los clanes bribri en general dentro de la sociedad bribri, no sólo como personas cuidadoras de los niños y las niñas. Al respecto, se menciona primeramente que para que la sociedad bribri funcione de forma correcta se deben respetar las líneas familiares (clanes) con sus respectivas funciones, cualidades y habilidades como se observa en la siguiente cita:

“...porque todas las líneas familiares tienen cargo, tiene una función, tiene un carácter, y tiene sus cualidades...” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

De esta manera, la familia bribri es definida por la estructura de clanes y con esto, se le da mayor peso a la mujer, ya que se trata de una estructura matrilineal, en donde es la mujer quién puede transmitir el clan a sus hijos(as) como se refleja en la siguiente cita:

“Sí, como la estructura de clanes, que es la que define realmente la familia verdad, la estructura de clanes y el valor matrilineal digamos de la familia, digamos, la importancia o el peso que tiene la mujer no solamente en términos de educación o sino como de darle significado a las cuestiones culturales. O sea, es la mujer la que transmite los valores y principios ancestrales.” (M. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Para ejemplificar el principio de la matrilinealidad es importante indicar que una persona es considerada como indígena bribri, si su madre es indígena bribri. Por el contrario, si un

hombre bribri tiene hijos con una mujer que no es bribri, estos pierden el clan y no son considerados indígenas como se observa a continuación:

“No, no, el clan de mis hijos será el de la mujer y si yo me caso con una mujer no indígena o tengo hijos con una mujer no indígena entonces mis hijos pierden el clan y dejan de ser indígenas.” (M.I. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Por otro lado, se menciona que cuando Sibö creó a las personas bribri, lo hizo de par en par, en semillas, entonces cada una de estas semillas o clanes tenía su función específica dentro de la sociedad bribri. Además, se indica que en un inicio había ocho clanes principales con sus respectivas características:

“Cuando se da la creación de los bribri, *Sibö* verdad en la historia de los bribri, *Sibö* lo hace de par en par verdad, dos semillas, entonces cada una de estas le da una función dentro de la sociedad verdad, la gran casa cósmica, los 8 postes representan clanes y hay más postes verdad.” (M.I. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Es importante mencionar que cada uno de estos clanes tenía establecido el clan con el cual se podía emparentar y en un primer momento, las personas respetaban este principio, casándose sólo con personas miembros del clan correspondiente como se evidencia a continuación:

“Cada clan se encarga de preparar a sus hijos, que tal este otro clan, no te debes casar con ella o con él, porque es de familia, porque es primo, porque es tío, porque es alguien ahí, cercano.” (R. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

De esta manera con los clanes se establecía el sistema de parentesco, tal como se mencionó en el marco teórico, donde se indicó asimismo la correspondencia de algunas de las familias de clanes según las investigaciones realizadas con la población indígena bribri, así como la terminología de parentesco específica. Por otro lado, Sánchez (2017) menciona que *Sibö* dejó un clan llamado “*chinchitiwa*” sin pareja, por lo que los miembros de este clan podían elegir casarse con cualquier persona miembro de otro clan. Los demás clanes tenían establecido quiénes eran sus parejas de clanes como se observa a continuación:

“De un principio *Sibö* Dios dejó parejas de clanes. Le sobró solamente un clan, que es el (*chinichtiwa*), que no tiene pareja. Ese (*chinichtiwa*) se podrá casar con cualquier joven, o cualquier muchacha, porque él, él no tiene pareja. Pero, después de ahí, todos los clanes tienen su pareja para casarse.” (R. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

De esta manera, se logra un orden social, basado en normas, en donde se establece lo que cada clan puede o no realizar. Las personas deben atacar las mismas, por ser la voluntad de *Sibö* y de esta manera deben desarrollar tareas específicas en la sociedad. Asimismo, algunas personas indican incluso que ellos(as) no podrían realizar las habilidades reservadas a otros clanes, porque han sido socializados(as) dentro de su propio clan para ejercer las funciones de su clan. Enseñándoles en el día a día estas tareas y no otras, como se menciona a continuación:

“Mi conclusión ahora es que *diay*, yo no podría ser otra cosa, porque a mí me enseñaron a ser *Dokua*, mi abuela aprendió a ser *Dokua*, mi tatarabuela era *Dokua*, entonces nos fueron enseñando una forma y así nosotros seguiremos seguramente.” (M.I. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Asimismo, se menciona también en las entrevistas la importancia para los(as) indígenas bribri de procrear y tener hijas mujeres para que el clan se siga extendiendo, ya que son estas las que llevan el clan a sus hijos(as). Por otro lado, si sólo se tienen hijos varones, el clan desaparece como se menciona a continuación:

“Entonces diay la familia es importantísimo, porque es como como una mata, se extiende, florece, hecha semilla y siguió. Entonces para nosotros es importantísimo y también por el clan, por el clan también es importantísimo, en el bribri una mujer de mi, de mi familia, porque mi mamá si tiene sólo varones y no tiene mujer, hasta ahí llegó el clan de ella.”

(C. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

De esta manera, cuando las personas se querían casar, debían tener el visto bueno de sus padres y madres, quiénes valoraban si era el clan correspondiente según la tradición bribri para poder ser pareja, además, si la pareja poseía las características necesarias para ser un buen esposo o una buena esposa. Asimismo, si la persona le fallaba a su pareja, era también responsabilidad de los padres y las madres actuar y llamar la atención como se evidencia a continuación:

“Cuando hay un muchacho que le gusta a la muchacha, entonces se conversan los dos padres juntos, tanto los papás del muchacho como la muchacha. Ambos padres se ponen de acuerdo, ambos padres toman decisiones, ambos padres ponen reglas. Tanto los papás de la muchacha, como los papás del muchacho.” (M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Como se observa en lo relatado en esta cita, en la cultura indígena bribri es de suma importancia la obediencia a las normas culturales bribri, como lo es al sistema de parentesco

y a los padres y las madres, para que una pareja se pueda unir. Se indica que por esta razón no se cree en las pensiones alimenticias, ya que la forma de solucionar cuando algún miembro de la pareja era irresponsable según la tradición cultural bribri era por medio de la familia como se indica a continuación:

“Entonces siempre hay unas reglas. Por eso para nosotros los indígenas, las pensiones alimentarias que le llaman ustedes, para nosotros no existen, porque no es lo correcto. Porque el momento cuando uno, se une la familia, no hubo legislaciones, ni nadie ahí. Sólo los padres.” (M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Esta cita evidencia como las legislaciones actuales traen contradicciones en las herramientas y habilidades con las que contaban las personas para manejar sus problemas, ya que en el pasado solucionaban la irresponsabilidad de algún miembro de la pareja dentro de la misma familia, mientras hoy en día las entidades estatales se hacen responsables de manejar estas problemáticas al por ejemplo, poner pensiones alimenticias, violentando su código cultural y su forma ancestral de tratar estas situaciones, las cuales era por medio de la obediencia al padre y a la madre y respetando el sistema de parentesco.

De la misma forma, se indica que en la actualidad son los(as) propios(as) jóvenes quiénes están eligiendo quién quieren que sea su pareja y que los conocen en las escuelas o colegios, no respetando con esto la tradición bribri, en donde los padres y las mamás se ponían de acuerdo y conversaban a ver si las personas podían ser pareja, además, pasando por alto la importancia del clan de pertenencia como se señala en la siguiente cita:

“Pero ahora ya no, ahora ellos se lo buscan ahí, en la escuela, en el colegio, donde sea. Entonces ya no somos los padres los que buscamos su pareja, sino, ellos mismos se lo buscan.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

A pesar de que en la actualidad no se respeta el sistema de parentesco, la mayoría de las personas bribri conocen su clan y las habilidades que estos tienen. Se indica además que para las personas es importante conocer su clan para poder ser considerados como indígenas y así poder trabajar en el territorio indígena y que es por esta razón que lo conocen como se menciona a continuación:

“Posiblemente, pero todos los indígenas aquí en Talamanca saben su clan. Por lo menos un 80%, ¿Por qué saben su clan? Porque se ha dado una tendencia en los últimos años a que para poder ser contratado en territorio indígena tiene que ser indígena y entonces, pero usted no puede ser indígena porque el único que te da ese reconocimiento es la asociación de desarrollo, como entidad del gobierno y para que la asociación te certifique como indígena, tenés que darle el clan.” (M.I. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Las citas pasadas evidencian como en la cultura indígena bribri era de suma importancia el sistema clánico para la organización de las comunidades, ya que cada clan tenía establecido las tareas que podían realizar, con quién se podían emparentar y las prohibiciones que tenían. Las personas entrevistadas señalan que en la actualidad las personas siguen sabiendo su clan de pertenencia, pero en su mayoría para poder ser considerados(as) indígenas y poder trabajar en el territorio. Pero fuera de eso, no respetan las características de sus clanes correspondientes.

VIII.3.2. Composición familiar

Primeramente, se menciona que en la tradición indígena bribri se educaba a los(as) niños(as) de que debían vivir con un solo compañero(a) cuando fueran adultos(as). Asimismo, no se permitían las separaciones, ya que se veía que el estar con una persona era un acuerdo que se tomaba, por lo que se debía cumplir como se menciona a continuación:

“Nosotros saben [sic] desde pequeño, nos educan desde ahí, que nosotros, tiene que vivir con sólo un compañero.” (E. Sixtro, comunicación personal, 23 de marzo del 2017)

Se menciona que esto ha cambiado en la actualidad y que las personas no siguen este principio y se separan. Lo que para las personas entrevistadas evidencia como se están perdiendo los códigos culturales ancestrales y como las personas buscan asemejarse a la cultura occidental o *sikwa*, viviendo más por los placeres, dejando de lado las responsabilidades y normas culturales como se indica a continuación:

“Eso es lo que dice Evelyn, vivir con un solo compañera, uno solo compañero. Hoy el pueblo indígena ya se volvió mundo *sikwa*. Hoy vive un rato como el joven mañana se va la muchacha y vive otro rato con otro joven y así sucesivamente. Entonces son cosas que uno está físicamente viendo con que el mundo se está convirtiendo en vida de placeres.” (C. Reyes, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

De esta manera, cuando se les pide a las personas entrevistadas describir a una familia típica bribri en la actualidad, suelen referirse a una familia monoparental, donde el padre está ausente, ya que los padres se separan y en muchas ocasiones ya no tiene un rol importante en el cuidado de los niños y las niñas, sino, que son las mujeres solteras con ayuda de sus madres quiénes los crían:

“Sí yo le digo a usted una familia típica de la comunidad en la que yo vivo, Uatsi, es: la mamá, los hijos verdad y el papá es más ausente, o sea no hay papás, casi siempre hay madres solteras con sus hijos, y si es abuela con sus nietos.” (H. Morales, comunicación personal, 22 de octubre del 2017)

No obstante, es importante indicar que también depende de la zona en que viven las personas, hay zonas más alejadas en la montaña como Alto Urén o Alto Coén en Talamanca bribri, en donde hay menos contacto con la cultura occidental y donde se observa que el hombre y la mujer están muy presentes en el cuidado de los(as) niños(as) también en la actualidad como se indica en la siguiente cita:

“Yo pensando en Alto Urén, en Alto Coén, por ejemplo, que uno puede ver que son familias, por ejemplo, mis abuelos que vienen de esos lugares eran familias que eran esposos por muchos, muchos años, entonces, por eso yo le decía, depende mucho del lugar, tenemos todos, yo no podría decir esta es la típica familia bribri.” (H. Morales, comunicación personal, 22 de octubre del 2017)

De esta forma, la cita anterior refleja que es difícil hablar de una familia típica bribri, ya que hay mucha variabilidad, encontrándose familias donde se respetan más las tradiciones culturales y las composiciones familiares tradicionales, con varios miembros de la familia presentes en la crianza de los(as) niños(as), mientras otras, donde hay más familias monoparentales. Se indica por otro lado que antes las mujeres solían tener muchos(as) hijos(as), normalmente entre 20 y 18 hijos(as) como se observa a continuación:

“Te vas a reír, pero es la verdad. Normalmente, según mis abuelos siempre han sido de 20, de 13, de 18 hijos.” (M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

También se menciona que la cantidad de hijos(as) depende del clan, encontrándose clanes que tenían más hijos(as) que otros, además, que había clanes que enfermaban más que otros. Esto se menciona en la siguiente cita en donde se afirma que había un clan en específico “*uniwak*” que podían tener incluso hasta 19 hijos(as) y pocos se enfermaban o morían, mientras en otros clanes los(as) niños(as) se enfermaban más y se debía buscar más al *awá*:

“La raza (*uniwak*) también son buenísimo, puede tener sus 19 hijos y vea poco se enferman, poco se mueren. En cambio, otros clanes ya son muy delicadillos como que se enferman mucho, tienen que buscar el *awá* cada rato y todo eso entonces eso si es por clan.” (H. Morales, comunicación personal, 22 de octubre del 2017)

Es importante señalar que no todas las personas participantes concuerdan con que las mujeres bribri tenían tantos(as) hijos(as) como en las citas anteriores, donde se menciona que tienen más de 10 hijos(as), sino, que otras personas indican que el promedio estaba en 5 hijos(as):

“Eso es relativo, pero, porque digamos, antes, yo calculo que el promedio estaba entre 5 hijos.” (M. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017).

Es decir, las personas participantes opinan diferente en cuanto a la cantidad de hijos(as) que tenían las mujeres bribri, algunas personas indicando en promedio 5 hijos(as) y algunas personas indicando un promedio mucho más alto, aproximadamente de más de 10 hijos(as). No obstante, todas las personas concuerdan en que en la actualidad cuesta encontrar familias con tantos(as) hijos(as) y que se tiene en promedio dos hijos(as), lo que muestra cómo la composición familiar se va asemejando a la occidental, donde hay menos hijos(as) como se relata a continuación:

“...digamos como la gente que nació en los 80s, tienen menos hijos, dos hijos como máximo...” (M. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Por otro lado, las personas participantes señalan que antes las familias bribri vivían en una misma casa muchas personas, por lo que era normal encontrar en una sola vivienda hasta 15 o 20 individuos, es decir se vivía con la familia extendida como relata el participante:

“Entonces yo recuerdo que cuando se murió mi abuela, y que nosotros fuimos a acompañar a mi abuelo, por lo menos había más de que 15, 20 personas en una misma casa.” (M.I. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

En la actualidad esta situación ha cambiado, menos personas viven en la misma vivienda. No obstante, todavía se encuentra que las familias viven cerca de los(as) abuelos(as) y los(as) visitan con frecuencia. Esto, porque la relación con los(as) abuelos(as) es muy importante dentro de la cosmovisión indígena bribri como se ha mencionado anteriormente.

“Hay muchas familias todavía, el abuelo siempre, sobre todo las abuelas, es muy fuerte la relación con los abuelos y aunque no viva los hijos ahí, siempre viven relativamente cerca, aunque no vivan en la misma casa y siempre hay una visita, siempre, o sea siempre están metidos ahí. O sea, aunque no duerman ahí pareciera que siempre están, porque todo el tiempo están.” (M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Como se evidencia en la cita anterior a pesar de que muchas veces las abuelas y los abuelos no viven con sus nietos(as), estos(as) las visitan a menudo, incluso según la participante a veces parece que viven con ellos, porque pasan todo el tiempo juntos. En este aspecto, la familia también vivía cerca en el pasado porque los hijos y las hijas heredaban territorio de sus padres como se indica a continuación:

“Este, mi mamá y mi papá nos tuvieron nueve. Somos nueve, nueve hermanos, dos mujeres y seis varones. Ellos obtienen muchas tierras, entonces cuando este, se junta mi hermano, ellos le dan su parte, cuando se junta mi hermana, ellos le dan su parte. Entonces como que todos quedan ahí, porque era todo un solo terreno de los padres. Entonces de esa forma se ha vivido aquellos tiempos.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

Se indica además que la cantidad de terreno que se le daba a los hombres era menor que el que se le daba a las mujeres, ya que ellos tenían la obligación de ir a la tierra de las mujeres cuando se juntaban y trabajar esta tierra, como se comenta a continuación:

“Igual así, en la costumbre indígena a los varones no, digamos no hereda la misma cantidad de posesión de mi padre como la mujer, el varón lleva menos y la mujer se le da la mayor parte, porque el varón cuando se casa, se va a trabajar a la finca de la muchacha, porque la muchacha es heredera de otra familia. Entonces así es cómo se maneja.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

El hecho de que la cultura indígena bribri sea matrilocal, es decir, que las mujeres son quienes heredan la tierra y que los hombres al juntarse con ellas se mudan ahí y la trabajan, es mencionado también por otros(as) participantes. Incluso se indica que cuando la pareja se separa, el hombre debe seguir trabajando la finca, porque es su responsabilidad y él sabe que esto es para el bienestar de los(as) hijos(as).

“Entonces el, el momento que él, pues él se va. Pero él sabe la responsabilidad que él tiene. Que él tiene que venir a trabajar ahí en la finca, sembrar plátano, banano, cacao,

todo lo que hay que cosechar, sembrar maíz. Pero eso es para, sus hijos.” (M. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Se indica que actualmente existen todavía comunidades indígenas bribri de la zona atlántica costarricense como Barrio Escalante y Arenal, donde se siguen manteniendo estas costumbres y las familias viven en el mismo terreno. Estas son comunidades más adentradas en la montaña, no obstante, en Suretka, comunidad con más acceso a la cultura occidental, esta tradición se ha perdido y las personas más bien se dirigen a esta región por temas de trabajo y a menudo por nuevos empleos que han venido también por el contacto con la cultura occidental.

“Entonces allá adentro como que se sigue manteniendo, pero aquí en Suretka yo veo como que ya no, porque ya muchos van buscando trabajo.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017).

Por último, una persona afirma que actualmente se encuentra más comportamiento urbano en pueblos que antes eran más rurales, encontrándose que las personas viven más cerca una de las otras y por lo tanto hay más contacto entre las personas, cuando antes las casas estaban más dispersas en el territorio como se comenta a continuación:

“Hay pueblos que a pesar de que son rurales tienen un comportamiento un poco urbano en tanto las casas están más juntas, hay más contacto, antes las casas estaban más dispersas, las familias estaban ubicadas solamente ella, entonces digamos que no había tanta interacción entre tanta gente de la comunidad.” (H. Morales, comunicación personal, 22 de octubre del 2017)

VIII.3.3. Líderes y lideresas bribri

Para las personas indígenas bribri es muy importante la presencia de líderes y lideresas en la comunidad, las cuales son también las encargadas en gran medida de transmitir las costumbres culturales al resto de la población. Al respecto, se indica que era sumamente necesario que los(as) niños(as) asistieran a las reuniones de la comunidad, para que aprendieran de los líderes y lideresas los conocimientos, historias y tradiciones de su cultura:

“Bueno, sí para aquellos tiempos la cultura de nosotros, *Sibö* mismo nos dejó cinco líderes principales en la comunidad indígena. Digamos esos líderes él le dio conocimiento y le dio este un cargo para que maneje a los indígenas. Que está primero, el *awá*, el curandero, está el *tsökorsukur*, que es el cantor, está el *biklakla*, que es el coordinador. Está el *okör*, que es el de las actividades fúnebres, y está el *nimafta*, la coordinadora para las actividades de todo, fúnebre, conmemoraciones y todo. Entonces esos cinco líderes de la comunidad son importantísimos para que una comunidad se maneje como Dios manda, verdad.” (R. Sánchez, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

De esta cita se desprende que *Sibö* dejó cinco líderes principales: el *awá*, el curandero, el cantor, la coordinadora de las actividades y quién organiza las actividades fúnebres y que la existencia de estos líderes colaboraba para que la comunidad funcionara de la mejor manera, siguiendo las normas de *Sibö*. Asimismo, los(as) niños(as) aprendían desde temprana edad sobre las tradiciones culturales indígenas bribri al escuchar a los líderes y lideresas, como se menciona a continuación:

“Se hacía reuniones con esos cinco líderes donde se involucraba a todos los niños y se le enseñaba desde una edad temprano, el respeto hacia todo, hacia los animales, hacia los

árboles, las plantas, los líderes, los mayores, todo. Porque cada líder, se sienta y da su conocimiento verdad. Entonces los niños como que van empapándose del conocimiento desde muy temprano. Entonces cuando son adultos, ellos practican eso.” (R. Sánchez, comunicación personal, 21 de octubre del 2017)

Se menciona en la cita anterior que en las reuniones con los líderes y lideresas se le enseñaba a los niños y a las niñas desde temprana edad el respeto hacia los animales y las plantas, además de los conocimientos propios que cada líder posee, para que cuando los(as) niños(as) crezcan los puedan practicar. No obstante, se menciona que hoy en días estas figuras tradicionales bribri han ido desapareciendo, se ha reportado en otros apartados como hay menos presencia de awás que realmente sigan las tradiciones culturales, ya que muchos lo hacen en la actualidad por dinero.

Esta situación también pasa con los demás líderes y lideresas mencionados anteriormente, al respecto se cree que el hecho de que estas figuras ya no existan se debe a que las personas bribri se buscan asemejar a los *sikwas* dejando de lado las propias tradiciones culturales. En la siguiente cita un participante refiere a que su padre era un líder bribri de la clase “*sokura*”, la cual tenía la función de dirigirse donde había muertos y hacer ceremonias ahí. No obstante, después de él, no existieron más. Es decir, en la actualidad no se pueden observar más de estos líderes tradicionales bribri:

“Mi padre fue *sokura* y él lo llevan para todos lugares donde hay muertos, él va a ser el primero y esa *sokura*, ese ya terminó años años, ese no existió más, ese ya no, ya no existía la oración de ahora eso, eso lo terminamos todo, por venirse para acá, vamos con

Sikwa, vamos con *sikwa*, vamos con *Sikwa*, terminó eso.” (S. Sánchez, comunicación personal, 24 de marzo del 2017)

La misma situación sucede con el líder *tsökor* o *tsökorsukur*, el cantor, el cual según las personas participantes no existe más en Talamanca, al respecto: “... bueno el que hemos perdido definitivamente es el (Tsökor)” (C. Sánchez, comunicación personal, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

Otra persona participante indica que en las comunidades indígenas bribri se necesita de más líderes y lideresas que guíen, que enseñen las tradiciones culturales y que mantengan los códigos culturales bribri. No obstante, se indica que muchos jóvenes no quieren ser líderes, ya que sólo puedan hacerlo si actúan de manera íntegra y no tienen nada que reprocharles:

“Porque hay momentos en que a ellos no les conviene, entonces prefieren no ser líderes. Sí tenés ser líder, no podés tener cola que te vayan a majar, es la verdad. (risas).” (A. Romero, comunicación personal, 26 de febrero del 2017)

En los párrafos anteriores se hace referencia a la importancia de los distintos líderes y lideresas dentro de la comunidad indígena bribri para que esta funcione siguiendo las normas culturales bribri. No obstante, se indica que en la actualidad la mayoría de estos líderes y lideresas han desaparecido y con esto, muchos de los conocimientos de la cultura bribri lo han hecho también, ya que sólo estas personas los poseían. La figura que más se sigue manteniendo es la del *awá*, no obstante, muchas de las personas dicen desempeñar este oficio sin tener la formación adecuada, irrespetando con esto la tradición cultural bribri.

VIII.3.4. Sistematización del orden social bribri

En la siguiente tabla se ofrece un resumen de lo explicado en los apartados anteriores sobre el sistema clánico, la composición familiar y los líderes y lideresas bribri. Para lo mismo se expone primeramente cómo se daba cada uno de estos elementos en el pasado en las comunidades indígenas bribri de la zona atlántica costarricense y luego cómo se dan en la actualidad según lo mencionado por las personas entrevistadas. Posteriormente, se indica cuáles de estos elementos de las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri se preservan en la actualidad y cuales se han perdido, encontrándose de esta manera, cambios en los estilos de crianza, observándose elementos que se asemejan más a la tradición occidental en muchos casos.

Tabla 27

Sistematización del cambio histórico en el orden social bribri

	Sistema de parentesco	Composición familiar	Líderes y lideresas
Antes	Las personas respetaban las líneas familiares y las funciones de cada clan, casándose con la persona que les correspondía y desempeñando los oficios que debían realizar.	Las parejas tenían muchos hijos(as) y vivían con las familias extendidas, encontrándose casas con hasta 20 integrantes.	La estructura bribri contaba con cinco líderes principales (awá, curandero, cantor, coordinadora de las actividades y organizador de las actividades fúnebres).
Ahora	Muchas personas no respetan las líneas familiares y las funciones de sus clanes.	Las parejas tienen en promedio 2 hijos(as) y viven menos personas por casa. Hay comportamientos más urbanos, las casas están más cerca una de las otras y las	Desaparecen por completo ciertos líderes y lideresas (cantor, coordinadora de las actividades, organizador de las actividades fúnebres) y para los otros roles los líderes ya están mayores y

		personas tienen más contacto entre ellas.	casi ningún joven se está formando para realizar esta labor en un futuro.
Lo que se preserva	La mayoría de las personas conoce aún su clan.	La familia extendida sigue viviendo cerca generalmente, aunque no vivan en la misma casa.	Todavía hay awás, no obstante, no todos tienen la formación adecuada
Lo que cambia	Las personas se casan con quién quieren y no respetan las características de cada clan.	Las parejas tienen por lo general menos hijos(as) y viven menos personas en la misma casa. Hay mayor comportamiento urbano, las casas están más cerca una de las otras. Se encuentran más familias monoparentales.	Algunas figuras tradicionales bribri se pierden (cantor, coordinadora de las actividades, organizador de las actividades fúnebres).

En líneas generales, a pesar de que las personas participantes refieren que algunos de estos elementos se siguen preservando en la actualidad, la mayoría de los relatos evidencian el cambio que se ha visto en las comunidades indígenas bribri en relación al orden social bribri, encontrándose que en la actualidad muchas personas no siguen las funciones que le corresponden por sus clanes, asimismo se observa que las familias tienen menos hijos(as) en promedio dos y se encuentran más familias monoparentales. Y por el otro lado, que muchos de los líderes y lideresas tradicionales bribri han desaparecido.

VIII.4. Expectativas del desarrollo bribri

Esta familia incluye cinco códigos específicos los cuales reflejan elementos vinculados en las entrevistas de las personas participantes a las expectativas de desarrollo indígenas bribri. En la siguiente tabla se especifican los códigos en orden de frecuencias, es decir, primeramente, aparecen los códigos mencionados en más citas por las personas participantes y después los códigos menos mencionados. Además, se proporciona la descripción de estos códigos y su porcentaje según la cantidad total de citas relacionadas al cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje, es decir, no únicamente de esta familia, sino con relación a las 441 citas.

Tabla 28

Código	Descripción	Frecuencia	Porcentaje
Afecto T.B.	Las personas refieren que en la tradición bribri la madre no demuestra el afecto a sus hijos(as) por medio de palabras, sino, más por acciones.	8	1,8%
Mejores condiciones desarrollo	Las personas refieren a las mejores condiciones para el desarrollo de los(as) niños(as) según la tradición bribri	7	1,6%
Diferencia crianza	Las personas indígenas bribri mencionan diferencias que existen en la crianza de los niños y las niñas.	6	1,4%
Peores condiciones desarrollo	Las personas refieren como las peores condiciones para el desarrollo de los(as) niños(as) bribri situaciones como alcoholismo, drogadicción, abuso sexual.	4	0,9%

Afecto no T.B.	Las personas refieren a cambios en la forma de demostrar afecto de las madres a sus hijos(as), por ejemplo dando besos o abrazando.	0	-
		Total: 25	5,7%

Frecuencia y porcentaje de los códigos relacionados a la medicina tradicional

En los siguientes apartados se explican los principales resultados relacionados al cambio histórico de los códigos indicados anteriormente, para lo mismo se exponen los resultados en la siguiente subdivisión: mejores y peores condiciones del desarrollo, demostración de afecto y diferencias en la crianza. Y se utilizan citas textuales para ejemplificar lo que las personas participantes relatan sobre estos aspectos.

Por último, aparece una tabla que funciona como sistematización sobre los aspectos positivos y negativos mencionados por las personas participantes sobre los diferentes elementos que se incluyen en el capítulo, así como lo que refieren que se ha mantenido de su tradición cultural y lo que se ha perdido. De esta manera, se puede tener una visión general sobre el impacto de la aculturación y el cambio histórico en los diferentes elementos vinculados a los elementos de esta familia de códigos, es decir con respecto a la “medicina tradicional bribri”.

VIII.4.1. Mejores y peores condiciones para el desarrollo de los(as) niños(as)

En cuanto a las mejores y peores condiciones para el desarrollo de los(as) niños(as) bribri las personas participantes mencionan que los(as) niños(as) están bien cuando tienen qué comer y dónde dormir:

“...tiene su alimento, tiene terreno, tiene qué comer, tiene un lugar donde duerme, verdad, y punto, eso es estar bien.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

Asimismo, otras personas mencionan que los(as) niños(as) crecen sanamente cuando tienen una crianza en donde la familia está muy presente, en especial las abuelas, creciendo de esta forma con la comida y medicinas de su tradición cultural. Este tipo de afirmaciones reafirman el rol de la familia y los diferentes cuidadores como un factor protector para el buen desarrollo de los infantes como se evidencia a continuación:

“Yo siento que por ejemplo los niños que crecen con las abuelas o con la familia muy unido. Y crecen con estas comidas, con estas medicinas. Crecen sanamente. Muy poco de ellas se enferman.” (M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Otras personas entrevistadas indican que para que un niño o una niña crezca sanamente, la persona adulta no debe tomar, ni fumar mucho:

“Si yo quiero tener mi bebé bueno [sic], yo no tengo que porque tomar mucho, no tengo que porque fumar mucho.” (C. Reyes, comunicación personal, 23 de marzo del 2017).

Se indica también que es importante que exista unidad en la familia para que los(as) niños(as) crezcan de la mejor manera. Se menciona que esto todavía se encuentra en la

actualidad en muchas familias bribri, ya que los padres y las madres siempre apoyan y ayudan a sus hijos(as) sin importar su edad como se menciona a continuación:

“Bueno, este, yo describiría a la familia bribri de una forma, muy buena, porque siempre se ha mantenido la unidad en familia. Y siempre los padres aunque sus hijos tengan sus edad en experiencia, siempre están allá ayudándolo y apoyándolo en sus trabajos, en sus necesidades.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

Por otro lado, se menciona entre las peores condiciones de desarrollo para los(as) niños(as) está el no cuidar al niño(a), no protegerles y que el padre no esté presente en la crianza:

“Diay si no lo protegemos, se nos moriría o se nos enfermaría, y lo más principal es que criarlos a ellos sin el papá. Eso no está bien.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

También se señala entre las peores condiciones para que los(as) niños(as) crezcan el que sus familias no los(as) cuiden de la mejor forma, tanto en la alimentación, como con su salud o que se les deje con otras personas que no los(as) atiendan como debe ser y que con esto los(as) niños(as) no crezcan de la mejor manera, como se menciona a continuación:

“Bueno, yo siento que las peores condiciones es que hoy los primeros niños que no le pongan, no lo cuiden, no lo atiendan como tiene que ser. No lo cuide como tiene que ser en su alimentación, su salud. O que lo tengan abandonado, lo dejen a mano de otras personas que realmente no va a crecer como merece él crecer o ella crecer.” (M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

Otra de las peores condiciones para el desarrollo de los(as) niños(as) mencionadas por las personas participantes es cuándo los(as) niños(as) no aprenden de su cultura y son criados por terceras personas ajenas a la familia como se evidencia a continuación:

“Por ejemplo, se llevaron un bebé de creo que de dos meses. Se lo dieron a una familia que no sabían ni quiénes son la familia. Cuando podían dejar a una abuela, a una tía, para que él creciera junto con la familia.” (M. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

En los párrafos anteriores se indica que las mejores condiciones para el desarrollo de los(as) niños(as) es que se críen con sus familias, que tanto el padre como la madre estén presentes en la crianza, así como las abuelas. Además, que se les de la alimentación tradicional bribri. Por otro lado, se afirma que las peores condiciones para el desarrollo de los(as) niños(as) son cuando personas de afuera deben criar a los(as) niños(as), en especial si estas no tienen conocimientos de las tradiciones culturales bribri. También se menciona como malas condiciones para el desarrollo cuando la mamá o el papá toma mucho alcohol o fuma mucho.

VIII.4.2. Demostración de afecto

En cuanto a la demostración de afecto, se menciona primeramente que el padre debe mostrarle afecto a la madre y la madre al padre, para que el niño o la niña crezca sintiendo este cariño y con esto es una forma de chinearlo(a):

“Para chinear a un niño que el niño siente el amor, primero la mamá. Si el varón no siente amor a la madre, ¿cómo ese niño va a sentir qué? No va a sentir nada. Para iniciar, enseñar a la madre, es para que el niño siente el amor del padre. La madre siente amor al padre, el niño nace de ese amor al papá. Pero al nacer aquí, ya viene dispuesto de ese corazón.”

(C. Reyes, comunicación personal, 23 de marzo del 2017)

Otra forma de que el niño o la niña sienta que se le tiene afecto es por medio de acciones, por ejemplo, cuando se les mece en la hamaca, como se menciona a continuación:

“Cuando usted lo mantiene en hamaca, tiernito, usted lo manejo [sic] meciendo a penas que usted suelte arriba, ya vuelve a llorar, ¿por qué? Porque él siente que usted no está, chineando, usted se fue.” (C. Reyes, comunicación personal, 23 de marzo del 2017)

Asimismo, se menciona que es importante que la madre tenga al bebé en su pecho dándole calor, porque sino, se puede enfermar:

“El niño siempre necesita calor de mamá, entonces si lo deja mucho entonces, diay, el niño se puede enfermar.” (C. Reyes, comunicación personal, 23 de marzo del 2017)

Asimismo, se indica que es importante que la madre este constantemente tocando y chineando al niño o a la niña para saber si está bien, así si está enfermo se puede actuar a

tiempo, se menciona que no está bien dejarlo acostado envuelto en una sábana en la cama, porque ahí no se darían cuenta si algo le pasa al niño o a la nila:

“O se están poniendo alguna cosa mal, entonces la madre ya se preocupa, por lo cual tienen que estar chineando a cada rato, porque si no la toca entonces nunca se va a dar cuenta y si se tiene ahí envuelto en una sábana y una cosita en la cama está acostado, nadie sabe si, si está bien o está mal y puede morir de repente.” (C. Reyes, comunicación personal, 23 de marzo del 2017)

También se habla de que en el mundo bribri las personas no suelen darle muchos besos a los(as) niños(as) sino, que la forma en que demuestran el amor es chineando y cuidando a los hijos y las hijas como se comenta a continuación:

“Bueno, nosotros en nuestro mundo de besitos, en el mundo bribri no la usan muchos, no. Simplemente lo china y lo cuida, eso es, porque en el mundo bribri para beso, como que no, no concibe eso.” (C. Reyes, comunicación personal, 23 de marzo del 2017)

Además, se menciona que la madre debe amar a sus hijos(as) toda la vida y que esto es lo que hace que la madre sea buena. Por otro lado, también se indica que una buena madre es que le enseña las costumbres de la tradición bribri a los(as) hijos(as) y al hacerlo, les está amando. Por otro lado, sí la madre no le trasmite a sus hijos(as) la cultura y los conocimientos bribri es considerada una mala madre como se menciona en la siguiente cita:

“...la mala mamá siempre la diferenciamos nosotros en que no se preocupa en transmitirle las enseñanzas bribri, que no le transmita la cultura, los conocimientos. Entonces los mayores suelen a decir: “esa es una mala mamá, porque vea diay, no le enseñó a sus hijos” (E. Reyes, comunicación personal, 23 de marzo del 2017)

Resulta interesante que en la tradición bribri no se considera adecuado que la madre o el padre regañe mucho. Por el contrario, se espera que la madre y el padre guíe al niño o la niña, pero con amor, no con regaños. Además, que se le debe pedir al niño o la niña las acciones que este tenga posibilidad de realizar como se evidencia a continuación:

“No es que yo tengo que regañarlo a él, vaya a hacerme este, vaya a hacerme lo que él no puede. Yo tengo que saber que él puede, vaya a hacerme esto mientras que yo hago esto y así manejar todo hasta que sea mayor. Ese es madre bueno [sic], ese es padre bueno.” (E. Reyes, comunicación personal, 23 de marzo del 2017)

Además, el cariño se muestra más que todo por las acciones, no por palabras. De esta forma, en la crianza, las madres y los padres se preocupan por sus hijos(as), de que coman bien, de que estén sanos(as), de que sean personas de bien, con buenos valores, pero no acostumbran tradicionalmente estar expresando verbalmente el cariño, incluso, no existe una palabra para cariño en la lengua bribri como se menciona a continuación:

“Los bribri y cabécar de hecho la palabra cariño, no hay palabra como cariño, sino, como hay un término que nosotros usamos que significa comer un pedazo de equis cosa o de esa persona, verdad, pero lo que significa es como una admiración, verdad, ah que bueno que esté bien, ah que bueno que comió, ah que bueno vea a mi hijo o mi hija o mí, ellos comen todo lo que se le da, eso es una muestra de cariño verdad, no de palabra.” (A. García, comunicación personal, 15 de febrero del 2018)

VIII.4.3. Diferencias en la crianza de niños y niñas

Se menciona que existen diferencias entre la crianza de niños y niñas como lo es el hecho de que se debe cuidar más a la niña que al niño, ya que en algún momento ellas van a ser madres. Entre estos cuidados de la tradición bribri se encuentran que las mujeres de 12 años no caminen por donde hay un mecate de caballo o donde la vaca o yegua se acaba de levantar, porque se cree que le traería problemas cuando ella esté en labor de parto, como se indica a continuación:

“Este no hay diferencias porque la mujer, este, digamos, se protege más en algunas cosas, porque ella un día va a tener bebé, como ejemplo: una muchachita de 12 años no podría pasar donde hay un mecate de caballo, o donde la vaca acaba de levantarse, o donde la yegua acaba de levantarse, o donde hay una perra en celo y todas esas cosas, porque eso le traerían problemas para más entonces. Cuando ella va a parto.”
(C. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

En la misma línea, otras participantes consideran que los cuidados que se daban cuando la mujer estaba embarazada eran iguales sin importar el sexo del bebé. Pero que una vez que ya nacían, a la niña se le protegía más que al niño. Entre estos cuidados que debían tener se encontraba también no tocar ciertas plantas, porque podían quedar estériles o tener problemas en el parto, mientras con los varones no existían estos cuidados.

“Dice que en los niños y en las niñas el cuidado casi que era igual. Era igual cuando estaba en gestación, pero cuando ya están aquí, pues a las niñas se les protegía de muchas cosas más que a los niños, porque había cosas como plantas que la niña no

podía tocar porque podía quedar estéril, porque podía tener problemas en el parto.”

(H. Morales, comunicación personal, 22 de octubre del 2017)

Por otro lado, en cuanto a los niños varones, se consideraba que las personas adultas no debían pasar sobre los pies de ellos, porque se volverían “vagos” como se comenta a continuación:

“Y a los niños, los niños varones, no podemos pasarle, digamos si él está sentadito ahí, yo jamás podría pasarle sobre los pies, aunque tenga un añito, aunque tenga siete meses, porque el este, uno lo dejaría como “haragán” diríamos nosotros.” (C.

Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

Asimismo, se indica que la educación es distinta, ya que el niño pasa más tiempo con el papá y la niña, más con la mamá para aprender las tradiciones culturales:

“El bebé, varoncito, con el papá, donde va el papá. Ver cosas. Que el papá qué está haciendo. Él está allí. Y la bebecita, es con la mamá. Qué es lo que está haciendo, qué está haciendo la madre.” (E. Reyes, comunicación personal, 23 de marzo del 2017)

Por último, se menciona que existen ceremonias distintas en función de si nace un niño o una niña. Se indica que cuando nace una niña, la ceremonia necesita de más tiempo y tiene más requisitos, ya que la mujer tiene un rol más importante en la comunidad al ser la encargada de transmitir el clan y con esto la identidad bribri como se indica a continuación:

“...como el hombre no es importante, cuando nace un niño, la ceremonia es corta, verdad, la mamá, el papá y la trae la mamá y la combinación de ellos. La purificación de mamá y papá y trae los niños y de todo el trabajo de la abuela y ya para la casa,

pero cuando nace la niña, como es la identidad, y es la identificación de nuestras sociedades y núcleo familiar, la ceremonia dura más y lleva más requisitos.” (C. Sánchez, comunicación personal, 25 mayo del 2017)

En la actualidad, como se ha mencionado anteriormente, estas ceremonias o cuidados tradicionales no se dan tanto, ya que las personas jóvenes las tratan de mitos y por esto las personas participantes señalan que es importante hacerles conciencia para rescatar estas tradiciones culturales.

“Hay que hacer mucha conciencia. Más a la juventud. Más a las nuevas generaciones. Porque hoy las nuevas generaciones nos dicen esos son tonteras, eso ya pasó, esos son mitos.” (M.A. Morales, comunicación personal, 27 de febrero del 2017)

En el apartado anterior se mencionan las diferencias en la crianza de los niños y las niñas según la tradición indígena bribri. Se menciona que cuando iba a nacer una niña se debía hacer una curación que requería de más tiempo, ya que las mujeres son las que transmiten los clanes y la tradición cultural indígena bribri, mientras sí nacía un niño era más rápido. Además, que las niñas debían tener ciertos cuidados, por ejemplo, no tocar ciertas plantas, porque podrían quedar estériles o tener problemas sí quedaban embarazadas. No obstante, a pesar de existir este tipo de diferencias en el desarrollo y crianza de los niños y las niñas, existen también similitudes en la crianza bribri, por ejemplo, que tanto los niños como las niñas desempeñaban labores domésticas y ayudaban en la casa, como se mencionó en otros apartados.

VIII.4.4. Sistematización de las expectativas del desarrollo bribri

En la siguiente tabla se ofrece un resumen de lo explicado en los apartados anteriores sobre las mejores y peores condiciones de desarrollo, la demostración de afecto y las diferencias en la crianza de niños y niñas bribri. Para lo mismo se expone primeramente cómo se daba cada uno de estos elementos en el pasado en las comunidades indígenas bribri de la zona atlántica costarricense y luego cómo se dan en la actualidad según lo mencionado por las personas entrevistadas. Posteriormente, se indica cuáles de estos elementos de las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri se preservan en la actualidad y cuales se han perdido, encontrándose de esta manera, cambios en los estilos de crianza, observándose elementos que se asemejan más a la tradición occidental en muchos casos.

Tabla 29

Sistematización de las expectativas del desarrollo bribri

	Mejores y peores condiciones del desarrollo	Demostración de afecto	Diferencias en la crianza de niños y niñas
Antes	Mejores condiciones: correcta alimentación y que la familia esté presente en la crianza. Peores condiciones: crecer sin padres y no aprender la cultura bribri. Además, del alcoholismo.	El amor se muestra por medio de acciones, por ejemplo, meciendo al niño o la niña en la hamaca, no dando abrazos o besos.	Se debe cuidar más a la niña que al niño, porque ellas van a tener bebés en algún momento.
Ahora	No se mencionan cambios	No se mencionan cambios	No se realizan los cuidados y ceremonias tradicionales correspondientes si nacía un niño o una niña.

Lo que se preserva	Se sigue considerando las mejores y peores condiciones para el desarrollo de los(as) niños(as) según la tradición cultural indígena bribri.	Se sigue demostrando el amor por medio de acciones.	El clan se obtiene por línea materna, por lo que la niña tiene un rol más importante en la cultura bribri.
Lo que cambia	No se mencionan cambios	No se mencionan cambios	Casi no se encuentran ceremonias tradicionales cuando los niños nacen según su sexo.

Es interesante como en esta familia de códigos se reportan pocos cambios en la actualidad, encontrándose que las ideas de lo que es un “buen(a)” o “mal(a)” cuidador(a) están claras para las personas participantes, asimismo la forma en que se les debe enseñar el cariño y criarlos(as), considerando sí son niños o niñas. Se menciona de esta manera que la forma de dar amor a los niños y a las niñas es por medio de acciones concretas, meciéndolos(as) en las hamacas, revisando que no estén enfermos(as) y dándoles comida.

Además, que las mejores condiciones son que los(as) niños(as) crezcan con sus familias y conociendo la cultura indígena bribri. Por otro lado, que sí va a nacer una niña se deben tener más cuidados, ya que ella es quién trasmite la cultura bribri. No obstante, a pesar de que existe unidad en las opiniones de las personas participantes sobre las expectativas de desarrollo bribri, esto no implica que las mismas se estén cumpliendo cómo debería ser, sino, que en muchas ocasiones las familias no las siguen, a pesar de que son los ideales de cómo se debería ejercer la crianza según su cultura.

Capítulo IX: Análisis de resultados

En el siguiente apartado se discuten los resultados mencionados anteriormente según los objetivos de la presente investigación. Para lo mismo, se hace una subdivisión en donde primeramente se recopilan los principales mecanismos de aculturación, posteriormente se hace referencia al cambio histórico en las comunidades bribri y por último se menciona el impacto del cambio histórico y la aculturación en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri. En cada uno de estos apartados se analizan los resultados encontrados en la presente investigación con respecto a los resultados obtenidos en otras investigaciones nacionales e internacionales sobre la temática, para poder comprender los mismos de una manera más integral.

En el caso de los principales mecanismos de aculturación, las personas entrevistadas señalan que existen siete distintos mecanismos de aculturación en las comunidades bribri de la zona Atlántica costarricense, concretamente: el Patronato Nacional de la Infancia, el Ministerio de Educación Pública, los Equipos Básicos de Atención Integral, los medios de la tecnología y la comunicación, las universidades, las religiones no tradicionales y el turismo. Es importante señalar que los mecanismos de aculturación que son más señalados por las personas participantes son las instituciones estatales, por esta razón, en el primer apartado del análisis de resultados se analizarán algunas políticas específicas de estas en las regiones de Talamanca Bribri para poder comprender de manera integral el impacto que las mismas han tenido en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.

Posteriormente, en cuanto al cambio histórico en las comunidades indígenas bribri, se recopila el trabajo de Rojas (2002), quien divide la historia bribri en tres períodos, los cuales se caracterizan por una lucha de la cultura occidental con la cultura indígena bribri, en

donde la primera ha buscado dominar a la segunda e imponer sus tradiciones y formas de ver el mundo, primeramente, con la conquista y posteriormente con las políticas estatales, causando con esto transformaciones en la identidad bribri. Entendiendo este contexto histórico, se puede comprender de mejor manera lo relatado por las personas entrevistadas en el presente trabajo.

Por último, en el tercer apartado se analizan los diferentes elementos que forman parte de las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri tradicionales y cómo estos han cambiado a lo largo del tiempo debido a la aculturación y al cambio histórico. Se propone que las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri se asemejan al modelo de relacionalidad, mientras las etnoteorías y prácticas de parentaje occidentales, las cuales a su vez son fomentadas por los mecanismos de aculturación, se asemejan al modelo de autonomía y por esta razón implica una constante lucha o choque entre ambas formas de ejercer la crianza. Además, porque las diferentes instituciones estatales plantean el modelo de autonomía como superior al modelo de relacionalidad.

IX.1. Principales mecanismos de aculturación en las comunidades indígenas bribri de la zona atlántica costarricense

Al analizar las entrevistas se encuentra que las personas participantes refieren a siete mecanismos de aculturación en las comunidades indígenas bribri de la zona atlántica costarricense: el Patronato Nacional de la Infancia (PANI), el Ministerio de Educación Pública (MEP), los Equipos Básicos de Atención Integral en Salud (EBAIS), los medios de la tecnología y la comunicación, las universidades, las religiones no tradicionales bribri y el turismo. La siguiente tabla sistematiza los aspectos positivos y negativos mencionados por las personas participantes sobre cada uno de estos mecanismos de aculturación:

Tabla 30

Sistematización sobre los aspectos negativos y positivos de los mecanismos de aculturación mencionados por las personas participantes

Mecanismos de aculturación	Aspectos negativos	Aspectos positivos
PANI	<p>Se protegen los derechos de los(as) niños(as), pero no desde el punto de vista cultural.</p> <p>Se diseñan programas que poco se relacionan con las cosmovisiones indígenas bribri.</p> <p>Se le atribuye al PANI que los(as) niños(as) ya no respetan a los mayores y que se dé el embarazo adolescente, además, que los jóvenes estén en la drogadicción y el alcoholismo.</p> <p>En ocasiones le quitan a los(as) niños(as) a sus familias y se los dan a otras personas, quienes no los(as) pueden criar según la tradición cultural, existiendo personas que se podrían hacer cargo de ellos(as).</p>	No se menciona ninguno.

	<p>Considera que es trabajo infantil que los(as) niños(as) contribuyan en tareas domésticas y agrícolas, cuando para las personas bribri esto es parte de la educación cultural y de la enseñanza de los(as) niños(as) a sobrevivir.</p>	
MEP	<p>Los(as) niños(as) estudian contenidos poco adecuados con sus realidades.</p> <p>Los(as) niños(as) no aprenden a desempeñar ciertos oficios tradicionales por tener que asistir al sistema educativo.</p> <p>Se enseña a todos(as) los(as) niños(as) por igual, sin importar su clan de pertenencia, por lo que se violentan códigos culturales bribri.</p>	<p>Los(as) niños(as) aprenden la lengua indígena bribri.</p>
EBAIS	<p>Las personas dejan de consultar a los awás y a las parteras.</p> <p>Desvalida prácticas culturales, como lo son algunos cuidados que las mujeres debían tener en el embarazo.</p>	<p>Existe un buen control prenatal</p>
TIC	<p>Su uso ha implicado pérdidas de valores culturales, por ejemplos: los(as) niños(as) son más vagos(as) y no obedecen a sus padres y madres y no respetan a las personas mayores.</p> <p>Los infantes buscan contenido no acorde a su edad.</p> <p>Fomentan valores occidentales y una vida de mayor consumo.</p>	<p>No se menciona ninguno.</p>
Universidad	<p>Utilizan metodologías de investigación en poblaciones indígenas no adecuadas a las cosmovisiones de las personas indígenas.</p> <p>No devuelven los resultados a las poblaciones indígenas o no les dan créditos a las personas participantes.</p> <p>Se estudian a las personas indígenas como “pobres” o de manera inferior.</p>	<p>No se menciona ninguno.</p>
Religiones no tradicionales bribri	<p>Prohíben algunas prácticas culturales, como el uso de la medicina tradicional.</p> <p>Impulsan valores occidentales.</p>	<p>No se menciona ninguno.</p>

Tienen discursos contradictorios a la espiritualidad bribri, no obstante, algunas personas buscan practicar ambos tipos de creencias.

Turismo	Aumenta la contaminación.	No se menciona ninguno
----------------	---------------------------	------------------------

Como se observa en la tabla anterior las personas participantes suelen referirse a aspectos negativos de los mecanismos de aculturación en las entrevistas, concretamente un 96% de las citas totales sobre los mecanismos de aculturación se refieren a aspectos negativos de los mismos. Encontrándose que el PANI es al que refieren de forma negativa con mayor frecuencia, con 32 citas, seguido por el MEP, con 19 citas, posteriormente los EBAIS, con 17 citas, seguido por los medios de la tecnología y la comunicación, con 11 citas, después las universidades, con 7 citas, las religiones, con 8 citas y por último el turismo con sólo 1 cita. Al respecto la siguiente tabla muestra las frecuencias y porcentajes de los aspectos negativos y positivos sobre cada uno de estos mecanismos de aculturación:

Tabla 31

Porcentajes y frecuencias de las citas sobre los aspectos positivos y negativos de los mecanismos de aculturación mencionados por las personas participantes

Mecanismo de aculturación	Aspectos positivos	Aspectos negativos
PANI	Frecuencia: 32 Porcentaje: 31,4%	Frecuencia: 0 Porcentaje: 0%
MEP	Frecuencia: 19 Porcentaje: 18,6%	Frecuencia: 3 Porcentaje: 2,9%
EBAIS	Frecuencia: 17 Porcentaje: 16,6%	Frecuencia: 1 Porcentaje: 1%
TIC	Frecuencia: 11 Porcentaje: 10,8%	Frecuencia: 0 Porcentaje: 0%

Universidad	Frecuencia: 7 Porcentaje: 6,9%	Frecuencia: 0 Porcentaje: 0%
Religión	Frecuencia: 8 Porcentaje: 7,8%	Frecuencia: 0 Porcentaje: 0%
Turismo	Frecuencia: 1 Porcentaje: 1	Frecuencia: 0 Porcentaje: 0%

Como se observa en la tabla anterior las personas participantes no suelen referirse con mucha frecuencia sobre aspectos positivos de los mecanismos de aculturación, encontrándose que estas citas constituyen un 4% de las citas totales sobre los mecanismos de aculturación. El hecho de que existan tan pocas citas que refieran aspectos positivos de los mecanismos de aculturación evidencian que para las personas participantes estos son elementos tienen pocas ventajas para las comunidades indígenas bribri. Es importante señalar que tampoco existen citas con valencias “neutrales”, es decir, que refieran a cambios que ha habido por estos mecanismos de aculturación, sin categorizarlos como “negativos” o “positivos”.

Para analizar los resultados expuestos en los párrafos anteriores con más detalle, se exponen a continuación cada uno de estos mecanismos de aculturación de manera separada. Primeramente, se hará referencia a las religiones no tradicionales bribri, posteriormente al turismo y los medios de la tecnología y la comunicación y, por último, a los programas de intervención estatal, empezando con las intervenciones estatales en educación y después de las intervenciones estatales en parentaje y por último las intervenciones estatales en salud.

- *Religiones no tradicionales bribri*

En cuanto a las religiones no tradicionales bribri, las personas participantes mencionan que estas prohíben la realización de algunas prácticas culturales por considerarlas “incorrectas”, como lo es el uso de plantas medicinales. Asimismo, reportan que estas religiones fomentan valores individualistas, por los que impulsan una sociedad más occidentalizada. Y que en general es difícil poder sostener la espiritualidad indígena mientras se practica alguna de estas religiones, ya que tienen discursos muy diferentes y a pesar de que las “nuevas religiones” afirman que las personas pueden tener ambas creencias, buscan en realidad imponer los elementos de su religión y sustituirlos por los de la espiritualidad bribri.

Para poder comprender de mejor manera el contexto en que se dan estos comentarios, se hará un recorrido histórico sobre el contacto que han tenido las religiones no tradicionales con las personas indígenas bribri. Al respecto, Rojas (2002) señala que las religiones de mayor impacto en la región de Talamanca son: la religión católica, la religión evangélica y la fe bahí. En el caso de la Iglesia Católica, esta buscó desde la conquista española establecerse por encima del sistema de creencias bribri, por lo que desvalorizó el conocimiento tradicional bribri y deslegitimó las figuras importantes en la cosmovisión indígena como un intento de dominar a la población indígena.

Esta situación provocó un sistema de negación de las creencias indígenas o la práctica de estas sólo en espacios privados, debido a la imposición de la religión católica. En este escenario muchas personas optaron por procesos paralelos, es decir, por la práctica de ambas espiritualidades, de esta manera, las personas indígenas se consideraban católicos(as), mientras seguían mantienen algunas prácticas tradicionales propias de su cosmovisión, como

una estrategia para poder mantener sus propias creencias mientras a su vez se enfrentaban y convivían con los elementos culturales que se les imponían de afuera (Rojas, 2002).

Por el otro lado, el autor señala que, en el caso de la religión evangélica, esta obliga al individuo a elegir, es decir, para poder pertenecer a este grupo, las personas indígenas bribri deben renunciar a su identidad cultural bribri, a sus propias tradiciones y creencias, para poder considerarse evangélicos(as), por lo que les aísla de la colectividad y de sus cosmovisiones (Rojas, 2002). De esta manera, las personas indígenas bribri que se consideran evangélicas dejan de practicar algunas tradiciones culturales para poder asemejarse lo más posible a la forma de vida que se promueve en esta religión.

Por último, en cuanto a la fé bahía, esta intenta anteponer las figuras míticas propias de la cultura indígena con el credo bahí, por lo que las propias costumbres culturales no son rechazadas, no obstante, se cuestionan para readecuarlas según los postulados de la fe baha. Es decir, la fé bahía busca integrar los diferentes sistemas de creencias por medio de una superposición de estructuras (Rojas, 2002). De las tres religiones mencionadas anteriormente (evangélica, católica y fé bahía) es esta última la que permite una mayor práctica del sistema de creencias bribri.

Es importante señalar que el impacto que tienen las religiones mencionadas anteriormente en la identidad cultural de las personas bribri no es homogéneo, sino que varía según el tipo de contacto que se da y el momento histórico en el que sucede. Pero parece ser que la religión católica y evangélica implican un proceso de transformación de la identidad cultural bribri, ya que estas religiones tienen discursos excluyentes de su tradición espiritual y cultural, por lo que, de practicarse, las personas deben rechazar prácticas de su propia

cultura y por lo tanto, las personas participantes consideran que su influencia es negativa en la región, concretamente en ocho citas refieren a la influencia de las mismas de esta forma. Este cambio además en la religión repercute otros aspectos de la vida de las personas, como lo es las estrategias de parentaje.

No obstante, como se mencionó anteriormente, muchas de las personas bribri buscan practicar ambas religiones como una manera de mantener las propias tradiciones culturales mientras le hacen frente a las nuevas condiciones sociales, económicas y políticas en las que se ven inversos(as). Este actuar podría ser definido como una forma de sincretismo, concepto que hace refiere según Esch (1994) a la fusión y mezcla religiosa. Según esta autora el sincretismo aparece por el contacto entre culturas, ya que se da una reinterpretación de los valores y normas culturales tradicionales según las propias significaciones de la nueva religión con la que se interactúa.

Al respecto, Arutunian (2008) realiza una investigación sobre el sincretismo religioso en las culturas indígenas quechua y aymara en Bolivia y encontró que en el caso de estas culturas el sincretismo surgió a causa de la conquista, como una forma de mantener las propias espiritualidades cuando el cristianismo fue impuesto a las poblaciones indígenas. De esta forma, se observa como esta resignificación de las religiones que se imponen de afuera con las propias significaciones culturales no se da solamente en la población indígena bribri de la zona atlántica costarricense, sino, que también ha sido estudiado en otros grupos indígenas.

- *Turismo*

En cuanto a lo que es el turismo, solamente una persona participante lo refiere como mecanismo de aculturación y lo menciona de forma negativa, indicando que por el turismo ha aumentado la contaminación en las comunidades indígenas bribri. No se sabe la opinión del resto de las personas participantes sobre esta temática. No obstante, en las visitas que se hicieron a las comunidades para la presente investigación se observaron diferentes elementos que evidencian que el turismo está presente en la región, como lo eran diferentes acomodaciones para turistas en Suretka y Sepecue, la oferta de visitas guiadas para aprender sobre plantas medicinales y/o la venta de artesanías en las comunidades para las personas que las visitaban.

Para entender mejor estos fenómenos se iniciará exponiendo el trabajo de Pereiro (2013) quién realiza una sistematización de las investigaciones que existen sobre el turismo en las culturas indígenas de América Latina y encuentra que existen tres tipos de análisis interpretativos del turismo: 1. Las investigaciones que refieren una visión positiva del turismo, 2. Las investigaciones que refieren a una visión negativa del turismo y 3. Las investigaciones que refieren a una visión más reflexiva del turismo, donde se señalan tanto las posibles consecuencias negativas como positivas del turismo, así como la adaptación de las poblaciones indígenas por los cambios producidos por el turismo.

Partiendo de esta línea de análisis se encuentra que la cita sobre el turismo de la presente investigación hace referencia a una visión negativa del mismo. Los trabajos que se concentran en las consecuencias negativas del turismo para las personas indígenas hacen referencia a que por el mismo se convierten las personas indígenas en “atracciones”, además,

que se reducen las culturas indígenas a fotografías, de la misma manera se consideran a las personas locales como “rarezas” y no como personas, además de que las personas indígenas no tienen la oportunidad de aceptar o rechazar los cambios que trae el turismo y que existe un deterioro ambiental (Mastny, 2003).

Por otro lado, las investigaciones que refieren de forma positiva al turismo indican que este trae una serie de consecuencias positivas para las comunidades indígenas como lo es que las personas extranjeras interactúen con personas indígenas, por lo que puede fomentar que exista mayor respeto hacia la diversidad cultural y las culturas indígenas, además, de que el turismo funciona como estímulo para la producción artesanal y puede ayudar a mantener o revitalizar las lenguas indígenas y tradiciones culturales, asimismo que puede traer beneficios económicos para las comunidades indígenas (Mastny, 2003).

En cuanto la visión más reflexiva del turismo indígena, las investigaciones que tienen esta perspectiva analizan tanto el impacto negativo como positivo que el turismo puede traer a las comunidades indígenas. En este tipo de investigaciones se aboga por la necesidad de la participación y del control indígena del desarrollo turístico de forma tal que el desarrollo turístico beneficie al máximo a las personas indígenas y que sean las mismas personas indígenas quiénes controlen sus recursos naturales y culturales. Asimismo, se reconoce el derecho de las comunidades indígenas de rechazar o prohibir el turismo en sus territorios (Pereiro, 2013).

Existen pocas investigaciones sobre el turismo y las culturas indígenas costarricenses, una de las pocas es la de Arias y Méndez (2015), quiénes estudiaron la influencia que tienen los albergues turísticos en el territorio indígena bribri de Talamanca. Para lo mismo

analizaron las características de construcción de los albergues turísticos de diferentes comunidades bribri de Talamanca y, además, estudiaron la percepción de las personas indígenas bribri sobre el turismo, para lo que entrevistaron a las personas encargadas de la administración de estos albergues turísticos y además a 65 cabezas de hogar.

Arias y Méndez (2015) encontraron que en estas comunidades indígenas bribri había en total 7 albergues turísticos, los cuales definieron como las instalaciones que presentan la infraestructura básica para el hospedaje de turistas. Al respecto, es interesante que varias de estas comunidades (Suretka, Shiroles y Kachabri) fueron lugares donde se realizaron entrevistas para la presente investigación. En cuanto a la visión de las personas entrevistadas sobre el turismo encontraron que estas consideran que el turismo puede traer beneficios económicos a las comunidades por la creación de empleos, no obstante, que también podría fomentar la utilización de drogas, la explotación sexual y la comercialización de la cultura.

Este tipo de datos evidencia que a pesar de que se mencionan algunas consecuencias positivas que podría traer el turismo, como la creación de empleos, las personas bribri entrevistadas en el trabajo de Arias y Méndez (2015) parecen estar preocupadas del impacto que traería a sus comunidades, preocupándose que aumente el consumo de drogas, la explotación sexual o que se mercantilice su cultura. Esta visión hacia el turismo es compartida en esta investigación, donde la persona que refiere al mismo indica que por este ha aumentado la contaminación en las comunidades. Parece ser que para que el turismo no sea considerado de esta manera tan negativa se necesita que sean las comunidades indígenas bribri quienes controlen el desarrollo turístico, además, que este se haga desde una lógica bribri, no desde la lógica occidental.

- *Tecnología*

Las personas participantes refieren que los(as) niños(as) y adolescentes pasan mucho tiempo en la tecnología, por lo que descuidan aprender sus propios códigos culturales, como lo es la lengua bribri o los oficios tradicionales. Además, que buscan contenido que no es acorde a su edad y que la tecnología fomenta valores occidentales y una vida de consumo, encontrándose con esto, una pérdida de valores en los(as) niños(as), como lo es que muestran menos respeto a las personas adultas.

Al respecto, como se mencionó en el marco teórico del presente trabajo, un 38,8% de la población indígena bribri ha empleado el celular, un 20,7% la computadora y un 18% el internet. Mientras que un 72% del resto de la población costarricense ha utilizado el internet, siendo un porcentaje significativamente más alto que en la población indígena bribri (INEC, 2013). En cuanto estos porcentajes, se desconoce su distribución por grupo etario, pero parece ser según lo relatado por las personas entrevistadas que son las personas jóvenes indígenas quiénes más utilizan las TIC.

Estos porcentajes evidencian que más de la mitad de la población indígena bribri no ha utilizado instrumentos de la tecnología y la comunicación, un 61,2% no ha empleado el celular, un 79,3% no ha empleado la computadora y un 82% el internet, siendo entonces la gran parte de la población indígena la que no lo ha utilizado. Es importante señalar que el uso de las mismas depende también de la zona geográfica de las personas, encontrándose algunas zonas con mejor infraestructura eléctrica y telefónica que otras zonas.

A pesar de que las estadísticas mencionadas anteriormente indican que la mayoría de la población indígena bribri no utiliza estos instrumentos de la tecnología, las personas

participantes refieren a las mismas con frecuencia (12 citas), convirtiéndose con esto en el cuarto mecanismo de aculturación más mencionado en las entrevistas y además, señalado de manera negativa, como causante de las pérdidas de valores culturales. Este hecho podría deberse a una brecha generacional, en el sentido de que las personas entrevistadas son personas mayores de la comunidad, líderes y lideresas, quienes no utilizan estos medios de la tecnología y la comunicación en su gran mayoría o lo hacen con menor frecuencia, mientras son las personas más jóvenes quienes sí hacen uso de las mismas, también por la fomentación de las mismas en el sector educativo.

Es importante indicar que el uso de los medios de la tecnología y la comunicación en población indígena costarricense ha sido un tema poco estudiado. Las publicaciones que se encuentran sobre las TIC en población indígena costarricense están dirigidas a la posibilidad de introducir el uso de las TIC como estrategias de multimedia. Un ejemplo de este tipo de investigaciones es la de Esquivel (2013) quien analiza cómo se puede mejorar la oferta tecnológica de las poblaciones indígenas costarricenses con el proyecto “Aprendizaje con Tecnologías Móviles en Ambientes Multigrado” del Ministerio de Educación Pública, el cual es realizado a través del Programa Nacional de Informática Educativa de la Fundación Omar Dengo (PRONIE MEP-FOD).

Con este proyecto se ha logrado el acceso a la tecnología en 123 centros educativos en territorios indígenas, en algunos casos el modelo es de 1:1, es decir una computadora por estudiante, en otros, se brinda un número amplio de ordenadores para toda la población estudiantil. En el caso del Liceo de Sepecue, este cuenta con un laboratorio móvil con computadoras para la población estudiantil (Fundación Omar Dengo, 2017). Muchas de las personas entrevistadas son de la zona de Sepecue y sus alrededores, por lo que los datos

anteriores evidencian que existen diferentes políticas con las cuales se está buscando que la población joven bribri tenga mayor acceso a la tecnología.

De esta manera, las investigaciones costarricenses sobre el acceso a la tecnología en poblaciones indígenas realizadas hasta el momento se basan en el uso de la tecnología como una oportunidad de equiparar condiciones educativas para los(as) estudiantes indígenas, caracterizando los esfuerzos que se han hecho en esta dirección y los alcances y las limitaciones que estos proyectos han tenido.

No existen investigaciones en Costa Rica que caractericen las implicaciones sociales y culturales que tiene el uso de la tecnología para las personas de los diferentes grupos indígenas costarricenses, entre estos el bribri, ni tampoco que analicen como introducir la tecnología como una oportunidad de rescatar las propias tradiciones. Esta es un área que sería de interés estudiar, ya que existen diferentes estudios internacionales que señalan que las Tecnologías de la Información y la Comunicación han tenido un papel importantísimo para rescatar las tradiciones culturales de algunos pueblos minoritarios, ya que les otorga una voz y un lugar donde se pueden comunicar y con esto integrar al mundo de Internet (Villacrés, 2016).

- *Educación*

Las personas participantes se refieren al sistema de educación pública de manera negativa, indican que por la asistencia a las escuelas y a los colegios públicos los(as) niños(as) están perdiendo su identidad cultural, ya que indican que los(as) niños(as) no aprenden de prácticas culturales, por ejemplo, cómo sembrar y trabajar la tierra, cómo vivir con armonía con la naturaleza, sobre los mitos y leyendas culturales y sobre las plantas medicinales. Asimismo, que los(as) niños(as) se están volviendo más vagos(as) y además que se le enseña a todas los(as) niños(as) por igual, sin importar las características específicas del clan de procedencia de los(as) estudiantes.

Por otro lado, las personas participantes rescatan como aspecto positivo de la educación estatal actual que le enseña a los(as) niños(as) la lengua indígena bribri. No obstante, es importante indicar que antes los(as) niños(as) aprendían la lengua indígena bribri en sus respectivas familias clánicas como parte de la educación cultural en casa, donde aprendían también sobre el uso de diferentes herramientas y el trabajar la tierra por medio de las experiencias cotidianas (Rojas, 2002). Por lo que aprender la lengua indígena en las escuelas plantea una diferencia a la forma tradicional de hacerlo.

En la misma línea, García (2019) señala haber hecho una serie de críticas al plan de educación bilingüe del Ministerio de Educación Pública en poblaciones indígenas. Con respecto a la educación bilingüe, la misma inició con la ejecución de un proyecto de enseñanza de la lengua boruca realizado por la Escuela de Filología de la Universidad de Costa Rica, el cual fue extendido a otras comunidades indígenas y de esta forma, ya en 1997 el Consejo Superior de Educación agregó cursos de lengua y cultura indígena al plan de

estudios en las escuelas de todos los territorios indígenas costarricenses (Ovares y Rojas, 2008).

Borge (2012) indica que de 1981 a 1983 se capacitaron 27 maestros(as) bajo el Programa de Educación Bilingüe y Bicultural en Talamanca con lo que se buscaba enseñar en lengua bribri y cabécar empleando silabarios propios. Este programa se sigue dando en la actualidad, en el 2007 había 79 docentes de la lengua indígena que atendían 170 escuelas, de estos(as) 22 maestros(as) de la lengua bribri (Ovares y Rojas, 2008). Se desconoce el número de maestros(as) bribri en la actualidad.

A pesar de que los(as) docentes de lengua y cultura son miembros de las comunidades indígenas y conocen de sus tradiciones culturales y la lengua indígena (Ovares y Rojas, 2008) este tipo de programas tiene una serie de problemas, ya que tal como indica Borge (2012) no se puede hablar realmente de educación bilingüe, ya que los(as) niños(as) tienen una clase en bribri y el resto de las clases en español, a pesar de que el bribri sea la lengua materna de los(as) niños(as) y maestros(as).

Por otra parte, Mondol (s.f) indica que este tipo de programas se basan en un paradigma integracionista, por lo que pretenden la inclusión de la población indígena a los programas educativos sin realizar una adecuación sociocultural real de los mismos, sino, que se les dan los mismos contenidos que el resto de la población costarricense a las poblaciones indígenas. Esto también es señalado por García (2019) quién indica que los(as) niños(as) indígenas bribri no necesitan saber contenidos sobre Grecia, Europa, Estados Unidos, etc., es decir, sobre contenidos occidentales, sino, que lo que necesitan es saber en primera instancia cuál es el nombre de los ríos que van a cruzar en la vida, cuáles son los nombres de las plantas, de los árboles, de los pájaros, saber qué plantas pueden comer y cuáles no, cuales son

medicinales y cuáles no. Y además aprender todo esto utilizando la lengua bribri. (García, 2019).

Es decir, los(as) niños(as) indígenas bribri necesitan aprender sobre su entorno cultural y sobre sus tradiciones e historias culturales. Esta situación también es planteada por Ramos (2014), quién señala que existe un choque metodológico en los programas con la población indígena, ya que los(as) niños(as) desean aprender en forma holística, empleando su visión del mundo y entorno cultural, mientras él o la docente imparte los conocimientos de las asignaturas básicas por separado y en un espacio cerrado. Este tipo de educación, alejada del entorno cultural indígena bribri y en un espacio cerrado, refleja un estilo “haga lo que yo digo”, lo que resulta una visión problemática con respecto a la visión bribri, en donde se concibe que los(as) niños(as) nacen ya educados(as), es decir, ya nacen con las habilidades que necesitan para la vida y lo que las personas adultas hacen es guiarlos(as) (García, 2019).

El hecho de que se muestren contenidos en español que no se relacionan con los contextos y realidades de los(as) niños(as) indígenas, además, de que los contenidos educativos se den en una forma donde la persona adulta es la que tiene el conocimiento y el niño o la niña no posee el mismo implica una imposición de una forma de educación, la occidental en este caso, mientras se deslegitima el otro tipo de educación, la cultural bribri. Planteando la primera como “superior” de la segunda. Este hecho hace referencia a la “colonización lingüística”, término introducido por García (2018) para hacer referencia al hecho de que antes la colonización se daba matando a las personas o causándoles dolor físico, mientras ahora se realiza matando el lenguaje y la cultura, lo que también se hace en las escuelas. Es por esta razón que incluso algunas personas refieren que cuando los(as) niños(as) van a la misma pierden su identidad cultural.

Como se mencionó en los párrafos anteriores el programa de educación bilingüe del Ministerio de Educación Pública inició con un proyecto de la Universidad de Costa Rica, lo cual a su vez evidencia como muchas veces las investigaciones que se realizan desde las universidades tienen metodologías no adecuadas para trabajar con distintas comunidades. Este hecho también es señalado por García (2019) quién indica que en ocasiones se le ha pedido desde la universidad la colaboración para la elaboración de materiales para las poblaciones indígenas bribri poco relacionados con sus contextos culturales.

Otro de los errores de las universidades al trabajar con la población indígena es la utilización de consentimientos informados, García (2019) indica que un problema al hacer investigación es que los(as) investigadores(as) van a las poblaciones indígenas y le piden a las personas participantes la firma de los consentimientos informados cuando para las poblaciones indígenas es una señal de que no se confía en ellos(as) y no entienden porque los(as) investigadores(as) van a sus comunidades para hacer un estudio si no les creen o no confían en ellos(as).

Esta situación también fue referida por las personas participantes de este estudio y por eso se tomó la decisión de hacer consentimientos de manera verbal, como una forma de utilizar una metodología de investigación que fuera sensible a las cosmovisiones culturales bribri. No obstante, esto implicó todo un debate y discusión con diferentes personas poder llegar a este acuerdo, ya que el Comité de Ético Científico de la Universidad exige estos consentimientos escritos.

Otros problemas de las investigaciones realizadas por las universidades en la población indígena referidos por las personas participantes son que muchas veces no se hace una devolución de los resultados o que se publicaban documentos científicos sin mencionarlos(as), cuando en su opinión deberían aparecer los nombres de las personas

quiénes brindaron la información, ya que son estas quienes tienen el conocimiento de la cultura, no la persona investigadora.

Este tipo de situaciones plantean como las universidades reflejan una lógica de trabajo occidental o como los protocolos académicos de las “mejores prácticas para hacer investigación” sirven para resguardar a la academia, pero no a las personas participantes realmente, reflejando con esto un abordaje poco sensible a las comunidades con las que se trabaja y a sus cosmovisiones.

Sería importante dialogar entonces con las personas participantes, para conocer su visión del mundo y establecer con ellos(as) la forma “ética” de recolectar el material, ya que este concepto no es homogéneo, sino que varía lo que se considera ético o no de un grupo cultural a otro y así no asumir que la academia desde afuera sabe mejor como trabajar de manera ética y sensible con las comunidades, sino reconocer que son ellos y ellas quiénes mejor lo saben. Este tipo de abordaje, en donde se incorpora al grupo que se va a investigar en el diseño metodológico de la investigación, fue el abordaje que tuvo la presente investigación, la cual apostó por una forma diferente y más ética de hacer investigación con la población indígena bribri.

- *Parentaje*

Las personas participantes señalan primeramente que los programas de intervención estatal en temáticas de parentaje protegen los derechos de los(as) niños(as), pero no los de los(as) adultos(as) o los de la colectividad. Es decir, no toman en cuenta la visión cultural sobre los derechos, en donde los mismos se entienden de manera colectiva, no de manera individual, lo que causa según las personas participantes la pérdida de valores culturales, como lo es que los(as) niños(as) no le tengan respeto a las personas adultas, que se vuelvan más vagos(as) y que no aprendan de sus tradiciones culturales, como lo es el trabajar la tierra, sembrar, aprender de plantas medicinales y demás, por considerarse trabajo infantil.

En cuanto al trabajo infantil es de importancia referirse primeramente al marco jurídico que lo define. Al respecto, el tomo 1 del artículo 32 de la Convención sobre los Derechos del Niño (1989) establece que:

“Los Estados Partes reconocen el derecho del niño a estar protegido contra la explotación económica y contra el desempeño de cualquier trabajo que pueda ser peligroso o entorpecer su educación o que sea nocivo para su salud o para su desarrollo físico, mental, espiritual, moral o social.”

De esta manera, la Convención sobre los Derechos del Niño (1989) en su artículo 32, tomo 1, señala que los Estados Partes reconocen que los(as) niños(as) deben estar protegidos(as) contra la explotación económica y de cualquier trabajo que se considere peligroso o que estropee su educación. Posteriormente, el 2 tomo del artículo 32 establece que los Estados Partes deben adoptar las medidas administrativas, sociales y educacionales necesarias para garantizar la aplicación del artículo, por lo que deben fijar una edad mínima

en que los(as) niños(as) pueden trabajar, deben reglamentar los horarios y condiciones de trabajo adecuadas y, además, deben fijar las sanciones de no aplicarse este artículo.

La Convención sobre los Derechos del Niño está ratificada por Costa Rica, por lo que el Estado Costarricense debe fijar una edad mínima para que los(as) niños(as) puedan trabajar. Al respecto, el Código de la Niñez y la Adolescencia (1998) en su artículo 78 indica que la edad mínima para trabajar es de los quince años en adelante. Además, en el artículo 92 se señala que en el caso de que una persona menor de edad trabaje se le debe informar al Patronato Nacional de la Infancia (PANI) para que este ponga las medidas necesarias para que esta persona cese sus actividades laborales.

Con respecto a la prohibición del trabajo infantil existe una serie de programas para evitar el mismo, como lo es el Programa Internacional para la Erradicación del Trabajo Infantil (IPEC) de la OIT creado en 1992, el cual también fue implementado en Costa Rica. Este programa incluye un apartado sobre las particularidades del trabajo infantil de la población indígena y menciona que para las familias indígenas es importante que sus hijos(as) trabajen para aprender conocimientos necesarios para su interdependencia y para la interrelación con el medio. No obstante, que se debe asegurar que los(as) niños(as) indígenas tengan acceso a una educación formal adecuada.

De esta manera, se ve el trabajo infantil, entendiéndose este como el trabajo agrícola o doméstico, de forma negativa y problemática si los(as) niños(as) indígenas dejan de asistir al sistema educativo formal, el cual como se mencionó en apartados anteriores no se vincula a las realidades de las poblaciones indígenas. Este tipo de programas evidencian contradicciones, ya que por un lado procuran incorporar visiones culturales, como lo es

reconocer la importancia del trabajo para las poblaciones indígenas, pero por el otro lado, se prohíbe el mismo, surgiendo de esta manera la interrogante: ¿hasta qué punto incluyen estos programas realmente las cosmovisiones de las poblaciones indígenas?

En el caso de los programas más actuales, como lo es la “Hoja de Ruta para hacer de Costa Rica un país libre de trabajo infantil y sus peores formas” (2010) ni siquiera se plantean consideraciones específicas para su aplicación en la población indígena costarricense, planteándose de esta manera la población costarricense como uniforme, cuando no lo es. Este programa tiene como objetivo prevenir y erradicar el trabajo infantil realizado por niños y niñas con edad por debajo de los 15 años, además, prevenir y combatir las peores formas de trabajo infantil de las personas menores de 18 años y proteger el bienestar y los derechos de las personas adolescentes trabajadoras entre 15 y 18 años.

Asimismo, el PANI en su política para la primera infancia 2015-2020 propone que el desarrollo de los niños y las niñas sea impulsado desde tres niveles de accionar, el primero incluye acciones en cuanto a la promoción sobre los derechos y las responsabilidades de la población menor de edad, el segundo incluye acciones preventivas hacia las personas menores de edad que sufren algún nivel de riesgo y sus familias.

En este caso, se le pone especial atención a los(as) niños(as) que están en desventaja por haber dejado el sistema educativo o por vivir en familias donde existe violencia, problemas de drogadicción, alcoholismo, entre otros. Y, por último, el tercer nivel que incluye acciones reivindicatorias para las personas menores de edad que sufren violaciones a sus derechos, incluyendo la atención directa, así como el tratamiento y rehabilitación según

las características específicas de las personas menores de edad (Consejo para la Niñez y Adolescencia, PANI, 2018).

En el plan anterior se observa también que el hecho de que los(as) niños(as) y/o adolescentes dejen de asistir al sistema educativo es tratado por las instituciones estatales costarricenses como una señal de desventaja para ellos(as) y, por lo tanto, requiere de la intervención adecuada. Cuando para las personas indígenas esta situación no es así, ya que se concibe que la persona menor de edad tiene pleno conocimiento sobre lo que desea y tiene también plena libertad de poder elegir si desea asistir o no por un lado, que los padres y las madres no les deben regañar e intervenir para que asistieran al mismo y además, muchas familias indígenas ven más importante que los(as) niños(as) indígenas se crien de acuerdo a sus códigos culturales, como lo es aprender a trabajar la tierra, a que vayan al sistema educativo.

Este hecho ha sido planteado en otras investigaciones, al respecto UNICEF (2016) señala que existen limitaciones importantes en el reconocimiento de la especificidad de los pueblos indígenas costarricenses. Y asimismo indica que el Patronato Nacional de la Infancia, institución pública a cargo de la protección de los derechos de la niñez, tiene un perfil muy bajo de trabajo en las comunidades indígenas y que cuando realiza intervenciones en la región lo hace con políticas o programas que no son diseñados en su mayoría específicamente para las condiciones y realidades de los(as) niños(as) y adolescentes indígenas.

Esta contradicción también se ve a nivel legal, ya que existen convenios como lo es el convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales, el cual tiene una serie de normas que incluyen la obligatoriedad de la educación en el propio idioma y por los propios

mecanismos de transmisión de conocimientos, además del respeto por las propias instituciones educativas, siempre y cuando estén dentro de los límites de los derechos humanos. Es decir, se reconoce que las personas indígenas tienen derecho a educarse según su tradición cultural, siempre y cuando esta tradición cultural este dentro de los derechos humanos, planteando de esta forma, los derechos humanos por encima de la educación cultural indígena.

Es decir, tal como indica Mondol (s.f) a pesar de que existen los discursos de equidad, la exclusión social es lo que predomina en la mayoría de grupos sociales, incluyendo las personas indígenas. Estos resultados refuerzan lo comentado por las personas entrevistadas, al señalar que los programas estatales violentan sus cosmovisiones, ya que en muchas ocasiones ni se consideran para su diseño e implementación y cuando se hace, no se hace de manera adecuada e integral, sino que privan las visiones occidentales, como lo establecer que ningún menor de 15 años debe trabajar, cuando para las personas indígenas el trabajo forma parte de la educación cultural, ya que los(as) niños(as) aprenden con el mismo a ser responsables, trabajadores(as) y a vincularse con el medio ambiente que los(as) rodea.

Con respecto al trabajo en población infantil indígena costarricense, UNICEF (2006) menciona que según el Módulo de Trabajo Infantil de la Encuesta de Hogares y Propósitos Múltiples del año 2002 se identifican 1.659 niños, niñas y adolescentes indígenas con edades entre 5 y 17 años involucrados(as) en diferentes oficios, los cuales se pueden dividir en labores que desempeñan en la casa: como lo es acarrear leña, limpieza, pelar, cuidar animales domésticos, lavar ropa, cuidar otros(as) niños(as), hacer mandados, cocinar y acarrear agua. Y por el otro lado, trabajo en el campo: como cosechar, sembrar, chapear, recoger en la montaña, ganadería, artesanías y fumigar.

Cabe destacar que no existen datos más recientes sobre la cantidad de niños(as) y adolescentes indígenas que trabajan y además, que la Encuesta de Hogares y Propósitos Múltiples no resulta la manera más adecuada de investigar este tema, ya que no fueron diseñadas para lo mismo (García, 2010). No obstante, los datos presentados anteriormente sirven para darse una idea general sobre la situación del trabajo infantil en la población indígena y evidencian que el trabajo infantil que se da en las comunidades indígenas costarricenses hace referencia a labores domésticas y agrícolas, las cuales son prohibidas si los(as) niños(as) no asisten a las escuelas por realizar las mismas, a pesar de tener una importancia tradición cultural.

Al respecto, es importante señalar que el tema del trabajo infantil es uno de los ejes de trabajo más importantes de la mayoría de los programas de intervención en la crianza a nivel mundial lo que plantea una contradicción si se consideran las visiones de las culturas indígenas. De esta manera, Chaudhary (2019) indica que las intervenciones en parentaje actuales tienen el gran problema de que se basan en la convención de los derechos del niño, en la cual según la autora se plantea la niñez según la visión occidental, de manera que los(as) niños(as) son tratados como frágiles e inocentes, por lo que necesitan cuidado y protección especial.

Además, en los programas de intervención en parentaje se ven a los infantes de forma aislada de la vida social y económica, sin considerar que la definición de la niñez es un tema cultural. Estos resultados evidencian que hace falta mayor diálogo con las poblaciones indígenas para poder proponer programas de parentaje que también se ajusten a sus visiones culturales y en el caso de Costa Rica, hace falta más intervenciones en parentaje diseñadas desde la visión de las personas indígenas y en este caso, de la población bribri.

- *Salud*

Las problemáticas de las intervenciones estatales en materia educativa y en parentaje mencionadas en los apartados anteriores, como lo es poca validez ecológica al basarse en teorías que fueron realizadas con una muestra occidental, poco involucramiento de las personas indígenas y poco conocimiento de las cosmovisiones de los diferentes grupos indígenas costarricenses, como el bribri, también existen en los programas en atención en salud con esta población. Al respecto, la Caja Costarricense de Seguro Social tiene un programa de atención integral a la adolescencia (PAIA), el cual tiene como objetivo la educación de la sexualidad en los(as) adolescentes, pero no tiene planteamientos específicos a la realidad indígena (UNICEF, 2006).

Este hecho se podría relacionar a que la mayoría de comentarios de las personas participantes con respecto a los EBAIS en la presente investigación son de forma negativas (17 citas), refiriéndose a que estos deslegitimaron las formas tradicionales de la comunidad de tratar temas vinculados a la salud y la enfermedad, provocando con esto que las personas no le consulten tanto al *awá*, que desaparezcan líderes y lideresas en las comunidades y que las nuevas generaciones traten de “mitos” y “leyendas” muchas de las ceremonias y rituales bribri. Además, se menciona que las instituciones realizan programas que no son culturalmente sensibles.

La Defensoría de los Habitantes (2001) también refiere esta situación en su Informe anual 2000-2001, en el cual indica que se utiliza un modelo de atención en salud no adecuado para la cultura indígena, además que la mayoría de los(as) funcionarios(as) del sector público no están sensibilizados(as) para poder atender la especificidad cultural de estos grupos y tampoco respetan la medicina tradicional. Esto también se evidencia con los relatos de las personas participantes, quienes comentan que las personas profesionales en medicina

amenazaron a las parteras, por lo que muchas de ellas dejaron de ejercer esta profesión o también cuando señalan que los(as) doctores(as) deslegitiman las prácticas tradicionales culturales bribri para tratar las enfermedades.

Por otro lado, tal como indica la UNICEF (2006) conocer los elementos culturales relacionados con las enfermedades de los(as) niños(as) y adolescentes tiene que ser uno de los objetivos principales de cualquier investigación que se vincule a esta población, para así poder entender el comportamiento y las respuestas que la comunidad da. El presente trabajo además apoya en esta línea, al señalar además los elementos vinculados a las etnoteorías y prácticas de parentaje, ya que sí se desconocen los mismos, no se pueden plantear programas de intervención sensibles con estas poblaciones, ya sea en materia educativa, social o de salud, ya que en la cosmovisión bribri estos elementos están totalmente relacionados entre sí y no se puede analizar uno, sin considerar el otro.

IX.2. Cambio histórico en las comunidades indígenas bribri de la zona Atlántica costarricense

Con respecto al cambio histórico en las comunidades indígenas bribri de la zona atlántica costarricense es de importancia introducir el trabajo de Rojas (2002), quién narra la historia de las personas indígenas bribri después del contacto español y para esto la divide en tres períodos históricos. Es de importancia conocer la misma para poder contextualizar las entrevistas de las personas participantes y sus perspectivas de mundo. Sólo conociendo los antecedentes culturales, políticos y sociales del grupo indígena bribri se puede realizar una investigación que produzca explicaciones adecuadas sobre el impacto de la aculturación en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.

Al respecto, el primer período señalado por Rojas (2002) abarca desde 1 500 hasta la segunda mitad del siglo XIX, el segundo desde la mitad del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX y el último, que se desarrolla desde aproximadamente 1950 hasta la actualidad. Concretamente, el primer período se caracteriza por los esfuerzos casi permanentes de evangelizar y establecer misiones en los territorios indígenas, las cuales fracasaron por la resistencia indígena armada y lo adverso del clima y topografía. Sin embargo, el impacto de la conquista y la colonización europea fue catastrófico para la población indígena. Se ha estimado que en el momento de la conquista la población indígena del territorio actual de Costa Rica rondaba los 400 000 habitantes, sin embargo, durante el siglo XVI declinó rápidamente por las epidemias traídas por los españoles y la esclavización (Pérez citado por Boza, 2005).

Posteriormente, el segundo período se caracteriza por la migración masiva de la población no indígena a las zonas atlánticas costarricenses, en especial de extranjeros,

primeramente, por la construcción del ferrocarril al Atlántico y posteriormente, por las plantaciones de banano, En este escenario, la United Fruit Company (UFco.) expulsó a las personas indígenas bribri y cabécares que vivían en los valles de Talamanca, mandándolos a las tierras altas de la cordillera de Talamanca. Según el censo de 1927, un 64% de la población de Talamanca no era indígena (Rojas, 2002).

Rojas (2002) señala que en este período el dominio se realizó a través del capital y de una integración económica forzada, además, con la presencia del Estado por medio de sus instituciones. Esta nueva forma de conflicto se vinculó con la introducción de la tecnología en estas zonas, con maquinaria, ferrocarriles, caminos y puentes, lo que ocasionó graves consecuencias para los(as) indígenas, como la obligación de una nueva forma de trabajo, contratación “libre” de mano de obra y el “salario”.

Además, en este período el Estado Nacional fortaleció su presencia en los territorios indígenas nombrando jefes políticos según su conveniencia. En este escenario fue que murieron los tres últimos caciques indígenas; unos en enfrentamientos personales internos, otros envenenados en circunstancias poco claras por personas aparentemente relacionadas con la compañía bananera a principios del siglo XX. Esta etapa culmina por un lado con la retirada de la región de la compañía bananera por razones climatológicas y por plagas fúngicas en las plantaciones y, por otro, con la toma de las tierras bajas del valle por parte de los talamanqueños (Rojas, 2002).

El tercer y último período se caracteriza por la instauración del sistema educativo formal, el fortalecimiento de la presencia de las “nuevas religiones”, la imposición de las políticas comunales por parte del Estado, la presencia de la policía y el desarrollo de exploraciones

petroleras en la zona de Talamanca con serias implicaciones para las comunidades indígenas. Asimismo, en este período se busca definir la situación legal de estos territorios al declararlos reservas indígenas como un intento de regulación y de legitimación de los derechos de estos pueblos. Esta situación causa cambios en el sistema productivo y originado una monetarización parcial de la economía y además, genera nuevas pautas de consumo (Rojas, 2002).

En la siguiente tabla elaborada por la autora se sistematiza los tres períodos históricos en la zona de Talamanca Bribri mencionados en los párrafos anteriores según Rojas (2002):

Tabla 32

Sistematización del cambio histórico en la zona de Talamanca Bribri

Primer período	Segundo período	Tercer período
1 500 hasta la segunda mitad del S.XIX	Segunda mitad del S.XIX hasta la primera mitad del S.XX	1 950 hasta la actualidad
Esfuerzos casi permanentes de evangelizar las zonas indígenas, las cuales fracasaron por la resistencia armada indígena y lo adverso del clima y topografía.	Migración de población no indígena a la zona Atlántica costarricense por la construcción del ferrocarril y las plantaciones de banano.	Instauración del sistema educativo formal y presencia de nuevas religiones.
Disminución de la población indígena por las epidemias traídas por los españoles y la esclavización.	Integración económica forzada y presencia del Estado en el territorio indígena por medio de las instituciones.	Se declaran los territorios indígenas “reservas indígenas”.

Se observa en la tabla anterior tal como señala Rojas (2002) que estos tres períodos históricos presentan distintas maneras de conflicto con la cultura occidental, primeramente, con los españoles y posteriormente con el Estado Nacional y las compañías extranjeras, produciendo de esta manera una reconfiguración constante en la identidad cultural indígena

bribri. Asimismo, ocasionan cuestionamientos en las personas indígenas sobre su identidad cultural, producto de las transformaciones que se dieron en sus comunidades y en sus formas de vivir de manera acelerada.

Es importante de esta manera conocer el cambio histórico al que han estado expuestos(as) las personas indígenas bribri para poder comprender de manera más integral las visiones del mundo de las personas participantes y lo que comentan acerca del cambio en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri. Se evidencia, así como desde la llegada de los españoles, en 1500 se ha buscado establecer la cultura occidental en las poblaciones indígenas, primeramente, con intentos de evangelizar y colonizar y posteriormente desde las intervenciones estatales, no obstante, estos tres períodos se asemejan en que se plantea la cultura occidental como superior a la bribri y se busca imponer la misma.

Eso puede ayudar a explicar porque las personas participantes añoran este “antes”, en donde había más respeto a las tradiciones culturales, lo cual también era posible porque se les dejaba ser, no había un contacto recurrente entre las personas indígenas bribri con personas no indígenas, quienes les cuestionaban sobre sus tradiciones y cosmovisiones y deslegitimaban las mismas. En la actualidad, esta deslegitimación se sigue dando, pero bajo el nombre de “desarrollo” o “progreso”, esto puede explicar porque los mecanismos de aculturación señalados en el apartado son referidos por las personas participantes de manera tan negativa, ya que deslegitiman las tradiciones culturales bribri y plantean las occidentales como superiores.

IX.3 Impacto del cambio histórico y la aculturación en las etnoteorías y prácticas de parentaje de las personas de las comunidades bribri de la zona atlántica

Para presentar el impacto del cambio histórico y de la aculturación en las etnoteorías y prácticas de parentajes de las personas de las comunidades bribri de la zona atlántica costarricense se hará a continuación una sistematización de las entrevistas realizadas por medio de una tabla. En esta se señala en una columna los elementos de las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri y en la segunda columna, los elementos de las etnoteorías y prácticas de parentaje occidentales según las narraciones de las personas entrevistadas:

Tabla 33

Comparación de las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri con las etnoteorías y prácticas de parentaje occidentales

Etnoteorías y prácticas de parentaje bribri	Etnoteorías y prácticas de parentaje occidentales
Se vive con la familia extendida.	Se vive con la familia nuclear.
Múltiples cuidadores, en especial la familia materna y la abuela, como encargada de transmitir la cultura indígena bribri.	Cuido por padre y madre principalmente.
Se espera que los(as) niños(as) colaboren realizando diferentes labores, sembrando, cocinando, cuidando a sus hermanos(as). Sin importar la edad, ni el sexo.	Prohibición del trabajo infantil.
Las familias tienen muchos hijos(as), por lo menos cinco.	Las familias tienen pocos hijos(as), lo más dos.
La lactancia se da hasta los tres años de vida de los(as) niños(as) aproximadamente.	La lactancia se da hasta el primer año de vida.
Se consulta al médico tradicional y a la partera cuando la mujer está embarazada.	Se consulta al médico occidental cuando la mujer está embarazada.

Se enseña a los(as) niños(as) según el clan correspondiente.	Todos los(as) niños(as) aprenden lo mismo.
Se demuestra el cariño por medio de acciones.	Se demuestra el cariño a menudo con palabras.
Se le enseña a los(as) niños(as) a socializar según las normas culturales bribri.	Se le enseña a los(as) niños(as) a socializar según sus estados mentales.
Las actividades que las personas adultas realizan con los(as) niños(as) siempre tienen la finalidad de que estos(as) aprendan. No se hacen actividades meramente por diversión.	Las personas adultas hacen actividades con los(as) niños(as) también con la finalidad de divertirse y pasar tiempo juntos(as).
Se le enseña a los(as) niños(as) la importancia de la colectividad frente al individuo.	Se le enseña a los(as) niños(as) que la individualidad va primero que la colectividad.
Se utilizan las plantas medicinales para tratar diferentes situaciones en el desarrollo de los(as) niños(as).	No se utilizan las plantas medicinales para tratar diferentes situaciones en el desarrollo de los(as) niños(as).

Se evidencia con la tabla anterior que las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri se encuentran en contradicción con las etnoteorías y prácticas de parentaje occidentales. Primeramente, las personas entrevistadas señalaron que en la cultura tradicional bribri es muy importante el arraigo a la normatividad tradicional bribri. De esta manera, la vida tradicional bribri está delimitada por una serie de normas culturales que las personas deben seguir. Este tipo de información apunta a que las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri se asemejan al modelo de relacionalidad propuesto por Keller (2016).

En este modelo, tal como se explicó en el marco conceptual de la presente investigación, las relaciones interpersonales se basan en roles y obligaciones. Esto también fue mencionado por los(as) participantes, quienes indicaron la importancia del sistema clánico para que la sociedad bribri funcione de manera adecuada. Como se ha señalado en

otros apartados de este trabajo mediante el sistema clánico se establecen las relaciones de parentesco, de tal manera que cada clan tiene establecido el clan correspondiente en el que puede encontrar una pareja.

Además, para casarse el papá y la mamá de la pareja deben estar de acuerdo y se menciona que en general lo están cuando las personas son del clan correspondiente y muestran un “comportamiento adecuado”, lo que implica tener los valores culturales bribri, por ejemplo, ser un buen trabajador(a), ser responsable, ser solidario(a) y ser respetuoso(a). Este respeto debía existir en todos los aspectos de la vida de las personas, respeto hacia la naturaleza, hacia los animales, hacia los demás y en especial hacia los padres y las madres, sin importar la edad de la persona. De esta forma, los padres y las madres siempre eran figuras de autoridad en la tradición bribri y se aseguraban del seguimiento de las normas y valores bribri por parte de sus hijos(as).

Otra característica del modelo de relacionalidad es que se enfatizan las normas y responsabilidades. Lo que también se evidencia en los relatos de las personas entrevistadas en donde se menciona por ejemplo que los padres y las madres bribri esperan que los(as) niños(as) desempeñen ciertas tareas entre las que se encuentran buscar leña, ayudar a cargar banano, cuidar a los animales, entre otros, sin tener que darles ninguna explicación adicional, si no, porque es su deber y responsabilidad como miembros de la sociedad bribri y miembros de la familia.

Otra característica de este modelo es que hay apego y seguridad a un sistema, lo cual también se evidencia en los relatos de las personas entrevistadas, en donde se indicó que toda la comunidad bribri ayuda con el cuidado de los(as) niños(as), enfatizando primero las personas

cuidadoras del propio clan y las abuelas y posteriormente los demás miembros de la comunidad. De esta manera, mencionaban que los(as) vecinos(as) intervenían si veían que un niño o una niña se estaba comportando de manera inadecuado, pero también ayudaban si una familia tenía dificultades.

De la misma forma, las personas entrevistadas señalaron que era importante la colaboración en la crianza de las personas mayores de la comunidad y de los líderes y lideresas, ya que estos(as) son quiénes tienen mayor conocimiento sobre las tradiciones culturales bribri y pueden trasmitirlas a los(as) niños(as). Al respecto, Jara y García (2003) indican que son las personas mayores de la comunidad quiénes transmiten el conocimiento bribri o *suwo'*, el cual incluye los códigos de comportamiento bribri, indica por ejemplo cómo se deben conformar las familias y la organización de clanes, las cuales se explican por medio de historias y cantos de cómo vivió Sibö y cómo organizó el mundo en el que viven las personas bribri.

Por otro lado, resulta interesante que el modelo de parentaje que pareciera ser apoyado por los mecanismos de aculturación responden al modelo de autonomía, característico de sociedades occidentales, en dónde el apego y la seguridad se le da a una sola persona (Keller, 2016). Al respecto, las personas participantes mencionaron que hay familias bribri en la actualidad en dónde se crían a los(as) niños(as) sólo por el padre y la madre y las demás personas de la comunidad consideran que no es su responsabilidad. Reflejando con estas acciones una forma de crianza más occidental, en dónde el cuidado se da casi que sólo por la madre y el padre, restando la importancia de las personas cuidadoras secundarias, tan importantes en la tradición indígena bribri.

Otro de los cambios que mencionaron las personas participantes es que las personas bribri están eligiendo su propia pareja en la actualidad, la cual conocen en la escuela o en el colegio generalmente y deciden ser pareja, sin el consentimiento o apoyo de los padres y las madres. Además, forman pareja con la persona que quieren, sin importar el clan de correspondencia o el sistema de parentesco, violando con esto el orden social bribri establecido por Sibö. Lo que evidencia cómo se va generando un cambio hacia relaciones por elección propia, frente a la forma tradicional, en la cual las relaciones eran establecidas por obligaciones y roles.

Por otro lado, las personas entrevistadas indicaron que las personas jóvenes bribri suelen ser menos trabajadoras y le dan mayor importancia a su propio bienestar que al de la comunidad, pasando por encima las normas tradicionales. Por ejemplo, existen personas que desempeñan oficios de *awás* en la actualidad para ganar dinero, sin ser parte del clan que tiene este don. Se observa así, como algunas personas, en especial las personas jóvenes les dan mayor importancia a las propias necesidades, en este caso, tener dinero, que, a las necesidades de la comunidad, como lo es tener la formación adecuada para poder curar a las personas.

Otro ejemplo que las personas participantes señalaron es que muchos(as) niños(as) y adolescentes bribri no quieren aprender los oficios tradicionales bribri, porque estos duran muchos años de formación y requieren una serie de sacrificios y las personas jóvenes prefieren dedicarse a oficios más “occidentales”, como lo es trabajar en la construcción. Esta situación ha ocasionado que hayan desaparecido algunos(as) líderes y lideresas bribri y los que quedan son en su mayoría personas mayores y cuando estos(as) mueran, no hay nadie que tenga el conocimiento para poder seguir desempeñando estas tareas. Según Pérez (2014)

estos oficios tradicionales bribri van a desaparecer en una o dos generaciones. Uno de los problemas que plantea esta situación es que sólo estos líderes y lideresas pueden acceder a cantos y relatos específicos, por lo que estos se perderían y con esto, parte de la cultura bribri.

De esta forma, en la actualidad muchas personas indígenas bribri se encuentren en un dilema sobre cómo ejercer la crianza de la mejor manera y en general, de como vivir. Esto porque, por un lado, tienen sus etnoteorías y prácticas de parentaje tradicionales, las cuales se asemejan al modelo de relacionalidad como se explicó en los párrafos anteriores y por el otro lado, los mecanismos de aculturación fomentan las prácticas de parentaje características del modelo de autonomía y deslegitiman las formas tradicionales de ejercer la crianza.

Para poder analizar con mayor detalle los cambios que se han dado en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri se provee a continuación una tabla en donde se sistematizan los relatos de las personas participantes al respecto y se brinda la frecuencia y porcentaje de las citas que refirieron las personas participantes vinculadas a las etnoteorías y prácticas de parentaje que se daban antes en la cultura bribri y las que se dan en la actualidad. Concretamente, para sacar las frecuencias presentadas se sumaron los diferentes códigos hacen referencia a la presencia de los elementos vinculados a la tradición occidental y a la tradición bribri:

Tabla 34

Sistematización del cambio histórico de las etnoteorías y las prácticas de parentaje en las comunidades bribri de la zona atlántica costarricense

<u>Antes</u> <i>Prácticas de parentaje bribri</i>	<u>Ahora</u> <i>Prácticas de parentaje occidentales</i>
Los(as) niños(as) se caracterizaban por tener valores como: responsabilidad, solidaridad, hospitalidad, respeto hacia los demás y la naturaleza.	Los(as) niños(as) no son serviciales, ni obedientes, asimismo, muestran mayor vagancia, lo que también se vincula al uso de la tecnología.
Las personas aprendían la lengua indígena bribri en la casa.	Los(as) niños(as) aprenden a hablar la lengua indígena bribri en los colegios y las escuelas.
La formación de los(as) hijos(as) no depende únicamente de los padres y las madres, sino de toda la comunidad.	Las instituciones promueven políticas de crianza que favorecen el cuidado por parte de la madre y el padre.
Se le enseña a los(as) niños(as) diferentes oficios, como lo es sembrar, limpiar, cocinar, etc.	La mayoría de los niños y las niñas no van al campo, ni saben cómo desempeñar las tareas domésticas. También porque las instituciones estatales prohíben estas acciones por señalarlas “trabajo infantil”.
El padre y la madre seguían una serie de normas culturales indígenas bribri para que el embarazo se diera de la mejor manera.	Los padres y las madres jóvenes no creen en los cuidados tradicionales en el embarazo.
Los <i>awás</i> realizaban curaciones para garantizar un buen embarazo y para prevenir o curar enfermedades en los(as) niños(as).	Aparecen <i>awás</i> que hacen curaciones sólo para ganar dinero. Además, las personas jóvenes prefieren ir al EBAIS.
Se consultaba a la partera para que asistiera cuando una mujer iba a dar a luz y durante todo el primer año de vida del infante.	Las personas jóvenes no consultan más a la partera, sino, que prefieren ir a la clínica. Además, hay pocas parteras en las comunidades, más que todo en las zonas alejadas y pocas niñas se forman para ejercer esta labor.
Los(as) niños(as) se alimentan de forma tradicional, incluyendo productos orgánicos.	Los(as) niños(as) consumen alimentos con más preservantes.

Las personas respetaban las líneas familiares y las funciones de cada clan, casándose con la persona que les correspondía y desempeñando los oficios que debían realizar.	Muchas personas no respetan las líneas familiares y las funciones de sus clanes. Pero casi todas las personas saben su clan de correspondencia.
Las parejas tenían muchos hijos(as) y vivían con las familias extendidas, encontrándose casas con hasta 20 integrantes.	Las parejas tienen en promedio 2 hijos(as) y viven menos personas por casa.
La estructura bribri contaba con cinco líderes principales (<i>awá</i> , curandero, cantor, coordinadora de las actividades y organizador de las actividades fúnebres).	Desaparecen por completo ciertos líderes y lideresas (cantor, coordinadora de las actividades, organizador de las actividades fúnebres). En cuanto a los <i>awás</i> , la mayoría ya están mayores y casi ningún joven se está formando para realizar esta labor en un futuro.
Existía un sistema de cuidado que se caracterizaba por la presencia de múltiples personas cuidadoras. Frecuencia: 341 Porcentaje: 77,3%	Se sigue dando un sistema de cuidado que se caracteriza por la presencia de múltiples personas cuidadoras. Frecuencia 100 Porcentaje: 22,7%

Como se observa en la tabla anterior las personas participantes refieren que antes se daban prácticas de parentaje en las comunidades bribri de la zona atlántica costarricense que respondían más a las tradiciones culturales bribri, mientras que hoy en día se observan prácticas de parentaje que responden más al modelo de crianza occidental. No obstante, es interesante indicar que las personas participantes refieren con mayor frecuencia sobre las prácticas de parentaje tradicionales bribri, siendo estas un 77,3% de las citas totales, mientras refieren sólo en un 22,7% las etnoteorías y prácticas de parentaje occidentales.

Esto podría ser porque la muestra de la presente investigación la constituyeron diferentes líderes y lideresas de la comunidad, por lo que estas personas son las encargadas

de transmitir la tradición cultural bribri a las nuevas generaciones y desean que las mismas sean preservadas, por lo que se refieren a estas de manera constante como una forma de rescatarlas y de hacer un llamado de atención para que las mismas sean preservadas en las siguientes generaciones. Y por otro lado, al hablar de los cambios que han existido en las etnoteorías y prácticas de parentaje lo hacen de manera más negativa, añorando a este pasado cultural.

Por otro lado, es importante indicar que los cambios de las etnoteorías y prácticas de parentaje no se pueden mencionar en términos absolutos, ya que lo que se observa en las entrevistas son tendencias en las etnoteorías y prácticas de parentaje, en donde las familias jóvenes según las personas entrevistadas presentan elementos vinculados a las prácticas de parentaje occidentales, por ejemplo, tener menos(as) hijos(as), que menos personas vivan en la misma casa y menor práctica de las tradiciones culturales bribri, como lo son los cuidados tradicionales bribri en el embarazo y el nacimiento de los niños y las niñas. Mientras, las personas mayores y las personas que viven más alejadas preservan más estas tradiciones culturales.

Es importante indicar que muchas de las situaciones relatadas por las personas participantes han sido también encontradas en los censos que se han realizado a la población indígena costarricense. Por ejemplo, el censo del 2011 indicó que las mujeres de los territorios indígenas bribri tenían un promedio 2.8 hijos(as) (INEC, 2013), mientras el censo del 2000 mostró que las mujeres tenían 4.1 hijos(as) en promedio (Solano, 2003). Este tipo de datos concuerda con lo relatado por las personas participantes de que las mujeres bribri tienen menos hijos(as) en la actualidad, lo que también se podría deber por los programas de

intervención en educación sexual y prevención del embarazo adolescente que se han dado en los territorios indígenas bribri por medio de las distintas instituciones estatales.

Asimismo, las personas participantes mencionaron que anteriormente se encontraba que las familias bribri vivían en la misma casa con su familia extendida, es decir con abuelos(as), tíos(as) y primos(as), mientras en la actualidad se observa que muchas personas viven con la familia nuclear únicamente. Al respecto, el censo del 2000 indicó que el promedio de personas por vivienda en territorios indígenas bribri era de 5.3 (Solano, 2003). Mientras el censo del 2011 señaló que en promedio 4 personas viven en la misma casa en territorios indígenas bribri (INEC, 2013). Estos datos respaldan los comentarios de las personas entrevistadas y evidencian de forma numérica el impacto de la aculturación y el cambio histórico en la composición de las familias bribri.

A pesar de que las personas participantes mencionaron muchos cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje, también hicieron referencia a los elementos culturales que sí se preservan en la tradición cultural indígena bribri como lo es la enseñanza de la lengua indígena bribri, además, que siguen existiendo diferentes cuidadores(as), en especial la abuela, tías maternas y los(as) hermanos(as) del niño(a). Por otro lado, además señalaron que en las comunidades más alejadas se respetan más las tradiciones culturales indígenas bribri, como lo es consultar al *awá* y respetar el sistema clánico. Además, que las personas conocen su clan de pertenencia.

Es importante indicar que a pesar de que estos elementos se preservan, se encuentran diferencias en la forma cómo se daban anteriormente a cómo se dan en la actualidad, por ejemplo, las personas participantes indicaron que la lengua indígena es enseñada en la

actualidad en las escuelas y los colegios, mientras antes era enseñada exclusivamente en las familias. Esta situación es también planteada por Borge (2012), quién indica que se le obliga a aprender a los(as) niños(as) indígenas costarricenses, entre ellos(as), los(as) niños(as) bribri, de una forma muy distinta a la que aprenden en su contexto cultural. En donde la lengua se transmitía de forma oral por medio de historias y cantos.

Otra situación que se da diferente en la actualidad es la consulta al médico tradicional bribri. Las personas participantes señalan que en la actualidad se le suele consultar al *awá* para que los(as) niños(as) bribri no sean vagos(as) y no tanto por las razones tradicionales bribri por las cuales se le consultaba al *awá*, como lo es tratar enfermedades, ya que la mayoría de personas asisten para esto al EBAIS. De esta manea se observa que para algunas situaciones se sigue consultando a la medicina traidicional, mientras para otras, se asiste al sistema de salud público. Otro ejemplo es como algunas personas practican la espiritualidad tradicional y al mismo tiempo que practican una nueva religión.

Otra situación que ha cambiado es el conocimiento del propio clan de pertenencia. Las personas participantes indicaron que la mayoría de las personas bribri siguen sabiendo sus clanes de pertenencia, pero más que todo para ser considerados(as) indígenas y poder trabajar en el territorio bribri, pero no siguen las características propias de su clan en muchas ocasiones, como lo es desempeñar los oficios que deberían desempeñar. Al respecto, Rojas (2002) indica que la organización clánica matrilineal en las personas bribri sigue jugando hoy en día un rol importante, no obstante, que pareciera ser que cada vez más está organización clánica está influenciada por otras costumbres que vienen de “afuera”.

Esta lucha por preservar las tradiciones culturales, entre las que se encuentran las etnoteorías y prácticas de parentaje tradicionales bribri, se observa por un lado por la mención reiterada de las personas participantes de estos códigos en las entrevistas, 77,3% de las citas y también con la resistencia a la práctica de algunos elementos occidentales, por lo que las personas participantes se refieren a estas de manera negativa y buscan asimismo, la creación de alternativas, las cuales buscan mezclar elementos de ambos sistemas culturales como los mencionados en los párrafos anteriores, con el objetivo de mantener también algunos elementos de la cultura propia. No se puede obviar en este proceso el cambio histórico referido en los apartados anteriores y las relaciones de poder que atraviesan el contacto entre ambas culturas.

Esta situación también es referida por Rojas (2002) quién indica que las personas indígenas bribri participan en diferentes iniciativas de organización de las comunidades indígenas como una forma de buscar la seguridad y el equilibrio que les daba el antiguo orden social basado en la unidad de la experiencia colectiva. Y de esta forma, las personas buscan conocer la otra cultura, en este caso la cultura *sikwa* o blanca como una manera de apropiarse de los mecanismos de funcionamiento de la misma. Al respecto, muchas de las personas participantes trabajan en diferentes organizaciones como lo son ADITIBRI, gobierno del territorio indígena bribri y ACOMUITA, asociación de mujeres indígenas briris de Talamanca.

Además, algunas personas incluso trabajan en las instituciones estatales presentes en la región de Talamanca, como lo es el PANI, Patronato Nacional de la Infancia. Rojas (2002) plantea que participar en estas organizaciones resulta imprescindible en el escenario social y político actual del territorio indígena bribri, aunque participando en las mismas existan

formas de trabajo diferentes a las que existían en las tradiciones culturales indígenas bribri. De esta manera, se observa como las personas indígenas bribri buscan adoptar e integrar los nuevos elementos que aparecen por la llegada de la cultura occidental y el encuentro con la misma y elaborar una nueva concepción de lo que implica el “ser bribri”

De esta manera, este “ser bribri” se encuentra entonces en un estado permanente de reconfiguración constante, en donde se incorporan algunas tradicionales culturales, pero también las demandas de la modernidad, las cuales presentan disonancias con las visiones tradicionales, por lo que causan una serie rupturas en la identidad cultural, las cuales se observan en todos los ámbitos de la vida de las personas (sociales, religiosos, productivos, etc) (Rojas, 2002).

A su vez, esta situación ocasiona que las personas mayores expresen nostalgia e idealización del pasado y de las tradiciones culturales indígenas bribri (Rojas, 2002), como se encuentra en la presente investigación, en donde las personas refieren que las causas de las problemáticas sociales actuales que atraviesa las comunidades indígenas bribri (alcoholismo, drogadicción, delincuencia) se deben a la influencia de los mecanismos de aculturación y los cambios que estos han ocasionado en las formas de vivir de las personas bribri, entre estas, en las etnoteorías y prácticas de parentaje.

Este tipo de resultados ha sido también mencionado en otros grupos indígenas, por ejemplo, el estudio de Mantilla y Solís (2016) demuestra que en la comunidad indígena de Salasaca en Ecuador existe un progresivo avance de nuevas culturas que se mezclan con la identidad autóctona del lugar a través de mecanismos como el turismo, el comercio y la tecnología. De esta forma, parece ser que en la actualidad se da una mezcla de la cultura

occidental con las culturas indígenas, siendo la primera fomentada por diferentes mecanismos de aculturación y perpetuada por personas indígenas y no indígenas, que incorporan esta nueva forma de ser como parte de su identidad.

Este contacto entre culturas tan opuestas, occidental e indígena, se ha reportado causar crisis de identidad en las personas indígenas. Al respecto, Arroyo y Herrera (2019) analizan desde la perspectiva psicosocial el suicidio en personas jóvenes indígenas bribri, el cual en el 2014 fue declarado en Talamanca como emergencia cantonal y encuentran que este es una expresión del trauma psicosocial de la población indígena bribri por las prácticas sistemáticas de colonización que han debilitado en gran medida las identidades culturales. Asimismo, señalan que se deben reforzar los conocimientos culturales bribri como una forma de prevención de esta situación.

Para lograr entonces que este contacto entre culturas no conlleve las repercusiones tan negativas para las poblaciones indígenas como la mencionada anteriormente, se necesita que el contacto entre culturas sea respetuoso(a) hacia las visiones de ver el mundo que difieren de las propias, que no se impongan las prácticas de una cultura como “superiores” de la otra, sino, que sea un contacto recíproco, en donde sean las propias personas indígenas quienes puedan decidir de forma libre los aspectos de la otra cultura que desean incorporar en sus cosmovisiones y los que no. Y de esta manera se podría hablar de una integración real entre ambas culturas.

Una forma de lograr lo mencionado anteriormente es que las intervenciones que se realizan en las poblaciones indígenas sean elaboradas según las necesidades y características de las poblaciones con las que se trabaja. Para esto se necesita según Chaudhary (2019) una

renovación de las políticas existentes para que las mismas estén justificadas en las comunidades y realmente les ayuden a mejorar su calidad de vida. Esto se logra fortalecido el diálogo con las personas de las comunidades para comprender los significados locales y con esto, desarrollar programas más sensibles con las cosmovisiones de las personas.

La presente investigación apunta a esta dirección, al ser la primera investigación costarricense que en primera instancia recopila las prácticas y etnoteorías de parentaje de las comunidades indígenas bribri de la zona atlántica costarricense. Ya que sí bien es cierto han existido investigaciones en la población indígena, no se han sistematizado anteriormente las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri y sólo conociéndolas se pueden diseñar programas de intervención en la crianza que se adecuen a las necesidades de esta población.

Además, en la presente investigación se analizó el cambio histórico y aculturación que se ha dado en la población indígena bribri, ya que sólo tomando en cuenta estas variables se puede comprender de forma integral las dinámicas tan complejas en las que viven las poblaciones indígenas, en este caso la bribri y dar interpretaciones que tengan sentido en sus realidades.

Se sostiene que con este tipo de investigaciones se pueden fomentar intervenciones que tomen en cuenta las prácticas de parentaje tradicionales bribri, como lo son la presencia de diferentes personas cuidadores(as), la importancia de enseñarle a los(as) niños(as) a conocer la flora y la fauna, además, de explorar el ambiente en dónde viven y el aprender la lengua indígena en la casa, por medio de las narraciones y cantos culturales. Y que con este tipo de prácticas culturales se garantiza también el desarrollo adecuado de los(as) niños(as).

Capítulo X: Limitaciones

Primeramente, una de las limitaciones de la presente investigación fue en la recolección de datos, ya que las entrevistas se realizaron en español, el cual no es el idioma nativo de las personas entrevistadas, lo que generó en ocasiones problemas de comunicación, como lo es que algunas preguntas que se hicieron no fueran comprendidas por las personas participantes y se necesitaran replantear o reformular. Además, que las personas entrevistadas no se pudieran expresar de la mejor manera posible al faltarles palabras en español en algunos momentos.

Además, en tres momentos se necesitó de una persona que fuera intérprete, lo que también hizo que la comunicación no fuera tan fluida, ya que por un lado existen ciertas expresiones que sólo tienen sentido en bribri y no se pueden traducir al español sin perder parte del contenido. Y por el otro lado, podía ser que la persona intérprete no tradujera al español algunos de los elementos del relato de la persona entrevistada, causando así que se perdiera parte de la idea principal de la persona entrevistada.

Por otro lado, en algunas ocasiones las personas participantes hablaban entre sí en bribri y como ninguna de las personas investigadoras manejaba el bribri, las personas investigadoras no sabían a qué se estaban refiriendo y no podían participar tampoco de estos intercambios. Esta situación ocasionaba que algunos elementos del contexto no pudieran ser comprendidos por las personas investigadoras y no pudieran tampoco ser analizados.

Esta limitación con el idioma también se dio en el análisis de las entrevistas, ya que las entrevistas fueron transcritas lo más literal posible, pero había momentos en que las personas entrevistadas decían algunas expresiones en bribri y luego volvían al español, pero

las personas investigadoras no sabían que era lo que habían mencionado anteriormente y no siempre tenían la oportunidad de preguntarlo, porque para poder hacer las entrevistas de forma sensible a la cultura bribri no se debía interrumpir a las personas mayores cuando estaban narrando una historia, ya que esto es una señal de irrespeto. Un ejemplo de citas de las personas entrevistadas que no se entendieron es la siguiente cita:

“((El entrevistado dice una palabra en Bribri)). Que tiene de todo. Todo lo que hay en el espacio. Ahí en el (no se entiende), todo lo que sea. Ese, es él que tiene. Puede ser que nosotros todos no tenemos casi, no tenemos esa riqueza. [Risas].” (S. Sánchez, comunicación personal, comunicación personal, 24 de marzo del 2017).

En la cita anterior la persona entrevistada inicia hablando en bribri, luego pasa el español, pero igual así, hay una oración que no se le entiende. Es importante recordar en este aspecto que para el proceso de transcripción estuvieron involucradas tres personas diferentes, entonces sí se afirma que una parte de la entrevista es incomprensible, fue porque realmente tampoco se logró encontrar el sentido en el proceso de triangulación de las entrevistas. De esta manera, el mensaje del párrafo anterior queda incompleto, parece ser que se hace referencia que las personas bribri no tienen cierta riqueza y “él” sí la tiene, pero no se sabe este “él” a que hace referencia.

Este tipo de situaciones pasó a menudo, alrededor de un 5% de las citas totales, lo que plantea una limitación importante para la presente investigación, ya que existen partes de las entrevistas que no se pudieron analizar o que quedaron sujetas a la interpretación de la persona investigadora, la cual puede estar sesgada. De esta manera, la mayoría de las citas

como la anterior no se le pudieron asignar categorías, ya que no se entendía el mensaje y se perdió con esto información.

Al respecto, es importante indicar que en el presente trabajo se buscó tener un balance entre la transcripción literal de las entrevistas y la comprensión de las citas textuales para la elaboración del presente trabajo final de graduación, por lo que en algunos momentos se quitaron las palabras que estaban siendo repetidas, para facilitar la comprensión del mensaje, ya que en esta investigación el interés estaba en el contenido de las entrevistas y no en la manera en que las personas comunicaban, concretamente se quitaron muchas muletillas y repeticiones de las citas de las personas entrevistadas.

Es importante además mencionar que otra limitación del presente estudio fue la duración de las entrevistas, aproximadamente una hora y media cada una, ya que en muchas ocasiones las personas participantes referían aspectos no vinculantes al tema de la presente investigación y fue un reto para las personas entrevistadoras poder tener un balance entre el realizar una buena entrevista semi-estructurada, respetando las cosmovisiones bribri, como lo era escuchar sin preguntar lo que las personas mayores comentaban y por otro lado, mantener los puntos de análisis que interesaban en el presente proyecto.

No en todas las ocasiones se logró este balance de la mejor manera, ya que influían otras variables también en la elaboración de las entrevistas, como lo era el nivel de cansancio, el calor y el momento del día en que se realizaron, por lo que en algunas entrevistas se pudieron abordar menos que en otras los objetivos del presente trabajo, haciendo con esto que el proceso de codificación fuera difícil, ya que cada entrevista contaba con 50 páginas de transcripción aproximadamente, en las cuales se abordaban temáticas muy diferentes, por

lo que la persona investigadora debía tener una actitud muy sensible para poder identificar los aspectos vinculantes a los objetivos de la presente investigación y lograr así la exhaustividad y saturación teórica en la teoría fundamentada.

Al final se lograron estos principios mostrando que los resultados de la presente investigación son confiables, no obstante, si se considera una limitación el tener entrevistas tan largas con narraciones que planteaban dificultades por barreras en el lenguaje. Sería interesante utilizar en el futuro más observaciones etnográficas, las cuales permiten que la limitación del lenguaje señalada anteriormente sea menor.

Por último, es importante indicar que las entrevistas que se utilizaron para la presente investigación son de personas líderes de las comunidades indígenas bribri. En su mayoría los(as) participantes son personas adultas (49-76 años), quienes desempeñan roles importantes para la transmisión de la cultura bribri, además, en la actualidad están luchando por volver a las tradiciones culturales bribri.

De esta forma, sus relatos reflejan una visión negativa hacia los elementos de la cultura occidental, señalándolos como los causantes de la pérdida de valores culturales bribri en las nuevas generaciones y además causantes de las problemáticas sociales actuales: drogadicción, alcoholismo, delincuencia, entre otros, lo cual se mostró a lo largo del trabajo. No obstante, sería interesante poder contrastar esta visión del mundo con la de las personas más jóvenes, para poder analizar de forma más completa el fenómeno de la aculturación y el cambio histórico en las comunidades indígenas bribri de la zona atlántica costarricense y su impacto en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri.

Esto porque las personas más jóvenes fueron socializadas en otro momento histórico, en donde existe un contacto diferente con la cultura occidental, por ejemplo, se introduce la tecnología, por lo que puede ser que las personas jóvenes hayan asimilado algunos elementos de la cultura occidental por voluntad propia y presenten de esta manera en sus cosmovisiones elementos de la cultura bribri y occidental, situación que no vean necesariamente tan negativa como las personas mayores de la comunidad.

Por otro lado, una limitación importante fue el tiempo con el que se trabajó en las comunidades. Esto, porque la mayoría de las giras realizadas fueron de unos cuantos días y no era tiempo suficiente para realmente insertarse en las comunidades. En el caso de la comunidad indígena bribri, al ser una población que ha sufrido por tantos años de discriminación, se necesita de más tiempo para que la población realmente confíe en las personas investigadoras. Se cree que esto ocasionó que algunos de los relatos de las personas participantes reflejaran resistencia al proceso de investigación, por más de que se planteó una metodología de investigación más cercana a sus cosmovisiones.

Para estudios con población indígena en el futuro se sugiere que la persona investigadora se inserte en la comunidad por mayor espacio de tiempo. No obstante, se considera que el presente trabajo tiene una relevancia importante, ya que es el primero en estudiar la aculturación y el cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri de las comunidades de la zona atlántica costarricense. Además, la presente investigación procuró tener un abordaje sensible a las cosmovisiones de las personas participantes y plantear estrategias de recolección de datos según la visión de las personas participantes. Sí bien es cierto, estas estrategias tuvieron algunas limitaciones, sirven como base para futuros estudios con población indígena bribri que deseen tener un abordaje culturalmente adecuado.

Capítulo XI: Relato de la experiencia

Primeramente, es importante mencionar que trabajé cuatro años como asistente de investigación en el proyecto “Concepciones culturales del apego en Costa Rica” del Instituto de Investigaciones Psicológicas de la Universidad de Costa Rica. En este proyecto tuve una serie de tareas distintas como lo fue: la coordinación del equipo de asistentes de investigación, del cual participábamos 10 personas, la elaboración de informes de rendición de cuentas, la elaboración de transcripciones y dobles chequeos de las entrevistas y la coordinación de algunas de las giras para la recolección del material, así como la participación en las mismas.

El participar por tantos años en esta investigación me ayudó a comprender de mejor manera cómo se hace investigación desde una perspectiva intercultural, cómo se plantean los instrumentos de la recolección de datos para que se ajusten a las cosmovisiones de las personas con las que se trabaja y con esto, que se obtengan datos confiables. Además, me permitió comprender de manera más exhaustiva los resultados encontrados en esta investigación, ya que tuve una gran inserción en las comunidades desde antes y, por lo tanto, podía comprender de manera más integral algunos de los elementos que las personas entrevistadas referían en sus entrevistas.

El poder ir a las giras para la recolección de datos en la región de Talamanca fue una experiencia muy enriquecedora para mí, ya que tuve la oportunidad de salir de mi zona de confort, de salir de San José, de lo conocido. Recuerdo la primera vez que llegamos a Talamanca, no sabíamos dónde quedaba ningún lugar, fue toda una aventura saber cómo se cogían los botes, saber la frecuencia en la que pasaban los buses y encontrar las ubicaciones de las personas con las que nos habíamos citado. Asimismo, comprender la lógica con que

funcionan las cosas en las comunidades, aprender a ir a sus ritmos, no a los ritmos que nosotros(as) como investigadores teníamos pensados.

En la siguiente fotografía me encuentro en un bote para pasar el río Sixaola con mi compañera de investigación Abigail Rodríguez. Ambas tenemos el material de la investigación en las manos y estamos en una de las giras posteriores en Talamanca, donde ya conocíamos mejor el funcionamiento de los botes y el acceso a las comunidades, así como a algunas personas:



**Figura 14: Investigadoras (Guerrero, Fiorella y Rodríguez, Abigail)
en bote para ir a Sepecue**

Asimismo, considero que el hecho que la investigación tuviera un componente tan cualitativo me permitió conocer mejor las comunidades y las personas. Además, creo que esta experiencia me hizo cuestionarme quién soy y lo que hago, no sólo a nivel académico, sino también personal. A nivel personal, el estar en las comunidades me enseñó otras formas de ver el mundo, de analizar las prioridades que tengo en mi vida y a buscar una reconexión con la naturaleza. Y a nivel académico me hizo cuestionar las teorías que he aprendido en la universidad, las cuales se basan en estudios europeos en contextos muy diferentes al nuestro

costarricense y analicé el rol que quiero tener en el futuro como psicóloga, donde no deseo reproducir teorías que poco se ajustan a nuestras realidades latinoamericanas, sino, que deseo realmente trabajar con las necesidades de las personas a las que atiendo.

Tuve además que aprender que en el proceso de investigación iba a ser vista como la “*sikwa*”, la de “afuera”, la “española” en las comunidades indígenas y que, por esto, podía ser que el acercamiento resultara al principio difícil con las comunidades. Tuve que comprender que este tipo de situaciones tiene una historia, y que, por lo mismo, no se puede trabajar con comunidades que han sido vulnerabilizadas y discriminadas, como las indígenas, sin considerar los elementos que han hecho que las personas se comporten de cierta manera en la actualidad. Ya que estos comportamientos son un ejemplo también de resistencia y de lucha.

Por otro lado, también me demostró que las universidades tienen muchos retos pendientes, como lo es el salir de los sistemas tradicionales de hacer ciencia y deben plantearse formas de acceder al conocimiento que se ajusten a las poblaciones con las que se trabaja. Para lo mismo, se debe ir a las comunidades, para conocerlas, comprender sus cosmovisiones y diseñar en conjunto instrumentos y técnicas de recolección de datos que se ajusten a sus realidades.

Por último, deseo mencionar que la elaboración de este trabajo final de graduación también fue un reto para mi persona, ya que implicaba un tipo de investigación que no aprendemos mucho en los cursos universitarios y por lo tanto necesité más de un año y medio para poder hacerlo. Considero que se deben fomentar más trabajos de esta índole, con el objetivo de poder construir una psicología más vinculada a nuestra realidad costarricense.

Capítulo XII: Conclusiones

En el presente trabajo final de graduación se encontró que las personas indígenas bribri entrevistadas refieren que existen siete mecanismos de aculturación en sus comunidades: Patronato Nacional de la Infancia (PANI), Ministerio de Educación Pública (MEP), Equipos Básicos de Atención integral en salud (EBAIS), Medios de la tecnología y la comunicación (TIC), universidades, religiones no tradicionales bribri y el turismo. Estos mecanismos de aculturación estimulan según las personas participantes una forma de vida más occidental, por lo que han ocasionado la pérdida de prácticas y etnoteorías de parentaje bribri, por la asimilación de las prácticas y etnoteorías de parentaje de afuera.

Al respecto, las personas participantes mencionaron que por la influencia de estos mecanismos de aculturación se encuentra que muchos(as) niños(as) bribri han perdido valores culturales importantes en la actualidad, como lo son el respeto y la obediencia a las personas mayores. Además, señalaron que los(as) niños(as) no van al campo, por lo que no saben cómo trabajar la tierra y cuáles son las plantas medicinales. Además, tampoco se forman en los oficios tradicionales bribri como lo son los médicos tradicionales, sino que pasan más tiempo en la tecnología.

Por otro lado, las personas participantes señalaron que los padres y las madres jóvenes asisten más a la clínica para llevar el control del embarazo y consideran asimismo los cuidados tradicionales bribri en el embarazo “mitos”. No obstante, que esto difiere según donde viven las personas, encontrándose que las personas que viven más alejadas siguen preservando más las tradiciones culturales, como lo es pedirle al médico tradicional que realice curaciones para que los(as) niños(as) crezcan de la mejor manera.

Asimismo, las personas participantes indicaron que muchas familias bribri tienen menos hijos(as) que antes y, además, que viven menos personas por casa. Asimismo, que muchas personas bribri no respetan más las funciones específicas que deberían tener por su clan de correspondencia y que se establecen parejas sin importar si esta persona es del clan adecuado(a) y sin el consentimiento de los padres y las madres necesariamente. No obstante, las personas suelen conocer su clan de procedencia, pero se refiere que en su mayoría es para poder trabajar en el territorio indígena. Por otro lado, es importante mencionar que la mayoría de las personas participantes hicieron referencia a que se sigue dando un sistema de cuidado en las comunidades de Talamanca con la presencia de múltiples cuidadores.

Los elementos que han cambiado en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri mencionados anteriormente se relacionan también al cambio histórico que ha experimentado estas comunidades. En donde desde 1500 con la colonización española hay esfuerzos por imponer la cultura occidental como superior a la cultura bribri, esta situación se sigue dando en la actualidad según las personas participantes, ya que el Estado costarricense tiene una serie de programas de intervención en las comunidades bribri que no se ajusta a las realidades de las personas indígenas bribri.

Estos programas de intervención fomentan etnoteorías parentales características del modelo de autonomía, en donde las estrategias de socialización se basan en los estados mentales y las cualidades de las personas y, además, las estrategias de parentaje se enfocan en el contacto cara a cara con el infante y en el juego con objetos. Además, estos programas se justifican en teorías psicológicas realizadas en países europeos o Estados Unidos, por lo que no se pueden generalizar sus resultados a grupos culturales diferentes y, además, utilizan

normativas como la Convención de los Derechos del Niño, en donde predomina una visión hacia la niñez como frágil e inocente, visión que no es compartida por las personas indígenas.

De esta manera, con este tipo de intervenciones se le exige a las familias bribri cambiar sus formas de crianza tradicionales por las estrategias de parentaje occidentales, ya que señalan que este tipo de parentaje es “mejor” para el desarrollo de los(as) niños(as), restando con esto la importancia de las propias estrategias de crianza. Por lo tanto, se deslegitiman prácticas culturales como lo es el cuidado de los(as) niños(as) por diferentes cuidadores(as), entre ellos(as) sus hermanas y sus hermanos, además del aprendizaje en el propio contexto cultural, de forma tal que los(as) niños(as) aprendan el nombre de los ríos, de las plantas y animales y esto utilizando la trasmisión oral del conocimiento por medio de cantos e historias.

Esta situación evidencia que se necesita de intervenciones que sean sensibles a los diferentes grupos culturales, como lo es el caso de la comunidad indígena bribri, para así justificar estas intervenciones y que las mismas les traigan beneficios reales a las personas con las que se trabaja. El presente trabajo aporta en esta línea, ya que es la primera investigación donde en primera instancia se sistematizó las prácticas de parentaje bribri, ya que sin conocer las mismas no se pueden diseñar programas de intervención en parentaje sensibles a la cosmovisión indígena bribri.

Asimismo, en la presente investigación se analizó el impacto de la aculturación y el cambio histórico en las etnoteorías y prácticas de parentaje bribri para poder comprender de mejor manera los cambios que se han dado en las estrategias de parentaje de las personas bribri y así, también poder plantear intervenciones que consideren la situación actual, en

donde muchas personas buscan rescatar elementos de la propia cultura, pero se ven limitadas por las intervenciones de las instituciones estatales, las cuales deslegitiman las estrategias de parentaje bribri tradicionales, generándoles con esto estrés y disconformidad como se evidenció en la presente investigación.

Se observa asimismo que existen tensiones intergeneracionales por los cambios en las etnoteorías y prácticas de parentaje, en donde algunas personas, en especial las mayores, buscan volver al pasado y a las propias tradiciones culturales. Pero por el otro lado, las poblaciones más jóvenes no lo desean y buscan asemejarse más a la cultura de afuera. No obstante, se encuentra en general que las personas bribri buscan una negociación entre sus formas tradiciones de ejercer el parentaje y las nuevas que les son impuestas, como una forma de resistencia en muchos casos a los cambios que se les han impuesto. De esta manera, se encuentra por ejemplo que las personas bribri le piden al médico tradicional que haga ciertas curaciones en algunos casos específicos, como lo es cuando el niño o la niña está siendo “vago(a)”, pero prefieren ir a la clínica o al sistema de salud occidental para otras situaciones.

No obstante, no en todos los aspectos de la vida se logra esta negociación entre ambas culturas, un ejemplo de esto es en el caso de la enseñanza de labores domésticas y agrícolas, en donde las instituciones estatales consideran inadecuado que los(as) niños(as) no vayan a las escuelas para aprender estas labores, por lo que se les obliga a asistir al sistema educativo, cuando el currículo educativo es según la opinión de las personas participantes poco relacionado con sus realidades y con lo que deberían aprender. De esta manera, se evidencia como no existe realmente una elección voluntaria de los elementos de la propia cultura que se desean mantener y los que se desean adoptar de la cultura de afuera, ya que la de afuera se plantea como “superior” y la propia como “subordinada”.

Es por esta razón que se sostiene que las próximas discusiones deberían ir dirigidas a cómo buscar que esta aculturación o interacción entre culturas no sea impuesta, sino que se reconozcan ambas culturas como igual de importantes. Si no se actúa de esta manera, va a seguir existiendo estas pérdidas culturales que refirieron las personas participantes en las entrevistas y se va a seguir percibiendo la cultura de afuera de manera negativa, ya que es una cultura que deslegitima las propias cosmovisiones, las propias etnoteorías y prácticas de parentaje y que plantea con esto, que hay algo que está mal en ser indígena bribri.

Sólo se puede lograr un contacto diferente entre estas culturas sí también desde la academia nos preocupamos por tener un contacto distinto. En este aspecto, es importante que nosotros(as) como investigadores(as) sociales analicemos el posible papel que podemos tener en las comunidades con las que trabajamos como posibles fuentes de aculturación. De esta manera, hay que analizar las metodologías que se utilizan al investigar con grupos sociales históricamente vulnerabilizados para valorar sí presentan una validez ecológica, siendo sensibles a sus cosmovisiones.

En esta línea, la presente investigación utilizó un diseño metodológico que buscó tener esta validez ecológica, para lo que se realizaron giras primeramente con el objetivo de conocer a las comunidades con las que se iba a trabajar y a las personas, y posteriormente, se discutió con las mismas las mejores maneras de hacer investigación, para buscar diseñar en conjunto estrategias para la recolección de datos que se ajustaran a sus cosmovisiones. Este tipo de estudios evidencia que sí se puede realizar investigación utilizando estrategias que se ajusten a las comunidades y a sus cosmovisiones, pero que lo que se necesita es que la academia salga de su posición de saber académico y de la forma tradicional de hacer las cosas.

Capítulo XIII: Recomendaciones

1. Realizar campañas públicas que fomenten el respeto a la diversidad y la contribución de las comunidades indígenas en el país. De forma tal, que el resto de la sociedad costarricense conozca más sobre los grupos étnicos y de esta forma, pueda vincularse con ellos(as) desde el respeto.
2. Fomentar que los protocolos de ética sean más flexibles y sensibles a las diferentes poblaciones con las que se trabaja. De manera que estos realmente resguarden a los(as) participantes más que a la institución. Un ejemplo de lo mismo es plantear alternativas para los consentimientos escritos en el caso de las culturas donde se le da más peso a la palabra que a lo escrito, como lo es el caso de la comunidad bribri.
3. Utilizar modelos mixtos en investigación, de manera que se le dé también importancia al carácter cualitativo y de esta forma, poder comprender las situaciones sociales que se estudian de manera más integral. Y rescatar asimismo las cosmovisiones de las comunidades, en el caso de la investigación cualitativa, escuchando lo que las personas dicen, haciendo observaciones, no solamente pasando un instrumento de papel y lápiz que poco se ajusta a sus realidades.
4. Colaborar desde la psicología en la elaboración de políticas públicas que sean sensibles a los diferentes grupos culturales y esto empieza produciendo teoría que se ajuste a nuestros contextos latinoamericanos. Y en el caso de Costa Rica, producir más teoría sobre las prácticas de parentaje de los diferentes grupos culturales como una forma de valorar también las estrategias de crianza propias y poder rescatar estos elementos en las intervenciones que se hacen con estas poblaciones.

5. Analizar la validez ecológica de las investigaciones que se hacen desde las universidades con grupos socialmente discriminados o violentados.
6. Elaborar programas y proyectos que fortalezcan las tradiciones y costumbres indígenas desde una perspectiva cultural, empleando diseños y estrategias que se relacionen a las cosmovisiones de los pueblos indígenas e involucrando a las personas en la elaboración y ejecución de estos.

Capítulo XIV: Referencias bibliográficas

- Ainsworth, M. D. S. (1969). Object relations, dependency, and attachment: A theoretical review of the infant-mother relationship. *Child development*, 969-1025.
- Alvárez-Hernández, A.T, Brenes-Castro, A. y Cabezas Gutiérrez, M. (1991). Patrones de crianza en la familia costarricense. *Actualidades en Psicología*, 6(61), 1-606.
- Aparicio-Gervás, J.M., Tilley-Bilbaeo, C.D. y Orozco-Gómes, M.L. (2015). La escuela como mecanismo de aculturación en la Araucanía durante el siglo XIX. *Revista Colombiana de Educación*, 68(1), p.293-309.
- Arias-Hidalgo, D. y Méndez-Estrada, V. (2015). Diferencias en la vivienda, albergues turísticos, lenguaje, el parentesco y percepción del turismo en las comunidades Bribri con diferentes niveles de aislamiento geográfico (Talamanca, Costa Rica). *Research Journal of the Costa Rican Distance Education University*, 7(2), 119-129.
- Arutunian, V. (2008). *Sincretismo religioso: una forma de vida entre la población indígena*. (Tesis de pregrado). Universidad de Estocolmo. Recuperado de: <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:198235/FULLTEXT01.pdf>
- Arroyo-Araya, H. y Herrera-González, D. (2019). Análisis psicosocial del suicidio en personas jóvenes indígenas bribri. *Rev. Reflexiones* 98 (2), 7-22.
- Barahona, C. (2011). Paisajes sonoros e identidad en la juventud indígena bribri. *Revista Estudios*, 24(1), 1-32.
- Berry, J. (1970). Marginality, stress and ethnic identification in an acculturated aboriginal community. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 1, 239-252.

- Berry, J. (1991). Managing the process of acculturation for problem prevention. In J. Westermeyer, C.L. Williams y A.N Nguyen (eds.), *Mental health services for refugees* (p.189-204). Washington DC: US Government Publishing House.
- Berry, J. (2006). Contexts of acculturation. En Sam, D. y Berry, J. (Ed.), *Acculturation Psychology* (p.27-43). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Biesanz, R. y Biesanz, K.Z. (1987). *The Costa Ricans*. San José, Costa Rica: Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Borge, C. (2012). *Cuarto informe del Estado de la Educación. Informe Final: Costa Rica: Estado de la educación en territorios indígenas*. Consejo Nacional de Rectores (CONARE), Costa Rica.
- Boza-Villareal, A. (2005). La población indígena de la Gran Talamanca: Tamaño y Ubicación. Costa Rica 1840-1927. *Revista Historia* (51), 11-78.
- Bozzoli, M. (1979). *El nacimiento y la muerte entre los bribri*. Universidad de Costa Rica
- Bowlby, J. (1969). Attachment and loss, vol. I: Attachment. New York: Basic Books. (1982). Attachment and loss, vol. I: Attachment (2nd rev. edn.). New York: Basic Books.
- Caro, A. (2015). El mall como mecanismo de aculturación. *Alternativas*, 4(1), 1-21. Recuperado de: <https://kb.osu.edu/handle/1811/69712>
- Consejo Nacional de la Niñez y la Adolescencia, PANI. (2018). Política para la Primera Infancia 2015-2020. Recuperado de: http://www.siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/siteal_costa_rica_0721.pdf

- Chaudhary, N. (2019). *The Science and Ethics of Intervention Programmes in Family and Child Welfare: Towards building an inclusive Psychology for Social Justice*. Springer Nature Switzerland. Doi: <https://doi.org/10.1007/s42087-019-00071-z>
- Creswell, J. (2009). *Research Design. Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*. SAGE, United States of America.
- Durán-Delgado, E. (2012). *Caracterización del estilo de crianza de los niños y las niñas en cuido permanente en una aldea gubernamental: Sistemas de creencias parentales y orientación cultural*. (Tesis de licenciatura en Psicología inédita). Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Esch-Jakob, J. (1994). *Sincretismo Religioso de los Indígenas de Bolivia*. La Paz: Bolivia, Distribuidora Hisbol s.r.l
- Estrada-Torres, J.V. (2012). *Cosmovisión y cosmogonía de los pueblos indígenas costarricenses*. San José, C.R: Ministerio de Educación Pública.
- Esquivel-Vega, V. (2013). Desafío: ¿cómo propiciar la educación intercultural a través del uso de la tecnología?. *EDUTEC: Costa Rica*, 1-13. Recuperado de: https://www.uned.ac.cr/academica/edutec/memoria/ponencias/esquivel_124.pdf
- Everett, D. (2014). Concentric circles of attachment among the Pirahã: a breif survey. En: Keller, H. y Hilturd, O. (Ed.), *Different Faces of Attachment: Cultural Variations on a Universal Human Need* (p.169-186). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

Fundación Omar Dengo. (2017). Tecnología para los hijos de Sibö. Recuperado de:
[http://www.fod.ac.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=997:ceind3
&catid=31&Itemid=168](http://www.fod.ac.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=997:ceind3&catid=31&Itemid=168)

García-Segura, A. (2019). Education Tensions Among the Bribri. En: Ortega-Rodríguez, M. y Solís-Sánchez, H. (Ed.), *Costa Rican Traditional Knowledge according to local experiences. Plants, animals, medicine and music*. Springer Nature Switzerland, AG.
<https://doi.org/10.1007/978-3-030-06146-3>

García, P. (2010). Niñez indígena, derechos y trabajo infantil. En: Unicef y OIT. (2010) *Trabajo infantil y niñez indígena en América Latina. Encuentro Latinoamericano Trabajo infantil, pueblos indígenas y gobiernos. De la declaración a la acción*. Recuperado de: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_150598.pdf

González, A. y González, F. (1994). *La casa cósmica y sus simbolismos*. San José: EUNED.

Gottlieb, H. (2014). Is it time to detach from attachment theory? Perspectives from the West African rain forest. En: Keller, H. y Hilturd, O. (Ed.), *Different Faces of Attachment: Cultural Variations on a Universal Human Need* (p.169-186). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

Greenfield, P. M. (2004): *Weaving generations together. Evolving creativity in the Maya of Chiapas*. Santa Fe: NM: Sar Press.

Hall, L. (2005). Parental ethnotheories. In *Dictionary of multicultural psychology: Issues, terms, and concepts* (p. 132-133). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, Inc. doi: 10.4135/9781452204437.n169.

Heinrich, J., Heine, H.J & Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world. *Behavioural and Brain Sciences*, 33 (2-3), 61-83.

Henkess, S., Mavridis, C., Ji Liu, J. y Super, C. (2015). Parental Ethnotheories and the Development of Family Relationships in Early and Middle Childhood. En: Jensen, L. (Ed.), *The Oxford Handbook of Human Development and Culture: An Interdisciplinary Perspective*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.

Hilje-Matamoros, W. (2014). *La refiguración cultural indígena en Costa Rica: el caso de los bribri*. (Tesis inédita de maestría). Facultad Lationamericana de Ciencias Sociales, México.

Hollos, M. y Leis, P. E. (2001). Remodeling concepts of the self. An Ijo example. *Ethos*, 29, 371-387.

Hooker-Blandford, A. (2011). Dimensiones de la vulnerabilidad socioeconómica de la población indígena y afrodescendiente. En: López, N. (Ed.), *Informe sobre tendencias sociales y educativas en América Latina 2011: la educación de los pueblos indígenas y afrodescendientes*. Instituto internacional de Planeamiento de la educación IPE- Unesco: Buenos Aires.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2013). *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2011. Territorios indígenas: principales indicadores demográficos y socioeconómicos*. Recuperado de:

http://www.inec.go.cr/sites/default/files/documentos/inec_institucional/estadisticas/resultados/reoblaccenso2011-02.pdf.pdf

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2009). Encuestas de Hogares de Propósitos múltiples julio 2009. Recuperado de: <http://inec.cr/sites/default/files/documentos/empleo/publicaciones/reehpm2009-01.pdf>

Jara-Murillo, C. y García A. (2003). Diccionario de Mitología Bribri. San José: Editorial Costa Rica.

Jara-Murillo, C. (2016). Representaciones de lo monstruoso en el suwo', tradición oral bribri. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*.

Kağıtçıbaşı, C. (1994). A critical appraisal of individualism and collectivism: Toward a new formulation. En: Kim, U., Triandis, H., Kağıtçıbaşı, C., Choi, S. y Yoon, G. (Eds.). *Individualism and collectivism: Theory, method and applications* (p.52-65). Thousand Oaks, CA: Sage.

Kağıtçıbaşı, C. (2005). Autonomy and Relatedness in Cultural Context: Implications for Self and Family. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 46(1), 403-417. doi: <https://doi.org/10.1177/0022022105275959>.

Kelle, U. (2005). ¿Hacer “emerger” o “forzar” los datos empíricos? Un problema crucial de la teoría fundamentada reconsiderada. *Forum: Qualitative Social Research*, 6(2), 1-24.

Keller, H., Lohaus, A., Kuensemüller, P., Abels, M., Yovsi, R.D., Voelker, S., Jensen, H., Papaligoura, Z., Rosabal-Coto, M., Kulks, D. y Mohite, P. (2004a). The bio-culture

- of parenting: Evidence from five cultural communities. *Parenting: Science and Practice*, 4-25-50.
- Keller, H., Yovsi, R. D., Borke, J., Kärtner, J., Jensen, H. y Papaligoura, Z. (2004b). Developmental consequences of early parenting experiences: Self-conception and self-recognition in three cultural communities. *Child Development*, 75, 1745-1760.
- Keller, H., Borke, J., Yovsi, R., Lohaus, A. y Jensen, H. (2005). Cultural orientations and historical change as predictors of parenting behaviour. *International Journal of Behavioral Development*, 39(3), 229-237.
- Keller, H., Lamm, B., Abels, M., Yovsi, R., Borke, J., Jensen, H., Papaligoura, Z., Holub, C., Lo, W., Tomiyama, K., Su, Y., Wang, Y. y Chaundhary, N. (2006). Cultural Models, Socialization Goals, and Parenting Ethnotheories. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 37(2), 155–172. doi:10.1177/0022022105284494.
- Keller, H. (2014). Introduction: Understanding relationships-what we would need to know to conceptualize attachment as the cultural solution of a universal developmental task. En: Keller, H. y Hilturd, O. (Ed.), *Different Faces of Attachment: Cultural Variations on a Universal Human Need* (p.1-24). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Keller, H. (2016). Psychological autonomy and hierarchical relatedness as organizers of developmental pathways. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 371(1686), 20150070.
- Keller, H. (2017). Cultural and historical diversity in early relationship formation. *European Journal of Developmental Psychology*, 14(6), 700-713.

- Koops, W. y Kessel, F. (2017). Developmental psychology without positivistic pretentions: An introduction to the special issue on historical developmental psychology. *European Journal of Developmental Psychology*. 14(6), 1-35.
- Kvernomo, S. (2006). Indigenous peoples. En: Sam, D. & Berry, J. (Ed.), *Acculturation Psychology* (p.233-250). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Ley No.7739. *Código de la Niñez y la Adolescencia*. (1998). Recuperado de: https://www.oas.org/dil/esp/Codigo_Ninez_Adolescencia_Costa_Rica.pdf
- López, N. (2011). Breve recorrido por la historia de los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina. En: López, N. (Ed.) *La educación de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Informe sobre tendencias sociales y educativas en América Latina 2011*. Buenos Aires, Argentina: Instituto Internacional de Planeamiento de la educación IIPÉ-Unesco.
- Mastny, L. (2003). *Ecoturismo: nuevos caminos para el turismo internacional*. Bilbao: Bakeaz.
- Mantilla-Falcón, L. y Solís-Ruiz, M. (2016). La vulnerabilidad de los saberes ancestrales a través de la aculturación. El caso Salasaca de Ecuador. *Brasil Para Todos-Revista Internacional*, 3(2). Recuperado de: https://ojs.eniac.com.br/index.php/Anais_Sem_Int_Etn_Racial/article/view/411
- Martínez-Castillo, R. (2004). La estructura cultural indígena en Talamanca. *Praxis* (57), 37-48. *Brasil Para Todos-Revista Internacional*, 3(2).

Mesa Nacional Indígena de Costa Rica. (2009). Diagnóstico Niñez y Adolescencia indígena. Costa Rica: UNICEF

Mesa Nacional Indígena de Costa Rica. (2011). Informe para Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), con ocasión de su visita a Costa Rica del 25 al 27 de abril del 2011. Recuperado de: http://www.fondoindigena.org/apc-aa-files/notiteca/items/Informe_Mesa_Indigena_Costa_Rica_a_Relator_ONU_24_abril_2011.pdf

Meehan y Hawks, (2014). Maternal and allomaternal responsiveness: the significance of cooperative caregiving in attachment theory. En: Keller, H. y Hilturd, O. (Ed.), *Different Faces of Attachment: Cultural Variations on a Universal Human Need* (p.230-260). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

Miranda, D. y Rosabal-Coto, M. (1997). *Patrones de socialización temprana*. (Informe de Investigación). San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica, Instituto de Investigaciones Psicológicas.

Mondol-López, L. (s.f). *Políticas Públicas en Educación y su impacto en la población indígena costarricense*. Universidad Estatal a Distancia (UNED). Recuperado de: <https://www.uned.ac.cr/images/ami/documentos/articuloeducacion.pdf>

Mora-Vera, M., Grisales-Escobar, D. y Restrepo-Marín, G. (2016). La identidad de la comunidad indígena Emberá Chamí y Dobidá en Medellín. Un proceso de aculturación. *Corporación Universitaria Minuto de Dios*, Colombia.

- Murillo, J., & Martínez, C. (2010). *Investigación etnográfica*. Madrid: UAM, 141.
- Muñoz-Justicia, J. y Sahagún-Padilla, M. (2017). Hacer análisis cualitativo con Atlas.ti7. Manual de uso. Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- Naciones Unidas. (2019). *Los pueblos indígenas y el sistema de derechos humanos de las Naciones Unidas*. Recuperado de: https://www.ohchr.org/Documents/Publications/fs9Rev.2_SP.pdf
- Naciones Unidas. (2014). *Convenio número 169 de la OIT sobre los derechos de los pueblos indígenas y tribales*. Recuperado de: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf
- Organización Internacional del Trabajo. (1992). *Programa para la Erradicación del Trabajo Infantil (IPEC)*. Recuperado de: <https://www.ilo.org/ipec/programme/lang--es/index.htm>
- Organización Internacional del Trabajo. (2010). *Hoja de Ruta para hacer de Costa Rica un país libre de trabajo infantil y sus peores formas*. Recuperado de: http://www.mtss.go.cr/seguridad-social/trabajo-infantil/trabajo-infantil/normativa/Hoja_Ruta_CR.pdf
- Otto, H. (2014). Don't show your emotions! Emotion regulation and attachment in the Cameroonian Nso. En: Keller, H. & Hilturd, O. (Ed.), *Different Faces of Attachment: Cultural Variations on a Universal Human Need* (p.230-260). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

- Ovares, S. y Rojas, C. (2008). La enseñanza de las lenguas indígenas en Costa Rica. *Letras* (43), 11-21.
- Palacios, (1997). Ceremonias y curaciones para los niños recién nacidos. En: Sánchez, J. (1997). *Tradición oral indígena costarricense. Relatos bibrís de këköldi, provincial de Limón, Costa Rica.* (p. 30-34). Universidad de Costa Rica, Costa Rica.
- Pereiro, X. (2013). Los efectos del turismo en las culturas indígenas de América Latina. *Revista de Antropología Americana*, 43(1), 155-174.
http://dx.doi.org/10.5209/rev_REAA.2013.v43.n1.42308.
- Pérez-Rodríguez, M. (2014). *Cosmovisión indígena y oralidad.* Universidad Estatal a Distancia.
- Ramos-Rivos, K. (2014). Situación actual del programa de enseñanza de lenguas indígenas del Ministerio de Educación Pública. *Revista electrónica EDUCARE*, 18(3), 203-219.
<http://dx.doi.org/10.15359/ree.18-3.12>.
- Rodríguez, J. (2011). *Diagnóstico sobre la situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en América Central.* Oficina Regional para América Central del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH).
- Rojas-Conejo, D. (2002). El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural indígena bibrí. *Cuaderno de Ciencias Sociales*, 1(1), 126.

- Rosabal-Coto, M. (2004). *Parental belief systems, conflict resolution strategies and cultural orientation in the mother child interactive context: Comparative study with two Costa Rican samples*. (Tesis doctoral). University of Osnabrück, Alemania.
- Rosabal-Coto, M. (2012). Creencias y prácticas de crianza: el estudio del parentaje en el contexto costarricense. *Revista costarricense de psicología*, 31(1-2), 65-100.
- Rianne, M. (2010). After Neo-Liberalism?. Global Social Policy The OECD, the World Bank and the child. *Global Social Policy* 10.2 (2010), 172-192.
- Rivadeneira-Rodríguez, E. (2015). Comprensión teórica y proceso metodológico de la investigación cualitativa. *In Crescendo. Institucional*, 6(2), 169-183.
- Rizo-Vivas, M. (2000). La maternidad de la mujer bribri: un análisis desde la metodología etnopsicoanalítica. (Tesis inédita de licenciatura). Universidad de Costa Rica, Costa Rica.
- Salazar-Palavicini, M. (1995). *El paradigma de las tradiciones indígenas Bribri de Costa Rica y la Psicología*. Tesis de maestría, Universidad de Costa Rica.
- Sam, D. (2006). Acculturation: conceptual background and core components. En Sam, D. & Berry, J. (Ed.), *Acculturation Psychology* (p.11-26). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Serrano, D. (2013). Los bribri y cabécares de Sulá. Ministerio de Educación Pública, Costa Rica. Recuperado de: https://www.mep.go.cr/sites/default/files/tomo_1.pdf

SITEAL, (2011). La educación de los pueblos indígenas y afrodescendientes: Informe sobre tendencias sociales y educativas en América Latina. Instituto Internacional de Planeamiento de la educación IPE-Unesco: Buenos Aires, Argentina.

Solano-Salazar, E. (2003). La población indígena en Costa Rica según el censo del año 2000. En: Naciones Unidas. (Ed.). *Notas de población* (p.217-258). Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Chile. Recuperado de: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/12739/np75217258_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Scheper-Hughes, N. (2014). Family life as a bricolaje-reflections on intimacy and attachment in death without Weeping. En: Keller, H. & Hilturd, O. (Ed.), *Different Faces of Attachment: Cultural Variations on a Universal Human Need* (p.230-260). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Contus, Editorial Universidad de Antioquia, Colombia.

Tonon, G. (2009). La entrevista semi-estructurada como técnica de investigación. En: Tonon, G. (comp.). *Reflexiones latinoamericanas sobre investigación cualitativa*. Universidad de la Matanza, Argentina. Recuperado de: http://colombofrances.edu.co/wp-content/uploads/2013/07/libro_reflexiones_latinoamericanas_sobre_investigacin_cu.pdf#page=48

Toro-Morn, M.I. (2012). Familismo. En: Loue, S., Sajatovic, M. (eds). *Encyclopedia of Immigrant Health*. Springer, New York, NY.

Unicef. (1989). *Convención sobre los derechos del niño*. Recuperado de:
<http://dspace.mides.gub.uy:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/1491/Convenci%C3%B3n%20sobre%20los%20derechos%20del%20ni%C3%B1o.pdf?sequence=1>

UNICEF. (2006). *Niñez y adolescencia indígena en Costa Rica: su derecho a la salud y la educación*. Recuperado de:
https://www.unicef.org/costarica/docs/cr_pub_NNA_Indigena_CR_derecho_salud_y_educacion.pdf

UNICEF. (2019). *Child Development Care Package (CCD)*. Recuperado de:
<https://www.unicef.org/lac/en/reports/child-development-care-package-ccd>

Villacrés-Roca, J.R. (2016). Incidencia en el uso de las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC) en los Hábitos y Costumbres de Jóvenes de cultura kichwa en Ecuador. *Asian Journal of American Studies*, 29(1), 109.131.

Capítulo XV: Anexos

XV.1. Entrevista a informantes claves

Datos sociodemográficos:

Fecha: _____

Nombre: _____

Edad: _____

Ocupación: _____

Lugar de residencia: _____

Teléfono: _____

Relación con comunidades indígenas: _____

¿Se identifica miembro de algún clan, a cuál?: _____

Preguntas control:

1. ¿A qué edad usualmente tienen las mujeres Bribri el primer hijo(a)? Posibles razones
(Profundizar sobre maternidad adolescente)
2. ¿Cuántos niños(as) tiene en promedio una mujer?
3. ¿Cómo se vive el embarazo en la mujer Bribri?
4. ¿Qué se dice del amamantamiento? ¿Por cuánto tiempo se acostumbra?
5. ¿Quién o quiénes son las principales personas responsables del cuidado y atención de los(as) niños(as) durante el primer año? ¿Durante el segundo año de vida?

6. ¿De qué forma es que las madres Bribri muestran sus sentimientos a sus hijos(as)?

Profundizar en formas de mostrar el afecto (si hay abrazos, besos, etc u otras formas – no occidentales-)

Preguntas sobre Cuido:

7. Pensando en **el ambiente en que usted ha crecido, su comunidad, su cultura:**

- a. ¿Cómo describiría a una familia típica Bribri? (Composición, cantidad hijos, tipo unión)
- b. ¿Qué diría que es lo que la caracteriza y diferencia de otras culturas en Costa Rica?
- c. ¿Qué tan importante es la familia en la cultura Bribri?
- d. Entonces, ¿Qué consideraría propio de su cultura/ambiente, que no tengan otros grupos o culturas, específicamente en relación a como se cuidan, atienden y educan a los(as) niños(as) durante el primer año?
- e. Según su comunidad/cultura: ¿quiénes son las personas más importantes para un niño en los primeros años de vida? ¿Por qué estas personas? ¿Qué acostumbran hacer estas personas con el niño?
- f. ¿Existen alguna o algunas creencias (o tradiciones) en particular respecto al cuidado, educación y desarrollo de los(as) niños(as) en general? Ilustrar casos concretos con la mayor cantidad de ejemplos posibles.
- g. ¿Considera usted que la religión y/o creencias son importantes en su comunidad a la hora de criar a los(as) niños(as)?

- h. ¿Considera que practicar la medicina tradicional en una familia tiene alguna consecuencia en la forma en que son educados los(as) niños(as) entre los Bribri?
8. ¿Cómo describiría usted la forma característica de los Bribri de criar a los(as) niños(as)?
- a. ¿Cómo debería ser un niño criado en la cultura Bribri?
 - b. ¿Cómo **NO** debería ser un niño criado en la cultura Bribri?
 - c. ¿Cómo debería ser una niña criada en la cultura Bribri?
 - d. ¿Cómo **NO** debería ser una niña criada en la cultura Bribri?
 - e. ¿Qué lo diferenciaría de un niño de San José, por ejemplo? ¿De otros pueblos indígenas? Ilustrar casos concretos con la mayor cantidad de ejemplos posibles.
 - f. ¿Qué considera que para los Bribri es lo más importante que debe enseñársele a un niño o niña durante los primeros dos años de vida? ¿Quién o quienes deben hacerlo? ¿Hay diferencia entre lo que se espera entre niñas y niños?
 - g. ¿Cuáles considera que serían las **mejores condiciones** que se necesitan para criar a los(as) niños(as) en el primer año de vida? Ejemplificar
 - h. ¿Cuáles considera que serían las **peores condiciones** que pueden haber en la crianza de los(as) niños(as) en el primer año de vida? Ejemplificar
 - i. ¿Han existido cambios en la forma en que se cuidan los(as) niños(as) a lo largo de los años? ¿Nos podría ejemplificar cuáles?
 - j. ¿Cuáles son los valores de mayor importancia que se busca enseñar a los(as) hijos(as) cuando están creciendo?

9. Si tuviéramos que escoger personas que conocen a fondo sobre la forma en que se crían a niños y niñas para entrevistarlas, ¿a quién(es) sugeriría?
10. Tiene alguna sugerencia respecto a la participación de la comunidad en el estudio, como hospedaje, el uso del idioma, firmar un consentimiento, conveniencia del uso de cámaras.
11. Ya para finalizar: Posibles contactos para el estudio (niños(as) entre 6 meses y año y medio).

¡Muchas gracias por su colaboración, ha sido muy valiosa!

XV.2. Consentimiento informado



VI Vicerrectoría de
Investigación

01 de diciembre de 2015
VI-8769-2015



Dr. Mariano Rosabal Coto
Investigador
Escuela de Psicología

Estimado señor:

El Comité Ético Científico en su sesión No. 309, celebrada el 25 de noviembre del presente año, sometió a consideración el Proyecto de Investigación denominado "**Conceptos culturales del apego en Costa Rica**".

Después del análisis respectivo, el Comité indica que le proyecto está claro y bien elaborado.

Por lo anteriormente expuesto, el Comité acuerda:

Acuerdo: Por votación única y en forma unánime se acuerda la aprobación de la primera fase del Proyecto de Investigación "Conceptos culturales del apego en Costa Rica", del investigador Mariano Rosabal Coto. ACUERDO FIRME.

Asimismo se establece la fecha para entrega del **Informe Ético**, según el artículo 35 del "*Reglamento Ético Científico de la Universidad de Costa Rica para las investigaciones en las que participan seres humanos*" en las mismas fechas de la presentación de informes parciales y final que se le indique por parte de la Unidad de Proyectos. El formato para elaborar dicho informe lo puede encontrar en el Portal de la Investigación, en la dirección electrónica <http://www.vinv.ucr.ac.cr/docs/formularios/aplicacion-revision-continua-o-cerrar-estudio.doc>

Quedamos en la entera disposición de colaborar ante cualquier consulta ulterior.

Sin más por el momento, se suscribe cordialmente,


Dra. Vanessa Ramirez Mayorga
Coordinadora Comité Ético Científico

VRM/gchz

C.c. M.Sc. Teresita Ramellini, Directora, Escuela de Psicología.
M.Sc. Fabián Herrera, Gestor de Proyectos VI.
Archivo/consecutivo



UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIÓN
COMITÉ ÉTICO CIENTIFICO
Teléfonos: (506) 2511-4201 Telefax: (506) 2224-9367

Instituto de Investigaciones Psicológicas

FÓRMULA DE CONSENTIMIENTO INFORMADO
(Para ser sujeto de investigación)

Conceptos culturales del apego en Costa Rica

Código (o número) de proyecto: _____

Nombre del Investigador Principal: Dr. Mariano Rosabal-Coto _____

Nombre del participante: _____

A. PROPÓSITO DEL PROYECTO: A lo largo del mundo, los niños y las niñas requieren cuidados y atención especial durante los primeros años de vida. Las figuras adultas como las madres, los padres, hermanos o cualquier otro cuidador, son vitales para el desarrollo emocional de niños y niñas. En nuestro estudio pretendemos conocer de qué forma es que en Costa Rica, se entiende ser niño o niña en la edad de un año, además conocer qué tipo de diferencias existen en diferentes zonas del país. En la Universidad de Costa Rica Nuestra está iniciando un trabajo de colaboración con la Universidad de Osnabrück, Alemania. En éste contexto, estamos solicitando a familias que tengan niños y niñas de 1 año de edad, realizar dos entrevistas, como que nos permita observar la interacción como cotidianamente lo tiene con el niño o niña. Las entrevistas tratan sobre la forma en que ven a sus hijos. Los resultados no serán una evaluación de los niños y niñas ni de los adultos participantes. Toda la información será utilizada exclusivamente con fines de investigación. Le aseguramos que toda la información se mantendrá en el anonimato.

B. ¿QUÉ SE HARÁ?: Solicitamos a madres, familiares y cuidadores que tengan niños de 1 año de edad, colaborar en tres momentos diferentes con nuestra investigación. Primero consiste en responder a unas preguntas mediante una entrevista a la madre y personas que tienen que ver con el cuidado y crianza del niño o niña. En un segundo momento, volver a participar en una entrevista sobre temas específicos de las rutinas diarias con el niño o la niña. Y por último, permitir que hagamos 20 filmaciones de diversos momentos en que la madre y/u otras personas que cuidan al niño o niña, interactuando normalmente.

Cada momento variará en duración, los dos primeros pueden durar una hora, mientras que las filmaciones serán de 10 minutos cada una. Estas se acordarán en el horario y momento en que usted establezca. Todas las actividades se llevarán a cabo en su hogar. Los videos serán usados con fines ilustrativos, actividades y publicaciones académicas, todos serán anónimas. Al final de su participación obtendrá una copia de todos los videos hechos en su hogar.

C. RIESGOS:

Comité Ético Científico
Universidad de Costa Rica

1. La participación en este estudio no significa ningún riesgo o molestia para usted, su hijo o hija, en ningún sentido.

- D. **BENEFICIOS:** Como resultado de su participación en este estudio, no obtendrá ningún beneficio directo, sin embargo, es posible que los investigadores aprendan más acerca del desarrollo infantil, de como se ven los niños y niñas a sí mismos (as) y el mundo que les rodea y este conocimiento beneficie a otras personas en el futuro.
- E. Antes de dar su autorización para este estudio usted debe haber hablado con el Dr. Mariano Rosabal-Coto o con alguno de los investigadores sobre este estudio y ellos deben haber contestado satisfactoriamente todas sus preguntas. Si quisiera más información más adelante, puedo obtenerla llamando a Mariano Rosabal-Coto al teléfono 8399-5716 en el horario (mañanas de 7 a 12, noches de 7 a 9). Cualquier consulta adicional puede comunicarse a la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica a los teléfonos 2511-4201, de lunes a viernes de 8 a.m. a 5 p.m.
- F. Recibirá una copia de esta fórmula firmada para mi uso personal.
- G. Su participación en este estudio es voluntaria. Tiene el derecho de negarse a participar o a discontinuar su participación en cualquier momento, sin que esta decisión afecte la calidad de la atención médica (o de otra índole) que requiere.
- H. Su participación en este estudio es confidencial, los resultados podrían aparecer en una publicación científica o ser divulgados en una reunión científica pero de una manera anónima.
- I. No perderá ningún derecho legal por firmar este documento.

CONSENTIMIENTO

He leído o se me ha leído, toda la información descrita en esta fórmula, antes de firmarla. Se me ha brindado la oportunidad de hacer preguntas y éstas han sido contestadas en forma adecuada. Por lo tanto, accedo a participar como sujeto de investigación en este estudio

Nombre, cédula y firma del sujeto (niños mayores de 12 años y adultos) _____ fecha _____

Nombre, cédula y firma del testigo _____ fecha _____

Nombre, cédula y firma del Investigador que solicita el consentimiento _____ fecha _____

Nombre, cédula y firma del padre/madre/representante legal (menores de edad) _____ fecha _____

Comité Ético Científico
Universidad de Costa Rica



XV.3. Formato de transcripción de las entrevistas

1. Información general:

Persona entrevistada:

- Nombre de la persona entrevistada:
- Ocupación:
- Relación con comunidades indígenas:
- Clan al que pertenece la persona entrevistada:
- Número de teléfono de la persona entrevistada:

Contexto de la entrevista:

- Fecha de la entrevista:
- Duración de la grabación:
- Lugar de realización:
- Entrevista realizada por:

Transcripción:

- Transcripción elaborada por: _____ y doble chequeo elaborado por: _____

2. Simbología

- **()**: El paréntesis vacío se utiliza para indicar que la persona que transcribe no logró escuchar o entender la palabra mencionada por el entrevistado.
- **(palabras)**: Utilizado cuando la persona que transcribe no está segura de sí es esa la palabra emitida por el entrevistado.

- Ejemplo:
 - A: Es que fue un día terrible y (casi nadie pudo hacer nada)

- / : Se usa para unir dos palabras o sílabas en las que el entrevistado se corrige o dice dos palabras unidas.
 - Ejemplo:
 - A: Yo no sa/bueno, más o menos sabía.

- // : Interrumpe
 - Ejemplo:
 - A: ...esa situación fue terrible. También la semana pasada a Susana le pasó que//
 - E1: Disculpe Antonio, tengo una duda del caso anterior.

- [Interlocutor:] : Se solapan interlocutores
 - Ejemplo:
 - A: Entonces estábamos por entrar a la casa y [E1: no había nadie] no había nadie, nos sorprendimos mucho.

- eee : prolongación de vocalización de una vocal, poner 3 veces la vocal prolongada.
 - Ejemplo:
 - A: Eraaa, uy, ¿cómo era? Esteee, di no, no me acuerdo.

- (s) : Silencios o pausas cortas, de menos de 5 segundos
 - Ejemplo:
 - A: Ella se llamaba (s), deme un momento, ya casi lo tengo (s), ¡Marina!

- (ss) : Silencios o pausas largas, de 5 segundos o más.

- Ejemplo:

E1: ¿Cuáles son las condiciones ideales para criar a una niña afrodescendiente?

A: (ss) La verdad, es que no sabría responderle.

- **[emoción]** : Tonos emocionales

- Ejemplo: ¡Es que nos lo quieren quitar todo! [enojo]

- **((Frases))**: Son utilizados para realizar las observaciones, aclaraciones o anotaciones necesarias por parte de la persona que transcribe.

- Ejemplo:

A: Mi paire ((se refiere a “padre”)) me enseñó a sembrar maíz llevándome al campo.

- *Palabras de la lengua indígena bribri*: Es utilizada para indicar que es una palabra utilizada en la lengua bribri.

- Ejemplo:

G: *Cochiboqui* es cabeza de cerdo preparado con banano y con/arreglado con sal y culantro

3. Formato

- Letra: Times New Roman 12
- Interlineado: 1.5
- Numerar las páginas
- Poner un encabezado con el nombre de la persona entrevistada, ejemplo: