



AIBR

Revista de Antropología
Iberoamericana

www.aibr.org

Volumen 19

Número 1

Enero - Abril 2024

Pp. 39 - 62

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Violencia de género en una comunidad indígena *ngöbe* de Costa Rica: Reflexiones sobre las respuestas de mujeres indígenas *ngöbes*

Carolina Quesada Cordero

Universidad de Costa Rica

carolina.quesada_c@ucr.ac.cr

Recibido: 28.08.2022

Aceptado: 08.03.2023

DOI: 10.11156/aibr.190103

RESUMEN

Este artículo analiza las respuestas de mujeres indígenas *ngöbe* ante situaciones de violencia de género, con el apoyo de conceptos provenientes de la cosmología mesoamericana y el concepto de *agencia*, entendido como una práctica de pertenencia (Weir, 2013). Se enfatizan las respuestas que recurren a la conexión identitaria y a la renegociación de las relaciones dentro de la comunidad y con instituciones externas. Asimismo, se resalta la aspiración de las mujeres de asegurar una vivencia plena de su cultura y sus creencias para sí mismas y para las futuras generaciones. Para este análisis se utilizan datos obtenidos mediante el trabajo de campo etnográfico en una comunidad *ngöbe* del Sur de Costa Rica durante 2015 y 2016. Este artículo concluye que la conexión sustantiva que establecen las mujeres con su identidad puede cimentar su estatus en la comunidad, dándoles un mayor margen para sus acciones y, con ello, la posibilidad de generar espacios internos seguros para sí mismas y para otras mujeres. Asimismo, las mujeres han logrado construir y mantener redes de apoyo para fortalecer los espacios de protección. En el contexto de estas redes de apoyo se empiezan a renegociar y reconfigurar algunas formas de relación prevalentes en la comunidad e incluso las relaciones con instituciones externas a esta. Al echar estos procesos a andar, las mujeres fomentan el respeto a la dignidad propia y mejoran el bienestar comunitario.

PALABRAS CLAVE

Mujeres indígenas, violencia de género, equilibrio, relacionalidad, agencia como pertenencia.

***GENDER VIOLENCE IN A NGÖBE INDIGENOUS COMMUNITY IN COSTA RICA:
REFLEXIONS ON NGÖBE INDIGENOUS WOMEN RESPONSES***

ABSTRACT

In this article I examine the responses of Ngöbe indigenous women to experiences of gender violence, aided by concepts from Mesoamerican cosmology and the concept of agency as a practice of belonging (Weir, 2013). Emphasis is placed on responses to gender violence that rely on the connection to the Ngöbe identity and the renegotiation of relationships within the community and with external institutions. I also highlight the aspirations of indigenous Ngöbe women to ensure a full experience of their culture and their beliefs for themselves and for future generations. The empirical data comes from the ethnographic fieldwork in a Ngöbe indigenous community in southern Costa Rica undertaken during 2015 and 2016. In this article I conclude that women's substantive connection with their identity can reinforce their status in the community and expand the scope of their actions and as a result impact on the possibility of generating safe spaces for themselves and for other women in the community. Likewise, women have managed to establish and maintain supportive networks that offer spaces of protection. In the context of these networks, they have begun to renegotiate and reconfigure prevalent forms of relationship in the community and with external institutions. By setting these processes in motion, they promote respect for women's dignity and improve the well-being of the whole community.

KEY WORDS

Indigenous women, gender violence, balance, relationality, agency as belonging.

1. Introducción

En este artículo se retoman propuestas teóricas de académicas feministas, con el objetivo de descifrar las respuestas de las mujeres indígenas *ngöbe* ante las experiencias de violencia de género en su comunidad. Por medio de estas herramientas teóricas se enfatiza en los procesos mediante los cuales las mujeres indígenas reivindican sus prácticas culturales y al mismo tiempo señalan las transformaciones necesarias para asegurar la dignidad de las mujeres.

Durante 2015 y 2016, realicé trabajo de campo etnográfico en una comunidad *ngöbe* del Sur de Costa Rica¹. En estas exploraciones identifiqué reflexiones, espacios y experiencias tanto dentro de los relatos de mujeres indígenas *ngöbes* como en sus vivencias cotidianas, que pretenden transformar la inequidad de género en sus comunidades, y al mismo tiempo defender y reforzar sus prácticas culturales. Estas fibras incluyen la experiencia de ser mujer indígena dentro y fuera de sus comunidades (incluidos los espacios institucionales por los que deben transitar), los efectos pasados y presentes de los procesos de colonización, con sus subsecuentes experiencias de inequidad, y la experiencia de ser mujeres agentes con vínculos comunales, familiares y territoriales, producto de su condición étnica y de género.

En el transcurso del trabajo de campo sostuve valiosas conversaciones con mujeres de la comunidad. Una de las conversaciones que sobresalió fue la que mantuve con Cora unos meses después de haber empezado el trabajo de campo. Cora² es una mujer indígena *ngöbe*³, nacida en la

1. El material obtenido incluye 16 entrevistas a mujeres *ngöbes* entre 14 y 65 años, conversaciones con tres hombres indígenas y seis personas no indígenas (cinco mujeres y un hombre), que viven en el territorio. Adicionalmente, se entrevistó a 12 funcionarios públicos de la zona. También se tomaron notas de campo diarias. Toda esta información fue analizada con el *software* Nvivo.

2. Todos los nombres son seudónimos, y las historias aquí desarrolladas han sido modificadas, respetando la confidencialidad de las participantes. Previo a la realización del trabajo de campo se presentaron y discutieron los propósitos del estudio con organizaciones de la comunidad (incluida la Asociación de Mujeres) y se obtuvo el consentimiento de estas organizaciones para realizar la investigación. Asimismo, antes de la realización de cada entrevista, se facilitó a las participantes un consentimiento informado por escrito, tanto en español como en *ngöbere*. Adicionalmente se leyó el consentimiento con las participantes y se reprodujo un resumen grabado en idioma *ngöbere*, antes de proceder a firmar el documento. Durante el trabajo de campo se les recordó constantemente a las participantes sobre su derecho a no participar, o a retirarse del estudio en cualquier momento.

3. El grupo indígena *ngöbe* es parte de los pueblos *chibchenses*, ubicados en la región que abarca de Honduras hasta Colombia (Guevara, 2014). Los *ngöbes* habitan la Comarca Indígena *Ngöbe-Buglé* en el Norte de Panamá, y los Territorios Indígenas La Casona, Conteburica, Abrojo-Montezuma, Los Altos de San Antonio y Alto Lagunas en el Sur de Costa

década de 1960, en una comunidad *ngöbe* en la zona sur de Costa Rica. Ella es una de las lideresas indígenas más activas de esta comunidad, cofundadora del Comité de Mujeres e impulsora de varios proyectos en la comunidad. Cora es además una mujer viuda y madre de siete. A lo largo de casi dos décadas de liderazgo comunitario, ella ha acumulado una serie de reflexiones sobre su vivencia como lideresa de una comunidad *ngöbe*, su experiencia de vida como mujer indígena y la realidad actual y futura de su comunidad. En esta conversación, Cora planteó uno de los aspectos centrales de su activismo: los derechos de las mujeres dentro de las comunidades *ngöbes*. La conversación fue motivada por una reunión comunitaria, en la que tanto hombres como mujeres debatieron sobre las prácticas, estilos de vida y tradiciones que pueden ser consideradas legítimamente *ngöbes*. Para Cora, algunos aspectos del estilo de vida *ngöbe* eran negativos para las mujeres. Ella explicaba que la experiencia de ser una mujer *ngöbe* implica afrontar una serie de tradiciones que son consideradas por algunos miembros de la comunidad como centrales para la identidad del grupo, pero que para algunas mujeres representan una situación de inequidad y de opresión.

Por ejemplo, una práctica común entre indígenas *ngöbes* es la poliginia⁴. Durante la reunión comunitaria observada, esta práctica fue ampliamente discutida, y tanto hombres como mujeres plantearon argumentos a favor y en contra. Algunas personas que defienden la práctica argumentan que es de gran importancia para la identidad y el estilo de vida *ngöbe*. Entre las mujeres presentes, algunas aludieron a los beneficios que esta práctica trae en su vida cotidiana. Otras personas que se manifestaron en contra se refieren a los casos en que las mujeres fueron sometidas a esta práctica, sin tomar en cuenta sus opiniones. Estas valoraciones negativas sobre dicha práctica asocian las uniones múltiples (un hombre y dos o más mujeres) con prácticas más graves de subordinación de las mujeres, en

Rica. La mayoría de la población habla el idioma *ngöbere*, y la mayoría de mujeres utiliza el vestido característico de este grupo étnico. Una proporción importante de la población vive del cultivo de productos básicos y de trabajo asalariado en actividades agrícolas o domésticas.

4. El acercamiento al tema de la poliginia en este texto no pretende ser exhaustivo, ni representativo de todos los sentires y opiniones sobre el tema en las comunidades indígenas *ngöbes*. A pesar de la relevancia del tema, su desarrollo se sale del rango de este estudio. Asimismo, una consideración seria del tema implica comprender cómo se entiende y vive la práctica de la poliginia en al menos algunas de las comunidades indígenas *ngöbe* en Costa Rica y Panamá. Ahora bien, a nivel de la literatura existe un amplio desarrollo del tema, que incluye el análisis de experiencias de mujeres y hombres de distintas tradiciones culturales y la consideración de diversas perspectivas sobre la práctica (Barringer Gordon, 2002; Iturriaga y Saguy, 2017; Jacobson y Burton, 2011; Majeed, 2015). En este texto se tomó en cuenta los alcances de esta literatura para exponer este acercamiento.

comparación con los matrimonios monogámicos. En este contexto, y una vez concluida la discusión, Cora explicó:

para mí es negativo tener dos mujeres. [Algunos] hombres tienen dos mujeres y [las] tienen solamente en la casa, no pueden salir [...] tienen que estar ahí siempre en la casa; eso para mí [...] es negativo [...] (comunicación personal, 2016).

Con esta intervención, Cora dio a entender que esta práctica no solo carece de procesos de consentimiento entre las partes involucradas, sino que además limita la capacidad de acción de algunas mujeres que participan de ella. Para ahondar aún más en su posición, Cora utilizó los términos «cultura buena» / «cultura mala». De esta forma, ella valora su cultura críticamente, al identificar los aspectos que ella percibe como beneficiosos para la población, denunciando aquellos que, desde su perspectiva, perpetúan valores asociados a la subordinación de las mujeres y, en consecuencia, refuerzan las experiencias de inequidad en la comunidad. Esta apreciación crítica de su cultura y su deseo de transformar la realidad de acuerdo con su experiencia y diálogo con su comunidad es un ejemplo del tipo de reflexiones que se están generando dentro de esta comunidad. En una línea similar, mujeres indígenas latinoamericanas en otros contextos han desarrollado procesos de valoración crítica y reconfiguración similares, evidenciando una tendencia en toda la región (Marcos, 2010).

Este artículo tiene como objetivo explorar las respuestas de las mujeres indígenas *ngöbe* ante las experiencias de violencia de género en su comunidad. Para ello se retoman conceptos desarrollados por feministas académicas, indígenas y no indígenas, sobre las elaboraciones de mujeres activistas y lideresas indígenas, interesadas en cultivar sus conexiones con su identidad étnica y sus territorios, y al mismo tiempo renegociar relaciones en sus comunidades para asegurar una vivencia plena de su cultura y sus creencias. Por lo tanto, en este texto se enfatiza en los procesos mediante los cuales las mujeres indígenas reivindican sus prácticas culturales y al mismo tiempo señalan las transformaciones necesarias para afirmar la dignidad de las mujeres. Con esto en mente, el resto del artículo está organizado de la siguiente manera. Primero, se presentan conceptos tomados de la cosmovisión mesoamericana en relación con el concepto de *agencia*, entendido como una práctica de pertenencia, cuyo objetivo es arribar a explicaciones más acotadas con respecto a la realidad indígena *ngöbe*. Luego se muestra una breve contextualización de la comunidad *ngöbe*, en la cual se llevó a cabo el estudio etnográfico. Seguidamente, se examinan los datos empíricos, a la luz de los conceptos anteriormente expuestos. Se finaliza con una reflexión sobre los conceptos y experiencias analizadas.

2. Instrumentos teóricos para la reflexión

Los conceptos sobre los cuales han reflexionado los feminismos indígenas en Latinoamérica han sido retomados de la cosmología y la vivencia indígena, con la intención de explicar las experiencias de estas mujeres, tanto dentro como fuera de sus comunidades. Muchos de estos conceptos nacen de una resignificación de conocimientos ancestrales y de la consideración crítica de prácticas existentes en sus comunidades, las cuales son vistas como tradicionales de cada grupo étnico. Algunos de los conceptos que actualmente están siendo utilizados por mujeres líderes y académicas (indígenas y no indígenas) para analizar la realidad de mujeres indígenas en América Latina, son: *entronque patriarcal*, *territorio cuerpo*, *economía comunitaria*, *trabajo de reproducción colectivo*, *complementariedad* (Gargallo Celentani, 2014), *dualidad*, *equilibrio* (Marcos, 2014), *imbriación*, *relacionalidad* (Favela, 2014), entre otros. Estos conceptos aparecen tanto en las reflexiones de mujeres indígenas lideresas, como en documentos científicos elaborados por mujeres académicas que se identifican como feministas y/o indígenas y que desean realizar aportes a estos procesos de reflexión.

Estas propuestas, que ponen en diálogo el rescate de la cosmovisión indígena y las problemáticas que afrontan las mujeres indígenas dentro y fuera de sus territorios, han encontrado fuertes críticas por parte de quienes ven la relación entre los derechos culturales y los derechos de las mujeres como problemática. Desde esta perspectiva, la protección de los derechos de las minorías étnicas es irreconciliable con el cumplimiento de los derechos de las mujeres. Esto se debe a que este enfoque feminista sostiene que la equidad de género solo es posible en contextos en que las libertades individuales de las mujeres son valoradas por encima de los derechos colectivos (Okin, 1998; Speed, 2006). Hernández Castillo, basándose en los planteamientos de feministas de la India como Chandra Mohanty y Lata Mani, propone que «retratar a las mujeres [...] indígenas [...] como simples víctimas del patriarcado es una forma de colonialismo discursivo que no logra apreciar cómo estas mujeres han creado espacios propios de acuerdo con sus propias dinámicas culturales» (Hernández Castillo, 2010, p. 329). Por su parte, Speed (2006) sugiere que la dicotomía entre derechos individuales y derechos colectivos limita el entendimiento de la realidad de mujeres indígenas, cuyas vivencias y activismo inevitablemente articulan ambos derechos para reconceptualizarlos y ofrecer nuevas formas de resistir relaciones de poder. En el análisis que se realiza en este texto se ejemplifica la dificultad de segregar estos dos ámbitos de la vida de las mujeres indígenas *ngöbes*.

A continuación, se presentan propuestas teóricas que ofrecen elementos para analizar la respuesta de mujeres indígenas *ngöbes* de una comunidad en la zona sur de Costa Rica, ante la violencia de género existente. En este apartado se propone una articulación de estas propuestas, para construir una base analítica que permita explicar la experiencia de las mujeres *ngöbes*, y a la vez mantener un vínculo con conceptos cercanos a la cosmovisión indígena latinoamericana. En definitiva, lo aquí propuesto rescata el compromiso profundo que tienen las mujeres indígenas con su identidad, sus comunidades y sus territorios, el cual se manifiesta no solo por medio de esta conexión, sino también en su deseo de reconfigurar las prácticas, relaciones y significados, con el objetivo de asegurar el bienestar y la equidad de quienes habitan estas comunidades.

2.1. Relacionalidad y equilibrio

Los conceptos de *relacionalidad* y *equilibrio* que aquí se utilizarán son principios cosmológicos aún relevantes para poblaciones indígenas en Latinoamérica. Estos conceptos están interconectados mediante el concepto de *dualidad*; asimismo, la relacionalidad hace referencia al equilibrio, y viceversa. De acuerdo con Favela (2014), la cosmología de los pueblos indígenas latinoamericanos está basada en la noción de *dualidad*, la cual puede ser entendida como la metáfora ordenadora del cosmos en la tradición mesoamericana (Marcos, 2010). Es decir, que todo en el universo se ve estructurado por esta dualidad, la cual supone opuestos flexibles que están en constante interacción. Estos opuestos forman pares complementarios que transforman el caos en orden. En este sentido, la dualidad se aleja del ordenamiento del cosmos en términos de jerarquías (Marcos, 2010), y se contrapone directamente a la noción occidental de *unidad*, donde «[l]a idea de unidad como generadora, hace referencia a la idea del origen en El Uno: masculino y singular» (2010, p.39). Del mismo modo, el concepto de *dualidad* mesoamericano está completamente desligado del ordenamiento lineal de la historia propia de la tradición europea.

Bajo este principio cosmológico, la realidad está conformada por múltiples pares que existen simultáneamente (expresados en, por ejemplo, el Sol y la Luna, el día y la noche, lo masculino y lo femenino, entre otros pares ordenadores). Esta realidad está cargada de elementos duales, que están constantemente relacionándose y equilibrándose. Por lo tanto, los conceptos de *relacionalidad* y *equilibrio* están directamente ligados a esta dualidad.

Estos conceptos tienen el potencial de asistir en el análisis de la realidad de las mujeres indígenas *ngöbes*, no en relación con la cosmología de este grupo étnico, sino más bien en su vida cotidiana. Aunque existen análisis que hacen referencia a la cosmología indígena *ngöbe*, el material disponible es escaso (Guevara Berger, 2014). Igualmente, la población *ngöbe* ha sufrido una gran presión de asimilación, con especial impacto en su idioma (Sánchez Arias, 2018) y en el conocimiento ancestral sobreviviente.

No obstante, los análisis de las prácticas y creencias de grupos indígenas cuyo idioma tiene raíz chibchense (como los *ngöbes*, *bribris* y *cabécares*) sugieren que la relacionalidad y el equilibrio son también elementos centrales de la experiencia y creencia de estos grupos (Bozzoli, 1979; García Segura, 2016; Gomes, 2020; Guevara, 2004; Le Carrer, 2010). Por ejemplo, el concepto *bribri de espacio/tiempo*, lingüística y cosmológicamente, hace referencia a un orden cíclico o circular (Guevara, 2004). Cuando se realiza la celebración de la *chichada* (actividad de preparación de bebida a base de maíz) «se reproducen las condiciones de la noche originaria en que Sibö transformó el mundo para que los Bribris pudieran vivir en él, construyó la casa-mundo y celebró con una *chichada*» (2004, p.208). En este ejemplo, la dualidad está presente en el espacio/tiempo original y el espacio/tiempo presente, los cuales, a pesar de encontrarse en los dos extremos, durante la reproducción de la celebración de la *chichada* se relacionan y equilibran en un continuo que no es lineal, sino más bien cíclico.

Ahora bien, aunque existe una relación entre la cosmología de grupos indígenas de raíz chibchense y la cosmovisión dualista mesoamericana, este artículo enfatizará en el uso de estos conceptos para el análisis de aspectos sociales, culturales y políticos de la vida cotidiana y no de la realidad cosmológica.

De acuerdo con Favela (2014), la relacionalidad es la condición inherente al ser, pues todo cuanto existe está relacionado. Por esto, la relacionalidad está directamente vinculada con la dualidad, ya que la realidad está siempre pensada desde la interacción entre pares opuestos. Esta relacionalidad es también parte de los procesos rituales (como se señaló anteriormente para el caso de la *chichada* en el contexto *bribri*) en los que simbólicamente se expresa la relación entre elementos convergentes.

Al respecto, Favela (2014) señala el vínculo entre el microcosmos y el macrocosmos, representado en algunas prácticas rituales. Y más importante aún, esta relación es parte de la cotidianidad, en que humanos, elementos y planos temporales están en constante relación. La autora (Favela, 2014) considera que, dentro de esta cosmovisión, «[t]odo está relacionado, pero,

sobre todo y más importante, relacionándose, buscando la proporción, oscilando entre afinidad y repulsiones, adecuándose, sean hechos, pensamientos, animales, ríos, personas, etcétera» (2014, p. 49). Así, la condición fundamental es la del ser relacionado, pues todo cuanto existe está vinculado. En este artículo prestaremos atención a las relaciones entre hombres y mujeres, las relaciones de parentesco (particularmente entre madre e hijo/a), las relaciones de las mujeres con su identidad *ngöbe* y con realidades concretas a las cuales está vinculada esta identidad, como el territorio.

El equilibrio hace referencia a «[...] una fuerza que modifica constantemente la relación entre pares duales u opuestos [...]» (Marcos, 2010, p.187). En términos prácticos, y de acuerdo con Marcos (2014), el concepto de *equilibrio* está directamente asociado con la complementariedad de la relación mujer-hombre. De acuerdo con la perspectiva indígena, las relaciones de género no deben buscar la igualdad, sino más bien la complementariedad. Marcos advierte que las mujeres indígenas también son críticas de su realidad y, por ende, su actuación dentro de la comunidad está orientada a lograr el equilibrio. Aunado a esto, en los discursos de mujeres indígenas en diferentes encuentros se hace referencia al trabajo lado a lado con los hombres, ya que la lucha de las mujeres requiere del apoyo de los hombres (Marcos, 2010 y 2014).

Desde el punto de vista de las mujeres indígenas, tanto dentro de sus comunidades, en su cotidianidad, como en su lucha política como grupo étnico, ellas están orientadas a reconocer el valor de la mujer desde su condición diferencial con respecto a los hombres. El equilibrio se alcanza cuando las mujeres logran disfrutar de condiciones dignas, en las que puedan tener acceso a oportunidades, a toma de decisiones, a la participación política y a la protección ante situaciones adversas, como la violencia de género.

Al retomar los conceptos de *relacionalidad* y *equilibrio*, basados en la cosmovisión mesoamericana dual, identificamos no solo dos conceptos que nos permiten comprender las acciones de mujeres indígenas *ngöbes*, sino que además incorporamos al análisis la lógica fundante de los pueblos indígenas, la cual difiere de la lógica occidental, que, frecuentemente, guía la producción académica. Con el objetivo de fortalecer y hacer operativo el análisis que estos dos conceptos facilitan, se introduce el concepto de *agencia*.

2.2. Agencia como práctica de pertenencia

La reflexión alrededor del concepto de *agencia* que desarrolla Weir (2013), la cual considera las propuestas de reconocidas figuras como Beauvoir, Foucault, Butler y Mahmood, así como la perspectiva feminista relacional, permite hacer operativos los conceptos de *relacionalidad* y *equilibrio*, para

profundizar aún más en las experiencias de las mujeres indígenas *ngöbe*. De acuerdo con la autora, la *agencia* ha sido definida como un mecanismo que se desarrolla en el contexto de las relaciones de poder y que se manifiesta como resistencia. Mahmood amplía esta definición para incorporar la idea de habitar las normas como otra de las formas en que la *agencia* se presenta. Ambas definiciones se basan en el modelo liberal, el cual entiende la libertad como autonomía.

En consecuencia, estas dos expresiones de la *agencia* se sitúan dentro de la paradoja de la subjetivación, que plantea que «la *agencia* se ve habilitada por las mismas operaciones de poder que producen nuestra subordinación» (Weir, 2013, p.120). La autora sugiere que esta propuesta teórica parte del supuesto de que todas las normas sociales son opresivas, y, por lo tanto, la *agencia* solo es posible mediante la resistencia a las normas (según Butler) o por medio de la práctica de habitar o someterse a las normas (según Mahmood). Weir argumenta que, para ser un agente en cualquier contexto sociocultural, es necesario pasar por un proceso de socialización, según el cual se aprenden las normas, prácticas y significados. Así pues, como seres sociales, nuestra capacidad de desenvolvernos está determinada por este proceso de socialización. Además, apunta Weir, las personas «no solo nos vemos sometidas a operaciones de poder; también somos sujetos de relaciones de reciprocidad, cooperación, amor y cuidado» (Weir, 2013, p.128). A partir de esta elaboración, la autora busca ir más allá de la paradoja de la subjetivación. Para desarrollar su propuesta, Weir recurre a los planteamientos de feministas comunitarias y relacionales. Estas propuestas teóricas plantean que, considerando que los seres humanos están inevitablemente integrados en relaciones sociales, los deseos y aspiraciones también surgen dentro de estas realidades sociales. Así las cosas, se hace una distinción «entre los procesos de [...] subordinación a normas prescritas o impuestas por una sociedad, y procesos de desarrollo social a través de [...] relaciones de cuidado, reciprocidad y amor» (Weir, 2013, p.128). Asimismo, resaltan la importancia de considerar aquellos ideales compartidos por un grupo social que, en vez de oprimir, habilitan la *agencia* de las y los sujetos. La dificultad está en poder distinguir cuáles de las normas, prácticas, relaciones, etc., en las que nos desenvolvemos, nos oprimen.

Debido a que los seres humanos estamos incrustados en contextos que a la vez están cargados de normas que nos oprimen y de relaciones de reciprocidad y cuidado que mitigan, en que los límites entre la una y la otra son difusos, es relevante un análisis que permita comprender la *agencia* de las personas desde diferentes perspectivas. La autora propone la definición de *agencia* como práctica de pertenencia, ampliando el con-

cepto para incorporar planteamientos que se encuentran fuera del modelo liberal, como pueden ser los conceptos de *relacionalidad* y *equilibrio*. La agencia como práctica de pertenencia se asocia con las prácticas de habitar y reconfigurar las conexiones.

Como se explicó en el apartado anterior, la *relacionalidad* es un concepto que surge en interacción con el principio cosmológico de la dualidad. Según este principio, la realidad es una urdimbre en la cual se tejen relaciones entre pares múltiples. Todas estas relaciones forman un tejido que está siendo creado constantemente (Favela, 2014). Además de las relaciones habituales a las que hace referencia este concepto, podemos hablar de relaciones que trascienden la espera de lo cotidiano.

Para profundizar en este tipo de relaciones, podemos utilizar el concepto de *habitar las conexiones* (Weir, 2013), el cual se refiere a la práctica fenomenológica en la que se crea una conexión sustantiva con un ideal, un propósito, o con lo espiritual. Es decir, habitar conexiones, de acuerdo con Weir, va más allá de la conexión que podamos tener con otras personas o elementos en lo cotidiano. Esta práctica genera una experiencia trascendental. En el contexto de la cultura indígena *ngöbe*, esta conexión sustantiva se puede encontrar en la identidad que crea un sentido profundo de pertenencia. Esta conexión identitaria también representa un ideal cuyo cumplimiento depende de la tenencia y conexión con el territorio, así como de la participación plena en la vida comunitaria.

Por otra parte, el *equilibrio* es entendido como un constante ajuste de la relación entre pares. El equilibrio comprendido de esta manera es la fuerza que se asocia con los procesos de cambio para generar relaciones más equitativas en la sociedad (Marcos, 2010). Weir (2013), por su parte, habla de la libertad comunitaria como la posibilidad de establecer y mantener relaciones, «donde uno pueda sentirse en casa» (2013, p.141). No obstante, la autora expresa que estas relaciones muchas veces requieren procesos de crítica y resistencia mediante la «reelaboración y renegociación de conexiones» (2013, p.144). Esta propuesta está directamente vinculada con el concepto de *equilibrio* y nos permite comprender este término en dos sentidos: las relaciones que se reconocen como recíprocas y confortantes, y las acciones que se llevan a cabo para transformar las conexiones existentes, con el objetivo de lograr el equilibrio deseado o una verdadera complementariedad. En el contexto indígena *ngöbe*, las mujeres se vinculan entre sí, en relaciones de solidaridad, dadas por experiencias de vida similares y por el deseo de vivir una vida digna. Asimismo, las mujeres indígenas en Costa Rica, y en otros contextos latinoamericanos, aspiran al desarrollo de una lucha indígena que se lleve a cabo lado a lado con los hombres (Marcos, 2010), estableciendo así una

relación de solidaridad étnica, que sostiene la acción política en el contexto nacional, y que a la vez reconfigura las relaciones en las comunidades para lograr la equidad. Más allá de resistir las normas, esta práctica hace referencia a una valoración crítica que implica un compromiso profundo con la realidad, para transformarla y generar mayor bienestar para toda la comunidad.

2.3. Violencia sexual

Las experiencias de las mujeres en la comunidad *ngöbe* donde se llevó a cabo el trabajo de campo tienen una carga considerable de violencia sexual y violencia de género; de manera que es importante hacer aquí una pausa para pensar en un marco de análisis que complemente lo ya planteado y ofrezca, a su vez, una consideración seria de este tipo de violencia y de sus efectos. La violencia de género y la violencia sexual son una experiencia humana que ocurre en una gran variedad de contextos socioculturales. Sobre el caso específico de la violación, Segato plantea que «[el] acceso sexual al cuerpo de la mujer sin su consentimiento es un hecho sobre el cual todas las sociedades humanas tienen o tuvieron noticias» (2003, pp.24-25). Muchas de las historias que se presentarán en este artículo hacen referencia a experiencias de violencia sexual y de género en diferentes etapas de la vida. Sin embargo, no es mi interés concentrarme en el análisis de estas experiencias, sino más bien en la respuesta de las mujeres indígenas a estas situaciones.

En este artículo exploro respuestas de las mujeres indígenas *ngöbe* a la violencia de género en sus comunidades, algunas de las cuales suponen recurrir a los recursos que ofrecen la organización comunal y el Estado. Las respuestas externas que ofrece el Estado añaden a la situación de violencia de género y sexual vivida dentro de la comunidad, la ubicua experiencia de racismo que afronta la población indígena en contextos no indígenas. Los contextos institucionales, aunque en algunos casos representan una alternativa, por lo general tienen consecuencias que contribuyen con la victimización de las mujeres sobrevivientes.

Hablar de violencia sexual y de género en contextos indígenas es complejo, porque tiene el potencial agravante de reforzar visiones racistas que asocian a los hombres indígenas con comportamientos perversos (Alcoff, 2018). Ante esta realidad, es provechoso recurrir una vez más a Segato, no solo para recordar que la violencia sexual es una experiencia que existe en todos los contextos culturales, sino también que los procesos de modernización acelerada que resultan en la ruptura abrupta de lazos comunales estrechos tienen como consecuencia

[...] tanto [...] brechas de descontrol social abiertas [...] como [...] la desregulación del sistema de estatus tradicional, que deja expuesto su lado perverso, a través del cual resurge el derecho natural de apropiación del cuerpo femenino cuando se lo percibe en condiciones de desprotección [...] (2003, p.31).

En este sentido, las mujeres de estas comunidades están expuestas a formas de violencia, resultado de múltiples factores (sociales, culturales, psicológicos), los cuales se entrelazan con la estructura patriarcal y los efectos de la (re)colonización y modernización. Es decir, que estas comunidades aún en la actualidad afrontan situaciones de opresión y despojo de sus tierras y medios de subsistencia, y hacen frente, reiteradamente, a discursos que menosprecian sus conocimientos ancestrales y prácticas culturales. Lo que resulta más interesante de las respuestas de las mujeres indígenas *ngöbes* que aquí se analizan, es el planteamiento de alternativas de protección que refuerzan lazos comunales existentes. Estas respuestas recurren a —y a la vez desafían— prácticas y creencias culturales. En el proceso se enfrentan con fuerzas internas y externas que buscan desarticular estas alianzas. Por esto, tanto la solidaridad étnica y la de género cobran importancia para estas poblaciones. En este contexto de resignificación sociocultural y estrechamiento de los lazos de parentesco y comunales, el uso de los conceptos de *relacionalidad* y *equilibrio*, con respecto al concepto de *agencia* como práctica de pertenencia, se tornan especialmente útiles.

3. Breve contextualización de la comunidad

La población indígena *ngöbe* de Costa Rica se encuentra ubicada, mayoritariamente, en cinco territorios indígenas en el Pacífico sur. En el territorio indígena en el que se llevó a cabo el trabajo de campo un alto porcentaje de la tierra está en manos de población no indígena. Aparte de esto, la población no indígena ocupa las tierras con acceso a alumbrado público y a carreteras, mientras que la población indígena se ubica en zonas más alejadas, en las cuales el acceso a electricidad solo es posible por medio de paneles solares. Situaciones similares pueden observarse en otros territorios indígenas del país, independientemente del grupo étnico al que pertenezcan.

La población indígena de este territorio vive de la agricultura de subsistencia y del trabajo remunerado en labores agrícolas. De gran importancia es el trabajo estacional (de diciembre a marzo) en fincas cafetaleras de las zonas montañosas ubicadas en los cantones de Tarrazú y Dota (provincia de San José) y Coto Brus (provincia de Puntarenas). Hombres

y mujeres participan tanto en las labores agrícolas de subsistencia como en las remuneradas. Una fuente de ingreso importante son los programas de bienestar social desarrollados por el Gobierno local y por instituciones del Gobierno central⁵, los cuales han generado cambios en las relaciones entre hombres y mujeres, al priorizar los apoyos económicos a las mujeres y de esta manera dotarlas de un ingreso provisional (y en algunos casos recurrente), cuyos efectos son importantes en la toma de decisiones.

La cosmología *ngöbe* y el idioma *ngöbere* se estructuran de acuerdo con una organización binaria del género (Le Carrer, 2010), la cual es central en la organización social, política y económica de la comunidad. Las uniones heterosexuales son la norma aceptada, y en la mayoría de los casos, las mujeres inician su vida de pareja a una temprana edad. De las 16 mujeres indígenas entrevistadas⁶ entre 2015 y 2016, 13 iniciaron sus relaciones de pareja unos años después de haber tenido su primera menstruación (entre los 13 y los 16 años). En al menos cinco de estos casos, las uniones fueron fuertemente alentadas por sus padres.

Las actividades diarias, de trabajo o de ocio, tienden a separar a los géneros. En los casos en los que se realizan actividades mixtas, por lo general se trata de grupos familiares o de actividades formales como son las actividades escolares y comunales. Estas y otras características, como la mayor libertad de movilidad de los hombres, la concentración de las labores de cuidado en las mujeres, y la alta exposición a la violencia de género que sufren las mujeres, evidencian una estructura patriarcal que limita la toma de decisiones, el acceso a oportunidades, lo mismo que la libertad de tránsito de las mujeres en la comunidad.

4. Respuestas de mujeres indígenas *ngöbes* ante la violencia de género

En las reflexiones de muchas de las mujeres indígenas *ngöbes* con las que conversé, la lucha contra la violencia sexual y la violencia de género es una preocupación central. Las reflexiones están guiadas por las experiencias de violencia sufridas por estas mujeres y por sus antepasadas, tanto en contextos familiares como comunales. Al igual que Cora, mujeres de la comunidad recurren a estas experiencias para debatir públicamente

5. Como el Ministerio de Educación, la Caja Costarricense de Seguro Social y el Instituto Míxto de Ayuda Social.

6. De las mujeres entrevistadas, cuatro se encontraban en la década de los 20, cinco en la década de los 30, dos eran adolescentes, tres se encontraban en la década de los 50, y una en la década de los 60.

sobre los cambios internos necesarios para mejorar la calidad de vida de mujeres y niñas *ngöbes*. Durante 2015 y 2016 entablé conversaciones con varias mujeres de la comunidad para conocer sobre las experiencias que las marcaron y que han determinado la forma en que perciben las relaciones entre hombres y mujeres en la actualidad. Un ejemplo significativo es el de Carmina, quien relató los acontecimientos de su primera unión:

Apenas yo estuve en tercer grado en la escuela [13 años], mi madre me entregó a mí a un muchacho... [él] tenía como 17 o 18 años... yo no quería juntar con él... pero era parte de un intercambio... [entonces] yo tenía que estar con el hermano de mi cuñada... Primero quería llevar[me] lejos, pero yo no [me] quería juntar, primeramente el hombre llegó dos veces, tres veces, pero no junto con él, yo no quería... hasta último yo tuve que ir con él... claramente yo les decía [a mi mamá y mi abuela] que yo no quería ir[me] con él, pero ellas insistían [en] que si tengo que juntar[me] con ese hombre, porque, si no, si yo no iba a cumplir con él, yo me iba a ir con otra persona, y entonces cualquier cosa, ellas no [se] iban a hacer cargo; eso dijeron, entonces yo cumplí con ellas. Ese hombre quería llevarme para golpearme, pero yo no sabía eso, yo arriesgué mi vida... yo me fui donde él [a] vivir. La primera vez yo fui y regresé al día siguiente, entonces él quería que yo fuera, yo fui [otra vez], y entonces, al día siguiente, me agarró, me pegó, me golpeó... me controló, no quería que yo fuera donde mi mamá, mi familia, entonces yo me quedé donde él...

Además de la agresión física, Carmina también sufrió agresión sexual, la cual se convirtió en la justificación para continuar con el abuso físico. En su relato, Carmina expresó que este hombre dudaba de su virginidad, y aseguraba que su negativa inicial a tener relaciones sexuales con él se debía a que ella había tenido relaciones sexuales con varios hombres de su comunidad. Esta situación de abuso se mantuvo por dos décadas, hasta que luego del nacimiento de su quinto hijo, Carmina decide separarse definitivamente de su pareja.

Otras mujeres entrevistadas relataron experiencias similares. Aunque entre las mujeres más jóvenes (adolescentes y adultas jóvenes) la intervención de los padres en el arreglo de las uniones no es común; muchas de las mujeres relatan situaciones de abuso físico, sexual y emocional por parte de sus primeras parejas. Adicionalmente, muchas mujeres relataron experiencias de acoso sexual tanto a temprana edad como más recientemente en su vida adulta. Es decir, en la mayoría de los casos de abuso y acoso dentro de la comunidad, los actos son llevados a cabo por hombres conocidos.

Los hombres *ngöbes* de esta comunidad, igual que ocurre en otros contextos, reproducen ideas y prácticas que perpetúan las desigualdades entre hombres y mujeres. Aunque algunos hombres jóvenes de la comu-

nidad con quienes se conversó reconocieron que actualmente las relaciones entre hombres y mujeres están cambiando, muchos aún se resisten a estos cambios. Por ejemplo, en la casa en la que viví por nueve meses, el hijo menor de la mujer jefa del hogar manifestó varias veces que su mamá no debería participar en las reuniones comunales, pues el lugar de la mujer era «al lado del fogón». Entre hombres mayores, la preocupación por estos cambios se expresa en relación con la pérdida de prácticas culturales. Un ejemplo de ello es la conversación entre hombres y mujeres líderes que se mencionó al inicio de este texto, durante la cual se discutió sobre la pertinencia actual de la práctica de la poliginia en la comunidad. Esta misma conversación fue la que suscitó la reflexión por parte de Cora sobre la importancia de renegociar o reconfigurar aquellas prácticas culturales que ponen en riesgo la dignidad y el bienestar de las mujeres en la comunidad.

La persistencia de la vivencia patriarcal es lo que ha llevado a estas mujeres a incorporar algunas prácticas dentro de sus acciones cotidianas. La lucha es compleja, ya que implica un equilibrio entre el uso de recursos internos, como las redes de apoyo que puedan tener mujeres, niñas y niños, y los recursos que ofrece el Estado. Los recursos internos son útiles en la medida en la que son protectores, al ofrecer espacios de seguridad relacionales, basados en la afiliación familiar de las mujeres y niñas, y en la solidaridad de género. Ahora bien, este análisis reconoce que las relaciones familiares de estas mujeres no siempre representan espacios de seguridad. En el relato de Carmina, el solo hecho de verse obligada a dejar su hogar a temprana edad podría catalogarse como una experiencia violenta. Asimismo, mediante las entrevistas realizadas y la observación participante, se identificaron casos de abuso sexual, físico y emocional en algunos grupos familiares. Por lo tanto, en algunos casos las mujeres huyen de situaciones de violencia vividas en el contexto familiar, para caer en circunstancias similares en sus relaciones de pareja.

Loría Bolaños (2000), en su estudio sobre mujeres *ngöbes* en Costa Rica, identificó una serie de relatos de mujeres que experimentaron violencia doméstica. La autora explica las condiciones de vida de las mujeres *ngöbes* como una serie de experiencias que han sido impuestas y cuya solución reside en que estas mujeres tengan la posibilidad de ser para sí, y no para los otros. Esta visión de la cultura *ngöbe* ve la relación de las mujeres con su familia, su cultura y su comunidad, como relaciones que las restringen o aprisionan. No obstante, una aproximación que reconoce las relaciones familiares, comunales e identitarias de estas mujeres como espacios en que la agencia como práctica de pertenencia se manifiesta, permite identificar conexiones protectoras desarrolladas por las mismas

mujeres, las cuales fortalecen vínculos existentes entre mujeres de la comunidad y que refuerzan lo que para ellas significa ser mujeres *ngöbes*.

Aunque la cultura *ngöbe* está fuertemente cargada de prácticas patriarcales, mediante los esfuerzos de mujeres de la comunidad y hombres conscientes de las situaciones de violencia existentes, se han venido instalando algunas prácticas que procuran fortalecer las redes de apoyo que ayudan a las mujeres a identificar, afrontar y/o alejarse de estas situaciones. Un ejemplo muy claro de esto es la centralidad del hogar materno como el espacio al que se puede recurrir cuando una mujer, adulta o joven, decide concluir su relación de pareja. La posibilidad de volver al hogar materno no parece ser una práctica nueva, pues Young (1971), en su etnografía sobre la población *ngöbe*, puntualiza cómo esta ha sido parte integral de las prácticas culturales *ngöbes*. En la comunidad en la cual se desarrolló el trabajo de campo, se constató que esta práctica es fomentada y ampliamente utilizada por algunas mujeres adultas y jóvenes.

Valeria, la hija de Amelia, ofrece un buen ejemplo de esta práctica. A los 16 años Valeria fue cortejada por un joven de la comunidad, con quien interactuaba regularmente en el colegio. A pesar de la oposición de su mamá, Valeria decidió iniciar una vida de pareja con este joven y, por consiguiente, se trasladó al terreno de la familia de él, donde se instalaron en una vivienda propia. Luego de convivir por un tiempo, a Valeria le empezaron a desagradar varias cosas de él, como sus hábitos desorganizados, la falta de un ingreso estable, y los celos que lo llevaban a controlarla cotidianamente. La relación poco a poco se debilitó y, unos meses después, Valeria corrobora que él aún mantenía una relación de pareja con su compañera anterior, con quien tenía un hijo, a la que, además, había decidido traer a vivir a la comunidad. Ante esta noticia, Valeria decide regresar a casa de su madre. En el tiempo que estuvieron juntos, Valeria no quedó embarazada, lo que facilitó el fin de la relación.

Cuando conversamos al respecto, Amelia señaló que siempre estuvo dispuesta a aceptar a su hija de regreso en su casa, a pesar de no haber estado de acuerdo con esta unión. Así, gracias a su red de apoyo familiar, Valeria pudo terminar una relación que la violentaba emocionalmente. Amelia, al igual que las madres de otras jóvenes de la comunidad (dos de las cuales fueron entrevistadas para este estudio), han ofrecido a sus hijas esta forma de cuidado social y emocional, que contribuye al mejoramiento del bienestar y la dignidad de las mujeres jóvenes de la comunidad. Esta práctica, al tener un lugar en la cosmovisión y memoria histórica de esta comunidad, puede ser un recurso en otros contextos indígenas *ngöbes*.

En el contexto organizacional formal, la Asociación de Desarrollo Indígena⁷ (ADI) del Territorio empezó a fomentar en el año 2016 que la construcción de las casas de interés social que otorga el Gobierno se realice en los terrenos de la familia de las mujeres. De acuerdo con Young (1971), tanto el patrón de residencia virilocal como el uxolocal son comunes entre la población *ngöbe*, lo cual coincide con lo observado. La propuesta de la ADI, por esa razón, estaría fomentando el patrón de residencia uxolocal sobre el virilocal. Esta orientación responde a las situaciones vividas en el pasado, pues existen casos en que las viviendas de interés social fueron construidas en el terreno del compañero de estas mujeres, aun cuando la casa estaba a nombre de la mujer. Esta práctica perpetuó las situaciones de vulnerabilidad vividas por algunas mujeres, al limitar la capacidad de toma de decisiones. La propuesta de la ADI, por lo tanto, facilita el acceso de las mujeres a su red de apoyo, y asegura que la custodia de la residencia permanezca en manos de las mujeres, quienes, de manera desproporcionada, se hacen cargo de hijas e hijos en los casos en que ocurra una separación. Con esta acción, la ADI reelaboró una práctica existente en la comunidad, siguiendo los patrones culturales establecidos, pero orientándolos hacia el beneficio de las mujeres de la comunidad.

Sin embargo, para algunas mujeres indígenas *ngöbe* la permanencia en espacios cercanos a su grupo de parentesco puede representar una situación de riesgo. No obstante, por medio de mis observaciones en el campo, se identifica la maternidad como otro elemento que potencialmente puede ofrecer protección. Para comprender esta propuesta, primero es oportuno señalar que la transición de la niñez a la edad adulta en el contexto *ngöbe* es un proceso que puede ofrecerles a estas mujeres cierto grado de protección. De acuerdo con lo observado, convertirse en madre es uno de los marcadores más importantes para la transición de una mujer de la niñez a la edad adulta. En el pasado, las prácticas reproductivas a las que se veían sometidas las mujeres absorbían grandes cantidades de tiempo y las obligaban a concentrarse en las labores de cuidado. Empero, durante el trabajo de campo pude constatar que la mayoría de las mujeres indígenas *ngöbe* con las que conviví tienen los medios y el conocimiento para decidir la cantidad de hijos(as) que quieren tener. Además, estas mujeres son conscientes del derecho que tienen a decidir sobre sus prác-

7. Las Asociaciones de Desarrollo son las formas de organización local reconocidas por el Gobierno. Estas asociaciones siguen un formato generalizado para todo el país; son elegidas democráticamente y permiten a pequeñas comunidades acceder al Presupuesto Nacional. En Territorios Indígenas, esta forma de organización es utilizada al lado de otras formas de organización como los Consejos de Ancianos.

ticas reproductivas. Respetar el deseo de estas mujeres de procrear es parte de lo que se ha conceptualizado como *justicia reproductiva*, a la que estas poblaciones tienen derecho luego de siglos de control reproductivo, ejercido en contextos de colonización y racismo (Murphy, 2018).

Ahora bien, en este contexto la maternidad es una experiencia contradictoria, en el sentido de que es la fuerza que posibilita la agencia de las mujeres, y a su vez, la circunstancia que la impide. Al tener hijos(as), las mujeres indígenas *ngöbes* reiteran la importancia de sus conexiones familiares y comunales, y a la vez de su identidad étnica. Al tomar decisiones sobre sus prácticas reproductivas, como la cantidad y frecuencia de hijas(os), adquieren la capacidad de considerar otros proyectos personales (como, por ejemplo, el estudio, el activismo o el desarrollo de actividades productivas). Por consiguiente, en la medida en que las prácticas reproductivas de una mujer inicien con una toma de decisión activa, más capacidad tendrán de asentar su posición social y política en la comunidad. Ante esta realidad, el concepto de *relacionalidad* también juega un papel central al cimentar la posición política de las mujeres en la comunidad y al mismo tiempo garantizar la continuidad de la identidad cultural *ngöbe*.

Al igual que convertirse en madres eleva el estatus de las mujeres en su comunidad, es posible afirmar que el convertirse en propietaria de una vivienda contribuya aún más a cimentar su posición en su grupo de parentesco y en general de su comunidad. De esta manera, la capacidad de una mujer de afirmarse como mujer adulta y en algunos casos incluso líder, está determinada por la posición que adquiere en su comunidad mediante sus relaciones de parentesco (en este caso la relación madre e hija/hijo). Asimismo, el acceso a la vivienda contribuye a equilibrar relaciones de poder entre las mujeres y sus parejas (e incluso otros miembros de su grupo familiar de parentesco), al facilitarles a las mujeres un espacio que las valida como tomadoras de decisiones y que potencialmente puede hacerlas sentirse seguras y cómodas.

Este es un buen ejemplo de una situación en la que separar los derechos individuales de los derechos colectivos impediría el logro del bienestar pleno de las mujeres de esta comunidad y de la vivencia plena de su identidad *ngöbe*. Tanto la toma de decisiones sobre sus cuerpos como el acceso a la vivienda pueden considerarse derechos individuales. No obstante, las prácticas reproductivas de estas mujeres tienen un lugar central en su identidad étnica y, en consecuencia, cimientan la conexión que estas mujeres desarrollan con esa identidad. Además, el acceso a la tierra en este caso está dado por el derecho territorial que adquieren a partir de su pertenencia a un grupo indígena, el cual, si llega a verse plenamente realizado, sería un paso más hacia el logro del ideal sustantivo de autodeter-

minación que desea una mayoría de las poblaciones indígenas en Costa Rica. Aquí, es relevante recordar que, aunque en Costa Rica los pueblos indígenas tienen derecho al territorio según dicta la ley, la mayoría de los territorios indígenas son ocupados ilegalmente por personas no indígenas, situación que no ha sido remediada por el Estado costarricense por más de medio siglo (Mackay y Morales-Garro, 2014), lo cual limita la capacidad de las mujeres indígenas de combatir la violencia de género dentro de sus comunidades.

Por otra parte, el uso de recursos externos implica la denuncia ante instituciones del Estado. En muchos casos, esto pone a las mujeres, y sobre todo a las mujeres jóvenes y a las niñas, en situaciones de desventaja, al incorporar no solo una visión de mundo y una actuación que no es indígena, sino, además, una visión que no reconoce la relacionalidad como principio central de la experiencia, y que también menosprecia la vivencia indígena. Aunque en los últimos años se han hecho esfuerzos, tanto en las comunidades como por parte de las instituciones, para tratar de corregir estas disparidades, muchas mujeres indígenas aún sufren una doble victimización, al recurrir al Estado como una estrategia para afrontar situaciones de violencia. Esta es una realidad poco explorada, que requiere mayor atención para identificar las formas en que la violencia institucional permea los diferentes espacios a los cuales las personas indígenas acceden para obtener servicios del Estado.

Ahora bien, al ser la violencia de género una experiencia con diversos grados de complejidad, no todas las situaciones pueden ser atendidas de la misma manera y en algunos casos la intervención de instituciones externas es necesaria. La historia de Evangelina es un ejemplo de dicha circunstancia. Ella fue separada de su familia a los 12 años luego que docentes de la escuela alertaran a las autoridades de un posible caso de abuso. Debido a que la situación ocurrió dentro del grupo familiar, la permanencia de Evangelina en este la ponía en una situación de riesgo. Aunque separarla del entorno en que ocurrió la situación de violencia era necesario, desvincularla completamente de su contexto sociocultural la expuso a otras formas de agresión que la han marcado emocionalmente. Sobre el momento de la separación, Evangelina expresa:

Me llevaron sola [...] yo no dije nada, sí me puse a llorar, me sentía como que no iba a volver ahí, y bueno me puse a llorar y todo y me fui. Mi madre no sabía adónde me iban a llevar [...]. Después al otro día me llevaron a una casa y yo ni sabía dónde estaba, le pregunté a la muchacha y me dijo que tenía que estar seis meses ahí [...] [en la casa de] una señora. Llegué ahí, no me sentía muy bien, pero ahí estaba [...] después como que me sentía, a veces bien, a veces me acordaba de mi madre y me ponía triste y todo, pero qué me quedaba.

El día en que Evangelina fue separada de su grupo de parentesco, una persona del Patronato Nacional de la Infancia⁸ (PANI) y dos policías la trasladaron al hospital primeramente y luego a lo que dentro del PANI se conoce como *familias solidarias*⁹. Durante los seis meses que permaneció bajo la custodia del Estado, Evangelina vivió con dos familias, en ambas sufrió de abuso emocional, y en una de ellas fue testigo del abuso físico que sufrieron otras personas menores de edad en condiciones similares a la de ella.

Aunque la experiencia de Evangelina evidencia las fallas del Estado, la realidad es que algunas circunstancias de abuso impiden a las mujeres permanecer en sus grupos familiares y en sus comunidades. Ante esta realidad, resulta provechoso considerar el concepto de *equilibrio* en otro sentido, pensando ya no en las relaciones de género o en otras formas de equilibrio que se pueden fomentar en la comunidad, sino más bien en las relaciones comunidad-institucionalidad. En la medida en que el Estado sea capaz de reconocer las acciones que mujeres líderes realizan dentro de sus comunidades, podrán identificar opciones seguras y culturalmente adecuadas para las niñas y mujeres de la comunidad que experimentan situaciones de violencia y que requieren de apoyo fuera de su grupo de parentesco. En este sentido, identificar puntos de equilibrio que sean beneficiosos para las mujeres que requieran apoyos en ambos contextos, contribuirá a generar procesos que reconozcan la importancia de la relacionalidad para las mujeres indígenas *ngöbe* y que transforme el rol de la institución en estos contextos. Tanto los recursos internos como los recursos externos utilizados por las mujeres *ngöbes* para hacer frente a la violencia de género en sus comunidades tienen el potencial de restablecer el equilibrio en las relaciones familiares y comunales. Al reclamar este equilibrio por medio de medidas protectoras, estas mujeres ejercen una forma de agencia que fortalece la conexión con su comunidad y con su identidad étnica.

5. Conclusión

En este artículo se retoman conceptos provenientes de la cosmología mesoamericana y los relaciona con el concepto de *agencia* como práctica de pertenencia, con el objetivo de analizar respuestas de mujeres indígenas *ngöbe* ante las situaciones de violencia de género vividas en su comunidad.

8. En Costa Rica, el Patronato Nacional de la Infancia es la institución encargada de velar por los derechos de la niñez. La institución cuenta con oficinas en todos los cantones. Sus funcionarios tienen formación en leyes, psicología y trabajo social.

9. Familias que ofrecen un hogar temporal a niños y niñas en condiciones de riesgo. Estas familias perciben una remuneración simbólica según la cantidad de niños y niñas que reciben.

A partir de estas reflexiones, se abordan de nuevo las reflexiones de Cora y otras mujeres de su comunidad, desde una realidad más cercana. En particular, los conceptos tomados de la cosmología mesoamericana fueron los que inicialmente resonaron con los resultados de mi investigación en la comunidad *ngöbe*, en el Sur de Costa Rica, y es a partir de esta reflexión que el análisis que aquí se presenta fue posible.

En el futuro será productivo incorporar los aportes de otras teóricas de la región, como Maya Cú Choc, Gladys Tzul, Lorena Cabnal, Julieta Paredes, Silvia Rivera Cusicanqui, entre otras, para profundizar en otras líneas de pensamiento que coinciden con las ideas de mujeres indígenas en Costa Rica.

Las propuestas teóricas consideradas en este análisis, las cuales retoman la sabiduría y luchas de mujeres indígenas, contribuyen al análisis de la realidad de las mujeres indígenas costarricenses, al ofrecer un marco analítico que va más allá de la busca de autonomía, promovida por mujeres de clase media y alta en contextos urbanos. En el caso de las mujeres indígenas *ngöbe* con las que se convivió, las posibilidades de acción tienen su referente central en sus relaciones familiares, sociales y culturales. Aunado a esto, las mujeres indígenas, en el contexto costarricense y otros contextos latinoamericanos, son conscientes de la situación de opresión doble que afrontan. En este sentido, los vínculos familiares y comunales pueden ser una fortaleza que impulsa las luchas de estas mujeres, pero al mismo tiempo es en estos contextos en que sufren violencia y discriminación, basadas en su condición de género. Fuera de sus comunidades, las experiencias son aún más complejas, pues en estos espacios las mujeres indígenas sufren discriminación doble: por ser mujeres e indígenas.

Los conceptos aquí desarrollados permiten comprender los parámetros dentro de los cuales las mujeres indígenas *ngöbe* entablan una conexión con su identidad, relaciones de pareja, relaciones familiares (específicamente entre madres e hijos o hijas), relaciones con sus territorios y relacionales con el contexto institucional. A lo largo de un año de trabajo de campo en una comunidad *ngöbe* en el Sur de Costa Rica, se constató que estos cinco ejes se vuelven centrales en la actuación social y política de las mujeres de esta comunidad.

Retomando la reflexión de Cora a la luz de estos conceptos, podemos comprender la cultura *ngöbe* como un ente complejo, el cual da identidad y con ello potencia las acciones de las mujeres. En este contexto, las historias ancestrales indígenas se mezclan con críticas contemporáneas sobre las experiencias de opresión de estas mujeres y la lucha por el reconocimiento de la autonomía de sus territorios. La cultura *ngöbe* es, además, un ente vivo, que se transforma con las acciones de mujeres como Cora.

Por esta razón, han planteado una lucha interna, para lograr establecer un equilibrio que les permita participar plenamente en la vida política, económica, social y cultural de sus comunidades. Mediante la noción de *relacionalidad*, por otro lado, es posible continuar su lucha, al participar de los procesos políticos que sus comunidades impulsan a nivel local y nacional. De esta forma, las luchas de las mujeres *ngöbe* buscan constantemente relacionar y equilibrar sus vivencias dentro de sus comunidades y en otros entornos relevantes.

Referencias

- Alcoff, L.M. (2018). *Rape and Resistance: Understanding the complexities of sexual violation*. Polity Press.
- Barringer Gordon, S. (2002). *Mormon Question: Polygamy and Constitutional Conflict in Nineteenth-Century America (Studies in legal history)*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Bozzoli, M.E. (1979). *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. Editorial Universidad de Costa Rica.
- Favela, M. (2014). Ontologías de la Diversidad. En M. Millán (Ed.), *Más Allá del Feminismo: Caminos para andar*. Red de Feminismos Descoloniales.
- García Segura, A. (2016). *Identidad de las semillas: Formación desde la naturaleza*. Gland: IUCN.
- Gargallo Celentani, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala (Vol. 607)*. Editorial Corte y Confección.
- Gomes, L.C. (2020). Las mujeres recuperadoras en Salitre: relación entre cuerpo, matrilinealidad y territorio. *Cuadernos de Antropología*, 30(2).
- Guevara, M. (2004). Por una epistemología nuestra: política y antropología, desde los bribris. *Anales de Antropología*, 38, 201-228.
- Guevara Berger, M. (2014). Discusión crítica sobre la idea de una mitología chibchense y sus implicaciones para pensar en simbolismos areales. *Estudios de lingüística chibcha*, 33, 75-109.
- Hernández Castillo, R.A. (2010). Toward a Culturally Situated Women's Rights Agenda: Reflections from Mexico. En A. Basu (Ed.), *Women's movements in the global era: The power of local feminisms* (pp. 315-342). Westview Press.
- Iturriaga, N. y Saguy, A. (2017). I Would Never Want to be an Only Wife. *Social Problems (Berkeley, Calif.)*, 64(3), 333-350.
- Jacobson, C. y Burton, L. (Eds.). (2011). *Modern Polygamy in the United States: Historical, cultural, and legal issues*. Oxford University Press.
- Le Carrer, C. (2010). *Le Mouvement du Monde: Croissance, fécondité et régénération sociale chez les Ngöbe de Costa Rica et de Panama*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

- Loría Bolaños, R. (2000). *Complementariedad entre Géneros u Ocultamiento de la Violencia: Relatos de mujeres Ngäbe de Conte Burica*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Mackay, F. Morales-Garro, A. (2014). *Violaciones de los Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas: El ejemplo de Costa Rica*. <http://www.forestpeoples.org/sites/fpp/files/publication/2014/02/violationsterritorialrightscostaricaspanishfeb2014.pdf>.
- Majeed, D. (2015). *Polygyny: What It Means When African American Muslim Women Share Their Husbands*. Gainesville: University Press of Florida.
- Marcos, S. (2014). Feminismos en Camino Descolonial. En M. Millán (Ed.), *Más Allá del Feminismo: Caminos para andar*. Red de Feminismos Descoloniales.
- Marcos, S. (2010). *Cruzando fronteras: Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. CIDECI-Unitierra.
- Murphy, M. (2018). Against Population, Towards Afterlife. En A.E. Clarke y D. Haraway (Eds.), *Making Kin not Population*. Prickly Paradigm Press.
- Okin, S.M. (1998). Feminism, women's human rights, and cultural differences. *Hypatia*, 13(2), 32-52.
- Sánchez Arias, G.A. (2018). *Linguistic Political Ecology with the Ngäbe Indigenous People of Panama*. Baton Rouge: Louisiana State University and Agricultural & Mechanical College.
- Segato, R.L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Speed, S. (2006). Rights at the intersection: Gender and ethnicity in neoliberal Mexico. En R.A.H.C. Shannon Speed y L.M. Stephen (Eds.), *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas* (pp. 203-221). University of Texas Press.
- Weir, A. (2013). *Identities and freedom: feminist theory between power and connection*. Oxford University Press.
- Young, P.D. (1971). *Ngawbe: tradition and change among the Western Guaymí of Panama* (Vol. 7). University of Illinois Press.