

**UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE PSICOLOGÍA**

**TESIS PARA OPTAR POR
EL GRADO DE LICENCIATURA EN PSICOLOGÍA**

**LA MATERNIDAD DE LA MUJER BRIBRI :
UN ANÁLISIS DESDE LA METODOLOGÍA
ETNOPSICOANALÍTICA**

Martha Carolina Rizo Vivas

2000

AGRADECIMIENTOS

Para mi directora de tesis no tengo más que gratitud y admiración por su entrega y constancia, fue leal al compromiso de acompañarme por estas lides; soportó mis titubeos y mi ritmo. Gracias Florita por darme de su saber y por su solidaridad de mujer a mujer.

A mi querida Ursula Hauser le doy las gracias por generar junto conmigo tantas interrogantes; por apuntar siempre al blanco de mis inquietudes; por creer en mi y en mi sueño. Gracias por tu sensibilidad y por enseñarme Etnopsicoanálisis.

De Ana Rojas guardo lo preciso de sus aportes y la agudeza en el análisis; gracias por permanecer dispuesta a colaborar.

Quiero extender mi agradecimiento a toda la gran familia de Virginia y Francela, gente generosa, intensa y trabajadora; quienes me brindaron siempre una cálida hospitalidad, y compartieron conmigo sus risas y aventuras como el paseo que hicimos en bote con todos los niños por el río Lari.

Con la esperanza de no quedar corta en el reconocimiento que le hago a mis amigos y amigas, y a otras personas queridas y respetadas por mí, quienes en distintos momentos se hicieron presentes y de tantas formas creativas me apoyaron para sostener hasta el final este gran sueño, quiero mencionar a : Priscilla, Sarita, Diana, Leda, Adela, Benson, Carlos, Ursula y Nancy.

Un reconocimiento especial para Guiselle Zúñiga Coto por la calidad de su trabajo en el levantado de texto y su, siempre atenta colaboración.

Sólo en estas oscuras noches te veo clarito,
así azotas mi sueño y besas mi espanto.

Persiguiendo mariposas te veo en
aquella niña mañana;
ignorando la providencia,
anhelando un sueño de mujer adulta,
no reconociendo la pluma y el papel
donde haz de escribir otra historia posible.

Tu historia tierna y dura
Donde haz de parir tantas auroras.

Como un grito de batalla
Me hice desde un quejido
Como tormenta en la madrugada
Sin saber ni conocer
Sólo intentando
A veces el viento me daba dirección
Cuando mi conciencia aún gateaba....

ÍNDICE

I.	INTRODUCCIÓN	10
II.	JUSTIFICACIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	12
III.	ANTECEDENTES	21
IV.	MARCO TEÓRICO	32
	1. La Maternidad	32
	A. Elaboraciones teóricas sobre el concepto de Maternidad	32
	B. Aspectos fundamentales del proceso de socialización en la mujer	40
	2. La mujer en la cultura Bribri	48
	A. Talamanca	48
	B. La figura de la mujer y la maternidad en la historia de los Bribris ..	60
	C. Aspectos fundamentales del universo simbólico actual de las mujeres Bribris	63
V.	PROBLEMA Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN	74
	1. Planteamiento del Problema	74
	2. Objetivos Generales de la Investigación	77
	3. Objetivos Específicos	77
VI.	CONCEPCIÓN METODOLÓGICA DE LA INVESTIGACIÓN	78
	1. El Etnopsicoanálisis	78
	2. El Estudio	84
	3. La Población	86
	4. Consigna o encuadre	87

5. Estrategia de recolección de información	88
VII. <u>ANÁLISIS DE RESULTADOS</u>	91
1. Abordaje	91
1.1 Consigna	96
2. Encuadre	102
2.1 Análisis del encuadre	106
3. Presentación de las mujeres-madres protagonistas de la investigación	111
4. Análisis de transferencia y contratransferencia	120
4.1 Transferencia	121
4.2 El sueño de Francela	126
4.3 Contratransferencia	127
5. La significación que las mujeres atribuyen a su vivencia de la maternidad, analizado desde la perspectiva etnopsicoanalítica.....	133
5.1 La Maternidad	139
6. La transformación de las estructuras sociales	145
7. El lugar social asignado a la mujer por la cultura (ritos, costumbre, tradiciones)	149
VIII. <u>ANÁLISIS FINAL Y RECOMENDACIONES</u>	153
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	157
<u>ANEXOS</u>	165

Quisiera ser poeta, pintor o escultor para dibujar escribiendo lo que sale de mi alma-pensamiento: la tristeza dulce; el amor dolor y la alegría gris de mis instantes fugaces.

Dibujar la luz plateada de una noche estrellada sobre el mar. Pensar escribiendo aquella pequeña chispa de una estrella derritiéndose.

Decir los nombres de aquellos que me provocan el estrechamiento de mi encuentro con mis tiempos de gloria y nacimiento. De los que logran que me descubra tierna y princesa y me sorprenda de saborearme tan simple y maravillosamente humana. Aquellos que imaginariamente mueven mi mano sobre la arena para que consiga inscribir en acero lo eterno que ahora siento.

No puedo decir sus nombres, aunque resuenan por cada poro de mi piel y dejan sus huellas como la lluvia de Octubre en las cansadas calles de este pueblo cuyo nombre no recuerdo.

A mi analista.

DEDICATORIA

A Francela y Virginia por abrir sus corazones y sus vidas para dar cuenta de sus historias como madres, como bribbris; en todo caso como mujeres.

A mi familia: Luis, Alicia y Eulalia, por su amor y por el amor a la Madre - Patria que compartimos.

Para Benson por ser mi amigo especial, y sin proponérselo fuente de inspiración por su dedicación a su trabajo con la gente de Talamanca.

Especialmente para Ursula H., quien no sólo me transmitió conocimientos sobre Etnopsicoanálisis sino que también me facilitó condiciones para generar y producir. Estoy muy orgullosa de haber recibido tanta enseñanza y cariño de vos.

¡ Salud !

I. INTRODUCCIÓN

La presente investigación no sólo representa una etapa final de la formación académica que nos brinda la Escuela de Psicología y la Universidad de Costa Rica; es también la síntesis que de mi propia vivencia he elaborado a lo largo de los años de estudios dentro y fuera del ámbito universitario.

El haber participado en otras investigaciones, el interés por adquirir una formación psicoanalítica, las incursiones en el ámbito de la clínica de la mujer y el análisis personal posibilita orientar las herramientas intelectuales para aportar en el estudio de la subjetividad femenina a partir de la maternidad como eje fundamental en la elaboración de la identidad femenina y desde la dimensión étnica o cultural, en el marco de las tensiones sociales.

La pregunta por la mujer-madre bribbí viene dada como recuperación de la significación que tiene para cada una reconocerse protagonista de una historia común. Así como de asumirse mujer en una sociedad que insiste en sostener la dicotomía o dualidad en la constitución de los géneros; y que continúa conceptualizando y valorizando las diferencias con miras a la discriminación, rechazo o exclusión de otros con respecto a un ideal.

Es importante evidenciar que la elección del tema en estudio y de la pregunta sobre la mujer-madre indígena posee para mi un sentido rescatador de reencuentro con mi raíz mestiza, y como originaria de otra cultura, de la nicaragüense donde habemos muchos “con más sangre indígena que española”. Esto que toca mi propia historia, de vivir como “subcultura” en otra cultura es lo que me permite ubicarme con mi subjetividad y con una pregunta sobre otro; como lo dijera Hauser: “...es ver en el otro lo propio y en lo propio lo ajeno”, tal y como lo han hecho los pioneros del etnopsicoanálisis.

Desde allí la metodología etnopsicoanalítica remite al dato cualitativo y permite operar con la propia subjetividad del investigador (a) como parte fundamental de la investigación. Esta metodología fue diseñada precisamente por la necesidad de profundizar en los procesos psicosociales y en los individuos o pueblos, como ha sido el interés fundamental de la Antropología desde los postulados de la Etnografía.

Aplicado por primera vez por Paul Parin, Goldy Parin-Matthey y Fritz Morgenthaler (1963; 1971) en investigaciones realizadas en África Occidental. Dado que los/las etnopsicoanalistas trabajan de forma análoga a la situación terapéutica del psicoanalista, las relaciones interpersonales cobran importancia medular y son comprendidas dentro de un marco teórico psicoanalítico “como también a través de un análisis cultural con énfasis en las relaciones de dominio y poder en organizaciones sociales específicas “. (Hauser; 1995:3). Así los elementos técnicos como la atención flotante, la autoreflexión y las asociaciones de los (as) investigadores (as) delinean las pautas de escucha. Las reacciones del/la investigador(a) se consideran como fenómenos de resistencia de una inhibición inconsciente por parte del/la investigador (a).

Es desde este enfoque que pretendo responder a la pregunta **¿Qué significa para la mujer indígena bribri su maternidad, en su contexto cultural, social y económico en transformación ?.**

II. JUSTIFICACIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Cada vez resulta más apremiante indagar sobre aquellos aspectos y procesos de construcción de la subjetividad para acercarnos a la comprensión de los mismos. En el mundo actual donde los cambios y transformaciones sociales son tan vertiginosos, las personas nos vemos inmersas en crisis nuevas y viejas que cobran altas cuotas de ansiedad y confusión.

Dentro de este embate social que puede ser visto desde muchos ángulos, me interesa hacerlo desde la ciencia en que fui formada, Psicología, desde donde la persona, el sujeto, tiene un valor social y donde lo subjetivo es recuperado como semilla.

En la actualidad las polaridades se han recrudecido y esto ha generado que algunas miradas se dirijan hacia sectores hasta ahora desprovistos de palabra o de poder político; así, actualmente nos encontramos con que las mujeres nos hemos convertido en objeto de estudio de diversas disciplinas científicas.

El que la mujer hoy llegue a ser objeto de discurso conlleva siglos de historia, de lucha, de obscuridad que recién empieza a ser removido. Inevitablemente, debemos estudiar la construcción de esa condición femenina para desmistificar lo que hasta ahora ha prevalecido como verdad.

MUJER/BRUJA; MUJER/LOCA; etc., son algunos de los calificativos con que se asocia y con los cuales se designaba a la mujer en siglos pasados, esto ha sido legado con una nueva versión: MUJER/MADRE. En la actualidad la Maternidad refiere a un lugar social asignado así como a un rol restringido, constituye un referente genérico e identificador, que a su vez genera mucha ambivalencia.

La maternidad es más que un hecho biológico, tiene inscripción en el inconsciente; un correspondiente registro imaginario y simbólico (siguiendo a Lacan).

En las sociedades patriarcales la maternidad tiene un valor determinado pero éste trasciende las estructuras sociales materiales y se convierte en vivencia subjetiva, tenga la mujer hijos o no, como bien lo dice Alvarado "la subjetividad femenina está marcada por la posibilidad de dicho acontecimiento". (Alvarado, 1996; 34 p).

En general, las mujeres han sobrellevado una gran responsabilidad social en las distintas coyunturas de cambio en la historia moderna, tomando en cuenta que un alto porcentaje de las mismas se han convertido en jefas de hogar desde edades tempranas y que contribuyen en el sistema productivo; la mayoría está ubicada en trabajos no remunerados, mal remunerados, y/o estacionarios. Esto significa que sus ingresos son inestables al igual que sus empleos y sus oportunidades de estudio o preparación.

Los estudios realizados a nivel mundial para documentar la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo que tuvo lugar en el Cairo en 1994, arrojan datos cualitativos y cuantitativos alarmantes. Uno de los grandes logros que generó este encuentro fue proporcionar el espacio para hablar sobre la condición de las mujeres en todo el mundo, logrando un alto nivel de representación de las mujeres de todas las culturas. Precisamente, se deja ver la importancia del factor cultural que dramatiza la condición de desigualdad que viven las mujeres hoy en día.

En setiembre de 1995, en Pekín, se examinaron los cambios sociales que han supuesto para las mujeres la incorporación en el mercado laboral, el crecimiento de su esperanza de vida y de descanso de la fecundidad. En la Conferencia Mundial de Beijing las representantes de organizaciones no gubernamentales (ONGs) señalaron que la calidad de vida de las mujeres se ve

afectada por las fuerzas económicas, religiosas y la desintegración de las estructuras sociales.

Partiendo de que la Maternidad se considera un eje constitutivo de la identidad femenina, resulta importante acercarse al significado intersubjetivo de ésta en la mujer indígena, tomando en cuenta que el significado que se le otorgue a la Maternidad debe verse afectado por las transformaciones socio-culturales.

En Talamanca, los diversos estudios realizados desde otras ciencias plantean que la integración al mundo moderno, al sistema económico nacional predominante es inevitable. De allí surge el siguiente supuesto: Ante la transición para la integración del indígena, que sigue siendo desde la marginalidad, **los procesos intersubjetivos sobre la Maternidad adquieren nuevos significados.**

Surge la pregunta sobre las mujeres que pertenecen a grupos sociales con un fuerte legado cultural ancestral, diferente a la de occidente y que además las hace testigos y protagonistas no sólo de su propio linaje sino de otras etnias como la mestiza.

En Costa Rica se reconocen seis grupos étnicos indígenas: Bribri, Cabécares, Malekus, Térrabas, Borucas, Guaymies. De acuerdo a Guevara y Chacón (1992) es posible hablar de sus territorios indios: Talamanca, Estrella, Chirripó, Guatuso, Buenos Aires y Guaymies, tal división se realiza con base a los últimos quinientos años de historia y perspectiva regional que han implicado la vivencia de diversos procesos, estructurando así nuevas identidades.

En la reserva de Talamanca (1961), una de las mayores en extensión (62.753 hectáreas), se encuentran los pueblos Cabécares y Bribri; estos últimos constituyen uno de los grupos más numerosos (aproximadamente 6.564 habitantes. Dato tomado del estudio de Jiménez 1994.). Se encuentran dispersos en grandes valles y montañas de las provincias de Limón y Puntarenas (Buenos Aires).

Los Bribrís como los Cabécares vienen enfrentando desde hace más de cinco siglos luchas por la dignidad, sobrevivencia y por el derecho a existir en sus tierras bajo sus propias leyes y modo de vida. Sin embargo, la penetración de foráneos con intereses no siempre convergentes con los intereses indígenas y con otros proyectos de desarrollo social y económico, en distintos momentos históricos han dejado huella o quizá es la reiterada re-significación del atropello sufrido en la conquista. Las reservas indígenas (como otras en América) representan no sólo un esfuerzo de conservación y respeto del derecho a la tierra de los pueblos originales, sino también el remanente, el despojo, el arrinconamiento y la invisibilidad de los mismos.

La transculturación, inevitable, se enfrenta con algunos focos de oposición, algunos de los cuales también son postulados que vienen del afuera; no obstante el dilema respecto a la integración al sistema económico-social nacional encuentra sus adeptos y detractores mientras lo ya iniciado parece caminar por si solo.

La transformación de las distintas estructuras sociales en este devenir histórico, en este cambio no buscado sino impuesto, genera un impacto desestructurante en la psique de los individuos.

Tomando en cuenta el papel relevante que la mujer Bribrí ha ocupado ancestralmente entre su gente, la actual dinámica de cambio está impactando directamente sobre el lugar social y protagónico en la línea de sucesión de la descendencia, la propiedad y la tenencia de la tierra. **¿Cómo esto impacta en su subjetividad, en la subjetividad de la mujer Bribrí ?** Este es un cuestionamiento importante.

El planteamiento anterior obliga entre otras cosas, a ubicar brevemente la zona en cuestión enfatizando las características principales por las cuales interesa realizar esta investigación en la comunidad de Amubrë y con mujeres de

esa localidad. Bajo un contexto más amplio se hará una revisión histórica en el capítulo IV, 2A.

El cantón de Talamanca limita al este con la República de Panamá, al norte con el Cantón Central de Limón, al noreste con el Mar Caribe y al sur este con los cantones de Pérez Zeledón, Buenos Aires y Coto Brus.

Está constituido por tres distritos:

- ❖ Bratsi con 2.339,51 Km².
- ❖ Sixaola con 237,01 Km²,
- ❖ Cahuita con 173,41 Km²

En él se encuentran los Parques Nacionales de Cahuita, Chirripó y el de la Cordillera de Talamanca, así como la Reserva de fauna silvestre de Gandoca y Manzanillo y las Reservas Indígenas de Bribri , Cocles, Talamanca, Telire y Tayni.

Gran parte de la reserva de Talamanca pertenece al distrito de Bratsi. Para 1994 la población total del cantón alcanzaba 16.958 habitantes, 8.907 hombres (52,5%) y 8.051 mujeres (47,5%), con una densidad de 6,0 habitantes por Km².

Dado que es inconstitucional registrar datos por etnia o raza (Jiménez, 1994:5), lo que es posible obtener es una estimación realizada por las autoridades de salud del cantón sobre el porcentaje de población indígena en la zona, el cual corresponde a un 40%, su mayoría ubicado en la reserva de Talamanca. El 80% de la población indígena de esta reserva pertenece a la etnia Bribri, 20% a la Cabécar y un poco menos del 1% pertenece a los Teribes, originarios de Panamá.

A principios de los años 90 el Comité Intersectorial de Talamanca representado por diversas instituciones del estado con interés de servicio en la zona a diferentes niveles y ámbitos de intervención (M.S, C.C.S.S, M.E.P, M.A.G, I.D.A,

I.M.A.S, J.A.P.D.E.V.A, ONG's y la Municipalidad de Talamanca) identificó como principales problemas del cantón la desnutrición, el saneamiento básico, el desempleo, el bajo ingreso, la deserción escolar, problemas relacionados con la atención al parto y el acceso a los servicios de salud.

Amubri o Amubrë es una de las comunidades más importantes de la Reserva de Talamanca; en parte esto se debe a su ubicación geográfica y sus características topográficas, pues tiene un suelo altiplano, cercana a vías naturales de comunicación como ríos. De acuerdo a lo que relatan los pobladores la comunidad debe su nombre a la quebrada que circula cerca de la zona sureste del centro, proviene de la lengua Bribrí y es una palabra compuesta:

A ó Amu significa, sin, o no hay, o no tiene.

Bri es el nombre de una planta que crece cerca de fuentes de agua.

La escritura Amubri o Amubrë es un recurso para representar el sonido de una e cerrada en el idioma bribri.

Cuando los foráneos empezaron sus incursiones a la Alta Talamanca lo hacían llegando a Amubrë; dejando huella de su paso por la zona.

En los años 60's comenzaron a verse más claramente los resultados del intercambio cultural promovido por distintas razones de orden económico y político. Se puede observar la infraestructura primaria de esos eventos, tal es el caso de la iglesia católica, que reposa en el centro del pueblo, la pista de aterrizaje y el hangar que es lo primero que se puede detectar cuando se ingresa al centro a través del único camino de acceso, y esto era el medio primordial con el que se podía visitar la zona, luego se convirtió en un medio - ambulancia para emergencias.

El puesto de salud bajo la administración de las Hermanas de la Caridad de Santa Ana (congregación católica de origen español) fue por años el único servicio de salud disponible en kilómetros a la redonda.

Las encargadas reportaron en una entrevista exploratoria realizada previamente (Rizo,1995) que las enfermedades principales en la zona eran:

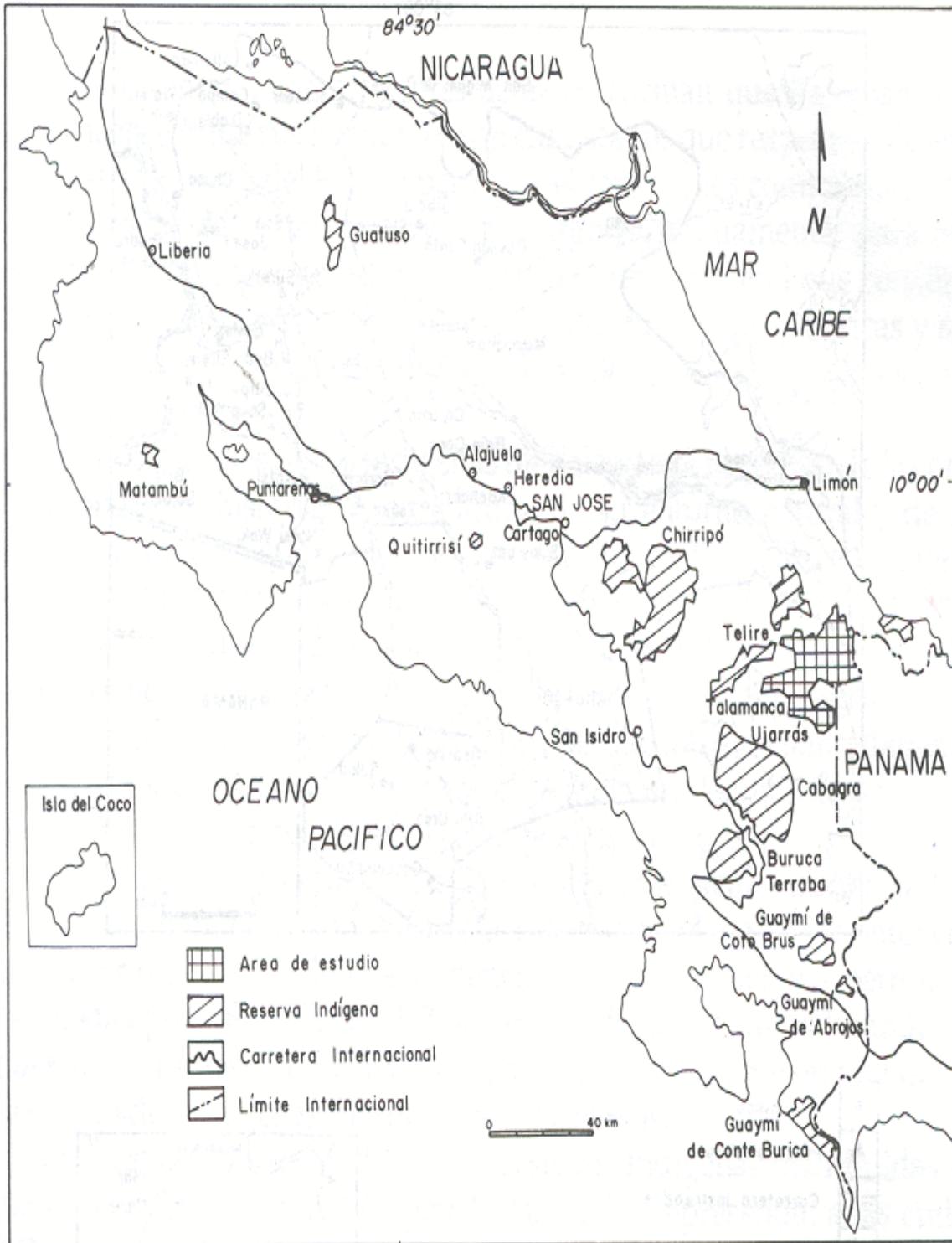
- enfermedades respiratorias
- infecciones en el oído
- enfermedades dermatológicas por alergias y hongos
- mordeduras de serpientes
- heridas causadas con arma blanca, debido a riñas
- parásitos
- diarreas infecciosas
- malaria
- papalomoyo

Más recientemente había mucho trabajo con la atención al parto y control prenatal.

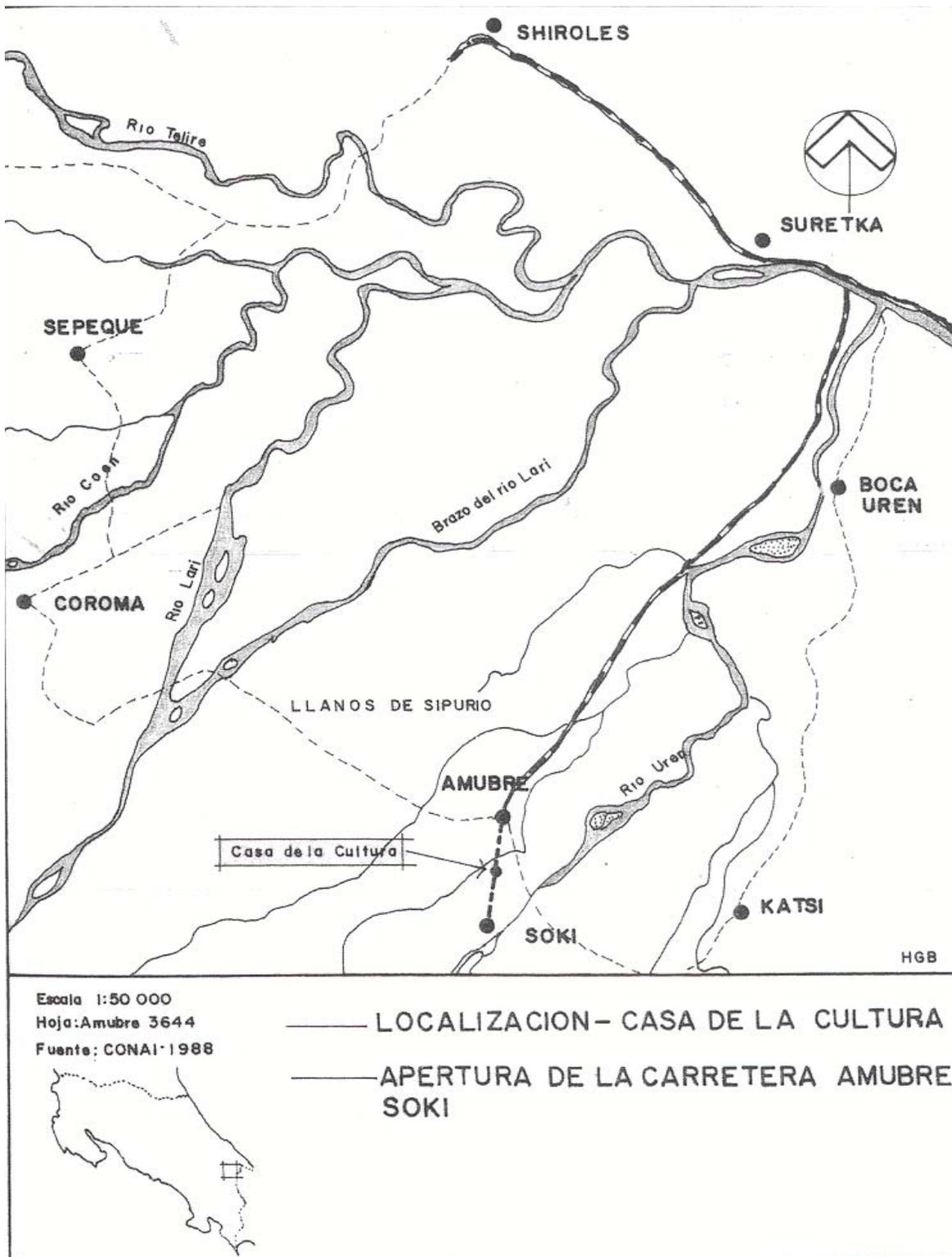
Jiménez Soto (1994) registró un 11,7% de analfabetismo en Amubri, siendo el menor de la zona y que un 98,9% de la población habla Español.

A la fecha en el centro de Amubrë existen nuevas instancias educativas, de salud y de orden social; cuenta con colegio, escuela, EBAIS (aún no se confirma que opere, pero si está designado), teléfono público, en la mayoría de las viviendas se instalaron inodoros, agua potable, para mencionar algunas.

Estos datos confirman que en Amubrë existe mayor intercambio con otras culturas no indígenas, y esto a la vez contribuye a un mayor acceso a beneficios y servicios, también fortalece el proceso de transculturación, en esto consiste la polémica sobre el “Desarrollo”.



Tomado de : Talamancas en la encrucijada. Villalobos y Borge. 1994 : 3



Tomado de : La casa cósmica talamanqueña y sus simbolismos.
 Alfredo González Chaves y Fernando González Vásquez. 1994 : 37.

III. ANTECEDENTES

Las investigaciones psicológicas con la temática de la vivencia subjetiva de la maternidad en las mujeres indígenas de nuestro país, específicamente escrita, es nula; sin embargo, se han dado importantes acercamientos desde otras disciplinas, y desde la psicología, recientemente, se han realizado trabajos interesantes sobre el parto y los servicios de maternidad estatales entre otros.

Desde la visión salubrista hace dos años se realizó un estudio sobre la atención del embarazo y el parto en las mujeres indígenas de Tlamanca (Jiménez, 1994). Este estudio epidemiológico transversal pretendía establecer el impacto, costo familiar y la cobertura de los programas de atención prenatal, del parto y de las dificultades que tienen las mujeres indígenas de la Reserva de Tlamanca para acceder a ellos. Se tomó en cuenta la población femenina comprendida entre 12 y 50 años y se indagó utilizando una metodología de Sitios Centinela. Esta estrategia metodológica permite obtener información útil sobre problemas prioritarios en materia de salud que facilitan el análisis y la organización ágil de resultados para luego definir y planificar acciones inmediatas; además posibilita la caracterización de los problemas de salud más frecuentes a la vez que descentraliza la tarea de planificación.

Un sitio representa un universo de trabajo pues es posible visitar todas las casas ya que consiste en una unidad poblacional mínima, constituida mediante la agrupación de segmentos poblacionales que comparten una identidad tipológica; territorios; formas de comunicación y que interactúan en procesos decisorios.

Es una manera de delimitar el área geográfica de recolección de la información, además del tiempo y período de recolección; a su vez conforma una excelente red de comunicación y trabajo entre el personal de salud y la población (Jiménez, 1994: 46-47).

Los resultados de esta investigación serían utilizados para retroalimentar las políticas estatales y a los programas de cooperación específicos, ya que se esperaba obtener cifras actuales y reales que permitiesen la descripción cuantitativa de la situación en cuestión.

De los resultados se desprende que el 70% de los partos (de la muestra) fueron institucionales; además el costo de transporte y el esfuerzo del desplazamiento superan la capacidad adquisitiva de las usuarias pues su condición de vida sigue siendo de subsistencia.

Otro estudio realizado en el sistema de postgrado en Salud Pública de la Universidad de Costa Rica, se realizó con propósito hermenéutico, con una visión integradora de los fenómenos socioculturales involucrados en la vida cotidiana de las mujeres indígenas de Talamanca analizando la percepción que poseen las indígenas sobre la reproducción de la vida humana. (Rojas Chavarría, 1994)

Los resultados de este estudio contribuyen a la comprensión del universo simbólico de la cultura Bribri traducidos en prácticas, conocimientos y creencias sobre el ciclo de vida.

El estudio de Rojas Chavarría (1994), comienza por considerar el contexto de transformación, se trata de un proceso de modernización irreversible dentro del cual el rescate de la identidad cultural queda como polémica dado la inexistencia de la cultura de antaño en forma pura. Las estructuras sociales verdaderamente se han modificado y esto ha generado una contradicción con los esquemas de pensamiento, conocimiento y prácticas ancestrales. Siendo esta una premisa del presente estudio.

Para la autora "no se debe de negar la existencia del otro (que puede ser la cultura del blanco, negro, chino y la indígena misma).. " y señala la transcendencia de

considerar que la identidad sólo se construye "a partir de la existencia del otro, o del reconocimiento del otro" en una relación dialéctica". (Rojas Ch., 1994, 245 p).

Este estudio demuestra que en las mujeres indígenas de Talamanca se percibe la evaluación de una idea de superación y de mejoramiento de sus condiciones de vida, dando lugar a la aparición de otros elementos de su universo simbólico: "el poder y el dinero". (Rojas Ch., 1994: 247). Existen otros ejes y moldeadores de sus comportamientos diferentes a los mitológicos de la vida tradicional.

Con respecto a la salud, las mujeres revelaron un nuevo elemento simbólico representado en el poder de cura del médico y de su medicina. Actualmente se constituye en un modelo de pensamiento y es símbolo de seguridad y protección. Se sobrevalora la medicina moderna principalmente cuando recurre a ella para enfermedades o afecciones que consideren más serias. Una gran pérdida que han sufrido es el antiguo dominio, control y manejo del propio cuerpo, sobre todo alrededor del embarazo y parto.

En el campo de la atención de la salud por el Estado persiste la visión biologista y fragmentada reduciendo la salud reproductiva de las mujeres a tres áreas de atención: Control Prenatal, Parto, Control de la Natalidad y exámenes como el Papanicolaou.

Existen otros trabajos menos recientes que aportan mucha luz sobre el simple y, a la vez, complejo sistema de creencias de los Bribris de Talamanca como el de la antropóloga María E. Bozzoli (1979), que sin duda han motivado a otros a seguir en esta tarea de recuperación de historia, de cultura y de identidad desde la perspectiva antropológica y sociológica (Villalobos y Borge, 1994); (Palmer y otras, 1992).

Sin embargo, aún la visión de las mujeres Bribris ha sido relativamente poco recuperada a pesar del papel relevante que ejerce en el sostenimiento de los

principios fundamentales de su grupo étnico y de historia original de este país, Costa Rica. Por ello el trabajo de Rojas Chavarría (1994) aporta en mayor grado al propósito de profundizar en la comprensión de la subjetividad de la mujer Bribri respecto a ser madres desde el lugar que ocupa en la historia actual de su pueblo, objeto de cambios y transformaciones de su universo simbólico.

Es de suponer que en cada cultura habrá mitos y fantasías que tienen la tarea de sostener la visión y el lugar social que el grupo le designa a la mujer y el ser madre, este sistema de ideas y creencias aparece tanto en el escenario social y personal (imaginario social). No obstante, la subjetividad es más que lo social interiorizado.

Una reciente investigación de la Sección Salud Integral de la Mujer (CCSS, 1995), contempló los aspectos psicoafectivos involucrados en la atención del parto desde la perspectiva de la mujer (usuaria de dichos servicios), tomando como eje temático los temores y expectativas de las mujeres ante el parto y los servicios de maternidad estatales. Es claro que la maternidad idealizada ha sido transmitida de generación en generación. Los mitos y fantasías significativamente guían y sostienen el psiquismo de la mujer en un momento caracterizado por la vulnerabilidad psicológica de ésta, agravada en ocasiones por la poca calidad humana en el trato que el personal de salud le brinda. Este, según lo expresan las usuarias, tiende a ser frío, poco humano.

Esta investigación aporta valioso material para ser profundizado, ya que se trabajó cualitativamente pudiendo escuchar la experiencia de cada mujer entrevistada antes y después del parto. De tal forma, nos orienta hacia dónde enfocar cuando el interés es conocer lo que sienten y piensan las mujeres sobre determinada vivencia o experiencia. Es decir, que la clave es la **escucha** de lo que ellas tienen que decir al respecto.

Este estudio (CCSS, 1995) se realizó con una muestra de 26 madres que asisten a la Maternidad Carit, entidad que brinda servicio a las comunidades del sur de la capital y un grupo importante de madres residentes de Cartago que 'dieron a luz' en el Hospital Max Peralta.

Dentro de la muestra se incluyeron mujeres de diversa condición social; primigestas, multigestas, cuyas edades oscilaron entre los 15 y 38 años.

Parte de los resultados más interesantes señalan que el principal temor de estas mujeres se enfoca en el parto, a pesar de que se evita pensar en esto y se trata de visualizar la maternidad después del parto. Es decir, que como defensa la mujer maneja la ilusión de ser madre. En primer lugar se piensa en el dolor físico del parto, en segundo lugar se teme los resultados del parto y el desempeño del personal de salud. Existe una diferencia entre las primigestas y multigestas ante la conceptualización del temor una se refiere a lo desconocido y la otra a lo conocido.

En cada caso el significado de la experiencia y la manera como se viven los temores con respecto al parto estaba marcado por la historia de vida, las circunstancias particulares y por sobre todo por la inscripción que desde la cultura cada mujer le otorgaba al "ser mujer".

Tal es así como lo expresó una de las mujeres de dicho estudio:

"Vieras que ser mujer no es fácil. Yo hubiera preferido ser hombre. A nosotras nos toca lo más difícil, estar embarazadas no es fácil, el parto, la responsabilidad como mujer. Por lo menos hay partes buenas, pero son más las negativas y difíciles" (C.C.S.S, 1995:6).

Las palabras de las otras mujeres son más elocuentes respecto a la transmisión cultural:

"La gente me dice: pobrecita a lo que va, ni que fueran a descuartizar ahí. Me dicen que me va a doler mucho, que ojalá sea natural porque es más rápido. Yo sé que los dolores de parto no son comparables con cualquier otro dolor, porque es un dolor inexplicable, pero uno es mujer y tiene que pasar por eso. Dios nos puso a procrear y entonces tenemos que pasar por eso. El dolor, el esfuerzo que uno siente se compensa con el ver al bebé. Si nace natural, saldrá natural aunque yo quede un poquito mal, si es cesárea se curará de alguna manera. Yo he aceptado cualquiera de las dos" (CCSS, 1995:7).

Desde este discurso también se puede captar la idea y percepción que se tiene sobre la cesárea, lo cual es compartido por la mayoría de las entrevistadas madres por primera vez o con más de un hijo, ésta es vivida como un parto no "normal" y es considerado una operación.

Con respecto a la calidad de la atención esperan un trato más afectivo, que se les escuche, que se les hable, que sea un mismo médico el que las atienda en la consulta prenatal para generar confianza en las pacientes. Es claro que se necesita de un personal muy sensibilizado y no solo con un alto nivel técnico.

Lo expresado en las entrevistas post-parto indica que estas mujeres viven un proceso retrospectivo desde donde lo vivido en el parto tiene otra dimensión, es un después y eso hace que dirijan su atención al logro conseguido, su hijo (a). Sin embargo, queda más presente para su registro el trato recibido por parte del personal y el tiempo transcurrido.

En la mayoría de los relatos de estas mujeres existe la queja de no haberse sentido apoyadas.

De Simone y Saavedra (1992) se interesaron en la práctica de la lactancia dentro de la experiencia de maternidad de acuerdo a las circunstancias concretas de vida de diez madres que asistían a consulta en el Centro de Salud de Curridabat. La

metodología de tipo cualitativo desde una visión e interpretación psicosocial permitió explorar los contenidos subjetivos del discurso de las madres sobre sus prácticas y creencias muchas veces en contradicción con la actitud de ellas mismas hacia la lactancia.

Una de las conclusiones más relevantes a las que llegaron estas investigadoras es que "la lactancia en sí misma no tiene una dimensión importante inscrita en el contexto total de la maternidad. Para las entrevistadas y más aún, en diferentes experiencias de una misma entrevistada, son otros los hechos que marcan profundamente su vivencia y la elaboración de la misma". (De Simone y Saavedra, 1992:378).

La situación social de la mujer obrera, caracteriza su proceso de socialización; la mujer debe desempeñarse en un rol maternalizante desde niña: madre-niña al cuidado de sus hermanos. Así también, para la mayoría de las entrevistadas la relación de pareja es un estado de logro al que se llega tempranamente terminando de "construir su identidad pasando de un rol maternalizante a lo mismo" (De Simone y Saavedra, 1992:378).

Ante la existencia de un embarazo no planeado surgen sentimientos ambivalentes en la mujer, esto le genera culpa ante la idea internalizada de la madre ideal o idealizada; emergen así mismo los mitos que hablan del castigo de la muerte del niño por el rechazo de la madre. De esta forma, los valores ideológicos de la maternidad (sobrevalorada) opera en la mujer para asumir el embarazo negando o reprimiendo sus otros sentimientos. Esto es asumir el imperativo social de que la madre debe renunciar a ser mujer para ser madre.

En síntesis, la experiencia de la maternidad de estas mujeres desde su lugar social y de acuerdo a los aspectos ideológicos que matizan su cotidianidad se presenta fragmentada.

El lugar social de la mujer, el que le haya sido asignado culturalmente, es determinante, pues la **escucha** en una acción de sentido. De allí que el imaginario social, debe ser tomando en cuenta, pues contribuye a que se produzca una identificación y sentimiento de pertenencia a un determinado grupo social, étnico, racial, etc.

Sin embargo, no debe confundirse esto (el imaginario social) con las condiciones de existencia, hay algo más allá en el camino para conocer cómo vive la mujer su maternidad.

Muy recientemente, se publicó la tesis en Psicología de Alvarado, Kathia (1996), la publicación fue en muchas maneras una gran fortuna, pues ésta se convierte en el primer trabajo sobre el tema "La Maternidad", desde el psicoanálisis con un enfoque lacaniano hecho en la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica.

La autora manifiesta su interés por conocer la significación que las mujeres otorgan a su propia maternidad; con la particularidad que Alvarado reconoce la conexión que esto tiene con las relaciones que dichas mujeres (las del estudio) hayan establecido con sus respectivas madres y propone una escucha específica (desde Lacan) al discurso generado por las mujeres.

Para algunos autores la maternidad hasta ahora ha devenido en yugo o amarras para la mujer sujetándola al área doméstica y el anonimato; sin embargo, para Alvarado (haciendo eco de otras lecturas) la maternidad como generación/creación podría significar una manera de participar en la cultura, para lo cual tendría que encontrar otras fuentes de valoración y satisfacción personal.

Alvarado (1996) parte de las siguientes consideraciones metodológicas:

1. Que la vivencia personal de la maternidad se materializa en los actos concretos de la relación de mujer consigo misma y con los otros, mediatizados por el lenguaje.
2. No existe el propósito de establecer una relación transferencial propia de la situación analítica. No hay intención de ejercer un cambio en el otro. Prefiere hablar de **transferencia recíproca**, según Knorblit, 1984; citado por Alvarado (1996; 103) y retoma el concepto **relación imaginaria** para referirse a los elementos que surgieron en el encuentro entre investigadora y las mujeres del estudio.
3. De acuerdo con Lacan (1981), la autora parte de que "es el sujeto mismo y la cadena significativa en la que se constituye como tal, los que dan sentido a lo que dice" (Alvarado, 1996:104).
4. Ya que -según la autora- en el campo de la psicología no se encuentran todos los instrumentos de análisis específicos, para tratar el discurso se apoya en algunos elementos de análisis de la lingüística planteada por Lacan; tales como "el análisis de los procesos metafóricos y metonímicos en el discurso de los sujetos como formaciones del inconsciente, condensación y desplazamiento respectivamente -pruebas del carácter primordial del significativo, y de su afirmación acerca de la estructuración del inconsciente como un lenguaje" (Alvarado, 1996:105).

Alvarado (1996), realiza un estudio de casos con entrevistas a profundidad, con la modalidad de entrevistas semiestructuradas. La muestra consistió en dos mujeres adultas con hijos, de diferentes estratos sociales, con distintos niveles educativos. La autora toma las palabras textuales (incluye pausas, modismos, etc.) de las entrevistadas como formas lingüísticas que asociadas a la temática del

estudio van a constituir el **registro imaginario**, la **semantización** que las mujeres/madres hacen de su maternidad. El imaginario social es considerado como las condiciones bajo las cuales se produce el discurso.

Así, Alvarado realiza dos niveles de análisis: El textual que tiene que ver con las formas de implicación y el imaginario social. El segundo es el análisis de lo inconsciente, éste es la relación con el deseo de la madre y la significación de la maternidad.

Los resultados del estudio son importantes pues revelan que en mujeres no cabría el deseo de existir sino que la salida para ambas lo fue ser madres. No obstante, la maternidad obstaculiza que la mujer se pregunte por su propio deseo, lo cual en ocasiones impide una salida certera.

En el discurso de ambas mujeres es claro como el nacimiento de los hijos significa, en su imaginario, el reencuentro con su propia madre (como la pareja primitiva), además este viene a ser el hijo fantaseado que la completa.

De allí se destacan distintos fundamentos teóricos psicoanalíticos, como que la consecución del hijo es la realización de la fantasía de plenitud de las mujeres; pero cabe preguntarse si en toda mujer, en toda cultura (no occidental por ejemplo) esto es un hecho, o se tratará de otra fantasía.

Por otra parte, las mujeres aún continúan encerradas en la interpretación lineal de una cadena de eventos cuyo principio aparente es biológico o físico; así se enfrenta su maternidad con "la confusión de su deseo, el niño se crea en un acto sexual, por lo que la sexualidad femenina se reduce a la procreación, la feminidad a la sexualidad y ésta a su vez a la maternidad". (Alvarado, 1996:223).

La relación de la mujer con la cultura es particular y básica para acercarse a comprender los roles que se asigna a los sexos y la valoración que un mismo acto

es considerado cuando viene de una mujer o de un hombre; es la maternidad un acto de creación pero la cultura occidental no le da tal rango. Para Alvarado la salida (transgresión) en la maternidad está en poder diferenciarse del discurso de su propia madre y de lo que le impone la cultura (es decir, cómo está sujeta), así no tendría que ser como ella y no tendría que probar su fertilidad.

En síntesis, desde los estudios realizados que tienen implicación directa sobre la presente investigación se observa que el tema de la Maternidad, de la mujer en fin, y la cultura es de suma importancia no sólo a raíz de los procesos socioeconómicos y políticos del momento - como lo son el Desarrollo Sostenible y la Globalización - sino porque es un interés permanente, desde siempre el avocarse a la subjetividad de la mujer, desde la mujer.

Es necesario romper con la cadena de depositaciones ideológicas que a través de la historia y la cultura se han hecho sobre la figura de la Mujer - Madre.

Resulta visible que el interés por comprender la dinámica social respecto al imaginario social o el universo simbólico de las mujeres en sus respectivas culturas o contextos culturales no es monopolio de una ciencia o disciplina, por ende a la Psicología le corresponde hacer lo suyo y este estudio pretende ser uno de los tantos que pueden darse.

Por lo tanto, al ser este un tema de investigación inscrito en y desde lo cultural y la psicología de la mujer bribí, de la cual existe poco trabajo escrito, creemos que la metodología Etnopsicoanalítica dará el marco investigativo idóneo para abordar el objeto de estudio, a su vez constituirá un esfuerzo más para fortalecer esta línea de trabajo en nuestro país, que ha dado ya muy buenos frutos.

IV. MARCO TEÓRICO

1. *La Maternidad*

A. Elaboraciones teóricas sobre el concepto de Maternidad.

En el actual reordenamiento político - económico de las sociedades modernas las transformaciones sociales vertiginosas, en el marco de la Globalización, parecen no facilitar espacios de reflexión y de medición del impacto - a todo nivel - de dichos cambios.

La caída de estructuras se da en distintos órdenes y en el plano del imaginario social ocurre otro tanto; no obstante la resistencia al cambio se presenta, y el interés por hacer prevalecer algunos sistemas ideológicos se incrementa. En ocasiones, las instituciones desaparecen, pero las ideas o creencias en torno a lo que éstas representan se perpetúan. Por ende, es relevante la constante interrogante sobre los esquemas de pensamiento, conocimiento y prácticas sociales dentro de la dinámica que se genera en el devenir histórico.

Desde la Psicología corresponde indagar sobre la subjetividad de los individuos en relación a cuales fueron sus vivencias en esos procesos sociales e históricos. Es una manera de materializar, de volver carne y hueso, aquello por lo cual se erigen banderas de cambio, desarrollo y futuro.

Desde esa perspectiva preguntarse por la Mujer (o las Mujeres) y la Maternidad es actualizar la pregunta sobre la constitución de la subjetividad femenina, lo cual lleva a la búsqueda de un marco conceptual actual que brinde elementos de análisis con ángulo justo para contextualizar y comprender cómo ocurre la dinámica entre los factores sociales y la subjetividad.

Raúl Páramo (1993) sostiene que la formación de la personalidad como entidad psíquica autónoma e integrada, debe su conformación tanto a la interacción temprana con los padres como a su inscripción en el campo de las tensiones sociales. Esto quiere decir, que los acontecimientos históricos son actores en la configuración psíquica del sujeto, además que para explorar la vivencia subjetiva respecto de un constructo social debe estudiarse el modo en que el sujeto se vincula con su entorno social inmediato y mediato, esto es familia y grupo social - étnico cultural. Pues, no es desde la Psicología individualista que podemos acercarnos a estos hechos supraindividuales; esto nos advierte del enfoque que puede acercarnos más al planteamiento certero de nuestra interrogante.

La cultura como factor que interviene en la sumisión de determinados valores, creencias y esquemas de pensamiento también participa activamente en el sostenimiento de cierto proceso de socialización a través del cual un sujeto se hace, se siente y es considerado por otros, hombre o mujer. La cultura define e integra a los sujetos a un sistema particular de modos de concebir y valorar, y los orienta a como sentir; es decir que está presente en la construcción de la Identidad.

Por ello, cuando planteamos la interrogante sobre ¿Cómo vive la mujer su maternidad?, es necesario ubicarla, contextualizar pues a cuál mujer nos referimos.

En trabajos anteriores sobre el tema de la Maternidad, cuando se ha llegado a preguntarse por la Mujer y su Maternidad se aborda desde el plano relacional de ella con sus hijos (as); así tenemos que para A. Lorenzer (1972/1976) la madre es el objeto relacional primario, con ella establece un vínculo determinado enriquecido por la circulación de fantasías, deseos, demandas, satisfacciones e internaliza un modo relacional o vínculo simbólico.

Desde el psicoanálisis con enfoque Lacaniano, , como el de Mannoni (1985) se plantean las calidades de esa relación iniciando con la marcación de las

condiciones de indefinición biológica del niño (a). De la imposibilidad de que la madre colme las necesidades y demandas del niño (a) y del sentimiento de carencia, incompletud o falta, surge el deseo para llenar la falta, esto también deviene en el impulso del sujeto para buscar el deseo, pues el deseo mismo es vacío.

Para Alvarado (1996) la maternidad se complejiza en tanto coloca a la mujer en distintos lugares, no solo desde los roles socialmente asignados, sino también como sujeto deseante y en cada uno debe ejecutar una función o pautar un proceso psicológico. Así inicialmente debe estar dispuesta a ser madre y luego dejar marchar al fruto de sus entrañas para realmente ejercer la función materna.

Ello se refiere al proceso de individuación que implica a su vez un proceso de diferenciación entre la madre y el hijo (a). Al respecto autores como Winnicott (1990), Mahler y Spitz profundizaron en los conflictos emocionales y psicológicos para la madre y el niño de semejante exigencia. Al parecer la ambivalencia se constituye en el dilema generador de la dinámica de esta relación. Primero vincularse hasta alcanzar la simbiosis luego trascender la simbiosis para que pueda ingresar un tercero social (padre) a enriquecer la relación y anunciar y enunciar un mundo social amplio.

Aquí resulta interesante preguntarse qué pasa con la niña, ¿cómo puede la niña separarse de la madre y manejar una distancia “prudente”? ¿Qué es para ella este proceso?

De modo que la figura de la madre es vital para la constitución de la psique del bebé humano, no sólo se trata de su vulnerabilidad biológica y física.

¿Cómo plantearse la pregunta sobre la maternidad sin caer en el absoluto de su importancia o profundizar sobre el efecto en la crianza, quedando así la pregunta adscrita al rol socialmente asignado y quedando la madre despojada del ser mujer?

En la investigación de Blanca Valladares (1994) “Los mitos sociales de la maternidad”; se indagó sobre la aparente contradicción entre el mandato social asumido por la mujer de ser madre, de la educación que recibió para alcanzar tal meta y la insatisfacción que muchas mujeres viven en relación a la maternidad que inclusive las lleva a presentar enfermedades de orden psicosomático.

La sociedad a través de la cultura fortalece algunos códigos y roles, en cuanto al de la maternidad sugiere es el fin máximo de toda mujer, articula estas ideas y tareas en el proceso de socialización que le proporciona a la mujer; sin embargo, el ideal de la maternidad contrasta con la realidad subjetiva de la mujer, producto de sus propias vivencias y experiencias.

Para Valladares los mitos mantienen un alto nivel de efectividad porque se estructuran a partir de dos recursos : el recurso de la naturalidad, y el recurso de la atemporalidad.

El primero se refiere a la idea de que es “normal” que se considere como “natural” que la mujer sea madre, ya que posee un aparato reproductor y además posee un “instinto” maternal. Es claro como en esta posición explicativa la maternidad queda adscrita como fenómeno de la naturaleza y no de la cultura.

La atemporalidad alude al sentido ahistórico que se le otorga al adscribir la maternidad al orden de lo natural y no de lo cultural, es como decir : “la maternidad fue siempre así y siempre será así”.

Las implicaciones de tales mitos reproducidos e internalizados en el proceso de socialización impregnan la subjetividad, en el sentir mujer y lo que ello acarrea.

El antagonismo y complementariedad de los géneros en el sistema capitalista y patriarcal ha generado y legitimado desde la diferencia lo valorado y desvalorizado.

Así lo natural es degradado ante lo considerado social, cultural, histórico, desde donde se concibe lo masculino .

Bien lo dice Marcela Lagarde (1992), los géneros son una forma de clasificar a los seres humano, y esto es universal; así que ser mujer o ser hombre no es un hecho natural sino social, cultural.

Parece obvio apreciar como las diferencias corporales ligadas a las funciones de reproducción y la anatomía han adquirido relevancia y sobre estas manifestaciones del ser humano se han proyectado una serie de representaciones, es decir que el “cuerpo” es objeto de simbolización y por ello adquiere un valor histórico, social, cultural. El cuerpo y la sexualidad es una construcción que deviene de distintas manifestaciones del ser humano.

Siguiendo a Lagarde (1992:6) “el cuerpo nos ubica en el mundo porque tiene un valor histórico y nos sirve como un instrumento de colocación en la sociedad”.

Tal posición reafirma que no se nace mujer o hombre sino que se aprende a serlo, a través del proceso de socialización. Sobre esto, se profundizará en el siguiente apartado.

En otras palabras, la maternidad está regulada por las necesidades de la sociedad.

De acuerdo a la antropóloga María Cavalleri (1985) la maternidad como institución refiere y articula una serie de hechos de la reproducción social y cultural a través de la cual “las mujeres crían y cuidan de los hijos e hijas, los generan y revitalizan de manera personal y permanente durante toda la vida, tanto en su sobrevivencia cotidiana como en la muerte”.

Esta autora retoma la reflexión sobre la significación que adquiere en cada cultura el evento del parto, primero como hecho biopsicosocial, luego como el momento de producción que privilegia a la mujer como actora y autora y además como representación social ya que adquiere la categoría de un rito de iniciación para la mujer que llega a ser madre pariendo un hijo (hija). Sin embargo, el que se llegue a consumar el embarazo en un parto no es tan significativo ante el hecho social que una mujer adquiere su identidad de género en tanto existe en ella la posibilidad de concretar la maternidad . Por ello la autora afirma : “ Todas las mujeres establecemos relaciones maternas ...” El parto es también de orden simbólico constitutivo en la identidad de género de la mujer.

Aquí resulta trascendente diferenciar maternidad de maternazgo, este último refiere la función social de cuidar de la descendencia, algo que no implica a lo biológico y como tarea no debe ser exclusividad de la mujer.

El evento del parto, no está exento de representación social; cada cultura crea y establece prácticas coherentes con su visión de mundo, de lo sobre natural, de la forma de vivir y decidir sobre el cuerpo roles y el lugar de la mujer al respecto. “El parto refleja valores en que la gente globalmente críe, lo que trae como consecuencia que cuando se producen cambios muy importantes de nivel social, el sistema natal tiende a modificarse”. Cavelleri (1985)

Dado que el parto no es sinónimo de maternidad aunque ideológicamente se nos hace creerlo, éste a lo largo de la historia ha sido objeto de control social, pues se logra también control sobre el cuerpo de la mujer.

Podemos encontrar registros de tal hecho en los siglos IV al XIV con el proceso de la inquisición que tenía como fin último la lucha contro las mujeres y su sabiduría, la cual era subversiva al orden. Recordemos la caza de brujas en la Europa Occidental. Se pretendía perpetuar el poder económico y político

predominante. Este período tiene como una de sus principales características la acentuada marginación y degradación de la imagen social de la mujer.

Con la revolución científica a partir del siglo XV, llegó la modernización de la economía, el descubrimiento de nuevos mundos, así como nuevos instrumentos para explorar la naturaleza y dominarla. De esta manera en la atención del parto se impuso la medicalización y la actitud intervencionista que impera hasta hoy en nuestra cultura.

Chacón e Hidalgo (1994) teorizaron sobre la legitimación del poder político-económico del hombre y las formas de control social sobre la mujer.

Las autoras reafirman la tesis de la maternidad como la principal muralla de contención de la sexualidad femenina, de su capacidad creadora, de sus múltiples poderes “aterradores”.

En otras palabras, tenemos que la mujer tiene acceso al reconocimiento social en tanto es madre, lo que la hace mujer pero a su vez esto se convierte en su propia anulación como mujer.

Queda planteado que la feminidad es analogada a la sexualidad, esta es la lógica del sistema ideológico transmitido en el proceso de socialización a nivel no sólo pragmático sino inconsciente, así también la mujer recibe devaluación y rechazo. Tal condición de género se legitima mediante su conexión con la sexualidad y la maternidad. Por ende, las vidas de las mujeres quedan impregnadas de dolor y sometimiento por el hecho de ser mujeres.

Estas autoras (1994:10) hablan claramente de cómo el embarazo y el parto, como expresión concreta de la maternidad son vividos por la mujer en forma ambivalente y contradictoria, en este contexto sociohistórico. “De manera que la

maternidad se vuelve una experiencia melancólica, en la que la frustración y la hostilidad estancadas se vuelquen sobre el cuerpo de la madre y por lo tanto sobre el hijo”.

En pasajes bíblicos se encuentra este mensaje ambivalente sobre la maternidad, así lo anota Mannoni (1985 : 17-18) : “El deseo humano de tener descendencia adoptó desde el inicio dos formas culturales. En el Génesis, Dios exhorta al hombre y a la mujer a la fecundidad, enrolándolos en una suerte de cruzadas : poblar la tierra y adueñarse de los elementos. Viene luego la caída y el repudio del hombre por Dios. Este repudio despoja a la fecundidad de toda misión exaltante y convierte al cuerpo de la mujer en lugar de castigo en escenario de venganza. “Multiplicaré - dice Dios a la mujer - los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor los hijos. Y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará”.

Esto deviene en que el hijo se convierte en una amenaza contra la integridad narcisista de la madre, o bien como dice Mannoni es esperado como héroe para vengar el infortunio de que ha sido objeto la madre. De ahí que la autora plantee que hay para la mujer dos (o mil) maneras de vivir su maternidad, “ de acabar transformada o destruída por ella”.

Chacón e Hidalgo (1994:54) reafirman la importancia de la relación madre-hija como escenario primario donde la hija-mujer puede o no ser amada por su madre, ser catectizada, pues si no logra ser maternalizada simbólicamente, “no puede asumir su función de madre : se derrumba”. Luego la hija-mujer convertida en madre viene a revivir en el embarazo y parto “situaciones arcaicas propias de la relación primaria con su madre”.

La interrogante sobre: ¿cómo vivencia la indígena bribri su maternidad en su propio y particular contexto sociocultural?, queda planteada.

B. Aspectos fundamentales del proceso de socialización en la mujer.

Escribir y pensar sobre el proceso de socialización de la mujer, en general, es partir siempre de interrogantes, como en todo, pero cuando se pretende hacer desde una postura psicoanalítica de orden feminista en muchos casos se convierte en una crítica ponzoñosa a Freud y se pierde el propósito inicial de la búsqueda.

Por ello prefiero partir de la lógica de mis inquietudes para plantear la pregunta sobre lo que pasa y le pasa a la mujer (las mujeres) en su tránsito por su integración al mundo, ese pasaje de la diada a la triangulación.

En otras palabras, lo primero que me pregunto cómo re-pensar lo femenino en lo edípico.

Importantes psicoanalistas como por ejemplo Juliet Mitchell (1982) y Christiane Olivier (1989) partieron del postulado freudiano de “la envidia del pene” en principio para evidenciar la inexactitud de Freud que raya en misógeno pero que al final lo rescatan como producto de la estrechez de su época y sociedad burguesa; en todo caso se entiende que Freud era un hombre, y de su contexto histórico y social.

La mirada del estudioso Freud no sobrepasó su condición de varón. La sexualidad infantil de la niña para Freud se reducía a que ésta no poseía sexo masculino; era vista como un varón defectuoso.

Es claro que la prevalencia del falo como símbolo de poder, de orden y de gobierno yacía en el fondo de esta premisa Freudiana. Pero acaso no era así en realidad.

La Viena de principios de siglo, constituyó en gran parte el contexto socio histórico y cultural del Psicoanálisis Freudiano, aquí desarrolló sus ideas sobre la etiología sexual de las neurosis y posteriormente sobre la psicología femenina.

Existía un contraste entre la moral restrictiva de la familia burguesa y la licencia sexual de las calles. En este sentido Freud señaló la posición y el lugar desmerecido en que la cultura y la sociedad occidental y patriarcal ubicaba a la mujer; planteó la ambivalencia con que se representaba a la mujer en una doble moral (la decente-virginal y la prostituta). Se conducía a la femina a la ignorancia sexual a la misma vez que le atribuía poderes sexuales. Así llegó a la afirmación de que la sexualidad subyacía en toda perturbación neurótica.

Al respecto de la “envidia del pene”, Olivier (1989) contrapone la posible “envidia” que el hombre pudiera tener de la mujer por sus senos y su poder de dar a luz una vida. Creo que no se trata de desear eso que el otro tiene sino más bien el lugar en que nos ubicamos en relación a la diferencia hombre-mujer, -masculino-femenino. Eso que es de orden cultural dentro de una organización social que ordena a sus miembros por la diferencia. Aquí creo me acerco más a algunos planteamientos lacanianos, como el de Emilce Dio Bleichmar (1991).

Hablemos entonces del rol de género:

Stoller (citado por Dio Bleichmar : 1991) sostiene que los aspectos de la sexualidad que caen bajo el dominio del género son esencialmente determinados por la cultura. Aquí hay coincidencia con Lagarde (1992) al menos en lo que ésta plantea sobre que el género es una cualidad histórica construída socialmente, para ésta se trata de una forma más de clasificar a los seres humanos.

La cultura orienta y ejerce su efecto desde el nacimiento dando origen a una inscripción psíquica.

Mientras Dio Bleichmar escudriñó en el proceso intersubjetivo, en la psique de ese ser (futuro niño o niña) en su juego relacional con su pareja amorosa (madre-padre), Lagarde enfatiza en el proceso externo (por ubicarlo en algún espacio). Para esta última la primera característica de nuestra cultura en torno a los géneros es “creer que es un hecho natural que seamos mujeres u hombres”. Lo segundo es elevarlo al valor o categoría de universal (Lagarde, 1992:4).

Dio Bleichmar nos dice que la rotulación que médicos y familiares realizan sobre el recién nacido se constituye en el primer criterio de identificación de un sujeto y “determinará el núcleo de su identidad de género” (1991:4).

Esta misma autora define Género como categoría compleja que agrupa los aspectos psicológicos, sociales y culturales de la feminidad/masculinidad; haciendo clara la diferencia entre esto y sexo como los componentes biológicos, anatómicos y el intercambio sexual en sí mismo.

En la teoría de género, que es histórica y que sustenta Lagarde, lo sexual es construcción cultural también, dado que el cuerpo adquiere significado y por ese valor histórico, nos sirve como un instrumento de colocación en la sociedad. “Todas las características atribuidas al sexo son aprendidas y todo lo que es ser mujer o ser hombre es histórico” (Lagarde; 1991:6).

Me pregunto ¿cómo vive ese hombre y esa mujer este proceso de llegar a ser hombre o mujer? y ¿qué de particular le aporta la cultura, el estrato social, político, de sus propios progenitores?

Para Lagarde todo este lío con clasificar a hombres y mujeres tiene una funcionalidad, clara u oscura para el sistema socio-político y económico que patrocina esta dicotomía.

Es un sistema de inclusión y exclusión; es un sistema que postula el antagonismo y complementariedad de los géneros con un propósito ¿Político? ¿Económico?

Principio estructurador de nuestro sistema de género : “ser mujer es no ser hombre y ser hombre es no ser mujer “ (Lagarde 1992:6) ¿ Será tan simple esto y la interrogación de este mandato?.

Para Dio Bleichmar la categoría género está múltiplemente articulada; comprende :

1. Atribución, asignación o rotulación del género.
2. La identidad del género que a su vez se subdivide en el núcleo de la identidad y la identidad propiamente dicha.
3. El rol del género.

“El rol se refiere al conjunto de prescripciones y proscripciones para una conducta determinada, las expectativas acerca de cuáles son los comportamientos apropiados para una persona que sostiene una posición particular dentro de un contexto dado” (Dio Bleichmar, 1991:9).

Sostiene la autora que en cada cultura se halla rígidamente pautado qué se espera de la feminidad o de la masculinidad de una niña/o. Así, “la tipificación del ideal masculino o femenino es anónima, abstracta, pero féreamente adjudicada y normativizada hasta el estereotipo, aunque en el desarrollo individual, el futuro hombre o mujer haga una asunción y elección personal dentro del conjunto de valores para su género. Es decir, que al sujeto se le asigna un rol del género, que él podría eventualmente asumir o rechazar”. (Dio Bleichmar; 1991:9). En este punto, esta autora hace una clara diferencia de lo que le corresponde a lo que se quiere significar con la categoría rol de género y resalta la participación del sujeto otorgándole un poder (pequeño o grande ¿?) de elección.

Lo anteriormente dicho se evidencia en la consideración de la autora de cómo los niños (as) incorporan las conductas pertenecientes al padre y a la madre, éstos como objetos idealizados constituyen objetos identificatorios desde el principio de la crianza, además tienen el control sobre el otorgamiento del amor y del reconocimiento como recompensa. Aquí se alude al deseo de imitar por parte del niño, esto planteado como un hacer, un poder que viene desde el niño(a).

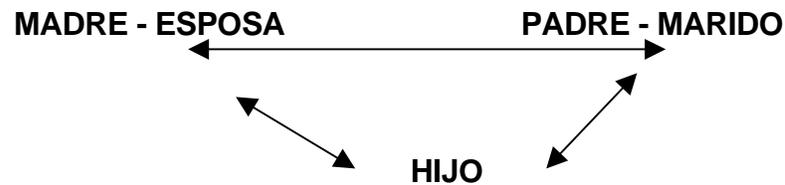
El adulto o los padres aprobarán o desaprobarán esas conductas imitativas, en ese proceso de reforzamiento o desaprobación, el niño (a) aprende a discriminar las rotulaciones de género que correspondan a los comportamientos aprobados.

Hasta este momento queda claro que en la constitución de la identidad de género intervienen distintos actores y factores y que cada uno posee un lugar y una función. Más allá de buscar la correcta explicación de cómo es realmente que sucede este fenómeno, nos interesa llegar a una aproximación comprensiva de la trama, a un planteamiento del cómo para formular luego el cómo se vive desde la particularidad, desde lo subjetivo. Esto dentro de lo que aporta el psicoanálisis como el método de acceder al inconsciente.

El psicoanálisis freudiano postula el complejo de Edipo como estructurador de la persona. Existe una diferencia en la condición en que cada niño o niña ingresa a esta etapa porque ya desde su núcleo de género, la identificación primaria del niño varón con su padre, es un proceso previo a su ingreso al complejo de Edipo. ¿Qué pasa entonces con la niña?. Se grafica de la siguiente manera :



Esta formulación pasa a ser triangular cuando se realiza el acceso del niño (a) a la significación sexual y a la comprensión del concepto marido/ mujer; así tenemos:



Tomado de Dio Bleichmar (1991:16)

La niña ingresa a esta primera constelación relacional para aspirar a la exclusividad del amor materno por el simple hecho de ser un bebé, no necesita una posición de masculinidad. Para esta autora la idea freudiana de la bisexualidad “descansó sobre una bipolaridad del deseo no del género” (1991:19). Podemos captar la diferencia en la interpretación de lo postulado por Freud al respecto entre Emilce Dio Bleichmar y Chistiane Olivier.

La madre posee un gran poder en cuanto modelo de identificación : se traduce para el hijo varón en el objeto adecuado, él se encuentra en una relación “incestuosa” al ser objeto de amor de su madre, puesto que la mujer-madre de un hijo varón realiza en esa ocasión el verse bajo forma masculina. Pero debe abandonar esa ilusión, el hijo mismo le hará saber que no es ella y ya no está en ella (Proceso de individuación).

“El niño varón debe superar aquí una dificultad complementaria (no descrita por Freud), pues ha de salir del Edipo en contra de su madre, que no quiere que se aleje de ella ni que la abandone” (Olivier, 19989:78).

Dio Bleichmar, aporta otro elemento a esta intrincada trama, ella nos dice que precisamente por ser la madre el primer y principal modelo de identificación (necesario para establecer el núcleo de género), el niño varón debe activar la búsqueda de identificación con los hombres para lo cual debe desidentificarse de ella.

Pues, este proceso no ha de ser fácil para el niño varón, apuntaba hacia el padre, y lo interpela en su posición y accesibilidad. Recordemos que el padre, proveedor de cuidados y en oposición al lugar materno en la vida del bebé es difícil de captar, obliga a un esfuerzo cognitivo de parte del niño.

Queda claro la relevancia de “la continuidad y consistencia de su presencia para que se erija en objeto interno idealizado”. (Abelin, 1975, citado por Dio Bleichmar 1991:22).

Olivier (1989:79) lo describe así : “Puede verse sin duda, la marca de la dificultad del varón para crecer, “encadenado” como está a la trampa del amor materno. Por ello suele ser enurético, encoprético; en una palabra, se niega a crecer. El niño varón atraviesa entonces por un momento difícil, del que conservará siempre la huella bajo la forma del terror a la dominación femenina” .

Para la misma autora, el drama de la niña es el de no llegar a encontrar en su camino el objeto adecuado, y de tener que permanecer al margen del Edipo. “Únicamente el padre podría darle a su hija una posición sexuada confortable, puesto que ve el sexo femenino como complementario del propio y por lo tanto indispensable para su placer” (Olivier ; 1983:83).

Esta trama deviene en que la niña posteriormente mujer se sentirá insatisfacedora, e insatisfecha por lo que no tiene. La niña no es para la madre objeto sexual, no deposita sobre su cuerpo una mirada que lo sexualice. Aunque al igual que el niño ella recibe las caricias y cuidados de la madre en su cuerpo, es manipulada por una mujer que además culturalmente ignora su propio cuerpo y no reconoce de sí misma la parte erógena singular como típicamente femenina (clítoris-vulva).

Para Olivier es precisamente la madre la primera que obstaculiza el placer (clitoridiano) de su hija e instala el silencio entorno a ese placer.

¿Qué tendrá de trascendente este hecho?. Así que la madre-mujer obstruye que la hija-niña-mujer goce de su cuerpo.

Dio Bleichmar (1991) desarrolla la teoría sobre la identificación entre la madre y la hija; plantea que esta es una situación de estar frente a una semejante y que por ellos los fenómenos de transactivismo, de indiferenciación, de fusión entre las representaciones del yo del objeto son más intensos “en la niña no sólo es narcisista la estructura a la que el yo puede advenir sino que además será narcisista el deseo que duplique el poder de esta identificación, el deseo narcisista de un igual al otro porque el otro y no cualquier otro, sino el ideal, es igual a uno. Creemos que es este carácter el que contribuye a que la etapa preedípica cobre más importancia para la niña que para el varón – será más prolongada, más conflictiva y más exclusiva – pues la madre no sólo es el objeto de amor, de la dependencia absoluta, sino el ideal narcisista y el semejante del género”. (Dio Bleichmar, 1991:57).

La postura de Hauser (1994) y otras psicoanalistas son coincidentes con Dio Bleichmar tan sólo en el hecho de conceptualizar a la mujer como agente principal socializador, pero en la medida en que sea vista en un contexto más amplio y se contextualice a esa mujer-madre-agente socializador dentro de las relaciones de poder, se marcan dos ámbitos comprensivos o explicativos distintos.

Langer, Hauser y otros, sostienen un psicoanálisis crítico-social, que en el contexto latinoamericano emergió como respuesta o como intento de respuesta a las condiciones político sociales coyunturales y a las particularidades históricas.

Es así que surge una línea de trabajo en Psicoanálisis muy particular y a veces regional con el manejo y revisión permanente de las categorías hasta ahora universales que sustenta el psicoanálisis freudiano.

Esto me resulta importante destacar ahora que me pregunto sobre la mujer-madre-bribri que no es cualquier mujer, ni representa a todas las mujeres ¿Qué habrá de universal en esa particularidad?, y viceversa.

Hauser, Chacón y otras psicoanalistas han revisado la violencia en adolescentes, la problemática del incesto y el abuso sexual en general y la violencia intrafamiliar en el contexto nacional.

Estas problemáticas devienen en síntoma de nuestras sociedades y señalan la importancia de analizar su estructura.

Desde un psicoanálisis que da cuenta de lo inconsciente es posible dar cuenta de cómo funciona la ideología de dominación, aspecto vital para reaccionar de forma consciente al respecto.

¿Qué posibilidades de emancipación tiene la mujer?

¿Cuáles son o serán sus salidas “verdaderas” a la ligazón con su propia madre?

Si la maternidad es una salida a la construcción de la feminidad (Freud 31) ¿Es así para una madre indígena? ¿Qué le posibilita su cultura a partir de la maternidad? ¿Dónde y cómo quedan las mujeres de esta investigación en relación al proceso de socialización propio? ¿Cómo se traduce la trama edípica? ¿qué significa todo esto para estas mujeres? ¿qué contexto histórico está ahí presente?.

El desarrollo de la Teoría sobre la identidad sexual de las mujeres en el Psicoanálisis continúa y en esta investigación la propuesta es estudiar al respecto desde un contexto particular.

2. La mujer en la cultura Bribri.

A. Talamanca.

Para hablar de la mujer bribri y de lo que se ha dicho o escrito sobre su cultura es necesario hablar de Talamanca, como el referente más visible para todos pero además porque se trata de la tierra o zona de asentamiento. La historia de este pueblo está escrita en las montañas, en los ríos, en la selva de Talamanca.

Para los indígenas la tierra tiene un fuerte valor simbólico y práctico, y como lo apunta Villalobos y Borge “ La tierra es un eje vinculante, unificador y generador de los principales componentes de la cultura talamanqueña” (Villalobos y Borge, 1994:11).

Pero también en lo concreto la tierra representa para el indio su sustento, es decir, la vida. En ella encuentra lo que Sibö (Dios) le ha dejado para existir, así como también las reglas que les legó para que bribris y cabécares administraran sus riquezas.

A lo largo de la historia la tierra ha significado el objeto de conflicto, de confrontación entre los nativos, y entre los nativos y foráneos que en distintos momentos han pretendido sustraer sus riquezas, apropiarse de la misma reduciéndolos a reservas y hasta explotarlos junto con ella.

Según Villalobos y Borge (1994) existe escaso trabajo arqueológico en la región como para determinar con mayor precisión los grupos humanos que allí habitan, así como los detalles respecto a la organización social establecida por ellos. Curiosamente, estos autores retoman los escritos de religiosos y militares españoles, quienes describían a la población conformada en pequeños cacicazgos independientes, dedicados a la caza, la pesca y la recolección de cosechas.

“Los cacicazgos fueron una forma de organización social, política, económica y militar; que reunía en su seno a distintos clanes aliados por tener ancestros familiares comunes” (Villalobos y Borge, 1994:22).

Ya entonces se protagonizaban guerras entre cacicazgos por el dominio de territorios y sus riquezas. Se dice que al llegar los españoles a la región sur-este de Costa Rica, los aborígenes estaban en guerra y esto facilitó que algunos pueblos se aliaran a los conquistadores; sin embargo dicha alianza no prosperó. Los conquistadores se abocaron en el control del valle central, pues cumplía con características más atractivas para su proyecto económico extractivo.

No obstante, Talamanca continuó siendo atractiva para los conquistadores españoles, pues imaginaban era el lugar donde se encontraba oro, debemos suponer que tal fantasía provenía en parte de la ambición que se desprendió desde la llegada de Colón así como de la particular circunstancia geográfica que hacía de Talamanca un lugar estratégico, con salida al mar y provista de bahías y anchas desembocaduras de ríos.

Los indígenas de Talamanca sufrieron una serie de asaltos y asesinatos por parte de los conquistadores hasta fueron trasegados como esclavos, arrancados (secuestrados) de sus tierras y pueblo para poblar otras zonas; los zambos mosquitos provenientes de Nicaragua y piratas ingleses realizaron diversas invasiones para robarlos y venderlos como esclavos (1693).

A pesar de todo Talamanca nunca fue controlada, aunque se empeñaron en lograrlo desde 1540. Para Villalobos y Borge esto fue posible gracias a la estrategia militar implementada por los talamanqueños “guerra de guerrillas”, la unidad de todos los pueblos y por supuesto las cualidades climáticas y topográficas de la zona.

De esta ardua oposición de los pueblos indígenas de Talamanca surgió uno de los más grandes personajes de la historia de Costa Rica, el indígena Pablo Presbere que en 1709 encabezó la sublevación, desde Bahía Almirante hasta Chirripó. Tanto dolor de cabeza les dió este guerrero que los conquistadores se ocuparon con dedicación para darle muerte un 4 de julio de 1710, en Cartago.

A consecuencia de la persistente oposición indígena ante los intereses de los conquistadores hubo una merma significativa de la población indígena.

En otros ámbitos puede decirse que los talamanqueños fueron vencedores, en tanto presentaron también una fuerte resistencia ideológica, de tal forma que no se dio una penetración religiosa católica como sí la hubo en el resto del país.

Villalobos y Borge (1994) señalan como logro, la introducción del hacha y el cuchillo de hierro, la conservación del sistema de cacicazgo (Bribri-Cabécares extendieron su ocupación hacia el Pacífico sur) y la conservación de la familia clánica como elemento básico en la definición de las relaciones sociales.

En los bribris y cabécares la organización social es dada por clanes matrilineales, existe prohibición para que un miembro de un clan se case dentro del propio clan o con algún afín.

Después de la independencia de Costa Rica (1821) y del nacimiento del nuevo Estado, luego de un período de latencia resurgió el interés foráneo por Talamanca (obsérvese que decimos Talamanca y no talamanqueños) sobre todo en 1848 cuando se instauró la Primera República.

Se inició el plan de controlar absolutamente la región y continuar la búsqueda del preciado oro. Consecutivamente se realizaron nombramientos de alcaldías, jefes políticos y otros puestos, destacando que en 1870 Talamanca pertenecía al cantón de Paraíso de Cartago y desde 1867 se había nombrado jefe político al cacique

Santiago Mayas y como Director de Reducciones al norteamericano John Lyon. (Villalobos y Borge,1994)

La presencia de inmigrantes norteamericanos y europeos en la zona data desde 1860 .

Como se recordará, la construcción del ferrocarril al Atlántico (1871) estuvo a cargo del norteamericano Henry M. Keith; se dió con ello el medio para concretar nuevas formas de explotación económica, las cuales fueron posibles gracias a los convenios y alianzas de sectores del Estado, de nacionales privados y capital extranjero. William More Gabb (geólogo contratado por Minor M. Keith) realizó estudios sobre productividad en Talamanca (1873).

Un dato interesante que pone de manifiesto la relación entre los factores sociales, económicos y culturales, lo representa la presencia de un grupo de negros jamaíquinos; traídos para trabajar en la construcción del ferrocarril quienes a raíz de desacuerdos con sus patronos, en franca rebelión se internaron en las montañas de Talamanca. Allí extrajeron caucho y se unieron a mujeres bribris y cabécares, integrándose completamente a la estructura social y dando origen a grupos familiares con acceso al poder político.

Por otra parte, comenzaron a darse incursiones de misiones evangelizadoras; concentrándose en 1896 la Misión Paulina, (formada por ciudadanos alemanes principalmente) cuya iglesia y escuela ubicada en la actual comunidad de Amubrë constituye una evidencia histórica y reafirma la presencia de otras culturas en la zona (Villalobos y Borge, 1994).

De acuerdo a Bourgois (1994) debido a que la enfermedad de las fincas bananeras de Panamá en la región de Bocas del Toro se diseminó rápidamente (1890) la compañía Bananera United Fruit Company (UFCO) se expandió hacia el norte del río Sixaola, es decir dentro del territorio Bribri en Costa Rica. Para tal fin,

necesitaba que el ferrocarril llegara hasta Talamanca; así también hizo mano de alianzas con el gobierno.

A partir de 1983, con la firma del contrato para llevar el ferrocarril a Talamanca comenzó el desalojo indígena con los métodos usuales que implementaba la compañía, éstos eran comprar las tierras a precios “simbólicos”, por extorsión o bien ejerciendo una abierta y franca violencia, así como otras modalidades de estafa y corrupción. En este contexto pueden comprenderse las oportunas “propuestas de crear reservas indígenas y concentrar a los indígenas en pueblos y el desconocimiento de las autoridades tradicionales, sustituyéndolas por jueces de Paz no indígenas” (Villalobos y Borge, 1994: 35-36).

En esta oportunidad la resistencia indígena se tradujo en denuncias y finalmente en un repliegue hacia zonas más altas, agrestes de la cordillera donde ubicaron su refugio.

Villalobos y Borge consideran que el establecimiento de la compañía bananera tuvo tres grandes y graves consecuencias, entre otras, para la cultura Bribri - Cabécar: La primera se refiere a la destrucción del sistema ecológico, principalmente por la deforestación. Otra lesión fue la destrucción de la base para la cacería, la pesca y la recolección y por último la eliminación de las estructuras tradicionales de poder.

Este hecho histórico marca el ingreso de los territorios indígenas al modo de producción capitalista.

Bourgois (1994) trata de explicar cómo fue posible que la UFCO se quedara con las tierras indígenas a pesar de la resistencia (en este caso frágil) de los Bribris:

“ La incapacidad de los bribbrís para resistir la pérdida de sus tierras en Talamanca, puede entenderse como el efecto lógico del contacto entre uno de los representantes más sofisticados del capital monopolista en el mundo y un pueblo de agricultores de subsistencia. Los bribbrís eran analfabetas, no tenían armas de fuego ni influencia en el gobierno central, y no hablaban español ni inglés” (Bourgois, 1994:63).

Es importante recordar que ésta era la segunda vez que los indígenas eran avasallados, la experiencia con los españoles habían dejado ya su huella.

En la reconstrucción histórica que Bourgois hace de este período destaca la beligerancia de un líder indígena-negro de apellido Dixon ante el cual la UFCO se resistía a considerarlo indio y mucho menos comprendía que luchara por éstos.

Resulta sumamente interesante la diferenciación que hacían los personeros de la UFCO entre los diversos grupos étnicos; Bourgois (1994:65) lo ilustra con el siguiente texto, que un gerente (1916) le escribió a su homólogo en Limón :

“No hemos tenido problema alguno con un solo indio; los problemas son sobre todo con los negros y con algunos españoles, pero casi ninguno es costarricense...Si esas personas fueran indios o nativos (latinos de Costa Rica), estoy seguro que no tendríamos problema alguno con ellos y los podríamos manejar, pero son renegados prietos, panameños y colombianos, y son por naturaleza tipos difíciles, y no tendrían la más mínima objeción en resistir la expulsión por resistencia forzosa (ADB: kyes a Chittendar, 9. XXII. 1916)”.

Más adelante continúa diciendo “...los indios son tímidos y estoy seguro que con insistirles con fuerza ellos abandonarán toda pretensión de ser los propietarios de la tierra... (ADB: kyes a Chittendar, 7. XII. 1916)”.

Bourgois reconoce como resistencia bribbí dentro del contexto de su cultura tradicional la existencia de un rey, su rey, éste era el único medio institucional para representarlos, pero aunque éste contaba con el reconocimiento del Estado, en su momento fue neutralizado dándole muerte.

Alrededor de los años treinta, como consecuencia de la expansión de la enfermedad de Panamá, la mano de obra desplazada proveniente de Bocas del Toro (Panamá) emigró a Talamanca y allí se estableció entre los bribbís. Para Bourgois y otros autores como Villalobos y Borge éste hecho marcó un proceso de transición en la vida de los indígenas quienes llegaron a ser pequeños agricultores.

La relación desigual que se establece por la incorporación de una sociedad precapitalista dentro de la economía de mercado, apunta Bourgois, convirtió a los indígenas bribbís en víctimas fáciles para otros; tal como lo ilustra con los siguientes testimonios de negros y latinos que manifiestan cómo los indígenas no entendían las relaciones de intercambio, de lo que también se desprenden los prejuicios y estereotipos que aún persisten:

“ No conocen el significado del dinero. Si uno va donde una indígena y le pregunta que cuánto quiere por aquel cerdo o por aquella vaca, no saben . . . “ (citado por Palmer, 1977:77)”. (Bourgois, 1994:72).

“ . . .uno lleva pólvora, sal, camisas, pantalones, y los cambia con ellos. Les gusta cualquier cosa de color rojo. Ellos le dan un gran cerdo de 200 libras por un par de pantalones. Ellos cambian una vaca grande de de 600 ó 700 libras”. (Bourgois, 1994:73).

Como puede verse, ha sido un proceso socioeconómico complejo el que ha contribuido a la transformación inevitable de los aspectos culturales, que involucran la construcción de una identidad étnica en relación dialéctica con un otro. La etnicidad a lo largo de dicho proceso, fue cobrando relevancia, la incorporación o no de algunos valores, la desaparición de costumbres y tradiciones así como la

aparición de otras, o de instituciones formales o informales, tienen una resonancia en la psique de los sujetos implicados en dichos procesos.

La velocidad en que estos eventos se dan, tanto como el lugar que se ocupa dentro de esta relación dialéctica y los espacios existentes para una posible elaboración, son factores que aportan o no para que se continúe resignificando la huella original de contenido traumático, de la que nos habla Páramo (1992).

Paradójicamente la señalada incompetencia de los indígenas significó un importante mecanismo de protección, pues no desarrollaron necesidades creadas por el sistema capitalista como si lo hicieron los otros grupos étnicos.

Las enfermedades típicas del banano tuvieron carácter de desastre en la década de los treinta también en territorio costarricense, además aconteció una gran inundación que incrementó el desarrollo de enfermedades fungosas en las plantaciones, lo que obligó a la compañía a cambiar de cultivo trayendo abacá y cacao. Luego se dio inicio al abandono de las fincas en la zona concluyendo en 1938.

A partir de la salida de la UFCO de Talamanca, en 1940 los indígenas retornaron al Valle de Talamanca, con este repoblamiento emergieron nuevas actividades económicas, reestructuración geográfica de acuerdo a nuevos asentamientos y por supuesto, transformaciones en la estructura social y cultural. De tal modo, se generó una forma económico-social no capitalista sustentada en elementos esenciales del ancestral modo de producción.

La consecuente diferenciación geográfica y cultural que tuvo hasta en 1980 es reseñada por Villalobos y Borge (1994); ellos identifican **tres áreas**: margen izquierda, margen derecha del río Telire-Sixaola, y los pie de monte de la cordillera de Talamanca.

La primera quedó con acceso al exterior por medio de caminos al Valle La Estrella, a Puerto Viejo y por el río Sixaola. Los grupos humanos que aquí se asentaron eran no indígenas, algunos de ellos exempleados de la compañía bananera, los otros habían llegado para alistarse en las compañías petroleras. Hubo enlaces con mujeres indígenas surgiendo así estructuras familiares nuevas como la familia nuclear, y el patriarcado. Predominó el trabajo asalariado y los idiomas Español e Inglés.

La influencia de las iglesias Menonitas, la Evangélica y la Fe Baha'í fue notable.

Los cambios culturales que se dieron lugar en la margen derecha (**segunda zona**) del río Telire-Sixaola (donde había mayor presencia indígena) son esenciales, como por ejemplo, la pérdida de importantes aspectos en los ritos de pasaje de nacimiento, pubertad y muerte gracias a la injerencia de Misión Católica en la educación, la existencia de un puesto de salud y una radioemisora.

Al reducirse el número de miembros y al no observarse la distribución y ubicación estricta de territorio de acuerdo al clan, esta estructura (familiar clánica) se modificó.

En esta zona se conservó el trabajo colectivo o “chichadas”, el uso de lenguas vernáculas, el Bribri y el Cabécar y la tradición de la cura en la figura del awápa (chamán, brujo, médico indígena). También aquí están presentes varios grupos religiosos foráneos como los Testigos de Jehová y Evangélicos. Por otra parte, se establecieron nueve escuelas públicas.

La tercera zona se refiere al Alto Lari, Alto Urén, Kichú Kichá y San José Cabécar; los indígenas habitantes de este territorio más agreste conservaron la mayor parte de su cultura tradicional.

La historia más actual de Talamanca y sus habitantes deviene de la crisis provocada por la pérdida del cultivo del cacao que durante 30 años constituyó la actividad económica más fuerte y central. Según lo analizaron Villalobos y Borge (1994) ésta fue la coyuntura donde RECOPE inicia un proyecto de explotación ahora en busca del “oro negro”.

La polémica entre la tesis “desarrollista” y la “conservacionista” no se hizo esperar ante la proyección de las implicaciones de la presencia de RECOPE (Refinadora Costarricense de Petróleo), lo que se visualizó como una nueva invasión colonialista.

Sin embargo, lejos de constituirse en una nueva tragedia a nuestro modo de ver esta amenaza trajo renovadores esfuerzos de oposición, gestándose una modalidad de organización comunal más acorde con las estrategias de este nuevo ente perturbador. En 1982 se constituyó la Asociación de Desarrollo Integral de Talamanca.

Los planteamientos de la Asociación apuntaban hacia un cuestionamiento respecto a los destinatarios del supuesto progreso y desarrollo; ésta pregunta era acompañada por otra “¿Cómo hacer un trabajo de estos que no signifique corromper y destruir las bases de la identidad de un pueblo?” (Guillermo Rodríguez en Villalobos y Borge, 1994:54).

El Estado puso en marcha la compleja maquinaria político-ideológica y de nuevo se escenificó una confrontación entre un David y un Goliat. La situación era complicada para los indígenas, pues corrían el riesgo de ser aislados por la nación entera si se oponían a lo que en el discurso del gobierno era la salida de la crisis nacional.

Ante tal encrucijada no quedó más que ceder pero con una mayor claridad que en otros tiempos.

En el estudio de Villalobos y Borge (1994: 55) se recoge la manifestación de un dirigente indígena de cuyo texto se revela un sentido acucioso de los nuevos intereses foráneos, éste cita:

“ Cuando el Estado quiere algo, sucede un incesto: Papá Estado viola a su hija la ley y la ciudadanía; en este caso a la Ley indígena y a los pueblos indígenas” (Alejandro Swaby, Talamanca: 1983).

Para realizar las exploraciones petroleras, que se iniciaron en 1980, hubo que abrir caminos, construir puentes, bajar montaña y junto con ello llegaron los predicadores de religiones, los comerciantes, la venta de licor, prostitutas, foráneos, y se estableció el trabajo asalariado con un cambio o modificación del patrón de consumo (monetización de la economía).

La enfermedad de los cultivos de cacao hizo que muchos indígenas se emplearan con RECOPE y esta vez quedaron inmersos en esta nueva organización económico-social, de la cual participaron en la dinámica periférica que conlleva esta clase de “boom” : La delincuencia afloró en sus múltiples formas y una muy relevante fue la producción y consumo de drogas.

Villalobos y Borge (1994) observan la transición hacia un sistema productivo agrícola con una modalidad de explotación intensiva de la tierra quedando atrás las tradicionales actividades productivas y extractivas con su indispensable trabajo cooperativo.

El cambio en las relaciones sociales de producción genera cambio en las relaciones sociales basadas en el sistema de parentesco clánico matrilineal. Esto se explica por la promoción del papel del hombre como cabeza de hogar por las ideologías religiosas, así como el hecho que es él quien realiza los tratos comerciales.

“El papel del hombre, entonces, llega a tal punto que él comienza a decirle qué hacer con la tierra; desde su venta al parcelamiento entre los hijos. Es así como la propiedad y herencia clásica matrilineal da paso, poco a poco, a la herencia familiar patrilineal” (Villalobos y Borge, 1994: 78).

Este es un hecho con trascendencia, pues deja por fuera a la mujer, la desaloja de un lugar de poder y relevancia, y también a sus hijos.

B. La figura de la mujer y la maternidad en la historia de los Bribrís.

La mayor característica de la estructura cultural tradicional de los bribris resulta ser su sistema de intercambio sexual y la descendencia. Bozzoli sostiene se trata de un sistema social dual, que consiste en que para ciertos efectos el grupo se divide en dos conjuntos, los que se oponen para así transar en rituales recreativos, económicos, etc.. Un ejemplo concreto es la organización en clanes matrilineales a partir de la cual se regula el intercambio de cónyuges.

Cuánto de esto es vigente en la realidad objetiva externa y la realidad subjetiva es una interrogante que a simple vista parece clara pero, conlleva una serie de complejidades en tanto involucra procesos de transculturación y modernización.

De allí que en los estudios más recientes sobre los problemas que atañen a la mujer indígena de Talamanca se habla de un antes (en el pasado) y de cómo es hoy ; pero sin que, por supuesto se pretenda plantear como momentos únicos, aislados y estáticos.

La transformación del universo simbólico producido por los cambios históricos ha modificado las relaciones sociales. La seguridad que representaba para la mujer ser ella el eje desde donde la descendencia y el legado de la pertenencia de la tierra es dado, es ahora una de los aspectos en transformación. La occidentalización, es decir el cambio hacia una estructura de corte patriarcal, deja

a la mujer desprovista de seguridad y la coloca en una condición desventajosa y en algunos casos en la más cruel de las pobrezas.

Rojas Chavarría (1994) rescata las mejoras en las condiciones de salud de las mujeres, lo que constituye el mayor aporte del Estado, sin embargo se produjo con más velocidad la pérdida de la habilidad, destreza y conocimiento que las mujeres poseían para actuar en los procesos del cuidado de la salud y por ende de la atención en el embarazo y parto.

Cada vez son menos los awá (médicos indígenas) y menos las mujeres que los consultan por razones de muerte de algunos de ellos, otras veces porque la sucesión de esta profesión entre sus hijos era cada vez más restringida, otra razón es que ya las mujeres más jóvenes, con mayor influencia del mundo occidental, no han tenido acceso a aprender su lengua materna y por ello no cuentan con muchos elementos simbólicos para comprender al awá, y debido a eso quienes acuden a ellos en estas condiciones lo hacen acompañadas de una mujer mayor.

Con respecto a otros procesos ligados a la reproducción de la vida y la visión holística ancestral de los bribis, sucede que si bien antes nacimiento y muerte eran parte de un mismo fenómeno, hoy existe el miedo a la muerte, a lo desconocido, cuando antes se creía la vida continuaba en otra parte. En cuanto a este hecho, parecen tener relación directa las ideas que al respecto promulga la fe católica.

Las casas en la actualidad conservan sólo algunos elementos de la tradicional casa cónica que representaba tantos significados.

Actualmente, dice Rojas, las mujeres prefieren tener familias pequeñas porque les preocupa no acceder a fuentes de empleo que proporcionen un ingreso bueno y estable a la familia. Esto trae consigo, la pérdida paulatina de la familia nuclear, típica de la cultura occidental “moderna” y de ciertos estratos sociales. A su vez se pierde la alianza y apoyo que se brinda en el sistema familiar extenso.

Rojas Chavarría (1996), encontró que la posición económica generalizada de las mujeres bribri dentro de las comunidades, de acuerdo a los modos de convivencia entre los géneros, se caracteriza por el sometimiento y la opresión de éstas por los hombres.

Pero además la condición de género : (la forma en que se expresa la subordinación) refleja que estas mujeres viven relaciones de opresión no sólo desde el sometimiento por su etnia y clase social sino también desde el sistema sexo/género.

Esta autora sostiene la tesis de que la ideología patriarcal está muy presente dentro de la población bribri. Esta influencia cala en algunos espacios donde la reproducción de la vida humana se da en términos desiguales.

Sin embargo, existe una incipiente organización de las mujeres y un análisis al respecto de un proceso de emancipación. Para Rojas Chavarría (1995:183) esto puede verse como el fortalecimiento de la idea de considerarse “sujetos políticos”, “capaces de incidir y reorientar el desarrollo de sus comunidades, familias y el de sus propias vidas”.

Por ello, ya es posible encontrar mujeres indígenas talamanqueñas que pertenecen a algún grupo de base. No obstante, en este fenómeno no podemos obviar la incidencia y responsabilidad que se le pueda atribuir sobre este fenómeno a las distintas organizaciones que han llegado a la zona, a promover el trabajo con la comunidad, sobre desarrollo y otros temas, con distintas metodologías e intereses.

En cuanto a la división sexual del trabajo existen dos ejes fundamentales : el primero se refiere al trabajo productivo agrícola y segundo al trabajo reproductivo (concebir hijos, su crianza, cuidado y educación de ellos, preparación de alimentos, etc..).

Al respecto la mayoría de las mujeres indígenas que participaron en la investigación citada, dejaron bien reflejado un sentimiento de dolor y queja, pues se mostraron conscientes de “lo duro que es la vida para ellas”.

Otro factor importante que de muchas maneras puede contribuir a la situación de vida de ellas es el analfabetismo, el cual está muy correlacionado con el lugar de residencia y la accesibilidad de los servicios públicos de la zona.

C. Aspectos fundamentales del universo simbólico actual de las mujeres Bribrís.

Las representaciones colectivas, las cuales se transmiten y se incorporan a través del proceso de socialización, trascienden las manifestaciones individuales y forman parte del denominado universo simbólico.

Tal como nos lo explica Rojas Chavarría (1994) los conocimientos, las creencias y las prácticas de determinado grupo social constituyen los medios por los cuales se manifiesta dicho universo simbólico. Esto quiere decir que se trata de un sistema dinámico en constante construcción y transformación; por lo tanto está expuesto a otras influencias y a la historia del grupo humano en cuestión.

El conocimiento se refiere al conjunto de elementos cognitivos y morales que le permiten al sujeto una mayor o menor comprensión y aprehensión de los fenómenos sociales de la vida cotidiana; refleja el tipo de influencia de otras culturas y de la propia de cada individuo, así modula la capacidad de interactuar; lo que respecta a las prácticas, es decir, los mecanismos mediante los cuales se logra la realización y la perpetuación del cúmulo de saber social o sea la memoria colectiva. Cuando hablamos de las creencias estamos rescatando las variaciones que la tradición ha sufrido.

Es fácil detectar la estrecha relación entre los conocimientos, las creencias y las prácticas. Sin embargo, nótese que la presencia exclusiva de uno no basta para

que los significados simbólicos constituidos socialmente sean incorporados en la subjetividad de los individuos.

Se puede encontrar diversidad de universos simbólicos, de acuerdo a clases sociales, razas, etnias, grupos de hombres, grupos de mujeres, etc..

Para Rojas Chavarría, es una contradicción que la mujer indígena talamanqueña viva una cotidianidad que cada vez se aleje de la experiencia acumulada históricamente, en otras palabras que día a día se occidentaliza.

Originalmente el pueblo bribri creó e interpretó al mundo como una totalidad organizada de todas las formas de vida encontradas.

Las explicaciones mitológicas, son significados mágico-religiosos predominan en su cosmología y cosmogonía. Estas han orientado la vida social de la población. Entre ellas destacan los aspectos relacionados con el nacimiento y la muerte.

En la mitología bribri se encuentra la figura de Sibú (Dios) creador de los bribris y cabécares, como personaje cultural de los relatos sobre la curación, pero a su vez sobresale la participación de personajes o figuras femeninas para concretar los actos de creación.

Aquí utilizamos el término Mito tanto en la aceptación antropológica, como en la manera que lo plantea Dobles Ulloa (1986) : Si pensamos en el mito como una construcción o constructor social, también es parte del imaginario social. También podríamos entenderlo como pensamiento onírico de la colectividad. Así, Dobles señala dos propiedades del mito:

1. Tiempo y Espacio no tienen relación con lo conocido en el mundo consciente, es diría el autor “un mundo surrealista donde nada es imposible”.

2. Tiene un tremendo potencial de ventilación y resolución de ambigüedades y conflictos. He aquí la analogía con el inconsciente.

Es inevitable repasar la narración sobre los mitos o leyendas alrededor de cómo se dio la creación según esta cultura; para ello retomaremos lo reproducido por Rojas Chavarría (1994) y luego lo que se analiza de dichos fragmentos.

“La Tierra fue una chiquita bien grande. Dios la trajo para crear a todos los indígenas, creó esa tierra para los indígenas y el océano para los blancos...”

Es así como, la cosa creada por Sibú simboliza la creación del universo y conjuga una serie de su construcción. Pero sobre este particular volveremos más adelante.

Una de las versiones sobre la creación; la Tierra, Iriia, la niña Tierra, fue traída a instancias de Sibú, quien con regaños convence a la madre Namatmí y a la abuela Namasia para que la conduzcan desde las regiones o capas subterráneas hasta la gran fiesta de inauguración de la casa sobre este mundo. La niña muere al ser pisoteada por los danzantes.

La muerte de la niña simboliza la sangre que se dispersó por todas las rocas y representa la primera menstruación, circunstancia que posibilita por primera vez la reproducción de la vida.

De acuerdo a la interpretación de Bozzoli (1979 : 167-170), sobre la historia de origen existe una referencia geográfica directa sobre lugares reales; así los bribris nacieron en Lari. “El lugar de | SuLá | en la superficie de la tierra es | Su Layöm | , o | SuLayibi|, Lacia el Alto Lari”.

La historia asocia el momento antes de salir el sol con el nacimiento bribri. Se puede inferir que esto reafirma el principio matrilineal. La identificación del sitio de nacer como lugar de | Sulá | refuerza el principio matrilocal.

He aquí una síntesis de tal historia :

“| Sibö | trajo las semillas. Nosotros los indios vinimos como semillas. | Sibö | nos trajo de allá debajo de donde nace el sol. El trajo cuatro grupos de semillas. Las trajo para el lugar que se llama / ibaaalë Alabkela A La sweLaó /. De allí los trajo a ese lugar donde están los barcos y otras cosas de nosotros. Allí está el agua buena, pasa el agua de las semillas allí están cuatro ríos que vinieron por los cuatro grupos de semillas. Allí él fue a dejar las semillas en los cuatro ríos que se llaman / añayësheye ; añari dkori ; siböe dkaie ; áLaka bkeLaedí /. Existieron cuatro ríos, que están allá al otro lado de aquel lugar debajo de donde pasa el sol. De ahí /Sibö/ trajo las semillas, al lugar que se llama /Sulágom/, antes de nacer el sol. El hizo cuatro grupos de semilla. El hizo lo mismo con las demás semillas de seres humanos. Con la semilla /Sibö/ trajo cuatro barcos, trajo dos ollas, y cuatro clases de semillas. El celebró el comienzo de la semilla. Mientras celebraba, la fiesta se prolongó hasta la madrugada, ya amanecía, ya salía el sol. En el instante que terminó la fiesta, el sol salió. /Sibö/ había dejado allí su olla, vino /sórkula/ y se la llevó para hacer otra fiesta como la de /sibö/, y se llevaron todo a un lugar en medio del río Lari que se llama /ás/, y su colina se llama /suláyibi/. Allí está la semilla original que se llama /suLáyibi/ ; ese era el rey de la semilla, la primera. En /suláyibi/ está la primera semilla, su rey, en forma de una piedra, y también semejante a un diablo. Allí están en /namáse/.

Cuando él celebró la fiesta en ese tiempo él les dio nombre a los cuatro grupos de semilla; a los reyes llamados /usekölpa/, a los /JtsököLpa/ o los cantores y los otros eran semillas como twariwak, bubuLwak, y otros. El trajo las semillas de aquel lugar debajo de donde nace el sol. El hizo una fiesta cuando las trajo. El ayunó. El ayunó cinco días, por la región de los bribris, por las semillas, para que se multipliquen; a esta semilla nadie le pudo hacer daño. Vinieron los españoles, pero

si las semillas no hubieran existido, tampoco habrían existido los españoles. Ellos existieron después. Ellos vinieron después de que amaneció.

El lugar donde amaneció fue /suLáyöm/. Cuando el sol salió ya estaban las semillas en el suelo. Por eso todas las semillas lo saben que fue en /suLáyöm/. En /suLáyibi/ están las piedras. Allí pasan dos ríos, al otro lado y a este lado. Las piedras están en /tkbësl/ y en /dukútwa/. Son inmensas piedras elevadas, ningún animal les llega ni los ríos les pueden pasar por encima. Puede taparlas el agua hasta la tercera parte y lo demás queda sobre el agua. Por eso allí /sibö/ dijo que midió como los blancos miden el terreno. El hizo como un croquis para la semilla. Era preciso que ella viniera. Aquí abajo era de otra semilla, /kádwewak/, como nosotros, pero malos. A este lugar aquí abajo los mayores lo llamaban /tkáki/, era para esos, y para nosotros estaba /sulayöm/.

Allí hay una llanura a la vez están unas figuras en forma de caimán, tortugas, tigre y otros animales.

Hay allí piedras alargadas como personas. Allí están para el que quiera ir a conocerlas. Por eso los bribris nacimos en /bribrikta/ y en /suLayöm/, no nacimos en otra parte no vinimos de otro lugar, no hemos sido mezclados con otra raza, /sibö/ no nos mandó con los españoles, solamente apareció nuestra raza. La semilla no ha sido mezclada con blancos, era legítima, pura semilla. Por eso nosotros no podemos decir que vinimos con los blancos nosotros aparecimos solamente nosotros. Allí se encuentra el agua donde nos bautizó, nos lavó; allá fuimos lavados, la semilla es como grano de maíz. Allí aparecimos, por eso allí hay piedras como animales, caimanes, árboles, como personas; por eso era el principio de nosotros, /suláyibi/. Nosotros nos dimos cuenta cuando amaneció y cuando vino /sibö/ a visitarnos”.

Con este relato ilustramos algo del análisis que Bozzoli hizo y desde el cual aporta una comprensión de los rasgos estructurales del sistema de creencia en la cultura bribri.

De tal forma tenemos que existe dicotomía, en un eje vertical hacia abajo y hacia arriba, que el sistema enfatiza, (también la hay cuando se refiere al Este y Oeste o entre lo lejano y cercano), y que se relaciona con otros rasgos; como lo natural/cultural, femenino/masculino, nacimiento/muerte, oscuro/claro. Veamos esta relación, de acuerdo a Bozzoli (1979: 152-155) :

Abajo : nosotros
progenitores y protectores
pequeñez y seguridad
oscuridad
firmeza, fuerza, estabilidad

Arriba : otros, extraños
progenitores
varones y parientes
políticos
lo grande y lo peligroso
claridad, luz
lo liviano, el pensamiento,
la velocidad.

Muy revelador resulta el valor que se le adjudica a las figuras femeninas o mejor dicho a las mujeres, vinculadas al mundo de “arriba” (una polaridad), tal como cuando aparece la Mai y la Danta en otros relatos, éstas son causantes de problemas.

La preocupación por los límites, es otro rasgo de importante valor, es decir que hay un énfasis en las situaciones limítrofes, no deteniéndose tanto en las ambigüedades.

Retomemos ahora la celebración de la ignauración de la casa, para observar allí, en ese relato lo que a lo femenino le toca en esta estructura y sus rasgos dicotómicos.

Como bien lo cuenta Rojas Chavarría (1994 : 81-85) la chichada constituye una celebración al final de un gran acontecimiento realizado en colectividad, como por ejemplo la construcción de la casa. La elaboración de esta bebida está a cargo de las mujeres, en la reunión todos prueban de esta bebida embriagante y bailan el sorbón, ésta danza ritual se acompaña con cantos; en ella hombres y mujeres se entrelazan y forman un círculo.

La casa tiene forma cónica, cargada de simbolismos relacionados con la figura femenina. La casa en sí representa el útero de la mujer. Todo lo que atañe al interior de la casa (limpieza, preparación de alimentos, vestidos, reproducción, protección y afecto al hogar que le pertenece y del cual ella es depositaria) y a las funciones correspondientes, es y representa lo femenino.

La contraparte, lo masculino se refiere a “Ushuwá”, es el espacio de estar dentro de la casa y donde se reciben las visitas masculinas; las funciones que se le atribuyen a los hombres van desde la caza hasta cualquier actividad exterior que implique además los peligros constantes.

En lo que respecta a los procesos relacionados con la reproducción tales como el embarazo y nacimiento, la cultura bribri les otorga un valor trascendental. Sobre ellos se crearon mitos y rituales que enriquecían los intercambios sociales en el grupo definiendo algunas prácticas.

Resulta curioso como en la cultura bribri, en los simbolismos alrededor del embarazo existe la percepción de algo negativo que adquiere la connotación de una condición contagiosa atribuída a la mujer. Esta condición también está presente en eventos como el alumbramiento, en la menstruación, al recién nacido y a los cadáveres. En el caso del embarazo también el hombre se veía afectado por ello. /ña/ es como se denomina a tal condición y significa, en el más despectivo de sus sentidos, heces, trasero, y como morfema tiene el sentido de separación, borde, falta de forma y materia desintegrada.

Esta idea del /ña/ en los distintos eventos de la reproducción humana funcionaba como control social sobre la conducta sexual de la mujer y además genera prácticas importantes; tales como el aislamiento recetado a la mujer embarazada y las restricciones al esposo en cuanto a su participación en actividades colectivas.

La separación del resto del grupo de que eran objeto tanto la mujer como su marido obedecía a la idea de peligro dado que se sospecha que el recién nacido es una especie de diablo o espíritu diabólico, que mataba personas antes de nacer. A ello se le conoce como la condición de /bku / y se refiere sobre todo al primer parto.

En el momento del parto, la mujer era prácticamente confinada a una choza provisional, aproximadamente a 200 metros de distancia. Realiza el parto en posición agachada y ella misma corta el cordón umbilical ; curiosamente no existían parteras. Las otras mujeres son las encargadas de preparar a las jóvenes o primigestas.

El sukia o awá era el encargado de realizar la purificación de la familia y del recién nacido y así gradualmente los aislados podían reincorporarse.

El aislamiento como medida para evitar el efecto contaminante del ña, también se observaba en la menstruación de la niña púber ; las colocaban en una esquina bien cobijadas.

Este breve repaso sobre los aspectos más relevantes del universo simbólico de la mujer bribri, atañe a las costumbres y creencias ancestrales, es decir a lo más tradicional, obviamente las variaciones van a depender de que tan primitiva sea la práctica de dichas tradiciones. Sin embargo, como hemos venido sosteniendo este sistema de creencias, prácticas, etc.; de esta cultura dinámica, está en constante

influencia con la cultura del blanco, del foráneo, del “occidental” y ya se observa las manifestaciones de un proceso transculturación/aculturación.

La intervención en materia de salud pública (por ejemplo) que se realiza en la zona, en esta población desde décadas deja como correlato a su vez la desfiguración o transformación de muchas de estas prácticas, creencias y conocimientos. Los nuevos elementos en este universo simbólico repercuten en la percepción de las mujeres sobre los distintos aspectos de la sexualidad, reproducción, y sobre la maternidad, tal como suponemos.

Rojas Chavarría (1994) determina el cambio o transformación del universo simbólico de los Bribris, en dos direcciones: la física, como pueden señalarse los desplazamientos hacia áreas geográficas más seguras. Y la económica y social que apunta a la pérdida de la estructura familiar de origen y el impacto en las relaciones de género.

Actualmente, se ha encontrado que la mujer indígena bribri se ve obligada a preocuparse y ocuparse por la seguridad personal, social y cultural.

Para Rojas Chavarría el hecho que se hayan incorporado en el discurso ciertas palabras, términos y conceptos foráneos es importante por constituirse en nuevas objetivaciones y conocimientos acumulados.

De igual forma, puede considerarse el desplazamiento en los ejes de poder que caracterizaban el universo simbólico tradicional hacia las instituciones como representantes del estado, la iglesia, etc..

“Se puede afirmar, que a nivel consciente, las mujeres están de acuerdo con los cambios que provoca la modernización, siempre y cuando sea para beneficio de la población en general y fundamentalmente para mejorar la calidad de vida de sus hijos (as)” (Rojas Chavarría : 1994 : 101).

Cuando hablan de las prácticas tradicionales las mujeres más aculturizadas, es decir las que han tenido mayor contacto con los foráneos y viven en comunidades más abastecidas y en el llano o lo bajo, enfatizan que se tratan de “cosas del pasado”.

De acuerdo con los resultados del Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas (1994), queda claro el nivel de conciencia que las mismas manejan sobre los procesos de invasión y colonización que han sufrido los pueblos indígenas, así como las implicaciones en las transformaciones en su forma de pensar, intercambio y comportamiento social-cultural, y la imposición de nuevas estructuras.

Las mujeres indígenas, detectan cómo los hombres de su pueblo han incrementado su dominio y limitación sobre ellas. Identificaron diversos problemas de ubicación que sufre hoy día la mujer, entre ellos mencionan la emigración de las jóvenes en busca de alternativas de empleo o posibilidades de preparación académica.

Analizando los resultados que hasta la fecha obtienen las mujeres que emigran, las indígenas señalan que el más frecuente es encontrar y traer “otro problema” pues acrecienta la velocidad en que niegan su identidad impulsando al pueblo en general a una violenta transformación.

Las alternativas propuestas empiezan con asumirse autoras y protagonistas de las soluciones, evidenciando que en su mayoría perciben los esfuerzos institucionales gubernamentales o no como nuevas formas de paternalismo.

Es clara la preocupación que tienen por la pérdida de valores culturales en los jóvenes, principalmente en la mujer; ante lo cual sueñan con ver crecer a sus jóvenes conscientes de sus raíces y con un sentimiento firme de pertenencia a su pueblo.

Agrupadas según pueblo de procedencia, las mujeres plantearon posibles soluciones. Queremos destacar la participación de las bribbrís para fines de este estudio.

Para las mujeres bribbrís es necesario integrar a las otras comunidades que no han participado en un escrito similar, esto servirá -dijeron- para lograr mayor coordinación y conducción de diferentes procesos de la mujer. Así también, señalaron debe establecerse una vía directa para recibir información.

Visualizan la organización como medio para gestionar proyectos de capacitación en diversas áreas que las lleve a elaborar y ejecutar otros proyectos.

La conscientización sobre las riquezas que brinda la naturaleza; la educación bilingüe a los jóvenes y el respeto a su forma de vida, fueron considerados básicos para aliviar problemas en el área de la salud y la educación.

V. PROBLEMA Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.

Hemos de partir de que la maternidad es un evento universal. Todo ser humano nace de una mujer. Este hecho es más que de orden biológico, trasciende las condiciones materiales de existencia y consigue una inscripción en el inconsciente a través del proceso de socialización.

La maternidad está presente y es un eje determinante de la construcción de la subjetividad femenina. En el proceso de socialización la cultura marca a la niña/mujer dirigiéndola a devenir en mujer/madre, quedando su sexualidad proscrita; ello se sostiene a partir de un sistema de creencias, valores y mitos. Pero ¿queda la mujer satisfecha con ese destino o tiene la posibilidad de romper el esquema bajo el cual fue creciendo?.

En la investigación de Alvarado (1996) la maternidad es enfocada como metáfora para la mujer, pues es sustituto imaginario de la "posibilidad de crear y transgredir con su creación su propio linaje, sujeto de acción en la cultura", pero además, la mujer puede devenir en "sujeto femenino con capacidad para encontrar otras fuentes de valoración y satisfacción personal". (Alvarado, 1996:89)

De allí que consideramos que es pertinente hablar de las mujeres, como particularidad, y en cuanto a la maternidad cabe conocer o reconocer qué significa para cada mujer este hecho; dentro de esta perspectiva la dimensión de la etnicidad cobra valor. De acuerdo con Philippe Bourgois (1994:16) la etnicidad como dimensión de análisis es clave para comprender "como estructura el conflicto y el poder".

Bourgois (1994) encontró cómo en la dinámica de trabajo de la United Fruit Company en la Costa Atlántica de Centroamérica, en la división de Bocas del Toro, se entrelazan la dinámica de la discriminación étnica con la de explotación económica, dando lugar a una "división cultural del trabajo", generando dos jerarquías: la ocupacional y la étnica. Cada grupo étnico era ubicado en ciertas tareas de acuerdo a sus características raciales y al estereotipo de una imagen que los otros tienen. Dentro de ese mosaico se decía que "el indio solo piensa en la comida, no tiene otras aspiraciones". (Bourgois, 1994:17).

Así que "el encuentro de la culturas" es también el escenario de un intercambio de imágenes y choques que tienen que ver con un lugar ocupado en la historia de cada pueblo.

Raúl Páramo, en su artículo "El trauma que nos une" (Werkblatt, 1992/93; #29/30) nos revela que existen efectos traumáticos de orden sociopsicológico que permanecen inconscientes. "El descubrimiento de América sienta las bases históricas para lo que después se conocerá como división entre países desarrollados y países subdesarrollados, es decir, entre países explotadores y explotados".

Este autor afirma que nuestra (la de los latinoamericanos) gran herencia es una herencia de contenido traumático puesto que "somos estrictamente descendientes de los vencedores y de los vencidos". Es por ello que el elemento indígena ha sido reprimido, discriminado y perseguido. Según Páramo (1992: 30-31) los indios son una representación inconsciente de nuestra derrota. "Nuestros elementos indígenas guardan tradiciones...pero también el profundo resentimiento". Por un mecanismo de defensa inconsciente, los grupos étnicos que nos recuerdan la derrota se constituyen en sectores invisibles de la población.

Páramo continúa desarrollando esta tesis descubriendo que desde el lugar de estos pueblos existe también la tendencia a mimetizarse para ser olvidados. Esto lo lleva a postular desde el psicoanálisis que "los factores sociales son generadores de

estructuras psíquicas". Esto quiere decir, que todo evento histórico social, económico y político repercute en la psique de los individuos en tanto seres biopsicosociales, el contenido o característica del evento cobrará trascendencia en la inscripción que hace en el inconsciente.

Si tomamos como premisa que las estructuras sociales (en la sociedad indígena Bribri) se han modificado con la consecuente incidencia de esto en los esquemas de pensamiento, conocimiento y prácticas ancestrales, la indagación sobre la vivencia subjetiva de las mujeres Bribri respecto a su maternidad resulta posiblemente aprehensible desde la dinámica y la significación que de este acontecimiento tenga lugar en ellas mismas y en relación al lugar que la cultura (o mejor dicho los rasgos culturales en transformación) le vayan asignando.

En nuestra investigación nos interesa comprender lo que significa para las mujeres bribri de nuestro estudio ser madres.

Por ello nos planteamos la siguiente pregunta, eje de esta investigación:

¿Cuál es la significación que algunas mujeres bribri de la comunidad de Amubrë (Baja Talamanca) dan a su maternidad, a la luz de la historia familiar y de transición de su grupo étnico?.

2. OBJETIVOS GENERALES DE LA INVESTIGACIÓN

- Conocer y analizar la significación que tiene para la mujer bribri su maternidad a partir de los procesos de transición que vive su grupo étnico en dos mujeres-madres de la comunidad de Amubrë (Baja Talamanca).
- Brindar algunos aportes a la Psicología Nacional sobre la maternidad en la mujer indígena desde un enfoque etnopsicoanalítico.

3. OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1. Determinar desde las condiciones de vida cómo viven la experiencia de la maternidad dos mujeres-madres bribri de la comunidad de Amubrë.
2. Indagar la significación que dos mujeres de Amubrë atribuyen a su maternidad.
3. Analizar el lugar social que la cultura asigna a la mujer-madre bribri desde el discurso que ambas construyan en la entrevista.
4. Determinar cómo las estructuras en transformación se revelan en la concepción y conceptualización de la realidad a partir del discurso.

VI. CONCEPCIÓN METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

1. EL ETNOPSICOANALISIS

Pese a que en nuestras librerías y círculos académicos la literatura referente al Etnopsicoanálisis es prácticamente nula (hasta la fecha), existen otras fuentes que si bien ahora son escasas prometen a corto plazo hacer circular más sobre esta novedosa y excitante forma de acercarse al estudio de cómo hechos históricos inciden en la configuración de nuestro psiquismo. Pronto aparecerán varios escritos de los iniciadores del etnopsicoanálisis en la revista GIROS (4:1998), de publicación

periódica y que pertenece a la Asociación de Psicoanálisis y Psicología Social (ASPAS) con sede en nuestra capital.

Rodríguez y Rojas (1995) realizaron un gran esfuerzo por recopilar los pocos artículos traducidos al español que hablan sobre el etnopsicoanálisis, este trabajo junto con su investigación *Adolescentes Privados de Libertad*, constituye una primicia.

Es fácil advertir que para incursionar en esta aventura investigativa es necesario estar familiarizado con el psicoanálisis, pues dicho enfoque parte de fundamentos psicoanalíticos, tales como -de acuerdo a Jensen (1984)- considerar las energías pulsionales inconscientes planteadas en la historia freudiana. Así mismo, asumir que los momentos históricos sostienen la dinámica de la cultura y cómo éstos están vinculados a la estructuración del psiquismo humano.

Bien lo dice la etnopsicoanalista Maya Nadig : “las conversaciones etnopsicoanalíticas representan una forma de interacción social a nivel libidinal ; personas que pertenecen a culturas diferentes actúan y reaccionan de una forma específicamente cultural. Los Movimientos emocionales y libidinales desencadenados durante la relación son estructurados según la cultura de la participante” (citado por Hauser, 1994 : 3).

El etnopsicoanálisis como metodología de investigación psicoanalítica (al igual que lo postulara Freud para el psicoanálisis en su momento), fue desarrollado en África, como herramienta de análisis aplicado a la cultura. Podemos decir, que fue en lo que derivaron los trabajos y esfuerzos de análisis de algunos psicoanalistas interesados en el impacto que diversos acontecimientos sociales y políticos generaban en la subjetividad de un pueblo.

Siguiendo a Nadig (en Hauser, 1994 :2), existe una convergencia entre la etnología crítica, el psicoanálisis con interés social y la sociología feminista, en tanto

se perfilan por encontrar “criterios/conocimientos en campos objetales parecidos : en lo desconocido, lo inadvertido, lo oprimido”. Con ello Nadig alude a aquellos campos que no tienen espacio en la cultura dominante; que fueron reprimidos, se invisibilizaron o se ideologizaron ; son coherencia que nos son desconocidas, las cuales están bajo un tabú en nosotros/as mismos/as, a las cuales no nos podemos acercar de forma evidente y sin un conocimiento adecuado.

De ello se desprende que estos estudiosos ayer y hoy parten de un compromiso político, que éstos no son ajenos a los procesos sociopolíticos que van dando a veces el ritmo y otras la dirección de la historia de una nación.

El nombre de Marie Langer no sólo está asociado al grupo de psicoanalistas de Zurich y al Etnopsicoanálisis, sino que también está vinculado con la importante conexión de algunos psicoanalistas suramericanos y etnopsicoanalistas. En los años ochentas se despertó el interés y el conocimiento de este método de investigación en América. (Johannes Reichmayr, en Werkblatt, p. 10)

Hauser (1994) nos ubica brevemente en esta historia de los inicios del Etnopsicoanálisis en América Latina ; fue en el año 1969 cuando se fundó la organización internacional “PLATAFORMA”, con la intención de re-pensar el Psicoanálisis en su teoría y su práctica en un contexto social concreto, y de sus implicaciones ideológicas. Este propósito reunió a algunos psicoanalistas latinoamericanos -en el exilio- con otros homólogos europeos. Estos últimos traen la experiencia de los movimientos estudiantiles, la antipsiquiatría, los movimientos feministas y la lucha contra el facismo.

Se crearon los instrumentos e instancias estructurales que permitieran la articulación de dichos esfuerzos; era inevitable romper con los espacios tradicionales (oficiales) y abrir nuevas ventanas, una de ellas fue la creación del seminario psicoanalítico de Zurich.

Los temas iniciales a los que se abocaron fueron : el análisis transcultural, el eurocentrismo, las huellas de la colonización en América Latina, el Neo-colonialismo, etc.

Así surge el ETNOPSICOANALISIS ; y sus practicantes interesados en develar lo oculto en el discurso oficial, haciéndose cada vez más comprometidos con un cambio social y una posición política, solidarios en causas como estas en las distintas realidades culturales que primero desearon conocer. Paul Parin, Goldy Parin-Matthey, Fritz Morgenthaler fueron sus fundadores.

Precisamente desde los inicios de los ochentas se dio un intenso esfuerzo por estudiar el etnopsicoanálisis en distintas coyunturas que prevalecían en nuestra América Latina. Así se realizaron proyectos de investigación en Nicaragua, como el de Erika Danneberg (1984) y el de Geri Trübswasser "Identität und Revolution", para mencionar algunos (Werkblatt, p. 14).

En el año 1990, podría decirse, recibimos en Costa Rica la presencia y el trabajo de la psicoanalista Ursula Hauser quien inició la investigación etnopsicoanalítica en nuestro país, realizó su tesis de doctorado en Nicaragua con un trabajo etnopsicoanalítico en una cooperativa de mujeres, y además impulsó la maestría en etnopsicoanálisis en la Escuela de Psicología de la Universidad de Costa Rica , en 1995.

Hauser (1990) dirigió la investigación: "¿Somos como somos?", con mujeres representantes de sus comunidades campesinas; utilizó la modalidad de talleres. Se trataba de responder a varias interrogantes tomando en consideración que Costa Rica es el único país en América Latina sin ejército, por lo que preguntaba ¿Cómo ha sido posible ejercer control social hasta ahora y cómo se puede seguir ejerciendo?. Las mujeres trabajaron en pequeños grupos y reflexionaban sobre distintas etapas: Nacimiento; Ingreso a la escuela; Pubertad y el ritual de los quince

años y la situación actual. (Werkblatt, 74-76). También se encuentra esta publicación con el nombre “¿Somos como somos?” (San José : EDICREA, 1991).

Como se desprende del estudio anteriormente citado, se trata de analizar las subjetividades de acuerdo a la Teoría Psicoanalítica, apoyándose en los instrumentos metodológicos de la misma para acceder a los procesos inconscientes. De tal forma que los conceptos de Resistencia, Transferencia y Contratransferencia son ejes de análisis, así como la reconstrucción (discurso) que -en nuestro caso- cada mujer haga sobre su historia, esto pondrá de manifiesto el contenido inconsciente. Es importante advertir que no se refiere sólo al análisis del texto sino incluye la dinámica intersubjetiva en el encuentro investigativo, tal como lo señalan Rodríguez y Rojas (1995).

Desde las primeras investigaciones realizadas en África e Indonesia el enfoque etnopsicoanalítico postuló que la subjetividad del investigador es parte activa del mismo proceso de investigación, que no es ajeno al mismo. De allí que es objeto de análisis la dinámica transferencial y contratransferencial de las dos partes involucradas en la investigación; de lo cual se desprende el requisito de análisis de el(la) investigador(a).

Es importante considerar lo que advierte Erdheim y Nadig 1979 en Hauser (1994 : 4), “el encuentro con una cultura extraña pone a funcionar primero siempre y automáticamente mecanismos de defensa como protección contra la sacudida de las identificaciones de roles : contra este proceso -el cual el individuo percibe como muerte social - intervienen estrategias defensivas (elitismo, “exotización”, melancolía), cuya eficacia es determinada por las fantasías inconscientes de grandeza y poder universal, y que son apoyadas institucionalmente”.

En palabras de Hauser (1997) “la dinámica de este encuentro (en la investigación) consiste en tratar de ver en lo ajeno lo propio y en lo propio lo ajeno”.

En su momento Anzieu (1978) y Devereux (1985) plantearon (citados por Rodríguez y Rojas, 1995, 49p.) que la existencia de los procesos de contratransferencia en la investigación, como ansiedad, miedos o fantasías, son datos que proporcionan valiosa información que sólo puede ser aprehendida de esta manera.

Queda claro que se trata de un encuentro entre el investigador (con su subjetividad, su propia identidad cultural, ansiedad y deseos) y el grupo humano a conocer, por lo cual se establecerá una relación personal que dé paso a una situación transferencial, desde donde puedan emerger los contenidos inconscientes a modo de sueños, mitos, leyendas o bien asociaciones libres las cuales tienen significado cultural, particular.

El espacio con que cuenta la investigadora del presente proyecto para reflexionar en torno a lo que sucede y lo que le sucede dentro del proceso investigativo, es decir los procesos transferenciales y contratransferenciales, es la supervisión periódica con la directora del proyecto y el equipo asesor como tal.

Así pues debe quedar claro que cualquier estudio que se haga partiendo de un enfoque etnopsicoanalítico no tiene como fin explicar o describir sino comprender el significado y el valor subjetivo de la historia vital del sujeto.

Recuperar la historia vital de una persona se traduce en el rescate de vivencias subjetivas de determinados momentos que son referidos por el mismo sujeto como significativos, para lo cual no se excluyen otras formas de expresión no verbales como el lenguaje corporal u otros sistemas simbólicos.

Por ello lo que se investiga en el caso que nos ocupa es el marco referencial interno de las mujeres entrevistadas respecto a su maternidad, este marco referencial se refiere a sus representaciones simbólicas y a la manera en que visualiza su futuro. Esto como dijimos se hace a partir de la recopilación de la historia vital, de las vivencias subjetivas, para ello debemos hacer explícito que

concebimos (igual que Lorenzer, 1973) el término vivencia como una categoría que hace referencia a una interacción, la cual está determinada por la pulsión (necesidades corporales y materiales en relación con el otro). Las vivencias conforman la trama de sentido de una biografía. Habermas (1989) identifica 3 niveles de manifestación de las vivencias. En el nivel cognitivo incluye sensaciones, estados de ánimo, percepciones difusas, representaciones y juicios. El segundo nivel es el emotivo y se refiere a impulsos e inclinaciones, deseos articulados y obligaciones autoimpuestas.

El tercero corresponde a estados de ánimo difusos hasta sentimientos articulados y reacciones de gusto.

Para Jensen (1984) dentro del etnopsicoanálisis el conocimiento viene dado en la reflexión de la historia vital y social. Pues debemos recordar que en el proceso hermenéutico psicoanalítico no se busca la validación sino como el sujeto siente o significa su realidad objetiva. Sin embargo, como bien lo dijo Habermas (1985), “cualquier suceso, fenómeno, expresión normativa y valorativa, experiencia o vivencia contienen y expresan un sentido o significado que se ha constituido socialmente, es decir, a partir de un acuerdo intersubjuntivo” (citado por Rodríguez y Rojas, 1995 : 45).

De lo que el sujeto da cuenta (en el discurso, en el sueño, en el lapsus, en las asociaciones libres, en fin en las escenas de vida) es de los modelos de interacción y de interacción real determinadas por la cultura. En otras palabras el sujeto constituye un exponente de su propia cultura.

Lorenzer (1973) advertía que la hermenéutica en psicoanálisis tiene doble dirección, esto porque no solo trata de indagar los aspectos históricos que carecen de lenguaje sino también en la mediación lingüística que se produce en el encuentro intersubjetivo actual.

2. EL ESTUDIO

Como se ha venido planteado nos interesa conocer la significación que dos mujeres bribris dan a su maternidad en el contexto de transición que vive este grupo social, exhaustivo e intensivo por lo cual proponemos una metodología etnopsicoanalítica desde la cual vamos a trabajar tres importantes tipos de datos hemos decidido limitar el número de sujetos a dos.

- 1º Lo que sienten y piensan las mujeres-madres bribris entrevistadas, lo que dicen en su relato.
- 2º La interacción entre la investigadora y las mujeres/madres indígenas.
- 3º Lo vivido por la investigadora.

Características del Estudio

Se realizó un estudio cualitativo, cuyo interés fue comprender el significado y valor subjetivo que cada mujer-madre otorga a su historia vital (relato), respecto a ser madre.

Consistió en un trabajo casuístico, en parte por el número limitado de la población a estudiar (dos). Además, por el interés de profundizar en la historia personal (subjetiva) que reconstruye cada mujer en el proceso de entrevista.

La investigación también posee carácter exploratorio, en tanto se trata de un acercamiento metodológico novedoso para abordar una temática que, si bien no es virgen ha sido poco tratada desde la Psicología.

El criterio de validez que correspondió aplicar por su enfoque teórico y metodológico Etnopsicoanalítico fue el análisis permanente (durante el proceso investigativo: recolección de la información y análisis de la misma) de los procesos transferenciales y contratransferenciales. Es decir, se aplicó un CRITERIO DE VALIDEZ INTERSUBJETIVO; el cual se realizó en sesiones de supervisión entre la investigadora y la directora del proyecto.

Es la directora de la investigación quien detalló pautas y puntos para cada sesión en respuesta a las necesidades y propuestas de la investigadora. Ambas determinaron el cómo, dónde y duración de las mismas.

Las reuniones con el equipo asesor fueron claves sobre todo aquellas con la etnopsicoanalista que fueron numerosas e intensas dando lugar al conocimiento y aprendizaje, aún más profundo de lo esperado, en dicha ciencia.

El mismo proceso investigativo marcó los acentos en los aportes de las distintas especialistas que acompañaron en la experiencia. Dichosamente se contó con una etnopsicoanalista; también con una psicóloga/directora con mucha experiencia en Trabajos Finales de Graduación y estudiosa del psicoanálisis feminista, así como una socióloga que realizó su tesis de maestría en comunidades bribris de la reserva de Talamanca y con mujeres directamente en materia de salud.

Dado que el análisis de la transferencia y contratransferencia fue parte de la información a estudiar ésta fue registrada en grabaciones y notas, haciéndose una síntesis después de las supervisiones.

Es importante, advertir a manera de créditos formativos que como parte del criterio de validez dentro del enfoque etnopsicoanalítico, se practicó el psicoanálisis personal (el propio análisis) desde años antes de realizar esta experiencia.

3. LA POBLACIÓN

Atendiendo los objetivos específicos del estudio el PERFIL deseable utilizado fue:

- ↪ Haber dado a luz por lo menos un hijo.
- ↪ Ser vecina o residente de la comunidad de Amubrë, reserva de Talamanca.
- ↪ Tener raíces familiares en la zona de Amubrë o baja Talamanca, comprobable.
- ↪ Ser indígena por vía materna o por padres.
- ↪ Poder comunicarse en español, además de su idioma indígena (Bribri).
- ↪ Tener conocimiento de las tradiciones ancestrales.
- ↪ Estar dispuesta o motivada a hablar sobre su maternidad.

Se solicitó la participación de dos mujeres-madres bribris de la comunidad de Amubrë (Baja Talamanca) mayores de 25 años.

Atendiendo los objetivos específicos del estudio se consideró pertinente que las mujeres entrevistadas hayan dado a luz por lo menos un hijo, pues esto permite hablar de dos registros de la maternidad: el antes y el después de parir un hijo.

El rango de edad establecido obedeció al deseo de evitar la situación a la que los psicólogos llamamos madre adolescente, cuyo concepto puede estar sujeto a una realidad que no corresponde a la cultura de nuestro interés.

El estado civil no se consideró determinante por lo cual no planteamos ninguna restricción, más bien nos pareció podría ser enriquecedora contar con que ambas mujeres tuvieran distinta condición civil.

De la misma manera, nos pareció conveniente que los requisitos mínimos respecto al nivel educativo o de instrucción de las mujeres del estudio no correspondieran al formal, dado que como se ha señalado en otros estudios (Véase capítulo IV, 2B) la población femenina accesa muy pocas veces a dicho recurso. Lo que sí consideramos como características deseables de nuestras entrevistadas fue que pudieran comunicarse verbalmente en Español además de su idioma indígena (Bribri); que tuvieran conocimientos de las tradiciones ancestrales y estuviera dispuestas o motivadas a hablar de su maternidad.

4. CONSIGNA O ENCUADRE

Después de realizar varias visitas y permanecer por días en la comunidad, con el propósito de conocer la vida cotidiana, las instancias comunales que agrupan mujeres y localizan a aquellas que desean participar o están ligadas al trabajo comunal, fue posible realizar un primer contacto con algunas mujeres.

La consigna de trabajo inicia con una presentación personal de la investigadora como mujer-estudiante de Psicología que está interesada en hablar con otras mujeres (indígenas) para conocer cómo es para ellas ser madres.

Fue hasta que la mujer mostró estar receptiva a la entrevista que se explicó más sobre la intención y modalidad de la investigación dándole datos como:

- ◆ Vengo de la Universidad de Costa Rica, desde San José.
- ◆ Este trabajo es parte de mis estudios para terminar mi carrera de Psicología.
- ◆ Tengo mucho interés por la vida de la gente indígena, sobre todo por las mujeres que son madres. Por ser mujer creo que nos pasan cosas que sólo nosotras podemos entender.
- ◆ Me gustaría que usted me hable de lo que siente y piensa de ser madre. Podemos tener varias entrevistas cuando usted esté lista y tenga tiempo, yo voy a permanecer varios días por acá y voy a volver.

- ◆ Esta es una oportunidad para que dos mujeres se encuentren, para que una hable y otra escuche.
- ◆ Para no perder nada de lo que usted diga necesito grabar la conversación, yo personalmente voy a pasarlo por escrito y no voy a dar su verdadero nombre para que esto sea confidencial. Si usted desea me da el nombre que le gustaría tener.

5. ESTRATEGIA DE RECOLECCIÓN DE INFORMACIÓN

Es importante destacar que ya se habían realizado visitas de exploración a la zona e inclusive ya se había elaborado una caracterización etnográfica de la comunidad (ver Capítulo II y Bibliografía) por parte de la sustentante de esta tesis.

Habiéndose realizado ya una FASE PREVIA: ACERCAMIENTO, se logró la familiarización por parte de la investigadora

FASE 1: ABORDAJE.

Para reconocer a las candidatas a participar del estudio fue indispensable realizar visitas frecuentes a la zona, de tal forma que se hicieron más de dos visitas previas logrando así establecer contacto con las mujeres en las instancias comunales donde suelen reunirse: Puesto de Salud, Escuela, Colegio, Iglesias, Pulperías, Salón Comunal; etc. (ver anexo #14).

En esta fase se empleó la consigna. También se aplicó la técnica de observación participante, la cual se ejecutó desde la Fase Previa, así el registro de la experiencia se logró con el Diario de Campo, grabaciones y fotografías.

FASE 2: RECLUTAMIENTO Y PROGRAMACIÓN DE LOS ENCUENTROS.

Luego de encontrar a la población de interés (dos mujeres-madres bribris de Amubrë que alcanzaban el perfil deseado), se establecieron las citas de entrevista. El día, la hora y el lugar de las mismas fueron determinadas por las sujetos del estudio.

FASE 3: RECOLECCIÓN DE LA INFORMACIÓN.

En esta etapa se aplicó la entrevista semi-estructurada tocando mínimo los siguientes temas o puntos: ubicación del grupo familiar dentro de la estructura social; grupo étnico; la relación con su madre, qué pensaba de ser madre; que siente o piensa del padre de sus hijos.

Las sesiones de entrevista fueron registradas en grabaciones, posteriormente se realizó un protocolo para llevar a cabo una transcripción del contenido de las mismas y así sistematizar mejor la información en pro del siguiente análisis que se dirigió hacia tres categorías:

La significación que las mujeres atribuyen a su vivencia de la maternidad analizado desde la perspectiva etnopsicoanalítica.

El lugar social asignado a la mujer por la cultura. Se entiende por esto ritos, costumbres, tradiciones, etc.

La transformación de las estructuras sociales y la posición personal al respecto que manifieste la entrevista desde el análisis que surja del relato.

FASE 4: ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN

El análisis final consistió en la comprensión de la significación que hace la mujer indígena de su maternidad dentro del contexto social, cultural, económico en transición que le corresponde.

Esto quiere decir que la síntesis analítica involucra la información obtenida con la técnica de observación participante y el proceso mismo de análisis de la transferencia y contratransferencia.

VII. ANÁLISIS DE RESULTADOS

Desde un enfoque etnopsicoanalítico se abordó la cuestión sobre el significado que dos mujeres indígenas atribuyen a su maternidad, dentro de un contexto sociocultural en transición.

Así, el elemento o factor cultural queda considerado como un eje importante e ineludible del análisis psicológico de la constitución del género; y dado que el etnopsicoanálisis al igual que el psicoanálisis Freudomarxista tiene un ángulo de análisis histórico social, pretende dar cuenta de los procesos de subjetivización dentro de un marco más allá de lo individual.

Así que se considera al sujeto como representante de su cultura y en dialéctica con ella.

Para la Psicología es trascendente incursionar en metodologías que puedan profundizar en el estudio de los conflictos humanos, sin caer en

abstracciones al extremo de inventar una realidad sin conflicto y cuidándose de no hacer sociología.

La pertinencia de la estrategia metodológica aplicada, creo, queda demostrada en el análisis de resultados que a continuación presento.

1. ABORDAJE.

En 1989 realicé mi primer visita a la zona de Talamanca, inicialmente me llevó el deseo de explorar más el país y la curiosidad de conocer el Caribe con su peculiaridad. Luego fue fácil captar la diversidad cultural del lugar (africana, china, indígena); la belleza de sus escenarios naturales; la manifestación de algunas desventajas respecto al Valle Central y de otras provincias sobre todo en relación a la carencia de diversos servicios públicos (salud, educación, comunicación) de primera necesidad; etc.

Lo más relevante creo que fue comprender que Talamanca es un territorio amplio y complejo; que la riqueza va más allá del litoral y dentro de toda aquella exuberancia natural se desarrolla el drama humano, el conflicto social tan antiguo como poco atendido por cualquier ciudadano de este país, no solo por el Estado con sus políticas históricas.

La situación del indígena me resultó muy preocupante e interesante. ¿Cómo se las ingenia el indígena actual para sobrevivir en una Nación que resalta su herencia europea y minimiza al máximo su raíz prehispánica?

Después de algunas visitas a la reserva indígena, en Amubrë me encontré con lugareños amables y tímidos a la vez, sobre todo las mujeres, y así inicié visitas que fueron rápidas. También me di cuenta que existían organizaciones no gubernamentales realizando distintos proyectos en pro del desarrollo de la zona y

de la población indígena en particular; de tal forma abordaron varios puntos de una problemática y lo hacían desde distintos enfoques teóricos y metodológicos. Me dio la impresión de que aquellas que incorporaban el factor humano y la creación de estrategias productivas logran mayor impacto y aceptación por parte de la población.

En mi caso habiendo conocido a algunas de las personas que trabajaban en dichos proyectos y habiendo tenido la oportunidad de disfrutar largas y cortas conversaciones con ellos y ellas, el interés por entrar y aportar al análisis y contribuir en algo e ir más allá de la contemplación fue creciendo.

El haber sostenido y perfilado esta inquietud, ese interés por varios años me dio la motivación y la pasión necesaria para elaborar un anteproyecto de Tesis y hacer desde la academia una propuesta. En ese mismo sentido, el estar involucrada en varias investigaciones sobre la maternidad y estudio de género en la Caja Costarricense de Seguro Social me permitió definir desde cual temática me era propio intervenir, ya que esa era el área en que había venido trabajando, que a propósito se venía dando un trabajo de concientización y reflexión sobre los aportes en el abordaje de la atención a las mujeres y sus partos desde el psicoanálisis y esto enriquecía el espectro de intervención del psicólogo destacado en los servicios de salud y lo corría de un rol muy rígido y sin mucho poder.

En una ocasión toqué las puertas del Consejo de Mujeres Indígenas de Talamanca para llevar mi propuesta de investigación y solicitar su participación, pero no obtuve mucha recepción. Como es sabido por la literatura revisada existe un “agotamiento” del indígena frente a la intromisión y experimentación foránea.

Esto me hizo replantearme la estrategia y optar por la búsqueda de participantes desde un ángulo menos formal (institucional) y lograr una aproximación más personal.

Por mi interés y estudio en el tema de la maternidad, conocí sobre un curso de capacitación que se hizo en Amubrë sobre Salud Reproductiva; así me fue posible afinar la información de que dos mujeres indígenas lo habían recibido y que ambas estaban involucradas en una organización de desarrollo de la comunidad. Sus nombres eran Virginia y Francela.

Fue la “Madre Superiora” de las Hermanas de la Caridad de Santa Ana quien me dio detalles de donde encontrar a estas dos mujeres de quienes la religiosa me confirmó tenían liderazgo en la comunidad. En ese entonces las monjas administraban el Puesto de Salud. Ese día no tuve éxito para ubicarlas en sus casas.

En otra de las visitas efectuadas, me desplazé hasta la casa de la coordinadora del Programa de Intercambio de la Universidad de Wisconsin (E.U.A) que realiza actividades de formación de profesionales en Medicina dentro de la zona y fue allí donde hice afortunadamente el primer contacto con Vera y Francela. Después de las presentaciones intercambiamos impresiones sobre la comunidad de Amubrë; ellas expresaron lo hermosa que es su comunidad y las serias dificultades que padecen.

La conexión entre ellas y la coordinadora del programa citado es que Vera, la de mayor edad, recibe en su casa al estudiante extranjero, le da alojamiento y alimentación, por lo cual cobra y es una fuente de ingreso periódica.

Es gracias a este primer encuentro que constato que existe un parentesco entre ambas; así que corre la misma sangre por sus venas y al parecer entonces esto tiene que ver con que haya coincidencia en distintos lugares y eventos, así como actividades en las que participan. También logré captar que hablan el Español y el Bribrí; y que su apellido paterno tiene un origen extranjero (Gabb) y de quien proviene se ganó un lugar en la historia escrita y hablada de los Bribris,

aunque no dieron señal de estar orgullosas de eso. No obstante, se definen indígenas por parte de ambos progenitores y nativas de Amubrë.

Me cuentan que se retiraron de sus funciones en la organización de mujeres indígenas a la que pertenecían debido a que no tienen una persona de confianza que cuide a sus hijos. El esposo de Vera prácticamente no vive con ella porque su lugar de trabajo y otras obligaciones lo “detienen” en otro lugar distante de la comunidad Amubrë. La otra mujer se llama Francela, está embarazada y vive sola con sus hijos. Interesante notar que se trata de ocupaciones y situaciones comunes a las mujeres de cierto estrato social de las ciudades, de esto nos advertía la literatura revisada.

En ese momento estaban a cargo de un local que pertenece al grupo de mujeres ya citado. Inicialmente este espacio servía de centro de reunión; posteriormente fue un taller de costura y más recientemente una peluquería. Si esto es común en Amubrë, no podría decirlo ahora, pero si es un signo de creatividad y variabilidad ante las escasas fuentes de trabajo remunerado para las mujeres. Este primer encuentro con ellas fue una experiencia muy valiosa y constructiva para todo el proceso de investigación y de transferencia que se derivó desde allí. De muchas maneras en esa “entrevista”, que fue de doble vía, se marcaron diferentes pautas y acuerdos tácitos de comunicación. Lo cual me dio razones para creer que es un procedimiento idóneo para trabajar o interactuar con la población indígena y obviamente cuando se trata de mujeres.

Es así como las enteré de mi interés por conocer otros aspectos de su cultura, de aquellos relacionado con la mujer y la maternidad. Me presenté como estudiante avanzada de Psicología y dije que la vía o el medio a través del cual era posible realizar una investigación seria sobre el tema que me interesaba era como Tesis, la cual era también un requisito de la Universidad de Costa Rica para obtener el título de licenciada en Psicología. Ellas me contaron que en una

ocasión habían conocido un psicólogo que anduvo “por allí, ayudando a los muchachos del colegio”.

Esta información fue muy valiosa porque permitió hablar de la figura del ‘psicólogo’ o ‘psicóloga’, de sus impresiones y representaciones. Estas iban dirigidas a la imagen del psicólogo (a) como apoyo en el área educativa, también como ‘el doctor o doctora’ que “ayuda” a las personas a no sentirse deprimido, afligido o desesperado y que “cura” los problemas de la cabeza (mente), como tener ideas “raras”, miedos, y sufrir de enfermedades “extrañas”. Lo más interesante me resultó cuando asociaron éstas últimas a las enfermedades que la “gente de antes decía solo el sukia cura.... porque la creencia de antes era que son mal de ojo, cosas, daños que gente hace a otra por envidia o venganza... y la gente puede quedar loco para siempre o hasta morirse...”.

Creo que a pesar de lo intenso que fue este encuentro y lo denso, pude aprender algunas vías de acceso a la cultura Bribri y específicamente cómo llegar a estas mujeres: Directamente, con respeto y sinceridad y sobre todo generando un clima abierto y afectuoso, exponiendo mi humanidad, mi vulnerabilidad, mi propia ignorancia y el deseo por saber; fue decisivo y positivo el haberme presentado, en síntesis, como otra mujer, porque generó una relación de empatía que posibilitó la proyección de ciertas identificaciones sin las cuales, hubiese sido imposible generar transferencia.

En general, la primera impresión que tuve de ellas al final de esta jornada fue muy positiva, inyectó gran entusiasmo y me generó mucha ansiedad por seguir. Estas dos mujeres fueron capaces hasta de casi llorar; así como de mostrar reserva por algún tema en particular, como el de la religión y a su vez manifestar sutiles críticas de la actitud de ciertos personajes poderosos del sistema de salud y de los médicos en especial.

Creo que haber recibido apoyo en esa primera presentación por parte de la coordinadora del Programa ya nombrado, fue muy afortunado pues pudo haber

contribuido a bajar algún tipo de escepticismo o desconfianza inicial; dado que también ella es una mujer foránea que ya se ha ganado un lugar profesional y personal reconocido por ellas.

Al final de este primer encuentro, me invitaron a sus casas.

1.1. CONSIGNA.

La visita a la casa de Vera y Francela:

El viaje a Amubrë lo hice desde Cartago, provincia donde resido, utilizando transporte público de modo que cada gira me tomó aproximadamente 7 horas de viaje y lo mismo de regreso. En ocasiones hacer una escala en Puerto Viejo de Limón me proporciono un buen descanso, y un espacio de reflexión.

La ruta de San José hasta Bribri es directa en autobús, de allí es necesario tomar un pequeño bus que hace el recorrido hasta Suretka (ver mapa #2, Pág 19), ese camino aún es de lastre y en algunos tramos escarpados; al llegar a Suretka (no existe un lugar específico al que pudiéramos llamar 'el centro' como comúnmente estamos acostumbrados) el bus se detiene cerca de la escuela del lugar, del otro lado de la calle hay dos o tres caminos que conducen al río Telire. A la orilla del río se ubica un punto comercial importante que cuenta con: Pulpería, abastecedores, un teléfono público; y en el playón del río, entran los camiones que vienen desde distintas partes del país a comprar el plátano que bajan de los residentes de Amubrë (ver anexo #9).

Para atravesar el río se utilizaba un bote, cuyo propietario es un local, y por unos cien colones por persona transporta a todos los que bajan del bus con el objetivo de llegar a abordar el otro bus que sube por un camino más escarpado hasta el centro de la comunidad de Amubrë, de allí ese mismo bus realiza un

breve recorrido por la periferia y para de nuevo en el centro frente a la Iglesia católica.

Toda la red de transporte está sincronizada (cronometrada) desde Bribri hasta Amubrë, de modo que sólo es posible realizar 3 recorridos al día.

Creo que no hay palabras para descubrir lo espléndido del paisaje y no me refiero sólo a lo “selvático” sino también a la dinámica de las personas; desde que se viaja en el bus hacia Suretka el indígena comienza a ser mayoría y lo duro del camino, así como lo imponente del medio ambiente anuncia que se está en otra parte.

El olor a bosque húmedo, los tonos de verde y la montaña a los cuatro costados me dieron asombro y miedo, me sentí muy sola y llevando demasiado equipaje; reflexioné sobre esta falta de experiencia, falta de pensamiento práctico y me vi tan distinta a la ‘gringa’ que viajaba también sola con su mochila pero con una actitud (por lo menos aparente) de conquista y seguridad.

La lluvia nos acompañó todo el recorrido desde Bribri, es muy común, y Aquilino – un sobrino de las entrevistadas – fue mi amigo y mi vaqueano (guía local).

La gente en el bote hizo comentarios sobre el peligro de que siguiera lloviendo pues el río se crece y el bote por ser pequeño no es muy estable para navegar. Recuerdo la discusión con mi guía él insiste en que ese río es el Sixaola, le muestro el mapa y le digo que no que es el Telire, pero no lo convengo ¡¿?! Desde ese momento me percaté que los Bribris con los que hablo en Español manejan sus formas gramaticales y lingüísticas que no reconozco bien, la estructura gramatical como por ejemplo dicen: “Voy EN Amubrë”, ¿Será esto algo significativo para mi trabajo? ¿ Por qué me resuena? ¿Será un rasgo de resistencia cultural?

Al llegar a la casa Aquilino se ‘desaparece’, me quedo en la cocina de la casa de Vera que es un espacio en alto, bastante grande, abierto y está techado con hojas. La casa está ubicada un poco lejos del centro y el sector está poblado por varias familias, es lo que podríamos llamar un pequeño barrio.

Francela estaba en la casa de Vera, ésta se encontraba en su finca de plátano; mientras la esperábamos, charlábamos. Francela siempre tiene preguntas para mí.

Al regresar Vera me ofreció que me quedara a dormir en su casa pues consideraba que el centro del pueblo no era un lugar ‘seguro’ y además era mejor que me quedara por varios días. Al final acepté quedarme como lo hacen los estudiantes que ella recibe y pagué “simbólicamente” por eso, en tanto el monto de dinero no creo que sea un pago justo por lo que para mí significó su ofrecimiento. Esta situación me iba a permitir mayor cercanía a sus vidas y mayores posibilidades para respetar sus espacios de tiempo.

En seguida Vera se dedicó a cocinar, mandó a unos de sus sobrinos por carne de cerdo y arroz, cocinó plátano; cuando los alimentos estuvieron listos como a eso de las 7 p.m., los comensales llegaron como por turnos. Me sorprendió que muchos familiares cenaban allí, no sólo sus hijos y los de Francela.

Esa fue la primera vez que escuché que todos a Vera la llaman “MIBÜO” o “MIWO” palabra Bribri que quiere decir “MADRE”. El idioma Bribri estuvo muy presente, lo alternaban, así que había al menos dos conversaciones al mismo tiempo, todos hasta los niños más pequeños eran bilingües. Fue una cena muy rica y muy amena. Todos se mostraban amistosos y me invitaban a quedarme varios días. Me preguntaban que dónde vivía y me contaron que tenía familiares cercanos en Cartago; los muchachos mayores en varias ocasiones han emigrado

a San José y Cartago para trabajar por temporadas, cuando el trabajo en Talamanca escasea.

Al caer la noche y terminada la cena se fueron a dormir y se despidieron de mi con mucho respeto. Francela, Vera y yo seguimos platicando. Me expresaron que estaban contentas de que llegara a visitarlas, también dijeron que eso les parecía que reafirmaba el propósito de entrevistarlas pero que no entendían muy bien de qué se trataba.

Así que retomé lo que dije en mi primer contacto y agregué:

“PARA TENER EL TITULO DE LICENCIADA EN PSICOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA ME HACE FALTA UNA TESIS O INVESTIGACIÓN DE UN TEMA IMPORTANTE. SIEMPRE ME HA INTERESADO EL TEMA DE LA MATERNIDAD Y TAMBIEN EL DE LA MUJER INDÍGENA, MAS DESDE QUE CONOZCO TALAMANCA. CREO QUE AMBOS TEMAS TIENEN CONEXIÓN; COMO POR EJEMPLO LAS TRADICIONES CON QUE SE HABLA Y SE REALIZA EL PARTO, COMO SE CRIA A LOS NIÑOS (AS); LA MEDICINA NATURAL; LAS DIFERENCIAS QUE PUEDE HABER CON EL BLANCO O LADINO, ETC.”

Vera me respondió algo muy interesante: “Si, hay cosas que yo no practico porque son muy complicadas, por decir algo traer un sukia, es mucho problema”.

Continúe diciendo: “BUENO ESO ES INTERESANTE SABER O COMPRENDER POR QUÉ ALGUNAS COSAS YA NO SE PRACTICAN”.

“LA IDEA ES QUE USTEDES ME HABLEN DE LO QUE ES SER MAMA PARA USTEDES COMO MUJERES INDÍGENAS. CREO QUE ES UNA EXCELENTE OPORTUNIDAD PARA QUE SEAN ESCUCHADAS Y APRENDER DE USTEDES”.

Francela me interrumpe y me pide si puede ver las preguntas que voy hacerle para guiarse. Le respondí que no era necesario porque se trataba de un conversatorio, de una plática en la que tendría libertad para hablar a su manera.

Aclaré que haría varias visitas y que respetaría su tiempo y disponibilidad para hablar. Vera me dice que puedo quedarme con ella; acepto quedarme en las condiciones regulares en que ella recibe estudiantes, o sea pagando sobre todo por la alimentación. Esto fue un poco difícil de aceptar para Vera pues ella insistía en alojarme como una visita, como una amiga. Tuve que insistirle y explicarle que venía a realizar un estudio y que de hecho tenía que buscar un lugar donde quedarme y pagar por ello, pero que era para mi muy bueno estar con ellas y me sentiría más tranquila y menos sola.

Desde este momento se hacen presente elementos transferenciales y contratransferenciales; así como rasgos psicológicos particulares de cada una de las futuras entrevistadas, éstos serán mejor marcados en capítulos siguientes. En general se denota que: La posición de Vera es más activa, agresiva, toma iniciativa, propone. Francela, se muestra insegura, necesita pautas a seguir. Sin embargo, ESTÁN DISPUESTAS A PARTICIPAR.

Por mi parte, la reunión ha dejado en mi una gran expectativa sobre todo lo que estas mujeres van a decir y desde ese día en mi diario de campo y mi grabadora hay registros del impacto cultural que vivo. Lo más notable hasta ese momento y que permanecerá por mucho tiempo es el agotamiento físico que me causa el viaje, los implementos que llevo: unos son inadecuados, otros me faltan; el sentido del tiempo cambia, aquí en Amubrë siento las horas más largas; del servicio sanitario extraño terriblemente la privacidad del mío; los miedos a las serpientes venenosas y a los insectos como el que da Papalomollo; también me surgieron miedos sobre la potabilidad del agua, y fue terrible cuando me di cuenta que en Amubrë no vendían agua en botella, las pulperías mejor abastecidas habían quedado en Suretka.

Todos estos sentimientos se mezclaban con la emoción de estar allí y de dar inicio a mi trabajo de Tesis. Pero la pérdida de referencias inicialmente se apoderó de mi y extrañé en demasía un interlocutor inmediato; la ansiedad que esto me generó al inicio, sabía que sólo la elaboraría después de las sesiones de supervisión y mientras tanto había que hacer registro de todo eso. Curiosamente, nunca he dormido tan profundamente y en paz, y sin interrupción como en aquella espuma al ras del piso en la casa de Vera, en Amubrë, y ni en Cartago he tenido madrugadas tan frías.

No hice ningún esfuerzo por ocultar mis miedos y desconciertos y por ello gané también popularidad entre esta gran familia, pues para ellos resultaba muy gracioso y tampoco se esforzaron por no mostrar sus risas sobre todo cuando uno de mis fantasmas (la culebra venenosa) se atravesó en mi camino hacia el sanitario y mi grito despabiló hasta los niños.

2. *ENCUADRE.*

Establecimiento el encuadre con Vera:

Me encuentro con Vera en su cocina, curiosamente no hay nadie más; y para efectos de contextualizar el relato y análisis describiré esta locación:

La casa de Vera es un híbrido entre la casa tradicional bribri que es cónica, con techo de hojas y de corteza de árbol llamada chonta (muy bien estudiada y presentada por González Ch., Alfredo y Gonzalez V., Fernando. 1994.) y las casas que se construyen ahora en Amubrë con materiales modernos como el zinc.

Consiste en dos estructuras, la menos tradicional es donde están ubicados los aposentos; en ésta la madera y el zinc predominan, está montada sobre seis pilares o zancos dejando una gran distancia entre el suelo y el piso de la

construcción, tanto que cabría otra planta. De ese espacio se utiliza sólo una parte para tener cosas o cajas donde las gallinas puedan empollar, eso sí nada toca el suelo. Es muy alta y las gradas para acceder a las habitaciones (4) están coladas sin simetría y a gran distancia una de otra de modo que el ascenso es un riesgo. Desconozco el origen de la inestabilidad de esta estructura pero es notable. Simbra al menor movimiento que se registre desde cualquier ángulo, sin embargo, la altura de la misma es funcional, pues da más frescura y seguridad ante la humedad o una posible inundación.

La cocina que tiene una construcción muy tradicional, se encuentran en ángulo detrás de la planta de las habitaciones que está en primer plano desde la calle. No tan alta como la primera, esta estructura tampoco está a ras del suelo, subiendo los cuatro escalones se llega al espacio del comedor donde tiene un área despejada como sala en cuya esquina cuelga una hamaca bribri hecha de un material plástico de desecho. También tiene una mesa con una banca para más de cinco personas, ésta está apoyada a una pared de madera que no toca el techo, dividiéndose así el comedor del área de cocina propiamente dicha donde cabe la cocina de leña, los utensilios y trastos en repisas y la cubeta de agua, los alimentos cuelgan en canastas de confección indígenas y en bolsas plásticas.

En realidad toda la familia de Vera y Francela (me refiero a su padre, hermanos y sus respectivas familias habitan en un mismo y amplio cuadrante); a pesar de que no existe división entre un patio y otro, saben hasta donde le pertenece a cada quien y así van dando un pedazo a cada uno conforme se van independizando.

Por razones que hasta ese momento de la investigación desconozco es la cocina de Vera el centro de reunión familiar y social constante. Inclusive Vera dice que cuando está en su casa permanece en la cocina y a la otra parte de su casa sólo va para ir a dormir.

EN LA PRIMERA OPORTUNIDAD DE ESTAR A SOLAS CON VERA LE PLANTEO CUESTIONES DEL ENCUADRE: “VERA ES IMPORTANTE QUE ESTEMOS SOLAS PARA HABLAR DE LO QUE ES PARA USTED SER MAMÁ; NO IMPORTA EL LUGAR O LA HORA, SÓLO QUE NO SEA FÁCIL INTERRUMPIRNOS Y ASÍ LA ESCUCHÉ BIEN”.

“NECESITO GRABAR NUESTRAS CONVERSACIONES (ENTREVISTAS) PARA TAMBIÉN ESCUCHARLA CONCENTRADAMENTE Y HACER UNA COSA A LA VEZ.... DE ESO QUE USTED ME HABLE, DE LO QUE YO ESCUCHE Y DE LAS OTRAS COSAS QUE YO CONOZCA DE SU VIDA Y DE AMUBRË VOY HACER UN ANÁLISIS Y LO VOY A ESCRIBIR Y ESO SERÁ MI DOCUMENTO DE TESIS QUE PROFESORES DE LA UNIVERSIDAD VAN A LEER”. “LO QUE DIGA USTED ES IMPORTANTE Y CONFIDENCIAL, SI USTED PREFERE LE PONGO OTRO NOMBRE EN EL DOCUMENTO FINAL PARA QUE NO SEA FÁCIL SABER QUE ES USTED DE QUIEN HABLO”.

La respuesta de Vera a este encuadre fue afirmativo, me aseguró que ella encontraría el mejor momento para hablar, pues era cierto que en su casa siempre está llegando gente. No quiso cambiar su nombre, pero me advirtió que tenía que venir por varios días. Al parecer Vera tuvo la posibilidad de proyectar en el tiempo que sería una relación personal entre ambas y que precisamente el tiempo se convertiría en un elemento determinante. Pero a su vez esto abría la posibilidad de fantasear respecto a la relación ¿qué más podíamos esperar la una de la otra, ¿Una gran amistad?! ¿Un intercambio, de que naturaleza?!

Pero, de nuevo Vera se mostraba decidida, o manejaba sus dudas, o reservas de otra manera, también me mostraba su poder.

Estableciendo la situación de encuadre con Francela:

La casa de Francela tiene la arquitectura indígena tradicional aunque rectangular y no cónica. Es pequeña, está sobre zancos de más o menos medio

metro de alto, por dentro todo está dispuesto en un sólo plano, habiendo únicamente una pequeña pared que divide el aposento de la cocina, en el espacio de la sala cuelga una hamaca.

Los recursos económicos de Francela son visiblemente muy escasos. El ambiente en su casa es muy tranquilo, ella reposa en su hamaca, permanece mucho dentro de su casa y no recibe visitas. Sus hijos se ocupan del trabajo en el campo y de la escuela. De tal forma que hablar a solas con ella es más factible que el caso de Vera.

Mientras descansa en su hamaca, después del medio día, le digo:

“FRANCELA, HOY QUIERO RECORDARLE QUE VOY HACER MI TESIS SOBRE LO QUE PARA USTED SIGNIFICA SER MADRE. PARA QUE ME HABLE DE SER MAMÁ ES IMPORTANTE QUE ESTEMOS ASÍ, SOLAS. YO VOY A GRABAR LAS CONVERSACIONES QUE TENGAMOS PARA SOLA ESCUCHARLA Y NO TENER QUE ESCRIBIR A LA VEZ. TAMBIÉN ASÍ YO PUEDO GRABAR SUS PALABRAS CON MAYOR EXACTITUD Y LUEGO HACER UN ANÁLISIS CON ESO Y ADEMÁS CON OTRAS COSAS QUE LLEGUE A CONOCER DE SU VIDA Y DE AQUÍ EN AMUBRË. “DESPUÉS YO VOY A ESCRIBIR UN DOCUMENTO DE ESE ANÁLISIS, QUE ES LO QUE VOY A ENTREGAR A MIS PROFESORES DE LA UNIVERSIDAD”.

“SI PREFIERE QUE NO PONGA SU VERDADERO NOMBRE EN EL DOCUMENTO USTED MISMA PUEDE DECIRME EL QUE QUIERA,...ASÍ NO VA A SER FÁCIL QUE SEPAN QUE ES DE USTED DE QUIEN HABLO.”

Fue muy notable la respuesta de Francela al planteamiento del encuadre, ella expresa ansiedad: Imagina que va a ser interrogada y se preocupa por asegurarse de responder “bien”; debí realizar un breve simulacro de entrevista, ella muestra una intensa atención por la grabadora diciéndome que es muy ‘chistoso que sea tan pequeña’, que ‘como puede caber tanto allí’ y quiere una prueba de cómo se escucha su voz’, se ríe, está verdaderamente sorprendida.

Después de unos minutos se recobra y me dice que quiere ayudarme en mi 'trabajo' pues dice que siente que hay "como amistad para mi" y ella quiere que yo siga estudiando bien para ser 'algo así como una doctora,....pero de la mente"

Al insistirle sobre si usar su verdadero nombre o no, ella desea que ponga su nombre verdadero porque ella es "F. G. V." Y termina diciendo: "Le deseo mucha suerte en sus estudios".

Interpreto que Francela ha dejado sentado en esta respuesta algunos rasgos identificatorios conmigo que cobrarán mayor sentido en el futuro análisis de su historia; pero por el momento podemos apuntar algunos: Hay como una amistad. "Quiero ayudarla en su trabajo", "Le deseo suerte en sus estudios". También aparecen ciertas proyecciones: "Como puede haber tanto allí....tan pequeño". "...siga estudiando"... "para ser algo así como una doctora". "...suerte en sus estudios". Esto del estudio parece tener alguna resonancia para ella.

Pero bien, Francela ha dado luz verde a las entrevistas.

2.1 ANALISIS DEL ENCUADRE

Principales puntos del encuadre:

Se entiende por principales puntos del encuadre aquellos que representan los fundamentos básicos de la condición de investigación según la teoría etnopsicoanalítica que sostiene esta metodología con que abordamos el problema de investigación.

Con esto quiero a su vez dejar por sentado que la transmisión verbal (oral) de dicho encuadre a cada entrevista estuvo sujeto a cierta modificación operativa que tuvo su razón de ser en el contexto concreto e inmediato en que se habló.

Ello, ya en sí, involucra cierto reto y riesgo, dado que había que encontrar las palabras más accesibles para decir y dejar la terminología técnica.

Pues se trataba de un encuentro entre dos mujeres, dos formas de ver la vida, un encuentro entre dos culturas.

Por ende, en el anterior punto 2, puede leerse que el planteamiento del encuadre en cada caso tuvo particularidades y el tono fue más bien espontáneo y natural que serio y escueto. También, porque el contexto fue el real, es decir el espacio físico y de tiempo con que contaba cada mujer y sus circunstancias de vida. Sin embargo, lo elemental fue planteado y comprendido por las participantes.

Este es un encuadre no tan definido como el propio de una situación clínica, pero es muy importante porque da elementos para mover los procesos transferenciales y contratransferenciales. A su vez, existe una distancia de la idiosincrasia de la investigación etnopsicoanalítica; primero porque la presente es un acercamiento a dicha ciencia, y segundo porque está enmarcada dentro de los parámetros y requisitos de la academia, de la institución.

Es así como el TIEMPO está pre-establecido; en otras palabras el FINAL está impuesto por la necesidad de concluir una tesis, sin embargo el proceso psicológico que se activó en ese encuentro sigue.

Esto nos lleva a otro aspecto fundamental del encuadre: LA DEMANDA; ésta en su origen - en este caso - proviene de la investigadora, de mi interés personal y científico que a su vez engancha con un requisito académico.

De modo que hay una inversión en el origen de la demanda con respecto a la situación de la clínica psicoanalítica. La trayectoria es otra, yo vengo desde afuera a generar respuestas en ellas. Ello es posible por el énfasis en la

comunicación; en etnopsicoanálisis se trata de conversaciones, de un encuentro contextualizado por la cultura e historia particular de los/las participantes. Por ende como lo apunta Hauser 1994 "... las relaciones interpersonales toman una importancia central y deben ser comprendidas dentro del marco teórico psicoanalítico, como también a través de una análisis cultural con énfasis en las relaciones de dominio y poder en organizaciones sociales específicas" Es desde allí que el material inconsciente producido en el encuentro es interpretable, lo cual apuntala hacia un fin último del etnopsicoanálisis: la concientización, puesto que es también investigación-acción.

Se trata de una permanente reflexión e interpretación. No es una escucha pasiva; se interpela al otro, y esto gracias a que se trabaja con las técnicas e instrumentos: del psicoanálisis; podemos mencionar los siguientes: Atención flotante; las asociaciones libres tanto de las entrevistadas y de la(s) investigadora(s), la interpretación de sueños.

Al igual que en la terapéutica psicoanalítica el cuadro impone la ABSTINENCIA: Estar al borde, no pasar al otro extremo; para ello es necesario el análisis de la contratransferencia en las supervisiones y el análisis personal de la investigadora, lo cual es un requisito ineludible, aún más por tratarse de un acercamiento al trabajo etnopsicoanalítico y por estar en proceso de formación.

De tal manera, la verbalización de los sentimientos, del conflicto, de las expectativas, de las frustraciones es muy importante para no llegar a la actuación de los mismos de forma inconsciente, y de tal manera ejercer posiciones que reproducen viejas relaciones de paternalismo y dependencia. O bien, actuar una relación maternal y querer nutrirla.

El análisis permite la elaboración de ciertas proyecciones que pudieran venir desde el/la investigador (a); evitando así quedar en la idealización del grupo de interés.

Respetando el valor estratégico, metodológico, teórico y ético de la ABSTINENCIA dejamos afuera de la relación de investigación la relación sexual; algo de lo social que pueda enturbiar los propósitos del trabajo; así como que coloque a las participantes en una relación abusiva.

La REGULARIDAD de las entrevistas semiestructuradas fue fundamental porque estableció la introyección por parte de las mujeres entrevistadas de mi presencia. El facilitar el espacio para hablar del tema de interés, de establecer una relación personalizada, en un ambiente de confianza se hizo posible en tanto la relación entre la investigadora y las mujeres indígenas entrevistadas tuvo permanencia más allá de un 'tiempo calendario', más allá de los momentos en que hice presencia física.

Ese tipo de 'presencia' deviene de las corrientes identificatorias que circulan entre las participantes del encuentro. Este 'campo psicológico' es material de análisis de cada una de las sesiones de supervisión; que afortunadamente contamos con la presencia constante y con la guía profesional etnopsicoanalítica regular. Lo cual también consistió en un aspecto fundamental del encuadre, entendido éste como las condiciones en que se trabaja.

Ello es trascendental, precisamente porque al realizar un análisis crítico y autocrítico de las identificaciones, de la contratransferencia ("Suma de las distorsiones de la imagen" - que en este caso - hace la investigadora de las mujeres sujeto de investigación) es posible poner distancia psicológica de estos procesos y no quedar enredada en sobreidentificaciones; es decir no perderse en las representaciones que las otras mujeres proyectan.

LA SUPERVISIÓN (tanto de la etnopsicoanalista - quien aportó permanentemente la guía en el análisis etnopsicoanalítico -, y de la psicóloga directora de esta tesis - quien de forma regular y constante dio la guía estructural,

institucional y aportó elementos para el tratamiento de procesos psicológicos, sobre todo a favor de la consecución de la realización de la tarea) constituye la base fundamental para el trabajo científico y serio que ha pretendido ser el presente. Pues, esta rama de las ciencias sociales retoma la subjetividad de la investigadora o investigador como parte involucrada en el acto de investigación y no solamente la subjetividad del grupo humano de interés investigativo. Por eso, entre otras sabias razones creo que el etnopsicoanálisis es una fuente de conocimiento de la cual la psicología puede enriquecerse de forma recíproca.

Creo que de esta manera nos acercamos más a lo psicológico sin psicologizar todo, y nos alejamos de la tendencia a veces obsesiva de buscar la 'pureza' sacrificando lo humano.

En el etnopsicoanálisis; (dice Hauser, 1994, p.) al igual que en el psicoanálisis; pasan a primer plano las reacciones del/la investigadora/a en forma de irritación, aburrimiento, cansancio constante, enfermedad, etc., las cuales no son tomadas en cuenta en otro tipo de investigaciones. Estas se entienden e investigan como fenómenos de resistencia de una inhibición inconsciente por parte del/la investigador/a. En la investigación etnopsicoanalítica se puede hablar de que existen 3 momentos: El inicial es un Tiempo de Preparación, precisamente para posibilitar el segundo; es decir el Trabajo de Campo y esto nos lleva al Tercero La Evaluación de la Experiencia.

Así que no estuvo salvo de conflicto, de limitaciones, de contratiempos o de riesgos en diferentes niveles. Mi propio aprendizaje sobre el etnopsicoanálisis fue sobre la marcha, y éste no hubiera sido posible sin el compromiso de trabajo de la etnopsicoanalista que apoyó esta iniciativa desde el principio.

Con respecto al encuadre propiamente me enfrenté a:

- Lo difícil de encontrar a las mujeres solas, siempre hay gente con ellas.
- Es frecuente que se comuniquen en su idioma materno. Lo privilegian para hablar con la familia, regañar a los hijos o conversar con sus vecinos o visitas. Esto significo quedar excluída.
- A lo largo de las sesiones de entrevista emergieron otros temas no contemplados (por ejemplo las dificultades de comercialización de sus productos.).
- La pertinencia de utilizar otros recursos como pedirles dibujar su casa o árbol genealógico, sobre todo para facilitar hablar y superar un momento inicial en el cual se mostraron evasivas.

3. PRESENTACIÓN DE LAS MUJERES-MADRES PROTAGONISTAS DE LA INVESTIGACIÓN.

Tratándose de una investigación sobre la subjetividad de dos mujeres-madres indígenas respecto a la significación que atribuyen a la maternidad desde una perspectiva etnopsicoanalítica; era propio establecer una relación personal con las entrevistadas para dar lugar a una relación transferencial – sin irrespetar el encuadre antes mencionado – que las motivara a hablar de un tema tan personal y acceder a un terreno más íntimo e intrapsíquico.

Se les planteó utilizar otro nombre para resguardar lo privado y a su vez facilitar la apertura de ellas y minimizar la resistencia que por esta vía podría suscitarse. Esto fue propuesto desde el inicio de la investigación y se sostuvo hasta el final; sin embargo no hubo aceptación, prefirieron sus propios nombres y esto es muy significativo porque podría interpretarse como una forma de romper la invisibilidad de estas mujeres (a la que han estado sujetas); también podría ser una forma de apropiación de su historia y el orgullo de ser quienes son, aprovechando así este trabajo.

De cualquier manera esto representa un importante logro de esta investigación al abrir un espacio para hablar de sí mismas y ser escuchadas como mujeres, madres, e indígenas, a quienes también representan.

No obstante, esto fue analizado en supervisión donde fueron considerados otros aspectos.

Utilizar los nombres verdaderos de las entrevistadas en un trabajo final de graduación puede resultar muy audaz o muy abusivo de parte de la investigadora; así que he preferido dejarlo en un plano de reserva y dejar claro que la reserva es mía. Sin embargo, con esta elección hemos renunciado a la exposición de algunos elementos de análisis que nos brindan precisamente sus nombres.

Sí vamos a decir que ambos provienen de raíz latina y que fueron nombradas por el padre; ambas son hermanas y la decisión (obviamente supervisada) de trabajar con ellas a pesar de la relación parental tan cercana se debió a la consideración de que provenía de una familia con una importante herencia histórica en su grupo étnico. Esta herencia es muy significativa porque representa de alguna manera la unión o vinculación – a veces censurada- que algunos bribis establecieron con inmigrantes europeos en los últimos dos siglos. La mayor parte de éstos estaban ligados a incursiones extranjeras con fines de exploración y de dominación del pueblo y de las tierras indígenas.

Al respecto las entrevistadas manifestaron no estar orgullosas de tal herencia y expresaron que por haberse dado tal enlace hace ya tantos años la asociación de ellas con su tatara abuelo es casi nula.

Tal intento de ‘borrar’ parte de su historia es como un tímido intento por ‘borrar’ algo de la ‘Huella Traumática’ de la que nos habla Raúl Páramo Ortega (19, citado por mi en la página 74). Cuando la memoria es dolorosa pareciera el

olvido un recurso. Sin embargo, esto nos alejaría de la posibilidad de elaborar y construir algo diferente.

En lo siguiente me referiré a mis entrevistadas con los nombres postizos de Vera y Francela, y en ocasiones me atreveré a utilizar la primera letra de cada nombre.

A continuación los datos biográficos más significativos:

Vera nació en Amubrë en 1956, a la fecha tiene 43 años, donde vive desde entonces. Es la tercera de una familia de nueve hermanos donde tres son mujeres y tres son hombres, habiendo fallecido dos hermanos y una hermana: Uno murió al nacer, otro a los 8 días de nacido y la tercera cuando tenía 8 años de edad, de anemia según recuerda dijeron en el hospital; aunque ciertamente sobre las causas de cada una de estas muertes Vera no maneja certeza. Todos sus hermanos y ella fueron dados a luz en la casa materna, asistida a veces por una señora “entendida en el oficio de partera”, muchas veces era una anciana, o bien la madre afrontaba sola la labor de parto sobre todo después de la primera experiencia.

Ha estado unida a dos hombres, en el pasado, con los que procreó cuatro hijos, siendo la primogénita una mujer concebida en el primer enlace de pareja, quien actualmente tiene 24 años; está casada y es también madre. Luego le sigue un varón de 21 años muy activo en la religión Testigos de Jehová y quien ocasionalmente se dedica a trabajos diversos (agrícolas y de construcción) para dar un aporte económico a su madre. El tercero es otro varón, tiene 17 años y es estudiante de tercer año de colegio. Cuando no es tiempo de estar en el colegio o estudiar, él colabora en el manejo de una pequeña finca de plátano que posee su madre y en otras labores del campo. La más joven y la cuarta hija tiene apenas 12 años, estudia en la escuela local y ‘ayuda’ a su madre en todas las labores doméstica y de cuidado de los niños más pequeños de la familia (sobrinos).

Estos últimos tres hijos nacieron de la segunda unión de Vera. Ese compañero murió violentamente en una riña familiar a manos del hermano menor de ella, tras haberla agredido físicamente, como era frecuente.

Después de aproximadamente 8 años de viudez y sin compañero, contrajo matrimonio civil por primera vez, con otro hombre indígena, al parecer fuertemente motivada por y tras su conversión a la religión Testigos de Jehová. Aunque está casada desde hace más o menos 3 años, la convivencia con su esposo es irregular, pues éste continúa pasando la mayor parte de su tiempo fuera de Amubrè, dándole cuidados y compañía a su madre quien es una persona de muy avanzada edad y enferma. Él no cuenta con un empleo o trabajo fijo, y se desempeña muy bien en labores de construcción, sobre todo cuando éstas son de arquitectura indígena tradicional. De sus ingresos irregulares mantiene a su madre y ocasionalmente le aporta a Vera, según ella misma lo dice.

La mayor parte del ingreso familiar con que cuenta Vera proviene de lo que logra producir en su finca de plátano. A este ingreso le agrega el aporte ocasional de su hijo mayor y el de su marido, así la economía familiar de subsistencia se termina de completar con la crianza de algunos animales de granja como la gallina y el cerdo; y en ocasiones diversifica el uso del suelo con otros pequeños cultivos como frijoles y maíz.

La casa de habitación es propia y está ubicada en un lote familiar. Además de dedicarse a las labores agrícolas, Vera está muy ocupada con lo doméstico y con sus actividades de la iglesia a que pertenece.

Hasta hace un año más o menos estaba muy involucrada en programas de desarrollo comunal y aún es considerada líder de su comunidad. Es muy conocedora de tradiciones ancestrales; recientemente, no es practicante de

algunas porque desde su actual religión éstas se consideran “mundanas”, fuera de la “Ley de Dios”; según sus palabras.

Es bilingüe porque habla Bribri y Español. El primero se lo enseñaron en el seno familiar y el segundo lo aprendió en la interacción social con hispanohablantes; ésta fue la misma enseñanza que tuvieron sus padres.

Cuenta que recibió un poquito de instrucción formal, que fue aprendiendo lo básico, leer y escribir en Español.

Vera es una mujer de piel morena como la caoba, es baja de estatura, posee un cabello largo, negro y lacio; sus facciones faciales son características de su grupo étnico.

Tiene un buen sentido del humor, parece estar callada observándolo todo, y posee una sorprendente condición física. La primera impresión que tuve de ella fue de reservada; escucha con interés, y al expresarse es aguda e ingeniosa.

Dice con orgullo: “Mi carácter es herencia de mi papá, nadie sacó el carácter de mamá”.

Pero también le heredó el terreno que posee; aunque primeramente su padre lo había vendido a uno de los sacerdotes alemanes de la Misión de San Vicente de Paúl (su congregación), que vinieron a Amubrè hace 40 años a fundar la Iglesia Católica (1963), luego ella lo recuperó comprandoselo al mismo sacerdote.

De su padre, Vera recuerda que tenía problemas de alcoholismo, que agredía físicamente a su madre y ésta “siempre lo dejaba”. El era muy “respetado” en el pueblo – dice Vera – “porque era muy bravo”. Ella explica el

alcoholismo del padre como el resultado del contacto que él tuvo con otros modos de vida y por estar “siempre de un lugar a otro aprendió malas mañas”.

El padre de Vera quedó huérfano de padre antes de nacer y perdió a su madre cuando él tenía 16 años.

Actualmente el padre de Vera tiene casi 80 años, vive en unión libre con una mujer más joven que él, trabaja en las mismas labores de antes, esto es en construcción de casas tradicionales indígenas o en labores agrícolas en cualquier parte de Talamanca. Y aunque su estado de salud es constantemente amenazado por una severa úlcera, continúa abusando del alcohol; aunque en episodios más esporádicos.

La madre de Vera murió de Leucemia (“cáncer en la sangre”), cuando tenía 51 años de edad, hace 12 años.

Ella era originaria del Alto Lari, Vera no conoce aún ese lugar expresa su deseo de “ir allá exactamente a ese lugar, y conocer antes de morir”.

Al hablar sobre su madre Vera constantemente subraya que era sumisa ante su padre y al compararse con ella tiene una percepción de sí misma muy diferente dice: “Mi mamá era gorda....yo no sé porque las mujeres antes respetaban tanto a los hombres....yo me agarraba con ellos, con el papá de --- (su hija mayor) me daba y me daba....yo ya estaba cansada, mis hermanos estaban chiquillos así que yo le decía a uno pásame el cuchillo”. Su madre le decía “ La vida de nosotras las mujeres es triste”.

La madre de Vera quedó huérfana siendo una púber; según su propia madre le contaba, sufrió mucho porque la tía que se encargó de seguir su crianza tenía “muchos hijos y no se sintió querida, la trataban como las más pobre, no

tenía ni ropa,.....sus primas no la querían y la maltrataban”. Termina diciendo: “Su vida era triste”.

La otra mujer entrevistada fue Francela, quien nació en Ambrè en 1967, tiene 32 años, es la penúltima de 9 hermanos, siendo la menor de las únicas 3 mujeres. Vino al mundo después, de que su madre perdiera tres hijos, por lo cual dice Francela: “Por eso hay bastantes años de diferencia desde mi hermano E. y yo”. “No saben y no sé cómo es que yo pegué”. “Eso era como una creencia que si un bebé muere el otro puede morir y como si fuera poco me decía mi mamá que apenas yo nací como a los tres meses nada más me dio tosferina y al curarme al siguiente mes me dio sarampión...Pienso yo que era algo como que ellos tenían en mente y psicológicamente me estaban matando”.

A propósito de su madre, Francela dice tener recuerdos muy dolorosos por su muerte, por lo que sufrió con el cáncer (leucemia); y por lo que su padre le hizo sufrir con su alcoholismo e infidelidad. F. Tenía 22 cuando su madre de 51 años falleció.

Describe a su madre físicamente como muy parecida a su hermana mayor, la mayor de todos; cree que su madre era una persona humilde y por eso permitía las agresiones del esposo, “no era colerienta ni orgullosa, era tranquila, más bien papá llegaba a pegarle”. Continúa diciendo: Ella era alegre, con el entendido que no se metía en problemas con nadie, si había problemas ella era la que se quedaba calladita”.

Su madre era la menor de los hermanos, de los cuales sólo sobrevive una; pues dice que los otros fallecieron en la niñez.

De su padre habla poco, pero cuando llega a hacerlo siempre menciona el alcoholismo de él y lo mal que trataba a su madre. Recuerda, porque presencié las golpizas que éste le propinaba. Ella se explica el alcoholismo como una

enfermedad cuando dice que puede ser “por herencia”, y como algo aprendido cuando cree que puede ser por ejemplos de la comunidad.

Sin embargo, cuando Francela hace una reconstrucción sobre la historia de la propiedad de sus tierras, ella hace referencia que perdieron mucho de lo que tenían porque su padre la vendía en sus borracheras “Mi papá vendió tierra por cosas del alcohol”. A su vez, logra ir un poco más allá del comportamiento del padre al describirlo como “era muy machistas” y da cuenta que la relación que él estableció con su madre era bastante déspota y poco amorosa, no sólo cuando bebía; continúa diciendo: “no le gustaba que para nada mi mamá se metiera con él; decirle que esto, que lo otro, porque de lo que me acuerdo es que él le pegaba mucho...”.

En muchas ocasiones Francela y su hermanito menor eran los únicos testigos de esas escenas de violencia intrafamiliar y le quedó muy grabado su propio susto, su impotencia. Francela tenía escasos 5 años y su hermanito 2 ó 3, sus otros hermanos estaban trabajando en otras localidades.

Al momento de hacer contacto inicial con ella, estaba embarazada de su cuarto hijo varón. Nunca ha estado casada, si ha vivido en unión libre por un breve tiempo, un par de veces. De cada hombre con quien ha tenido relación amorosa ha procreado un hijo.

Francela es madre de cuatro varones, el mayor tiene 13 años, el segundo está por cumplir los 12; el tercero es un niño especial porque al nacer sufrió un derrame cerebral que le lesionó su brazo y pierna izquierda, a su vez le ocasionó serios problemas en aspectos del desarrollo psicomotor así como su capacidad para articular palabras, él solo hace sonidos. Este es un niño de nueve años. El menor tiene actualmente un año.

Al momento de dar a luz a este último hijo, le fue detectada una displasia cervical. Días después fue diagnosticada con cáncer de cuello uterino, en un estadio avanzado y en breve le practicaron una histerectomía; quedando luego bajo tratamiento de radiación en la bomba de cobalto.

La historia de Francela en nuestra investigación tiene que ver con el impacto psicológico de orden traumático que deja este último parto, la operación y el tratamiento. Esto nos permitió acompañarla de alguna manera y facilitar un espacio – aunque limitado – de elaboración. De la misma manera, ‘el cáncer’ como enfermedad vinculada a la historia familiar es también material para análisis y brinda una dolorosa información sobre los otros traumas no elaborados que punzan por emerger como conflicto interno, llegando a dibujar las representaciones inconscientes sobre ‘la huella traumática’ que pesa en la psique de los descendientes de aquellos que sobrevivieron los embates del “encuentro de dos culturas” hace 500 años.

Obviamente, nosotros modestamente damos una pincelada de hipótesis posibles de interpretación psicoanalítica, considerando el cáncer como una enfermedad con orígenes psicosomáticos. Todos ellos sin hacer acento en la enfermedad como tal sino en la mujer.

Actualmente, Francela recibe el apoyo y acompañamiento de su hermana Vera, quien prácticamente la ha asumido como su responsabilidad, actitud que se extiende hasta los hijos de Vera.

Aunque Francela cuenta con casa propia esto no resuelve mucho de sus necesidades básicas y las de sus hijos, de los cuales tres están en la escuela y tiene que hacer una inversión regular para su educación.

También posee una pequeña finca de plátano, pero la única fuerza de trabajo con que cuenta son sus dos hijos mayores y muchas veces las labores sobrepasan su capacidad física.

Tiene una linda casita de arquitectura tradicional indígena, tiene un techo para sí y su prole, pero ahora vive un estado de 'emergencia' más determinante y ciertas comodidades 'modernas' le son ahora necesarias (al menos es así como ella se lo plantea) como por ejemplo contar con una lavadora eléctrica; y una cocina eléctrica. No recibe pensión de ninguno de los padres de sus hijos, a pesar que en un caso ha puesto la demanda legal por pensión alimenticia, el sujeto anda en fuga.

Hasta el momento en que cerré el período de entrevista Francela no recibía apoyo financiero de ninguna entidad estatal, su único beneficio era el seguro social y la ayuda en alojamiento que le proporcionaba el Consejo Nacional Indígena cuando debía trasladarse a la capital para recibir tratamiento.

En todo momento Francela ha conservado su sonrisa, su chispa, su espontaneidad, así como una aparente ¿? pasividad. Su actitud generosa no ha mermado, pero en ocasiones me conmovió su tristeza y su pesadumbre que la hacía ensimismarse como es esperable.

Y así, con todo lo que estaba viviendo, fue la mujer madre indígena que me regaló muchos relatos de su producción onírica. A partir de los sueños que compartió conmigo me reveló que aprendió Bribri porque su madre sólo en ese idioma le hablaba desde bebé y que cuando sueña o piensa lo hace en bribri. Le gusta la escuela y aprender pero 'siente' que no es inteligente, y esta sensación de fracaso la hizo abandonar la escuela.

Desde hace unos dos años está acercándose a los Testigos de Jehová, en mucho su hermana Vera ha sido una influencia y en parte ella misma se ha

cuestionado su vida y cree que hay otra “buena manera”, “la correcta” para vivir como “Dios manda”. Por ahora estudia y está iniciándose, no está totalmente aceptada ni comprometida.

4. ANÁLISIS DE TRANSFERENCIA Y CONTRATRANSFERENCIA

Para realizar el análisis de la transferencia y contratransferencia se practicaron sesiones de supervisión con la etnopsicoanalista que participó como lectora de esta tesis. Con ella se trabajó el material psicoanalítico que correspondía a la experiencia de investigar desde el etnopsicoanálisis. Recordemos que en el capítulo sobre Metodología explicamos con detalle de qué se trata la estrategia de investigación y los criterios de validez del mismo.

Este análisis se enriqueció con la doble lectura que realizaba la directora, de la vivencia y el análisis de datos que yo aportaba, tanto de una forma verbal (oral) como con las notas del diario de campo y con el texto de las entrevistas. Ella aportaba en el análisis psicológico y contribuía a canalizar el trabajo de elaboración y respetar así los lineamientos del mismo como un trabajo final de graduación. Esto también se realizó de forma periódica y constante.

Quiero subrayar que encontrar un ritmo de trabajo – claro y específico – entre estos dos espacios de elaboración y especificidad tomó su tiempo y tuvo su ganancia.

4.1 TRANSFERENCIA

Sobre el concepto de transferencia se ha discutido intensamente dentro de las distintas tendencias psicoanalíticas; se trata de un concepto fundamental en el psicoanálisis, sujeto a constante revisión precisamente porque es medular en el proceso analítico.

De acuerdo a la concepción que se postule sobre la transferencia, tanto así como del inconsciente, se articulan una serie de conceptos y posiciones dentro del análisis.

Una de las posturas más discutidas en los últimos años en nuestro país ha sido lacaniana y aunque resulta simplista voy a plantear algo al respecto:

La transferencia va a estar necesariamente en conexión con el inconsciente, en eso existe convergencia en las distintas “escuelas” psicoanalíticas; sin embargo, el inconsciente para Lacan está estructurado como lenguaje (formaciones del inconsciente: lapsus, actos fallidos, sueños).

El inconsciente se produce para otro (para el analista); es decir se produce en transferencia y el analista está capturado como objeto.

La transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente; ésta es por un lado el efecto que ejerce la palabra sobre el sujeto S, y es por definición realidad sexual, insostenible.

En el acto analítico se toca y se revela el punto donde el inconsciente está vinculado a la realidad sexual, como corte o ruptura que se inscribe en una falta.

Para Lacan no es una comunicación de inconsciente e inconsciente, no hay una transmisión. Desde allí no se analiza la transferencia porque sería situarse en un plano de la realidad.

En esto, como efecto, podría recaer la mayor diferencia entre las posiciones teóricas actuales. Desde una postura ortodoxa del psicoanálisis freudiano y de la psicología del yo, la transferencia consiste en las proyecciones inconscientes del sujeto al analista o a cualquier otro alter.

Lo que el sujeto proyecta son sus deseos reprimidos, sus sentimientos, sus frustraciones, sus deseos insatisfechos que originalmente fueron demandas hechas a sus progenitores o las figuras del amor primario. Aquí el inconsciente tiene relación directa con los afectos.

El analista interpreta esas demandas, dándole sentido, haciéndole ver al sujeto que eso que pide de él no es a él o ella sino a su primer objeto de amor.

De tal forma, que el analista como sujeto también participa desde su propio inconsciente y esos sentimientos que le suscita su paciente constituirían lo que se denomina contratransferencia.

Para algunos la contratransferencia puede llegar a ser un obstáculo, porque puede el analista confundirse, se puede perder en una interpretación; de allí la necesidad de analizarse y supervisar. Sólo en esas condiciones la contratransferencia es una herramienta útil.

En el Etnopsicoanálisis la transferencia y contratransferencia vienen dadas por el choque cultural que implica el encuentro entre dos elementos distintos y busca, precisamente, movilizar el choque cultural, y ésta sólo es posible si se establece una relación personalizada, afectivizada entre las partes, es decir una relación real.

En el marco de la experiencia con las mujeres de esta investigación fue muy interesante vivenciar las diferencias en los procesos transferenciales que cada una me marcó.

Vera desde el primer contacto fue más reservada más recelosa y me proyectó demandas muy imperativas, algunas tenían que ver con el espacio y tiempo.

Entre una sesión de entrevista y otra me reclamaba las ausencias, cosa que le interpreté como dificultad para entender los intervalos como parte de la historia de la relación. Ella necesitaba lo concreto de una presencia física para constatar el afecto.

Las ausencias mías las vivía como abandonos que luego me “cobraba” simbólicamente con esperas más prolongadas para hacerle las entrevistas o con sus ausencias por ir a predicar que implicaba igual tener que esperarla.

Con el tiempo también manifestaba de forma latente sus enojos, podía ser hostil. Vera tiende a manejar sus frustraciones afectivas con enojo.

Su desconfianza era también un mecanismo de defensa “¿por qué habría de entregarse a una mujer extraña que no le hacía promesas?”. Esto podría explicarse por la posible imagen de la mujer introyectada que Vera tiene como producto de la relación con su madre; mujer desvalorizada ante sus ojos. En sus palabras: “nadie sacó el carácter de mamá”.

La madre de Vera fue una mujer muy agredida por su esposo no sólo físicamente, sino emocionalmente; y luego su actitud pasiva y sometida permitía mayor victimización. Ella le decía repetidamente a Vera: “las mujeres sufrimos mucho”.

Pero por otra parte el venir de afuera, también jugaba un papel en esas series de proyecciones. De alguna manera forma representaba el afuera idealizado y temido.

En ocasiones me solicitaba traerle algo específico que después podría encontrar que no le sirvió o que se le perdió.

También el pedirme algo era una forma de sacar algo tangible de mí, de nuevo lo concreto, que responde más a la necesidad, era sobrevalorado ante la escucha.

Realizó unos cuantos intentos por evangelizarme, muy intensos todos, más velados los primeros que el último. Su insistencia me hizo pensar que todo este “evangelizarme” era una forma de realizar un trueque conmigo. La compulsión de enlistar nuevas almas la dominaba.

Por otra parte la transferencia de Francela estuvo muy cargada de idealización; representé para ella la mayor parte del proceso: la foránea, extranjera, intelectual, con ventajas socioculturales, para ella yo era “algo así como doctora”, yo “podía curar”.

Su demanda en la relación era fraternizar, “ser amigas”.

Detrás de la idealización estaba su minusvalía; ese sentirse disminuida habla de la opresión que ha vivido el indígena, históricamente, como bien lo dice Raúl Páramo.

Francela me esperaba, “esperaba de mí”: amistad y cariño. En parte, lo interpreté como una demanda movilizadora por su dolor al vivir su enfermedad, su cáncer, su operación. Ella ocupaba quien la sostuviera.

Su identificación con la madre, su historia de nacer después de pérdidas, por ocupar el lugar de hija menor probablemente la llevaron a construir una imagen de sí misma dañada.

Ella depositó su poder, su valor en la maternidad, en su órgano/aparato reproductivo y éste le fue sacado.

Me contó con dolor, una vez, que una vecina le expresó: “Ay, si la dejaron sequita, sólo la cascarita”.

No obstante, Francela quería también darme, también quería nutrirme y simbólicamente me dio su historia, un dibujo y un sueño en la cuarta entrevista.

4.2 EI SUEÑO DE FRANCELA

Después de entrevistarla por tercera ocasión me cuenta este sueño:

“Yo soñé de que.....iba como que pasar de un puente, como el que está Suretka. Ajá, y como que al principio como que le tuve miedo porque no quería pasar, porque como que se meneaba mucho. Me quedé pensándolo: paso o no, y en fin; como que venía mi hermano con el señor y entonces digo: Voy a decidirme porque si me caigo ellos me sacan y en lo que iba pasando como que volví a ver para el lado y había como mil quinientos colones botados así al final de ese puente; y digo: No, déjelo de por si alguien lo recoge allí y yo pasé, pude pasar el puente y al fin tenía que subir una loma, y bueno, en esa loma, arriba había una gente, no sé”.

“Había una fiesta y yo llegué y estuvo toda desanimada pensando: Que estoy haciendo aquí. Y después me dio como pena, no se qué estaba pensando, de por sí es un sueño y llegué hasta por allá...como te dijera..., llegué a una parte donde está trabajando la gente y conozco a una muchacha que vive por allá en la Isla. Ella como que estaba allí con el marido, y entonces le pregunto: ¿Pero qué está haciendo aquí, usted no vivía por allá?. Y...no, no aquí estamos viviendo”.

“Pero donde ella tenía la casita es una casita chiquita más chiquita que esta y a la par había un palo tan grande pero tan grande que nada más quedé viendo y pensando por qué no le tenía miedo, esa cosa le puede caer encima a la casa y allí están de lo más felices. Y me puse hablar”. “¡Bueno me llevó toda la noche ese sueño!”.

De él extraje algunas hipótesis interpretativas:

En primer lugar es genuinamente un producto transferencial, me lo dedica, pues me lo cuenta espontáneamente. Por eso, además es clara la intensidad del proceso de transferencia.

El tema principal: “La comunicación con el afuera”.

También aquí ella me coloca en un lugar idealizado transferencial: “No tiene miedo..., esa cosa le puede caer encima...” Además, la otra tiene marido.

El puente y la plata simbolizan respectivamente, un medio de comunicación y un medio de poder adquisitivo.

Ella en su sueño, en el texto manifiesto habla de su indecisión, duda y vergüenza; pero también está hablando de su duda a entregarse al proceso de investigación ¿Qué ganaría ella de este proceso?

Tal y como en su sueño, Francela se atreve a participar de la investigación, pues lo desea, y así deposita en otros la confianza de ser sostenida, lo cual también habla de su dependencia.

Pero también es una manifestación del conflicto entre su resistencia y el deseo a entregarse, no dejarse impregnar.

4.3 CONTRATRANSFERENCIA

Se desata en mí un sentimiento de SOLEDAZ con mayor intensidad las primeras visitas. Esto se interpretó como una forma de vivenciar la dureza de elaborar una experiencia tan profunda. A partir de esto hablamos en las supervisiones de lo válido que es en el enfoque etnopsicoanalítico el acompañamiento: porque la presencia de otra persona o de otro, desde el lugar de el investigador (a), ocupando un rol – no necesariamente – distinto como coordinador del grupo (en el caso que se implementara esta técnica), o en otro caso que fungiera como cooterapeuta, facilita el establecer la distancia prudente canalizando mejor el trabajo analítico. Esto debido, precisamente, a lo vinculada(o) que está el (la) investigador(a) en la experiencia.

Otro ángulo de interpretación fue el sentimiento de soledad como expresión del proceso de ‘muerte social’. Con ésto se quiere explicar el proceso a través del cual el que viene de afuera, de otra cultura al encuentro de un/ otra/otro en su propio contexto pierde en el intercambio sus propios referentes; el lugar social que desde su cultura tiene un valor y es un significante histórico. Es así como el/ la investigador (a) queda en un espacio psicológico que genera ansiedad ante lo desconocido y ansias por conocer, colocarse y ganar un lugar en ese nuevo contexto.

Con este trasfondo cometí varios actos fallidos y lapsus, uno muy significativo fue: En una oportunidad llevar casetes con los recados telefónicos que recibía en mi oficina y de asuntos personales y olvidar los limpios y nuevos.

¿Era como para no sentirme sola?!

¿Llevar más peso (maletas), (basura) de la cuenta?!

El otro fue un intento de dar a otra persona la tarea de transcribir las grabaciones con el fin de agilizar el trabajo: pero a la postre significó incluir otra subjetividad entre mis entrevistadas y yo; así que la estrategia fue abortada. La interpretación de este acto fallido dio lugar a realizar mi propia escucha de la grabaciones y sacar un protocolo de las sesiones y dar paso así al análisis del inconsciente.

Tal condición me implicó dar un doble esfuerzo por elaborar puesto que mi historia como inmigrante nicaragüense se reactualizaba en algunos aspectos y momentos. Las condiciones para que ésta vivencia diera lugar a un trabajo de elaboración psíquica se daba en mi análisis personal, fue allí donde se me hizo posible abrirme a mis recuerdos y a mis propias huellas y a los rastros de mi propia transculturación. La re-significación de mi experiencia de venir de otra cultura y conquistar un lugar social en una nueva, me trajo una carga depresiva, aunque esto me movilizaba y daba lugar a que realizara duelos; también emergía sentimientos de paz y equilibrio al reconocer los logros y las conquistas.

En esto quisiera señalar el papel tan decisivo que juega el tiempo, y el tiempo subjetivo.

En los procesos psicológicos que van dirigidos a lograr una resignificación de nuestras vivencias es el 'tiempo' como recurso subjetivo el que determina cualquier dinámica; no es el tiempo reloj, ni calendario.

Al igual que en la situación de análisis clínico desde el psicoanálisis y por ende en el etnopsicoanálisis es el sujeto mismo quien accesa – a través de las interpretaciones del material inconsciente - a niveles de estructuración psíquica más sanos; los cuales le facilitan la posibilidad de trazarse cambios duraderos en su comportamiento, modos de resolución de conflictos, y le dan mayor control sobre su accionar en la vida de manera consciente. Cuando esto sucede, es distinto en cada caso.

El tiempo reloj o calendario, en este contexto es algo así como un límite artificial y didáctico; es también un representante del afuera, del principio de realidad objetivo y de cierta forma representante del ‘tercero social’.. Dado así, el tiempo es un corte, es un momento fenomenológico. Da cuenta del estado de cosas en un espacio breve.

La soledad, también surge desde mi propia realidad actual personal desde mi propia posición como mujer sin un hombre presente. ¿Qué hago allí escuchando sobre maternidad de otras mujeres? Hacerse esa pregunta sobre la propia posibilidad de ser madre es también preguntarse por la propia madre de una. Ver la maternidad en otra mujer no sólo despierta ternura, también nos lleva a la interpelación por el deseo de ser madres y verse atravesada por toda una historia de cómo se hace una misma mujer. Y ¿el hombre, el padre dónde queda?, ¿qué tiene que ver con esto? Era claro que en este proceso de investigación etnopsicoanalítica estaba siendo tocada por mis cuatro flancos.

En esto sobre el deseo de ser madre emergen otros elementos: estas mujeres a las que escuchaba dejaban claro que las mujeres tenemos un tiempo para ser madres y este no es biológico. Es de otro orden, tiene más que ver con el conflicto y la relación entre el conflicto de realizar un deseo inconsciente y la imposición cultural que le ha otorgado un sobrevalor a la maternidad. Sin embargo, es a través del poder ser madre que la mujer, cultural y psicológicamente llega a encontrar un (no el único) espacio ‘oficial’, ‘reconocido’

de creación, de reparación, o bien de compensación. Lo que creo queda cuestionado es el contenido ambivalente de la maternidad en tanto como eje constituyente de la feminidad de un ser mujer que deja por fuera a las que no lo son o “no lo logran”. Quedando así la maternidad como categoría absoluta del ser o no una mujer. Curiosamente, en esta formulación el papel del hombre queda obnubilado. Estas mujeres eran mujeres solas, madres solas, no tenían la presencia contundente de un hombre como pareja en sus vidas. La convivencia con un hombre era conflictiva (algo no exclusivo en esa cultura, en esas mujeres); pero eso apuntaba a otra cosa: ‘ la relación con el padre’.

La frustración y el enojo también emergieron ante la actitud evasiva de ellas en las primeras visitas; y ante la amenaza que me representaba la demanda de atención por parte del grupo religioso al que pertenecen. Era recrear una triangulación. La fantasía que tenía era que otra robara mi lugar, el temor a perder un lugar en el afecto de las mujeres de mi investigación. Condición también muy vinculada con el inconsciente femenino en la trama edípica de la niña-mujer: La otra es siempre la madre, la rival; así que la fantasía es estar en competencia con la madre, aquella que otrora fue el primer objeto de amor despierta hostilidad, ferocidad y miedo. En su momento fue necesario ‘salirse’ del juego de la triangulación para simbolizar las castraciones. (Christine Olivier).

El cáncer de cerviz como psicopatización: Anteriormente planteé como hipótesis interpretativa que el cáncer de cerviz que desarrolló Francela y que la coloca de nuevo al lado de la muerte (se recordara que el nacimiento de F. estuvo ligado a muerte) es posible verlo como una somatización dramática del dolor, de la soledad y la pobreza a que la empuja la misma maternidad. Ese útero fuente de vida y placer se trastoca en muerte y dolor. El cáncer ‘come’, no solo sus entrañas sino sueños de ‘poder’, poder seguir siendo madre y repetir una vez más la plenitud de un alumbramiento. El cáncer somatiza el enojo, el duelo no hecho. Ese duelo tan importante por la pérdida de la madre y todo lo que fue con ella

como significantes de la cultura. Su útero que era instrumento para obtener algo de un hombre también instrumento de separación de un hombre.

El sobre esfuerzo de Francela para no 'despegarse' de su bebé, no 'abandonar' a sus hijos mayores y recibir su tratamiento de quimioterapia la obligaron a viajar como un 'rayo' por horas en autobuses. En una ocasión tuvo que hacerlo de pie, con riesgo a vomitar o desmayarse; y también dormir en albergue o improvisar una visita a un familiar. Era como 'partirse el alma', una dramatización de cómo su vida está partida. Como si ella quisiera aferrarse a lo suyo hasta el punto de la muerte. Vive en dos mundos y no hay salida entre estos dos mundos. ' Están al borde de la muerte de su cultura'.

La dureza e intensidad de la situación emocional de Francela sucitó en mi una gran pena y tuve que enfrentar mis propias psicomatizaciones localizadas en mi órgano reproductivo; se traducían en menstruaciones dolorosas; complicaciones ginecológicas y episodios de angustia por riesgo de embarazo (no existiendo la mayor parte de las veces razones concretas para sospecharlas). Fue importante, la interpretación oportuna de mis síntomas para continuar con mi trabajo, así como escribir (medio para simbolizar) y dejar espacios en blanco entre el retorno de una visita y la producción concreta de este documento; así en supervisiones y sesiones analíticas lograban poner lo mío en su lugar y reconocer el lugar de las mujeres con quienes hablaba. De tal manera fue posible sacar lo inoculado por ellas.

Eso de 'tener la vida partida', en mi existía una sensación de dos mundos, el ir y venir de ellos era enriquecedor y penosos; pues había que recuperar en breve las referencias y darle seguimiento a mi vida laboral y personal, y retomar las propias presiones y solventar las necesidades donde la cuestión financiera era crítica.

Así de crítico también lo fue la búsqueda de un financiamiento externo; las diferentes puertas de organizaciones no gubernamentales que toqué no se abrieron, pues a pesar de que les interesaba el tema y la población abordada, me decían que no alcanzaba un perfil deseado, dichos requisitos tenían que ver con que consideraban la tesis un ejercicio puramente académico sin mayor trascendencia a nivel social y sin aplicabilidad concreta a la realidad nacional para transformarla; lo que sí a su parecer tenía una investigación institucional.

Algunas entidades nacionales cuya población de interés son las mujeres costarricenses decían no tener presupuesto disponible o que avalaban los estudios que podrían darles argumentos estadísticos; pues “sólo los números” pueden apoyar una teoría.

En síntesis encontré que aún las entidades que trabajan con el tópico de género no favorecen las investigaciones cualitativas tanto como se esperaría. Además, que esto representa todo un mundo de información y las conexiones con que se cuenten constituyen un mundo que de por sí hay que estudiar y conocer para meterse en él y manejar las reglas del juego.

De alguna manera esto me generaba un estrés que se incrementaba con el conflicto entre la concepción del tiempo que dentro de la cultura occidental tiene un valor también numérico representado en el dinero versus el tiempo en Amubrë dominado por las necesidades básicas humanas y más por la naturaleza (clima, sol, luna) que por la tecnología.

De muchas formas la institución/universidad marcaba un tiempo/calendario/dinero; y se constituyó en la contraparte Amubrë/mujeres/proceso de elaboración/vida. Dentro de esa dinámica había que producir y construir, dentro del choque entre dos mundos, entre dos poderes.

Es así como las mujeres de mi investigación se ven forzadas a generar espacio para crear y producir en el imaginario que no siempre queda articulado al conflicto, y esto no favorece la conscientización sobre su realidad y sus intereses.

5. LA SIGNIFICACIÓN QUE LAS MUJERES ATRIBUYEN A SU VIVENCIA DE LA MATERNIDAD, ANALIZADO DESDE LA PERSPECTIVA ETNOPSICOANALÍTICA

Creo que el siguiente es uno de los relatos más significativos y complejos del discurso de Francela y quizá sea una elección acertada empezar con él una serie de asociaciones, interpretaciones y análisis:

A Francela le faltaban 3 meses para cumplir los 13 años de edad cuando fluyó de sus entrañas el primer flujo menstrual de su vida.

Su madre, dos años atrás, le había “preparado” contándole lo que le ocurría a las mujeres, y le enseñó a usar un trapo y como doblarlo para ponérselo; eso ocurría a la vez que la instruía a lavar y cocinar, pues quería que entendiera que “la vida no va a ser sólo estar jugando”, “usted tiene derecho, pero tiene que aprender.

Dice Francela: “A mi me gustaba patear la bola como un varón; yo me satisfacía haciendo eso: jugando bola, correr, brincar, subir los palos”.

Se podría pensar que el advenimiento de la menstruación –en esta cultura– también constituye una marca en el desarrollo psicológico y emocional de la niña-mujer; puesto que hace un corte entre el juego (la actividad lúcida desenfadada) y la asunción de las responsabilidades atribuidas al rol de la mujer, en este caso –por lo menos inicialmente aparenta ser tradicional.

De alguna manera, la regla o menstruación asociada a las labores domésticas se convierte en elemento importante de lo que es “ser una mujer” y establece una diferencia respecto al “ser varón”.

Así mismo, se observa el papel activo de la madre como transmisora de cultura, transmisora de los contenidos psicológicos y emocionales asociados a la cultura en la conformación de una identidad cultural y de una subjetividad particular.

Francela prosigue hablando de su experiencia de cómo llegó a hacerse mujer, mujer indígena, bribri.

“En caso mío todavía se me practicó lo que era la cultura indígena directamente... Cuando yo fui a la escuela yo algo raro noté en mí y yo me regresé rápido. Y entonces dice mi mamá: usted no puede entrar a la casa, usted tiene que estar allá, reservada totalmente fuera de nosotras, fuera de los varones y fuera de todos”.

Continúa diciendo: “Santo Dios, digo, qué estará pasando conmigo, y entonces fue ella y habló con el sukia. Como al día siguiente llegó el señor...”

Ella pasó todo el día y la noche en la parte de debajo de la casa, nadie podía verla; su madre le decía que no podía salir ni a jugar, y que cosas no podía comer, de acuerdo con las indicaciones del sukia.

Francela dice: “Yo no podía dormir ni ir al baño... para mi fue una experiencia muy bonita porque con mis dos hermanas no se pudo practicar eso... no sé que razón tuvo”.

La experiencia de ser aislada tiene para ella un aspecto agradable en tanto fue un evento que la diferenció de las hermanas. Nótese que ella dijo “reservada” y no aislada como lo señalo.

Por otra parte, la asociación de la menstruación con la reproducción no es tan inmediata para ella, dado que la intervención del sukia con su “poderes” y “secretos” representa una intermediación entre la experiencia concreta y la conceptualización de la misma. Ello introduce elementos enajenantes y fantasías, que van a implicar que ella quede “afuera” de nuevo.

El sukia ejerce una manipulación sobre los aspectos biológicos del desarrollo sexual de la niña-mujer, representando al mandato cultural de ejercer control sobre el cuerpo y la sexualidad de la mujer. Las implicaciones psicológicas de dicha intervención pertenecen al terreno de lo reprimido e inconsciente.

Francela lo expresa así: “Antes se cuidaba mucho a las jovencitas, para que ellas entre en el primer embarazo costaba bastante”. “Me daban cosas para que yo no quedara embarazada demasiado rápido y así pude durar hasta los 19 años sin pastillas sin tomar nada”. “Es un secreto que sólo los sukias lo sabían ahora ya no hay”.

La postergación de un embarazo como resultado de una relación sexual es muy importante como rasgo cultural ancestral bribri; esto ha sido ya registrado y señalado por Brozzolo (1979) y Rojas Ch. (1994).

Es importante aclarar que durante esos años en que era “medicada” por el sukia para evitar los embarazos ella no recibía educación o instrucción de las razones por las que debía ser tratada por el sukia.

De tal forma que, no había posibilidad de reconocer explícitamente de una manera directa la relación entre la medicina y su efecto; entre esta práctica y las relaciones sexuales o entre las relaciones sexuales y el embarazo.

Por otra parte, esta práctica anticonceptiva implicaba una licencia que otorgaba la cultura para que las jóvenes activaran su vida sexual sin que mediara una unión más o menos formal con un hombre.

Consistía en una libertad condicionada por cierto grado de ignorancia y de expropiación del cuerpo. Es algo como “gozar del cuerpo a ciegas”.

A esto se añade el hecho de que en lo que conocemos como pubertad o adolescencia, la jovencita sea considerada deseable para cualquier hombre de otro clan sin mayor pretensión que poseerla; ya sea en un acto con características de seducción o hasta uno que pueda ser claramente una violación.

Según Francela esto se convierte en un temor permanente, y en su caso hubo situaciones de esta clase de las que pudo escapar. De ello destaca que tuvo que lidiar sola y que fueron insuficientes las pláticas de advertencia que se le dio su madre. Considera que su mamá debió cuidarla más, y tal vez no dejarla sola.

Cree que por falta de confianza nunca hablo de estas situaciones con sus padres. Dice: “Usted sabe que cuando uno tiene 13 ó 14 años es como un tonta, tontita como que con nada se va. Entonces, a base de eso buscan como convencerlo a uno”. ¿Quién goza del cuerpo de quién?.

Ella explica su primera relación sexual como la consecuencia de la seducción de un hombre y la ingenuidad de una joven. Esa primera vez la asustó en su momento, el cuerpo desnudo de un hombre era algo desconocido y “sorprendente” para ella.

Al parecer es el tercero social el encargado de dar acceso a gozar del cuerpo sexuado, sin previa iniciación o guía por parte de los progenitores.

La primera incursión a la vida sexual activa para Francela estuvo representada por lo desconocido –claro está-, y por el temor a susto que esto le removi6: salir del seno familiar.

En esta etapa del proceso de individuaci6n/independencia se remueven sentimientos ambivalentes, ella lo dice as6: “Como la canci6n de Ana B6rbara: Me asusta pero me gusta”. “Porque exactamente a esa edad ya se empieza a sufrir las consecuencias de que si un hombre la queda viendo a uno, le hace muecas, le cierra un ojo, le saca la lengua, le hace un mont6n de cochinas”.

Francela est6 hablando de que la joven mujer es objeto de acoso sexual, lo cual viene a marcar, a6n como fantas6a, las relaciones entre hombre y mujer; asi como las relaciones sexuales y personales entre los g6neros traducidas en relaciones de poder.

Para Vera las costumbres relacionadas con el desarrollo psico-sexual y biol6gico dentro de la cultura ind6gena ancestral son como una religi6n y tiende a desvalorizarlas en tanto es herencia materna. Ella lo expresa as6: “Mi mam6 dec6a que Dios nos ense6a6 eso y tenemos que cumplir, vivir as6 y morir as6”.

Pero su propia experiencia fue violenta; como tradici6n al llegar la menstruaci6n la joven es considerada lista para la vida en pareja. Dentro de la cultura bribri – seg6n Vera – no existe el matrimonio como ceremonia; no tiene registro de un pasaje o ritual de la ni6ez a su vida junto a un hombre como “su mujer”.

Esta experiencia fue traumática para Vera, pues se realizó como un rompimiento o desgarramiento de la niña para “hacerla” mujer y a su vez una expulsión del seno familiar.

Vera lo expresó así : “... una muchacha cuando ya es muchacha, ellos (los mayores) lo que hacen es juntarla. Eso hizo mi papá, y por la primera vez yo no quería pero diay, bueno. Mi papacito me amenazó de echarme si yo no le hace caso”.

Pues, como la joven no es quien escoge se puede decir que el noviazgo como lo conocemos en occidente tampoco está presente al menos en la historia de Vera.

El enamorarse fue una experiencia muy difícil de lograr para ella; su primer hombre era un perfecto extraño, se resistió por 15 días a tener relaciones sexuales con él hasta que reconoció que no podría seguirlo evitando y porque él ya se mostraba muy molesto y dispuesto a quejarse con su padre.

También se puede interpretar que dado lo traumático del pasar de niña a mujer la marca sobre la búsqueda de una pareja y la maternidad esté lejos de significar un lazo de amor con un hombre.

Aún hay resentimiento en Vera por el trato que recibió en sus embarazos de acuerdo a las costumbres de antaño. De nuevo un evento trascendente del desarrollo humano y especialmente en la mujer, el alumbramiento, se traduce en una razón para la expulsión. Vera lo cuenta así: “Yo sí me mejoré en la casa, con la primera mía pero de allí los otros me echaron fuera después lo que hacen es llamar un eso que ellos llaman sukia...como que parece que esos seres tienen que venir y purificar a esa gente...”

Nótese como utilizan la tercera persona para referirse a la práctica ancestral, ubicándose así fuera de esa creencia, fuera del grupo.

Pero Vera también habla de las inconsistencias de esa ideología indígena y de su mitología: “yo veo que eso también es bastante peligroso porque también como experiencia tenemos aquí a la par una vecina la mamá se murió así porque la echaron afuera, ella nunca mejoró... si hay mucho ahora que se mejoran por medio de cesárea ... como esta chiquita mía me tuvieron que cortar porque estaba atravesada ... que hay que si me hubieran botado me hubiera muerto”.

El rompimiento con ese rasgo cultural también se fundamenta en el miedo y desamparo que provoca en la mujer tal práctica.

5.1 LA MATERNIDAD

Vera siempre se sintió atraída por los bebés, al punto que su madre la regañaba por “tocar tanto a los niños de la gente”. Pero asegura que no pasaba por su mente la idea de tener los propios hijos porque cree que era muy jovencita (13 años).

Para hablar de su deseo de ser madre Vera dice que se le despertó con claridad hasta después que nació la primera hija y compara ese amor o “abnegación” que surge hacia los hijos después del parto como un: “castigo que uno tiene, uno que sufre tanto por los hijos, por tenerlos, pero después que nacen... si se enferman ya yo como loca”.

Según Vera, la maternidad para ella no fue un plan o un propósito consciente; dice: “La verdad es que uno vivía como tímida; yo no pensaba tener hijos, que uno diga bueno yo me voy a juntar con ese hombre, ni pensaba juntarme con hombres, menos tenía el pensamiento en ser madre”.

Entonces para alcanzar momentos y cambios personales tan profundos ¿existía o no un rito de iniciación o un anunciamiento?.

En la experiencia que Vera refiere no encuentra un rito, ella lo que recuerda es que su hermana mayor le transmitía de su experiencia personal, es algo así como aprender en la práctica a una edad muy temprana.

Aún persistía en ella su inocencia de niña y su desinterés, así como no poder reconocerse en la maternidad.

Es hasta que pare al niño, lo ve y lo siente como un ser concreto, que puede proyectar en él de su propio narcisismo. En sus palabras: "... al principio del embarazo, la verdad es que uno siente que uno no quiere al chiquito de uno, que uno tiene en la panza... falta de experiencia porque uno nunca ha tenido un bebé en la mano y, uno nunca ha tenido uno en la panza... ya después que ese bebé nace ya uno siente que lo empieza a querer, ya cuando va creciendo se le pone más bonito".

Ella se está refiriendo al primer embarazo y es claro que la maternidad está enfocada en el evento concreto de dar a luz un hijo; y estos procesos que en la práctica se vivieron abruptamente como cortes, se conceptualizan en analogía con la naturaleza.

En esa relación conceptual la mujer, Vera, puede explicar y dar constancia de algo que la toma por sorpresa y le cambia la vida a los 16 años.

Apoyándose en una asociación con la naturaleza Vera puede dar cuenta de sus procesos psicológicos; por ejemplo cuando cuenta su primer parto: "sabía de los dolores, pero uno no cree que es para tanto... bueno yo digo que soy como la iguana, eso es, como la iguana usted ve que ella con el último huevo parece que ya está muerta, pero no".

Vera empezó su labor de parto a la 1 de la tarde y pudo dar a luz hasta las 9 de la noche por la asistencia de su madre y prima que la encontraron en la última hora, fue sacada y el parto tuvo lugar en el patio para evitar que los niños se dieran cuenta.

Ella considera feo que un niño presencie un parto; aunque tiene una opinión crítica del trato que los mayores le dieron a ciertos temas sobre sexualidad; ella reproduce en la crianza de sus propios hijos algunos tabúes: “Yo pienso que en el indígena se conservan muchas cosas que no se hablan en público... Dios guarde antes un gallo esté cogiéndose a una gallina y uno mire eso, y eso de relaciones nada, ni hablar... los mayores lo mandan a uno a otra parte y ya uno no puede escuchar”.

De tal forma, el niño y la niña quedan excluidos de esos momentos de la vida, del mundo del conocimiento, de hablar de sexo. Es entonces que ¿el autoerotismo ya apunta hacia la genitalidad?

Sería importante indagar más sobre la sexualidad infantil, para plantear aspectos como por ejemplo: ¿cómo es visto tocar el cuerpo? , ¿da pudor la desnudez?.

Al parecer, el despertar de la sexualidad de la joven causa conmoción en el núcleo familiar y de allí que el mandato sea salir y reproducirse. Vera lo expresa así: “ más bien en la vida de los indígenas me da risa verlo a penas la muchachita está muchacha como que la mamá está molesta de verla. Y si es un muchacho ya quiere deshacerse de él”.

En este sentido, Vera señala que el mandato cultural sobre la reproducción, y por tanto la incursión en la vida adulta, llega tempranamente

también para el hombre quien la mayor parte de las veces no tiene recursos materiales para construir y sostener un hogar.

Ella es muy consciente que es una mujer jefa de hogar, sola, sin el apoyo del padre de sus hijos: “Hasta ahora no he tenido hombre que luche por ellos”.

Vera siempre ha proporcionado los recursos para sostener la prole; cuando ha tenido compañero ellos han vivido en la casa de ella y se mantenían con lo que producía su finca. A pesar de que ella les pedía, ellos daban poco, no suficiente, su esfuerzo era desgastado.

Por eso la maternidad para ella viene siendo algo que atañe a la mujer en soledad.

Ya no hay hombres, los vicios del su sistema de penetración capitalista se los ha quitado trayendo con ello la desintegración familiar. Pero de nuevo me gustaría señalar que la cultura bribri en su estructura es vulnerable ante tales deformaciones de imposición de la otra cultura, que sustenta una estructura patriarcal.

Para ella el futuro está en su hijos, en ellos proyecta sus anhelos, sus sueños frustrados y un esfuerzo por reparar los traumas.

Ella desea para ellos que puedan estudiar y tener guía espiritual como dice la Biblia. Entonces, lo que ella transmite es la ruptura con la cultura ancestral.

Aunque paradójicamente a lo que ha vivido como mujer, Vera sobrevalora el procrear varones , dice que de no tenerlos algo faltaría, tal, como lo dice: “porque ellos hacen lo que una mujer porque quiera no puede”.

Sin embargo, contradictoriamente ella “entrega” a su hijo mayor a los testigos de Jehová, quizá porque éstos prometen un futuro seguro y feliz.

Recordemos que su adhesión a dicho grupo religioso sucede como una sustitución ante la pérdida de la madre.

Para Francela hablar de la maternidad es referirse a los momentos, antes de su enfermedad y después de ésta. Como es de suponer el último momento implicó un cese en su capacidad reproductiva y le ha significado el enfrentar la pérdida de una condición que la hacía sentir poderosa.

No obstante, ella encuentra puntos de unión entre esos momentos al reconstruir a través de sus relatos sus embarazos. Los cuales la llenaban de vergüenza; al principio ella no asociaba la relación sexual y la concepción; desde la primera ocasión el enterarse del embarazo le produjo un fuerte sentimiento de vergüenza.

Quizá porque la gestación era una marca en el cuerpo de su sexualidad activa. Sin poder hablar de esto con su madre o hermanas o por qué no con su compañero ella lo trataba de manejar alejándose de él.

Su dificultad para establecer una relación con un hombre no puede explicarse sólo por su vergüenza y huída.

Cada hijo que fue procreado con un hombre distinto, es decir que de alguna manera ella conseguía gozar de su cuerpo y tener algo de un hombre.

Con picardía dice: “cada uno tiene su papá... una vida más revolcada...”.

Cuando se sintió enamorada, su pareja le fue infiel, cosa que Francela no tolera en nada. Esto hacía que rompiera definitivamente con él. Lo curioso es

que ellos no la buscaban para arreglar las cosas y continuar para pasar a algo más estable o definido.

Ella se explica su soltería como una faceta de su carácter independiente y su claridad de no seguir una vida de sufrimiento por un hombre.

Francela anhela tener 6 hijos y que por lo menos una fuera una mujer, a la que le pondría Fiorella.

Esto es como si Francela en un intento de reparar su historia y el vínculo con su madre tratara de crear una nueva mujer, una nueva feminidad.

Tal sueño es truncado por su cáncer, pero ¿qué expresa su cuerpo enfermo?; como hipótesis plantear el hecho que ella no puede decir: no quiero ser madre, puede ayudar a dirigir una indagatoria más profunda.

Le ha dicho que no a vivir en pareja, su desconfianza de los hombres es tal que ni siquiera los busca por conveniencia; aún ahora que necesita más recursos económicos. Pero también, en esa inapetencia se juega su miedo y la fantasía de haber quedado vaciada después de la operación; ello lo expresa así: “No sé si eso es psicológico, pienso que el doctor como me sacó aquello como que no hay nada en mí, entonces como que no me hace falta”.

Sintiéndose agradecida con Dios por la vida se consuela con estar al lado de sus cuatro hijos y se enfoca con preocupación en las necesidades básicas de éstos y su crianza.

Desea para ellos futuro, visualizándolo en estudio, que vayan hasta el colegio y darle una educación espiritual “ y seglar en el salón de los Testigos de Jehová”.

El momento de adhesión a este grupo por parte de Francela lo marca su enfermedad y la influencia dogmática de su hermana, quien ha venido a representar una madre que la cuida y le transmite nuevos conocimientos, nueva cultura.

6. LA TRANSFORMACIÓN DE LAS ESTRUCTURAS SOCIALES

Sin duda existe un proceso de transformación de las estructuras sociales y éste se da sin que se construya un espacio más permanente para reflexionar y elaborar sobre esto.

De tal forma la actitud pasiva ante los mismos cambios contribuye a entregar ciertas conquistas sin mucha resistencia o a no reconocer las pérdidas importantes que implica cualquier movimiento hacia el futuro, cualquiera que éste sea.

Rojas Chavarría (1994) ya había advertido sobre las nuevas concepciones del universo simbólico en la cultura bribri y también marcó la prevalencia de la medicina occidental sobre los conocimientos del sukia (médico indígena). Así que los hallazgos en ese sentido no son una primicia; sin embargo si es posible proporcionar otra lectura de los mismos.

En esa línea de análisis me pareció crucial la influencia de la religión en relación directa con los cambios de las concepciones de los individuos respecto a la interpretación que hacen de su propia realidad.

Como otrora lo hizo la religión católica, desde hace once años los testigos de Jehová llegaron a la comunidad de Amubrë representados por un pequeño grupo aplicando su propia estrategia de evangelización y de reclutamiento en sus casas ofreciendo “la palabra de Dios”, algún vecino les facilitaba su casa como centro de reunión. Cuando se consideró que el grupo había crecido en número

construyeron una casa con el objetivo de convertirla en el centro de reunión oficial.

La construcción del “Salón del Reino de los Testigos de Jehová” fue posible por la contribución voluntaria y de todo tipo que realizaron cada uno de los miembros del grupo, incluyendo la mano de obra. A partir de ese momento fueron provistos por una de las 104 sucursales a nivel mundial, de todo tipo de literatura .

Se autofinanciaron con “las contribuciones para la obra mundial” que recauda cada “salón” y las cuales son voluntarias y se depositan en una caja.

El “salón del reino” en Amubrè también recibe a vecinos de Suretka, Suiiri y sus miembros se desplazan a predicar a comunidades más retiradas.

Ofrecer aprender “la palabra de Dios” es una consigna muy exitosa y la facilidad para dar documentación escrita e ilustrada es aún más efectiva.

Se definen como una organización, y como tal explican que cuentan con una jerarquía, pero a diferencia de los católicos ellos pueden integrarse plenamente en la estructura y ascender por medio del estudio de la Biblia y pasando distintas etapas de un currículum.

Al llamarse “hermanos y hermanas” niegan la existencia de cualquier rango o posiciones. El organigrama o estructura es la siguiente:



Son los más experimentados con más años de estudio de la Biblia y de predicación; por ende con mayor madurez espiritual. Su función es motivar, aconsejar, consolar y ayudar a los demás.

**SIERVOS
MINISTERIALES**



Son ayudantes del Consejo de Ancianos.

**LA
CONGREGACIÓN**



Es el rebaño, lo forman: hombres, mujeres, jóvenes, niños y ancianos.

Como cualquier otro discurso religioso en este hay una clara certeza de poseer la “VERDAD” y que ésta es asequible a cualquiera que la reciba.

Además se ofrece con rigurosidad y detalle la serie de pasos para acceder a tal verdad. La metodología de dicho proceso de enseñanza-aprendizaje esta rigurosamente pautado con un sistema de estímulo y reforzamiento (premios), como por ejemplo la revista ATALAYA que trata temas de actualidad explicados e interpretados aplicando las enseñanzas y textos bíblicos, que siempre al final se autoadministra un pequeño test de comprobación de lectura. Que dicho sea de paso, se trata de una lectura no crítica sino memorística.

Entonces se ofrece el paraíso y hay promesas de prosperidad de un mundo mejor y de la felicidad.

¿Cómo resistirse a tal sueño?. Sí esos sueños compensatorios para dejar atrás lo doloroso, sin hablarlo.

Pues bien, a pesar de eso los Testigos de Jehová ofrecen una salida, un futuro y al parecer eso encontró resonancia en esta población.

Para Vera el abocarse al “Plan de Dios por el estudio de la Biblia” es una buena opción para sus hijos y para cualquier joven pues los aleja de las drogas, del alcohol, de la vagancia y de otros “malos caminos”. Ella valora la severidad con que se aplica “la ley de Dios” en la vida de los Testigos de Jehová” y la compara con la tibieza de obediencia que opina tienen los católicos.

En la historia de vida de Vera y su hijo mayor, el encuentro con este grupo religioso coincide con un momento traumático como lo fue la muerte violenta que sufrió su compañero a manos de su hermano. Los atenuantes del hecho fueron muchos, por las agresiones físicas que él le propinaba a ella; sin embargo la tragedia fue contundente para toda la familia desde la amenaza de una venganza hasta al cárcel para su joven hermano.

La sobre identificación al discurso religioso está en relación directa con el momento de desamparo y la necesidad de protección. Desde allí el sometimiento no es vivido como tal sino como “salvación”. Lo que salda este sentimiento es una convicción y un grupo de pertenencia; es el creer ser “los elegidos” y de tal forma están a parte, más allá de los de su grupo étnico. ¿Será una nueva versión del malinchismo?. Dice Vera: “ser testigo de Jehová es una cosa muy seria y difícil... hay que estudiar a diario, prepararse, hay pasos; es ser testigos en la propia vida de uno con una forma de “VIVIR”.

También se simplifica el mundo y la vida se reduce a aplicar y repetir la fórmula a las reglas divinas.

Ella no cree que su actual fe religiosa le haga perder su cultura indígena explica que muchas ideas o creencias las dejó por que se dió cuenta que no eran necesarias, como utilizan los “conocimientos” de un Sukia.

Al replicarle de lo inexactos que también puede ser la medicina occidental pues en su caso había dicho –quejándose- que había ido varias veces al hospital y no saben que tiene y le han dado muchas pastillas, me respondió : “sí, en ese sentido tiene muchas cosas como sukia pero a veces doctor dice tiene cáncer y al menos un sukia dice tiene lombrices, allí está inventando algo, para ellos es siempre que alguien está haciéndole daño”.

Algo del “malestar en su cultura” queda afuera del plano consciente, queda sin articulación y como algo extraño no puede ser devuelto a la propia cultura.

7. EL LUGAR SOCIAL ASIGNADO A LA MUJER POR LA CULTURA (RITOS, COSTUMBRE, TRADICIONES)

En un origen prehispánico los bribris construyeron una cultura que sostenía y constituía la matriz de su visión de mundo, donde la figura de la mujer aparecía valorizada por el grupo social; analogándola con la tierra desde su fertilidad.

Así se valoraba a la mujer, por su fertilidad, como reproductora de su especie, pero también como transmisora de su lengua y linaje. Ella recibía a cambio de esas tareas tan importantes para su grupo un tratamiento especial en los eventos de reproducción y parto; éstos a su vez marcados por lo biológico como la primera menstruación, embarazo y parto. Es decir, asociados a la naturaleza.

En distintos relatos o versiones sobre “la creación” se señala a la niña-mujer como objeto de deseo sexual para la consecución de la prolongación del grupo social.

Aquello que escapaba a la explicación 'natural', se le concedía una serie de supuestos orígenes que van desde lo mágico, lo cual es producto y reflejo del pensamiento mágico del colectivo, hasta algo más elaborado en una estructura ideológica con acentuados elementos de moralidad.

De esta forma las leyendas y los mitos también constituyen - como producto de un imaginario social las defensas psíquicas que desde la colectividad fueron construidas para protegerse de la ansiedad y angustia básicas generadas por lo desconocido.

Los temores que estos eventos relacionados con la vida y a su vez con su contraparte la muerte se ladeaban con ritos y costumbres, tal y como lo refirieron las mujeres entrevistadas.

En ellos encontramos que el poder y control que sustentaba y ejercía el hombre, representado en el awá, sobre la mujer y sobre el cuerpo de ésta tenía relación directa con el miedo del varón por el 'poder' 'natural' de ella y sobre su cuerpo como depositario de la materialización de la creación o la concreción del 'poder' de ésta.

De alguna forma consciente o inconsciente el hombre, genérico, se daba cuenta de que entre él y la concepción de otra vida había una relación consecuencial, pero también una distancia, así como una no certeza.

El tratar de explicar desde allí la elección o constitución de la estructura matrilineal sería un reduccionismo, pero si se puede pensar que ésta podría estar muy comprometida como fundamento.

Tratando de analizar la costumbre ancestral del aislamiento que sufría la mujer que menstruaba por primera vez y la que daba a luz, no solo como la consecuencia de aplicar una tradición, es posible interpretarlo como que la mujer

era depositaria de sentimientos ambivalentes hacia la maternidad y hacia la mujer como tal.

Entonces, por un lado se exaltaba su labor social y se le otorgaba el dar sucesión del linaje, pero también se le consideraba portadora de un 'ña', de un algo despreciable, sucio, repulsivo.

En ese sentido la mujer parecía aceptar pasivamente estas disposiciones culturales y se guardaba calladamente su dolor, su incomodidad y su malestar con la cultura. Pues, al parecer también estaba separada de la construcción del conocimiento, ella era solo transmisora.

Es así como Vera y Francela lo reflejaban en sus historias y es desde esa "denuncia", o disidencia como la de Vera que se marca una ruptura con la cultura ancestral, no solo desde la penetración de otra cultura. Más bien hay que entender que la penetración de la cultura occidental - más allá de los hechos históricos sociales que la provocaron - fue potenciada por esos quiebres (no los únicos) que existían en la cultura bribri, al menos en el caso de estas dos mujeres y de aquellas a quienes pueden estar representando.

Existen otros aspectos de la cultura que permanecen en secreto, que no son relatados a extraños y que podrían contribuir a una mayor y justa comprensión de los bribris y en especial de las mujeres; pero ¿cómo acceder a esos secretos o lados oscuros?.

VIII. ANÁLISIS FINAL Y RECOMENDACIONES

Inicialmente es oportuno subrayar que las mismas mujeres entrevistadas señalaban con claridad una diferencia entre el indígena que habita montaña arriba y el de Amubri. El indígena de las zonas más agrestes y alejadas permanece mayormente vinculado a sus tradiciones ancestrales.

Vera hace la diferencia aún para referirse a las habilidades desarrolladas y sostenidas por la zona de asentamiento; ella dice: “yo soy india pero nosotros no nos acostumbramos a caminar en las lomas”. “Ellos no se olvidan de esas tradiciones de antepasados”.

Así que para nuestro interés de abordar la temática de la maternidad de la mujer indígena en el contexto cultural actual en transición, ellas representan lo que aún se resiste a morir de su cultura y lo que ha quedado atrás.

Vera dramatiza la crisis de su cultura en el no reconocer que la cultura materna está por morirse pues “matar” a la madre simbólicamente (como quitándole el valor a los contenidos de su transmisión) es matar la cultura.

Este deseo de “matar” a la madre se relaciona con las fantasías edípicas de la infancia. La niña busca la mirada del padre y en su deseo de tenerlo cerca, de recibir de él, la lleva a identificarse con él y de tal forma identificarse con la estructura de poder. La cual cada vez se permeabiliza hacia una estructura patriarcal. Plegándose así, a un mecanismo de identificación con el agresor, dadas las características y rasgos psicodinámicos con que el padre sustentaba una relación dominador/dominado sobre la madre y las hijas.

Es importante recordar que dentro del proceso de socialización los valores y la discriminación llegan muy temprano al inconsciente de la niña, achicada en su referente social, en la maternidad se siente completa.

Aunque, Dobles Ulloa, en su artículo sobre el Mito de Sibö, establece la importancia de diferenciar la versión de la trama edípica de los bribris dado su estructura de parentesco y sucesión por la vía matrilineal de la versión occidental del patriarcado; en esta experiencia con estas dos mujeres hemos detectado que predominaba más bien una articulación del proceso edípico alrededor de la figura del padre.

Tal relevancia –en ese caso- de la figura del padre no sólo como opresor sino también como el representante de un poder y un conocimiento oculto puede sortearse en los modelos de relación que establecieron con los otros hombres de su vida. En todos los casos ellos fueron hombres difíciles de tener y de muchas maneras agresores. En ese sentido podríamos suponer que tener un hijo es la concreción máxima de lo que un hombre les podía dar.

¿Qué significa la ausencia de un hombre como compañero y proveedor?,
¿Qué estará marcando que el hombre no logre apropiarse de su paternidad?.

Estas interrogantes pueden constituir las pistas para nuevos análisis y entrar de lleno a indagar sobre los procesos psicológicos de los bribris; de manera que podamos construir los elementos teóricos y prácticos para intervenir en el apoyo a la solución y tratamiento de sus problemas.

El interés por contribuir científicamente y sensiblemente a la atención de la problemática psicológica de la mujer indígena debe ir más allá de confirmar la validez de posiciones antagónicas como las del indigenismo y el no indigenismo; al fin de cuentas ambas son actitudes soberbias.

De acuerdo a lo que las mujeres dijeron en esta investigación, la maternidad hace referencia al lugar social asignado y en muchos casos – dentro del proceso de transición, aún más – a un rol restringido.

Se constata que la maternidad es más que un hecho biológico y por ello en los casos de Vera y Francela observamos como el convertirse abruptamente en madres jóvenes las empuja a asumir una nueva vida que rompe de una vez con su niñez, sumergiéndolas en las presiones psicológicas de la manutención, cuidado y crianza de la descendencia. Ellas en particular, desarticuladas del grupo étnico, sumidas únicamente dentro de la red familiar, también particular.

La misma Francela analiza que sólo ha visto que en su familia se da una salida del núcleo familiar hacia un intento por construir un hogar propio afuera. Aunque se asientan alrededor de la casa materna. En la mayoría de las familias bribri varias parejas (padres, hijos, esposas de los hijos, hermanos, etc) conviven en el mismo rancho o casa.

Es decir que eso de juntarse con un hombre y salir de la casa de los padres a construir la propia, aún dentro del terreno materno (de la mujer), es un “modernismo” aplicado en la familia de Vera y Francela.

Creemos que la valoración que ancestralmente la cultura bribri le concedía a la mujer madre viene dada por su capacidad reproductiva desde allí su importancia es medular en la subsistencia y conservación del linaje. Apoyándose esta premisa en la naturalización de los hechos socioculturales. Es importante analizar esto más allá de cualquier romanticismo.

En relación a este aspecto y a lo rescatado por las mismas mujeres el encargo social que le hace su grupo étnico, es el legar el idioma; el cual carece de una difusión formal escrita.

La transmisión oral del bribri por la mujer – madre es labor todavía ejecutada por Vera y Francela, y allí reconocemos su eslabón y un espacio posible de elaboración y replanteamiento de la misma maternidad en tanto la cultura bribri está anclada en el idioma.

“Pero si en el bribri tiene un nombre así para el primer desarrollo Por las mañanas siempre cuando el sol sale, es tiempo de marzo, por la montaña uno puede ver ese rayo de sol rojo. Según ellos esos rayos están señalando que alguna chiquilla tiene que caer en desarrollo”

Virginia.

BIBLIOGRAFÍA

Alsina, Miguel Rodrigo; Gayá Morla, Catalina y Oller Guzmán, María Teresa: (abril-1997). "De la identidad cultural a las identidades culturales" Reflexiones (57): 3-12.

Alvarado Calderón, Kathia: (1996). La maternidad como metáfora: Una aproximación psicoanalítica a la experiencia de ser madre. Proyecto de Graduación en la modalidad de tesis para optar por el grado de licenciatura en Psicología. Universidad de Costa Rica .

Alvarez, Ana Teresa y Tischler, Angela: (1989). "Proceso de socialización y Roles sexuales" _En: Actualidades en Psicología. Instituto de Investigaciones Sociales, U.C.R. Volumen 5, Nº 44 .

Barahona, Marvin y Rivas, Ramón: (1995). Cultura y Desarrollo con pueblos indígenas. San José: Guymuras .

Berger y Luckman: (1968) La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu.

Bianchi, Soledad: Noviembre-Diciembre (1983). "Notas aproximativas e inconclusas acerca de la "identidad cultural"" la casa de las Américas. 24 (141): 110-113.

Bozzoli, María Eugenia: (1979). El nacimiento y la muerte entre los Bribrís. San José, Edit. UCR .

Burgois, Philippe: (1994). Banano, etnia y lucha social en Centroamérica. San José: DEI

Caja Costarricense de Seguro Social: (1995). Temores y Expectativas de las madres frente al parto y a los servicios de maternidad. Investigación realizada por el equipo profesional de la Sección Salud de la Mujer; del departamento de Medicina Preventiva. Vasconia, San José.

Cavalleri, María. El parto a través de la historia. Colectivo de mujeres de Matagalpa, 1985.

Consejo Canadiense de Cooperación Internacional, Centro Internacional MARCH, Comité de Quebec de Mujeres y Desarrollo Pertencientes a la Asociación de Organismos de Cooperación Internacional de Desarrollo Quebec (División ONGS): (1994). Dos mitades forman una unidad: El equilibrio de las relaciones de género en los procesos de desarrollo. Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza. San José.

Consejo de Educación de Adultos de América Latina: (1988).Educación Indígena: Alternativas y Perspectivas de Trabajo. San José: CEAAL.

Chacón Castro, Rubén : (Julio 1988). La tutela de los derechos indígenas en Costa Rica. (Enunciación de los Decretos Ejecutivos que los regular). Imprenta Nacional.

Chacón E. Laura e Hidalgo X., Roxana: (1994). Cuando la feminidad se trastoca en el espejo de la maternidad. Un análisis casuístico de madres penalizadas por cometer infanticidio. Instituto de Investigaciones Sociales. UCR .

Dembicz, Andrzej: (Setiembre-Octubre 1996). ““El lugar “ y “El espacio” en la tradición cultural latinoamericana” Cuadernos americanos. 59 (5): 77-91.

De Simone Castellón, Alexandra y Saavedra Quiroga, Paulina : (1992). Lactancia y Experiencia de maternidad: Estudio Casuístico con madres de la consulta del Centro de Salud de Curridabat. Tesis para optar al grado de Licenciatura en Psicología.

Dio Bleichmar, Emilce : (1991). El feminismo espontáneo de la histeria. Estudio de los trastornos narcicistas de la feminidad. Madrid : Siglo XXI. 3ª edición.

Dobles Ulloa, Alvaro : (1996). "Edipo y el Tapir : Notas etnopsiquiátricas sobre un mito bribri" , en: Memorias del 1º simposio científico sobre pueblos indígenas de Costa Rica, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, (CONICIT) / Univerisdad de Costa Rica / Instituto Geográfico de Costa Rica.

Dolto, Françoise: (1990) .Sexualidad femenina. 2 reimpresión. Barcelona: Paidós .

Dolto, Françoise : (1986). La Imagen Inconsciente del cuerpo. Barcelona : Paidós. Traducido por Irene Agoff.

Entrevista con Waldino Vargas G. Miembro de la Congregación Testigos de Jehová. Amubrë, Febrero 2000.

Entrevista con Benson Venegas R. Asociación ANAI.San José, 2000.

ETNOPSICOANALISIS : (1995). Artículos varios de: Paul Parin; Goldy Parin-Matthéy; Ursula Hauser; Maya Nadig y Fritz Morgenthaler. Maestría en Psicología. Universidad de Costa Rica.

Fondo de Población de las Naciones Unidas: (1994). Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo. (Cairo 5 al 13 de setiembre). San José, Costa Rica

Fondo de Población de las Naciones Unidas y Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica: (1993). Situación Demográfica y Políticas de Población en Costa Rica. José, Costa Rica .

Fonseca Zamora, Oscar Mario: (1996). Arqueología, historia y tiempo: Resultados de una consulta al pueblo Bríbrí, Costa Rica. Proyecto KILOLDI, Investigadores Arqueológicos en el sureste de Costa Rica; en los pueblos indígenas (Nº 725-94-290). Instituto de Investigaciones Sociales UCR). Cuadernos de C.S. Flacso
Nº 90.

Freud, Sigmund: (1913/1979). Tótem y Tabú. Obras completas. 6ª edición. Tomo XIII. Buenos Aires:Amorrortu.

Freud, Sigmund: (1930/1979). El malestar en la cultura. Obras completas. 6ª reimpresión. Tomo XXI. Buenos Aires:Amorrortu.

Freud, Sigmund: (1931/1979). Sobre la sexualidad femenina. Obras completas. 6ª reimpresión. Tomo XXI. Buenos Aires:Amorrortu .

Freud, Sigmund: (1933/1979). La feminidad. Obras completas. 3ª edición. Tomo XXII. Buenos Aires:Amorrortu .

Galeano, Eduardo : (1986). Las venas abiertas de América Latina. Madrid: Siglo XXI.

Gómariz, Enrique: (1994). La Planificación con Perspectiva de Género. Manual de Trabajo: San José: Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia.

González Chávez, Alfredo y González Vásquez, Fernando : (1994). La casa cósmica talamanqueña y sus simbolismo. San José. Universidad Estatal a Distancia.

González , Mirta : (1990). El sexismo en la educación . La discriminación cotidiana. San José: ECCR.

G.S., Kirk : (1973). El mito: Su significado y funciones en la distintas culturas. Traducido por: Antonio Pigrau Rodríguez. Editorial Barral Editores, S.A., Barcelona.

Guevara Berger, Marcos y Chacón Castro, Rubín : (1992). Territorios indios en Costa Rica: Orígenes, situación actual y perspectivas. San José, Costa Rica: García Hermanos, S.A.

Habermas, J : (1989 a). "Competencia Interactiva". En: Estudios complementarios a la acción comunista. España: Cátedra.

Hauser, Ursula : (1991). Somos como somos. Documentación de Talleres de Psicología con mujeres costarricenses. San José : EDICREA, S.A.

Hauser, Ursula : (1994). "Investigación desde el Psicoanálisis: El ETHNO-PSICOANALISIS". En: Congreso Nacional de Psicología. San José, Costa Rica. Octubre.

Hernández, Omar; Ibarra, Eugenia y Quesada, Juan Rafael : (1993). Discriminación y Racismo en la Historia costarricense. San José: EUCR.

Herrán Rescia, Adela María y Ureña Umaña, Leda María : (1992). Posibilidades de Organización de la Mujer en Santa Teresita, Paso Ancho. Un abordaje

psicológico. Tesis para optar al grado de licenciatura en psicología.
Universidad de Costa Rica.

Jean La planche – Jean – Bertraud Pontalis : (1983). Diccionario de Psicoanálisis.
Traducción: Fernando Cervantes G. Barcelona: Labor, S.A. Tercera Edición.

Jensen, Henning : (1984). “Antropología y Psicoanálisis”. En: Revista de ciencias sociales. (1) Universidad de Costa Rica.

Jensen, Henning: (1987). “Aspectos básicos del Psicoanálisis Freudiano”. En:
Actualidades en Psicología. Instituto de Investigaciones Psicológicas.
Universidad de Costa Rica.

Jiménez Soto, Zulema : (1994). Atención del embarazo y el parto en las indígenas de Talamanca. Un acercamiento a la cobertura y equidad de los servicios de Salud estatales. Tesis para optar al grado de Maestría en Salud Pública.
Universidad de Costa Rica.

Langer Marie; del Palacio, Jaime y Guinsberg, Enrique : (1981). Memoria, Historia y Diálogo Psicoanalítico. México : Folios Ediciones.

Lorenzer, Alfred : (1973). Bases para una teoría de la socialización. 2ª Edición.
Buenos Aires: Amorrortu.

Lorenzer, Alfred : (1986). “Conferencias”. San José, Costa Rica.

Lorenzer, Alfred : (1973 b). El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica.
Trabajos preliminares para una metateoría del psicoanálisis. Buenos Aires:
Amorrortu.

Los Testigos de Jehová. Proclamadores del reino de Dios. 1993. México

Mitchel, Juliet : (1982). Psicoanálisis y Feminismo. Barcelona: Anagrama traducido por Horacio González Trujos. 2ª Edición.

Ortiz O, María Salvadora : (1993). “El ensayo latinoamericano y nuestras identidades culturales”. Reflexiones. (12): 21-26.

Palmer, Paula y Sánchez, Juana; Mayorga, Gloria : (1992). Vías de Extinción/Vías de Supervivencia. Testimonio del Pueblo Indígena de la Reserva KIKOLDI, Costa Rica. San José, Costa Rica. Editorial Universidad de Costa Rica.

"Que la memoria no se olvide" : (1994). Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas. Finca ANEP. Escazú, San José, Costa Rica.

Rawbotha, Sheila : (1980). La mujer ignorada por la historia. Tribuna Feminista. Traducido por Verónica Fernández Muro. Madrid Editorial debate Coedición Editorial Pluma, Bogotá.

Rich, Adrienne : (1976). Nacida de mujer. Traducción: Ana Bricein. Editorial Noguer, S.A.

Richards, Martín : (1984). La integración del niño en el mundo social. Traducido por Jorge Converso y Lidia Espinoza de Mathu. Buenos Aires: Amorrortu.

Rizo Vivas, Carolina : (1995-1997). Notas de entrevistas y visitas de campo a la comunidad de Amubrë.

Rodríguez Obando, Xinia María y Rojas Loría, Kattia Eneida : (1995). Adolescentes Privados de Libertad; Entre el Conflicto y la Esperanza. Estudio de Orientación etnopsicoanalítica en el Centro Luis Felipe González Flores.

Tesis para optar al grado de licenciatura en psicología. Universidad de Costa Rica.

Rojas Chavarría, Ana L. : (1994). La mujer indígena talamancaña: Salud, Reproducción y Cultura. Tesis para optar al grado de Magister Scientae en Salud Pública. UCR. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.

Rossi Lara, Anacristina. : (1995). La Loca de Gandoca. 8 edición. San José : EDUCA.

Shori, Pierre (1982): El desafío europeo en Centroamérica. Traducido por Anita Ohsson de Formoso. Editorial universitaria centroamericana.

Tenorio Alfaro, Luis A. : (1988). Reservas indígenas de Costa Rica. San José : CONAI.

Tugendhat, Ernst : (1996). "Identidad Personal, Nacional y Universal". Ideas y Valores. (100): 3-19, abril.

Tujibikile, Muambra : (1990). La resistencia cultural del negro en América Latina. Lógica ancestral y celebración de vida. San José: DEI.

Valladares Mendoza, Blanca : (1994). Los mitos sociales de la maternidad. Instituto de Investigaciones Psicológicas. Universidad de Costa Rica.

Villalobos,Victoria; Borge,Carlos : (1994). Talamanca en la encrucijada. San José, EUNED.

Werblatt, Zeitschrift für : (1992/93). Psychoanalysis and Gesellschaftskritik. N° 29/30.

Winnicott, D.W. : (1990). Los bebés y sus madres. Traducido por Laura Turner. Barcelona: Paidós.

ANEXOS



Anexo #1 : Escuela Pública de Suretka, Abril 1999.



Anexo # 2 : Suretka, Febrero 1999.



Anexo # 3 : Bus de Bribri Suretka



Anexo # 4 : Suretka - Río Telire – Amubri, bote para cruzar el río y alcanzar el bus que hace recorrido hasta el centro de Amubri. Agosto 1998.



Anexo # 5 : Suretka – Río Telire – Amubri, Abril 1999.



Anexo # 6 : Bote Río Telire – Amubrë, Abril 2000.



Anexo # 7 : “Centro de Amubri”
Vista de la Emisora “La Voz de Talamanca”.
Agosto 1998.



Anexo # 8 : “Centro de Amubri”
Desde la Emisora “La Voz de Tamanca”,
vista (al fondo) del Centro de Salud.
Agosto 1998.



Anexo # 9 : Vera preparando los plátanos para venderlos. Abril 2000.



Anexo # 10 : Calle de acceso al “pequeño barrio” donde viven las entrevistadas (Vera y Francela)



Anexo # 11 : Casa de Francela, Abril 2000.



Anexo # 12 : Dibujo realizado por Francela, de su casa.

Anexo # 13 : Reportaje : LA NACIÓN, lunes 10 de agosto de 1998

Prioridad para partidas específicas

Bratsi clama por caminos

● Consideran insuficientes recursos asignados

RONALD MATUTE CHARPENTIER
Enviado de La Nación

Bratsi de Talamanca (Límon). ¡Zinnn! ¡Zinnn! ¡Zinnn! Silba con fuerza el afilado machete de don Samuel Janus.

¡Chas! ¡Chas! ¡Chas! Cruje el monte mutilado en un picadillo de hojas verdes.

Don Samuel se pasa su mano negra para escurrirse el sudor de la frente. Ni la roída boina, café con crema, que corona su cabellera de resortes canosos, lo guarece del sofocante sol de las 11 de la mañana.

A este afanado limonense, de 70 años, lo encontramos quitando gruesas hebras de maleza de la cerca que separa su pequeño sembradío de plátano de la polvorienta calle que conduce al caserío de Suretka.

Janus resoplaba entre el vaho de la maleza y lanzaba duros machetazos. Tenía toda la ropa adherida al cuerpo. Aún así, aceptó

enfundar por un momento su cuchillo para atender algunas consultas:

—¿Cuál es la mayor necesidad que tienen aquí en Suretka?

—Carretera ... en buenas condiciones, respondió con un marcado acento inglés.

—Todo mundo depende de cacao y plátano. No hay otro *trabao* aquí. Si hay carretera buena *entonce* uno puede *sacá* productos en un chunchito. En invierno hay llenas y *entonce* quedamos *aislaos* varios días.

—¿Sabe que el Gobierno daría **¢58 millones a Bratsi en partidas específicas?**

—(Hace una pausa) Mmmm... Yo tiene que ver *pa'* creer porque otras veces han venido, prometen ayuda y al final ... nada. Cuando son votaciones, todo mundo viene con boca *lleno* de mentiras.

Una letanía similar a la de don Samuel escuchamos en otros caseríos del distrito de Bratsi, en el cantón limonense de Talamanca.

Malestar

Los pobladores de este territorio de 2.399 kilómetros cuadrados se quejan del estado de aislamiento en que se encuentran por falta de vías de acceso.

Blancos, negros, orientales y, en especial, los grupos indígenas

que habitan los rincones más alejados de esta región están cansados de oír promesas gubernamentales y de que se pierdan las escasas ayudas.

Doña Thelma Saldaña, concesionaria de la ruta de buses 173 y nieta del último cacique de Amubri, dio cuenta de ese sentimiento mientras cruzábamos con ella el río Telire en una panga con motor fuera de borda.

Esta lancha (que cobra **¢100** por viaje) es el único medio que tienen los pobladores para salir o entrar de Amubri, dado que ningún Gobierno ha cumplido la careada promesa de construir un puente

“Yo sé que a Talamanca llegan muchos millones, entonces yo pregunto por qué aquí seguimos viviendo en la miseria. El problema es que esa plata nunca llega a la comunidad”, aseveró Saldaña.

Su esposo, Rubén Centeno, chofer del bus que recorre los siete kilómetros de lastre que hay entre el río y Amubri, resultó ser el secretario de la Asociación de Productores Orgánicos de Talamanca.

Centeno comentó que durante años han clamado por una vía directa para sacar el banano que se cultiva en esa región, de manera que el agricultor pueda comercializar su producto. Sin embargo, la solución no llega.

II PARTE

“El indígena no es violento, pero ya estamos cansados de esperar”, aseveró

Dicho malestar ni siquiera se aplaca con la noticia de que Bratsi podría ser el distrito que reciba más partidas específicas (¢58.868.392) el año próximo. De todas formas opinan que ese monto es insuficiente.

Igual opinan en los distritos de Valle la Estrella, de Limón, y de San Roque de Barva, Heredia. El primero recibiría ¢30.930.833; mientras el segundo, apenas ¢1.946.360 (*Véanse notas aparte*).

Pésimos caminos

Solo si uno recorre la deteriorada alfombra de lastre que bordea parte de las 47.000 hectáreas de la reserva indígena Cabécar-Bribri se entiende porqué los vecinos de Bratsi se sienten olvidados. (*Véase mapa*).

La vía se encuentra en estado lamentable. Así lo comprobamos el caluroso miércoles 29 de julio cuando atravesamos una estrecha calle plagada de piedras, huecos y puentes semidestruídos.

El camino caracolea y se contorciona dentro de la tupida montaña. En algunos tramos hallamos alcantarillas de cemento sin instalar o tuvimos que cruzar el cauce de pequeños afluentes del río Telire.

“Aquí se sufre montones para sacar a los enfermos”, comentó Santiago Espinoza Condega, un alegre guanacasteco de 22 años, quien se gana la vida vendiendo pipas peladas en la calle de Suretka.

Otros pobladores contaron que durante el invierno esta ruta se

convierte en un enorme lodazal que dificulta, todavía más, el acarreo del banano, el plátano y el cacao que se producen en esta zona.

Muchos agricultores, por falta de recursos, deben recurrir a los vehículos de intermediarios para poder sacar sus productos al mercado. La paga final que reciben no compensa el esfuerzo de meses.

Esta destartalada calle también es la ruta que siguen los niños indígenas para ir a la escuela. Nosotros nos topamos a varios pequeños, vestidos con uniforme y botas de hule, que caminaban solos o en grupo.

Algunos de estos menores viven en palenques (chozas construidas de madera, palma y láminas de zinc) que quedan a más de dos horas de distancia de la escuela o del centro de salud más cercano.

“Es insuficiente”

Una de las escuelas que vimos fue la de Meleruk. Se trata de un pequeño rancho, sin agua ni luz, levantado en lo alto de una colina. Allí asisten 25 niños que reciben clases de lunes a viernes, de 7 a. m. a 3:20 p. m.

Maynor Blanco Mayorga, un sonriente indígena bribri —de 36 años—, es el único maestro que trabaja en ese centro de enseñanza. El día que lo visitamos se encontraba en medio de una lección de Español.

Blanco Mayorga forma parte del Concejo de Distrito que se integró en Bratsi para definir el destino de los ¢58.868.392 en partidas específicas que el Gobierno presupuestó para esa comunidad

III PARTE

en 1999.

Para él, esa suma "es insuficiente" para atender los problemas de caminos, falta de empleo, educación, salud y destrucción ambiental que afectan a la Alto Talamanca.

El asunto de los caminos es tan grave —precisó— que hay caminos como Yorkín, Katsi, Sepeque y Mojoncito a donde solo se puede ir en panga, y otros como Sibujú y San Miguel cuyo acceso únicamente es posible a caballo.

Opinó, no obstante, que la nueva Ley para el Control de las Partidas Específicas con Cargo al Presupuesto Nacional tiene la ventaja de que los grupos comunales pueden decidir cómo se van a usar los recursos.

Dicha norma crea un sistema para asignar dineros basado en tres indicadores: territorio, población y pobreza.

Los dos primeros representan, cada uno, el 25 por ciento del total de la suma a girar; y el tercero, el restante 50 por ciento. Los tres rubros juntos conforman la cantidad final que recibirá cada cantón y distrito.

El Gobierno previó para 1999 un gasto de ¢4.100 millones en partidas específicas. Esta cifra representa un respiro para las comunidades dado que en 1998 no se girará ni un solo centavo para ese rubro.

Tal decisión marcó un radical cambio en relación con años anteriores ya que en 1996 y 1997 se giraron ¢4.500 millones para obras específicas, en 1995 se presupuestaron ¢3.508 millones y en 1994, ¢3.007 millones.

Definir prioridades

La nueva Ley de Partidas Específicas estipula que los concejos de distrito son las únicas entidades facultadas para definir en

qué obras se van a invertir los fondos asignados por el Gobierno.

El distrito de Bratsi integró el suyo para tales efectos.

Acisclo Romero, regidor municipal, comentó que hubo varias reuniones para discutir las prioridades de la Alta Talamanca hasta que se realizó un encuentro en Amubri con representantes de distintas comunidades.

Los grupos decidieron destinar ¢47,7 millones para la reparación de caminos y los restantes ¢11,1 millones a obras varias como construcción de aceras, arreglos en puentes y otros. (Véase recuadro).

"No tuvimos dificultades para llegar a un acuerdo, tal vez porque hubo más dinero y se le pudo dar un poquito a todos. Ya era tiempo de que las partidas las manejaran las comunidades", manifestó Romero.

Ruperto Nova, alcalde de Talamanca, consideró difícil eliminar del todo la intromisión de los diputados en la asignación de los fondos, pero sostuvo que la comunidad tendrá ahora mayor poder de fiscalización.

Nova opinó que los concejos de distrito deben asumir con rigurosidad el control de los dineros.

Emiliano Romero, miembro del Concejo de Distrito de Bratsi, aseguró que el pueblo ya está cansado de que las municipalidades "se choriceen" el dinero de las ayudas.

Sostuvo que la dirigencia llevará un control, colón por colón, de los fondos utilizados.

Pero Romero, al igual que tantos y tantos pobladores de este distrito indígena, miran con escepticismo la llegada de las partidas específicas. "Queremos ver la plata para saber si es cierto", puntualizó.

IV PARTE



PUENTE NATURAL. Luego de atravesar el río Telire en panga, los pobladores de Amubri deben hacer equilibrio sobre un tronco que comunica



Anexo # 14 : NÚMERO DE VISITAS

- ❖ Primera visita: AGOSTO 1998. Del 8 al 11.

Objetivos: - Verificar los contactos establecidos en otras visitas de exploración realizadas con anterioridad.
- Conseguir candidatas a participar de la investigación.

- ❖ Segunda visita: AGOSTO 1998. Del 27 al 31.

Objetivos: - Contactar a dos mujeres indígenas para ser entrevistadas.
- Realizar consigna.
- Plantear encuadre.
- Reconocer rutina de las entrevistadas y aspectos de vida cotidiana.
- Conseguir mi propio lugar de hospedaje.
- Trazar un posible plan de contingencia (sobre el contexto real, qué necesidades se me presentan).
- Familiarizarme con el contexto.

- ❖ Tercera visita: SETIEMBRE 1998. Del 8 al 11.

Objetivos: - Conocer la vida cotidiana de las entrevistadas entre semana.
- Continuar con los objetivos de la segunda visita.
- Iniciar entrevistas.

- ❖ Cuarta visita: OCTUBRE 1998. Del 8 al 13.

Objetivo principal: - Realizar entrevistas.

- ❖ Quinta visita: OCTUBRE 1998- Del 16 al 18.
(Contacto con ambas en Cartago)
Francela tiene cita médica, Vera la acompaña y se hospeda en casa de la hija de Vera.
Objetivos: - Acompañarlas en un momento de mucho estrés.
- Conocer los sentimientos que se desprenden ante la nueva condición de salud de Francela.

- ❖ Sexta visita: ENERO 1999. Del 9 al 10.
Objetivos: - Saludarlas.
- Conocer disponibilidad para seguir entrevistas en este año.

- ❖ Séptima visita: Febrero 1999. Del 20 al 23.
Objetivo principal: - Retomar entrevistas.

- ❖ Octava visita: MARZO-ABRIL 1999. Del 30 de Marzo al 6 de Abril.
Objetivo principal: - Concluir entrevistas.
- Cierre.