

LA ETNOGÉNESIS: UN ESTUDIO DE CASO SOBRE LA IDENTIDAD EN QUITIRRISÍ, COSTA RICA

Raquel Ornat Clemente

RESUMEN

Se presenta a continuación el proceso de construcción y autoafirmación de la identidad indígena, denominado "etnogénesis", que se ha venido observando a lo largo de tres años en la comunidad de Quitirrisí.

Nuestro interés es ofrecer al lector los rasgos que consideramos claves para aprehender este proceso: el contexto social, político y económico que atraviesa la población de estudio (redes de poder), el sentimiento identitario de los miembros de la localidad y los elementos culturales, tanto propios como ajenos, que conformarán el lenguaje de la etnogénesis a través del cual se manifiestan las voces y los ecos de las utopías comunitarias en un determinado contexto histórico.

Palabras claves: *identidad, cultura, proceso, etnogénesis.*

ABSTRACT

The process of indigenous identity building and self-affirmation, named etnogénesis, that has been observed during three years at Quitirrisí are presented.

We would like to offer to the reader a reflection about the most representative cultural elements to understand this process: the social, political and economical background of the community (power nets), the identitarian feeling of its members and the language (cultural elements) of the ethnogenesis whose voices and echoes of communitarian utopias arise in a given historical context.

Key words: *identity, culture, process, ethnogenesis.*

1. Introducción

La identidad es un sentimiento que nace de un interior en construcción. Desde que tenemos uso de razón, el sabernos únicos es un descubrimiento que nos enriquece y agrada pero que, al mismo tiempo, por las necesidades e inquietudes que se presentan a lo largo de nuestra vida, nos incita a relacionarnos con otras personas. La configuración de la identidad no es un estado acabado y monolítico, que se alcanza a una edad determinada: es un caminar incierto, en que el caminante encuentra compañeros que le muestran contextos diversos; hechos que ponen de manifiesto su manera de reaccionar y

avatares a los que, con el bagaje acumulado en su caminar continuo, se tiene que enfrentar. Sólo preguntándose y reflexionando, bien en silencio en privado; bien en público, es que se crea una conciencia identitaria propia como individuo que se adscribe y pertenece a un grupo en el que todos sus compañeros de travesía han tenido que plantearse su identidad.

El sentimiento de identidad o de oposición a una identidad manifiesta, tanto individual como grupal, no deja de responder al contexto social, político, económico e histórico por el que han atravesado los individuos que conforman un grupo. La respuesta a la situación puntual tendrá su manifestación espacio – temporal

concreta, pero el entramado fino de los elementos que constituyan dicha respuesta se habrá tejido en un proceso de aprendizaje colectivo e individual; un aprendizaje que se relaciona, en definitiva, con todos aquellos que han vivido como integrantes de una colectividad inmersa en una sociedad más amplia que no ha sido ajena a su devenir, puesto que ha propiciado y alentado sus alegrías, penas, rechazos, necesidades, logros y ayudas.

Sin embargo, aunque la identidad hunde sus huellas en la conformación de grupos diferentes en un marco geográfico compartido, la decisión última en la configuración del sentimiento identitario, proviene de las personas que comparten esa unión, en contraposición con otro diferente.

En el caminar de mi autoconocimiento llegué a Costa Rica, un país que en un contexto latinoamericano e indígena me brindaba la oportunidad de ser observadora en un proceso de reformulación de identidades.

La comunidad en la que se estaba llevando a cabo tal proceso era la de Quitirrisí, territorio indígena situado a cuarenta minutos de la capital (25 Km.), San José.

Quitirrisí era el espacio concreto en que el bagaje, acumulado por la comunidad en conjunto, surgía de manera experimental e inconclusa, cual ave que emprende vuelo por primera vez desde el nido, tras un aprendizaje con los progenitores, para reclamar su papel como sujeto y actor de su propio destino.

En este estudio, pretendemos ofrecer al lector un análisis de las estrategias locales que impulsan un proceso identitario, de continua adaptación y reformulación de la identidad étnica¹ en que los actores sociales deciden tomar elementos, tanto propios como ajenos, ancestrales o presentes, para conformar su identidad actual y dar respuesta al contexto social, económico y cultural al que se enfrentan. El proceso que se ha definido toma el nombre de etnogénesis.

Se analizará en este artículo, cómo la etnogénesis es el concepto clave para aprehender las respuestas de los quitirriseños al contexto mundial, nacional y local en el que

se desenvuelven, respuestas que son reflejo de la utopía (abstracta o concreta) de los actores sociales.

Se trata, por tanto, de un término que nos permite conjugar parámetros que conllevan una acción de naturaleza individual y un sentimiento comunitario en *connatus*, es decir, inerte, pero existente en la colectividad, para reducir las tensiones y las crisis de identidad personal y social, lo que conllevará a una acción potencial para cambiar la situación.

Así, la identidad étnica se presenta como un concepto dinámico en que los actores sociales – de forma colectiva e individualmente - son los protagonistas de su devenir. La identidad étnica surge de la identificación de cada uno de los miembros de la etnia y de ésta en relación con otras colectividades, de las que se sabe y siente diferente.

De este modo, la etnia se convierte en un concepto diferenciador y clasificador, que quiere demostrar su singularidad en un mundo globalizado, en el que lo local y lo global no se excluyen, sino que forman las dos caras de un mismo espectro real e imaginado. La globalización incentiva también un encuentro, discusión y reconstrucción de las identidades, de su ser interno y de sus formas para entenderse.

2. La identidad indígena en Quitirrisí

En Quitirrisí, sus habitantes sienten gran añoranza por un pasado mítico huetar precolumbino. Sin embargo, durante muchos siglos han pensado que sus raíces eran valerosas, pero que ellos, sus descendientes, estaban desprestigiados, ya que los otros costarricenses les manifestaban su desprecio, bien de palabra (en el autobús, en los continuos encuentros en los caminos, escuelas, centros médicos, en los mercados de las ciudades cercanas); también por la omisión (invisibilización del indígena) promovida por las autoridades gubernamentales costarricenses.

De hecho, muchos quitirriseños aseguran que cuando algunos visitantes les hicieron ver cuán importantes e interesantes eran sus

manifestaciones culturales, comenzaron a darse cuenta de que eran indios y a valorarse como tales..

“Nos dimos cuenta que éramos indios (...) cuando vino un señor de Villa Colón. (...) Vino a darse una vuelta para ver qué tal era Quitirrisí. (...) Se vino y vio que estaban tocando marimba. (...) Él dijo que tenía una muchacha que estaba haciendo crónicas para los periódicos, artículos. (...) Escribió “un rancho, una escuela” (...). Este artículo decía cosas muy bonitas de Quitirrisí (...). Dijo también que eran unos inditos que necesitaban techo para la escuela (José y Almudena, 15 – 04 – 01). Aunque², siempre sabíamos que éramos indios, nos decían los indios del Alto, pero indios desprestigiados, a nadie le gustaba que les dijeran indígenas (José, 15 – 04 – 01).”

Sin embargo, con el transcurrir del tiempo, se aprecia un importante cambio en la concepción de la identidad quitirriseña, por parte de todos los habitantes de la comunidad.

Este cambio interno de valorar su identidad indígena ha sido una labor de fortalecimiento de su autoestima, promovida tanto en el seno de las familias como por las asociaciones locales.

“Somos indios y nada nos puede cambiar (...) Es un problema de concienciación. (...) Hace diez años, nadie se declaraba indígena. Pero la labor de concientización que hemos hecho ha sido muy buena y ya la gente sabe lo que es (Gabriel, 23 – 10 – 01). Yo les hablo a mis hijos (María Dolores, 13 – 02 – 02).”

Como deja entrever María Dolores, la concientización ha hecho mella en los sectores de mediana edad y en los hijos de líderes de los diferentes poderes locales, quienes ya se sienten orgullosos de su identidad.

“Estaba con un compañero en el bus y se subió una muchacha y dijo “hay van los cholos”. Mi compañero se volvió y le dijo: “la palabra es indio”, porque cholo es mezcla, es mezcla de indio y blanco. Mi compañero le dijo: “nosotros somos indios y usted sí que es chola porque tiene la sangre mezclada” (Juana, 12 – 02 – 02)³

Por el contrario, se aprecia una gran negación hacia la identidad indígena en los sectores adolescentes de la población, por la discriminación que sufren en los centros educativos donde asisten, en Puriscal y Ciudad Colón; no así en los menores de diez años que ya reciben

lecciones de cultura huetar en la Enseñanza Primaria.

“Mis hijos dicen que no. (...) Creo que es por los pleitos y porque se sienten mal cuando al venir del colegio, los muchachos que vienen de Puriscal dicen: “ya paramos donde los cholos”. Ellos dicen: “qué color” (María Dolores, 13 – 02 – 02).

La mayoría de las veces, la identidad se relaciona, con el aspecto físico. El fenotipo es la base de la identidad huetar quitirriseña.

“Se nos diferencia por nuestro aspecto” (Guido Rojas, 23 – 10 – 01). “Somos diferentes en el físico (...) Lo que tenemos en Quitirrisí es que nosotros somos gente con cultura (...) nos diferencia el aspecto físico... y, hombre, los cuentos, las leyendas. Son lo mismo, aunque un poco diferentes. Todos tenemos cuentos y leyendas de animales, caminos, quebradas, cerros. También tenemos leyendas de la comunidad pero no son muy diferentes que las otras, verdad” (Juan Sánchez, 15 - 04 – 01). “Tenemos diferente el pelo, la nariz, el tamaño y el color (...)”. (Almudena, 21 – 10 – 01).

El elemento sanguíneo también es importante para determinar la identidad indígena, sobre todo en aquellos habitantes que consideran que apenas se conservan tradiciones.

“Aquí hay pocos indígenas. Que yo sepa, nadie habla el dialecto. Yo soy indígena porque por mi sangre corre sangre india, aunque mis papás eran mezcla de indio y blanco” (María Dolores, 13 – 02 – 02). “Yo soy poco india. Soy india pero nativa de acá, pero las tradiciones se van perdiendo. (...) Mi papá es de Morao (sic)⁴, pero allá son más indios que acá. Son más negros, aunque hay de todo allá. (...) Se va resolviendo la cultura. Mis niños son blancos (...). Nos casamos con gente de afuera. Es contada la gente que es indígena. (...) Para que los indios salgan, tienen que unirse con los indios de acá” (Charo, 11 – 02 – 02)⁵.

El *ius soli* es esgrimido por personas no indígenas y que se han casado con un quitirriseño. Defienden la identidad indígena de sus hijos de esta manera:

“Mis hijos son legítimos indígenas por haber nacido en Quitirrisí” (Sonia, 12 – 02 – 02).

Los quitirriseños también afrontan otra diferencia, cuando se les considera como “cholos”, calificativo que es visto como egoísta, materialista y sobre todo, como blanco josefino. Los habitantes de San José, sea cual fuere su origen, son homogeneizados

al atribuirseles los defectos – pues las virtudes no son mencionadas –.

“No tenemos hora de levantarnos. La vida en familia es diferente porque no tenemos niñera ni empleada. Aquí lo hacemos todo nosotras mismas (...) Para comer, nosotros conseguimos comida del campo como bananos, chayotes. Siempre hay algún vecino que te regala algo (...). Nosotros los indígenas no comemos basura. Comemos cosas naturales y sólo dos veces por semana comemos carne (...) No usamos ropa diferente para salir. (...) Otra cosa que nos diferencia de la gente blanca es que no nos interesa el dinero. Somos solidarios y humanitarios” (Almudena, 21 – 10 – 01)⁶.

Un resumen excepcional de lo narrado nos lo ofrece Mario:

“No teníamos condición de indígenas antes de la reserva⁷. En Costa Rica ha existido racismo (...) El trabajador de la tierra sin estudios. Esos son los más racistas, porque la persona educada es indígena. Todos somos iguales. Pero, para ellos, el indio es algo más bajo, el indillo es vago... Entonces, hubo un problema por ese lado y por otro lado cuando vino la tele peor porque el indio siempre es el malo. Para muchos niños, el indio es el que mata con flechas. Para cuando rompieron la carretera para Puriscal y Tabarcia. Han sido agricultores y fuimos colonizados por polos, sin estudios pero buenos para trabajar. Eran ambiciosos. Era el tiempo de la colonización y los trajeron a San José. Por todo eso, San José fue para blancos y allegados a los políticos. Los pobrecillos los trajeron por acá. Andaban en carreta. Los huetares éramos descendientes de Cartago, Zapatón y Escazú. Pacaqua y Ciudad Colón, ; nos fueron arrinconando. Por último, nos mandaron a este cerro. Acá, nos quedamos por quebradas. Nadie lo quería, sólo los ganaderos que nos acosaban. Abrieron la carretera y nosotros hicimos contacto con los polos. *El bus cogíamos y allí comenzó el racismo.* (...) Nos llamaban cochinos. La mayoría niegan que son de Quitirrisí y dicen que son de Guayabo. *Ahora vemos que es orgulloso ser indígena. 100% costarricense.* (...) Se necesita una nueva relación entre indios y blancos, igual que en los Estados Unidos, y no perder esa cultura. No por tener plata, tengo que perder mi cultura. *Yo me siento indígena. Los rasgos de nosotros son diferentes* de otros lados. Nos parecemos a los indígenas de Costa Rica nacionalmente y desde México. Las tradiciones huetares son la *artesanía* realmente, la bebida como la *chicha* y la *costumbre de hablarle a los animales*. (...) Otras de las creencias como antes los huetares andan rondando, rezan tanto (ahora es catolicismo) antes eran ceremonias. *Nueve días rezándole* es una ceremonia que aún perdura en todos. Cuarto menguante para sembrar. Comidas típicas. (...) En la escuela nos prohibían los maestros hablar con palabras típicas (moto, chiquillo). (...) *Hay que hacer una votación y quién quiere ser indio o no y quitar la Ley Indígena. Quitar la reserva.* Los jóvenes se sienten marginados. Quieren ser como los de Tabarcia.

Eso nos traería problemas como la drogadicción. Los jóvenes se declaran indígenas pero no están de acuerdo con la situación: desempleo (no puede haber en la reserva inversiones); las mujeres no pueden poner fábricas de maquila; ¿qué hacen con la capacitación del INA si después deben salir?; las madres solteras no tienen donde dejar los niños...” (11 – 02 – 02).

Por más de medio siglo, los quitirriseños han tenido que sobrellevar el aislamiento en los cerros en que se asientan; el olvido por parte del exterior, hasta el reconocimiento del “otro” como diferentes; un reconocimiento que los ha marcado a la hora de reivindicar su ascendencia étnica, ya que el racismo del que son objeto los ha conducido a negar parte de su yo. Desde esta negación interna hasta el reconocimiento y orgullo por ser indígenas se han sucedido hitos en el camino, tales como la aprobación de la Ley Indígena (Nº 6172, en 1977); creación de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (Ley Nº 5251, en 1973); la constitución de Quitirrisí como territorio indígena (Decreto, Nº 6036 – G, en 1976) y la escisión política y social que se vive en estos momentos y que se remonta a 1999.

Así, en este devenir respecto a la opinión del otro, muchas veces cargado de anuencia, a una valoración positiva de sí mismos, los cambios sociales, políticos y económicos tienen su importancia, pero no tanta como la transformación operada en la mentalidad quitirriseña, que se ha producido con gran rapidez; una rapidez que acompaña a este mundo globalizado en el que los quitirriseños quieren y pretenden, de diversos modos, hallar su lugar, puesto que

“aunque somos indios no debemos olvidar al mundo, es por eso que debemos seguir sus normas, pero sin renunciar a las costumbres huetares” (José, 15 – 04 – 01).

3. Las características del proceso de etnogénesis

La identidad actual quitirriseña no existe tan sólo porque los individuos que conforman la comunidad y el grupo en sí se identifica como quitirriseños, a diferencia con otros grupos no quitirriseños. De hecho, esta etnicidad particular, así como la representación que de su pasado hacen, es producto de un

contexto sociohistórico específico, caracterizado por relaciones de poder y la toma de decisiones en el ámbito cultural.

- **Las Redes de poder**

Las relaciones de poder son esenciales para conocer la interacción entre los miembros de la comunidad. Nos referimos, por tanto, a las diferentes áreas en las que actúan los quitirriseños. Todas estas áreas de expresión y participación conforman un todo en el que los actores quitirriseños se mueven para potenciar una serie de redes o para dejar en desuso otras, ya no tan beneficiosas.

Los quitirriseños han sido activos en la política, desde la formación del territorio indígena en 1976. Desde ese momento, un grupo de personas comenzó a liderar a la comunidad; una comunidad que veía cómo su cercanía con la ciudad le abría nuevos horizontes políticos.

La creación del territorio indígena de Quitirrisí es una pieza más del rompecabezas que arman los integrantes no indígenas de la Asamblea, “cuyos proyectos en las comunidades indias siempre se caracterizaron por acciones paternalistas y por estar orientados por concepciones integracionistas” (Guevara y Chacón, 1992: 136), para obtener indígenas partidarios. Así lo atestigua la obtención del *status* de territorios de comunidades asentadas en el Valle Central y norte del país. Las personas que ostentaban, en ese momento, las asociaciones, se convierten en aliados de esta fracción, que obtendría, de este modo y con apoyo indígena, la Junta Directiva y la Presidencia de la CONAI, desplazando al otro grupo “de dirigentes indígenas” quienes desde la creación de CONAI (1973) habían comenzado a tener una importante participación en los procesos políticos y abogaban por la autodeterminación indígena” (Ibíd.: 136).

La CONAI, como organismo dependiente, en su financiación de las arcas estatales, tiene las manos atadas a la hora de realizar cualquier acción fuera de las directrices del Gobierno respectivo. Es por ello que se detecta una estrecha relación entre los miembros de la Comisión y su adscripción política. Así, en el se-

no de la CONAI se despliegan los tentáculos de los dos partidos mayoritarios que caracterizan la vida política del país.

La dependencia, no sólo económica sino también política, se aprecia en la lucha por mantener las cuotas de poder en las organizaciones gubernamentales – indígenas - (CONAI). Es una dependencia quitirriseña que ve en el bipartidismo y en los gobiernos de turno que se han caracterizado por adoptar políticas paternalistas sin escuchar a sus “hijos más desvalidos” la solución de todos sus problemas.

“Mire, la CONAI y el gobierno son paternalistas. Cuando los españoles llegaron, perdón, nos conquistaron, pero no a todos porque aún seguimos, nos conquistaron por el catolicismo.(...) Después llegaron los otros colonizadores y nos hablaban como pobrecillos, así por los europeos comenzaron a ser paternalistas, a decir les regalo esto y eso” (Mario, 11 – 02 - 02).

A pesar de todo, la CONAI es valorada de forma positiva y necesaria.

“Es la más buena institución pero manejada por otra gente, porque la CONAI tiene el apoyo del gobierno y otras instituciones indígenas no lo tienen. (...) Es buena, pero quitando la directiva que tiene ahora” (Juana, 12 – 02 – 02) .

Gracias a la CONAI y a la Ley Indígena, los diferentes gobiernos, desde su creación y formulación, han intentado incorporar al indígena a la convivencia nacional, dirigida por criollos y mestizos, y ha procurado que los indígenas sintieran la necesidad del Estado y sus instituciones.

Durante veinte años, la unidad descrita forjó una serie de beneficios y redes sólidas de ayuda interna y externa. Varios quitirriseños formaban parte de la Comisión Nacional Indígena (CONAI), lo que les permitió entablar contacto con otros indígenas, tanto nacionales como internacionales. Las voces discrepantes eran acalladas por el clamor unitario.

Esas voces disidentes clamaron con fuerza cuando la CONAI sufrió un cisma: el Director Ejecutivo del ente fue depuesto y en su cargo fue elegido uno de los miembros activos de Quitirrisí. Este ascenso produjo que con el saliente director, abandonaran la institución varios colaboradores, entre los que se encontraban miembros

de Quitirrisí. La unidad de la comunidad se quebraba en 1998. Desde ese año, el cisma es compañero del devenir cotidiano de los quitirriseños.

Quitirrisí se encuentra dividido por un muro invisible pero real, que rodea de un aura de calma tensa al aire que se respira en esos cerros verdes.

Aquellas personas que se agruparon en torno al *poder local institucional*, personificado en quien se posicionó en la CONAI, optaron por una dedicación profunda a la vida cívica de la comunidad. El *poder local alternativo* presentó varias opciones, ya que el posicionamiento dependía de los objetivos finales y las redes sociales a las que se habían adscrito hasta ese momento.

Una persona proclamaba la necesidad de un cambio en las formas de gobierno y una renovación desde la base. La juventud era la salvación a tantos años de concubinato entre los que ahora se enfrentaban. Esta persona formaba parte de un grupo nacional alternativo a la CONAI denominado Mesa Nacional Indígena que tenía contactos con otros organismos internacionales indígenas.

Podemos señalar, por lo observado a lo largo del texto, que los puntos nodales de las redes de poder son Gabriel (CONAI), José (grupo alternativo de poder) y Mario (Mesa Nacional Indígena), donde confluye el poder; un poder que da el acceso a la información sobre los mecanismos de lucha de otros pueblos indígenas. No es casualidad que los tres líderes hayan participado en organismos nacionales e internacionales donde se han curtido y han adquirido el bagaje legal y político que les permite contar con el saber del que carece la mayoría de la población quitirriseña. Saber y poder son los instrumentos de cooptación por los que se pretenden “legitimar” las relaciones redistributivas en el seno de los grupos de poder.

La oposición férrea se localizaba en las filas de aquél que durante veinte años fue la pareja del actual Director de la CONAI. Su visión era diferente al anterior, ya que él se percató de la fuerza de la cultura para construir un futuro económico, social, político y cultural. En ocasiones, las iniciativas políticas de estos últimos se unen para crear una unión temporal.

La cultura y la identidad se convirtieron, en esos momentos de escisión, en la clave para vislumbrar un futuro identitario huetar de Quitirrisí.

- **Los elementos culturales**

El no olvidarse del mundo ha propiciado que los quitirriseños, hayan reaccionado al momento histórico que viven.

La reacción ha sido doble – dialéctica, ya que por un lado se valorizan las tradiciones y por otro se comienzan a ver las ventajas que el ser indígena puede acarrear en este mundo globalizado. Sin embargo, existe un sentimiento de continuidad histórica que es propiciado por el saber que se ha mantenido y sigue manteniéndose, en una serie de rasgos culturales comunes, a lo largo de los siglos.

La identidad logra permanecer y renovarse por medio de una serie de mecanismos culturales que aparecen como elementos claves en el proceso etnogenético: la *resistencia* de la *cultura autónoma*, la *enajenación* de aspectos de esa cultura autónoma, la *apropiación* de *elementos ajenos*, la *imposición* de ciertas actitudes *desde el exterior* y la *innovación* (Bonfil Batalla, 1990: 190 – 206).

Tanto la resistencia como la apropiación han sido decisiones tomadas por los propios habitantes de la comunidad, a pesar de la presión y la dominación colonial y estatal. No son estáticos, sino mecanismos porosos que los quitirriseños han ido moldeando, según el contexto histórico en que se encuentran.

En la actualidad, los quitirriseños aprecian las tradiciones que han mantenido a lo largo de los siglos, como el conocimiento de las plantas medicinales; la fabricación de artesanía; la elaboración de medicinas naturales; la celebración de la Fiesta del Maíz; la preparación de comidas típicas de la comunidad; la manufactura de una variada artesanía en fibra vegetal (sombleros, canastas, cestos y metales); el acervo de la sabiduría que encierran sus leyendas y el nominar a los animales, plantas y personas con términos huetares. Este último elemento de resistencia es relativamente moderno, ya que en la última década se

prefiere poner nombres indígenas (v. g. Coquiva, Yari) que occidentales.

Asistimos ahora, en 2004, como señalábamos en líneas anteriores, al empleo, por parte de algunos miembros de la comunidad, de estos elementos identitarios como baluartes para alcanzar fines políticos y económicos, movidos por la aceptación que se tiene de ellos a nivel tanto nacional como internacional.

Así, la medicina tradicional indígena, basada en ciertas plantas medicinales que los quitirriseños conocen y saben procesar, se ha convertido en una salida económica para ciertas familias y grupos corporativos de la comunidad (v. g. Familia Martín, taller de la Asociación de Mujeres Huetares), dada la demanda social existente hacia estos tratamientos naturales en la sociedad mundial, en general, y la costarricense, en particular.

De hecho, la conservación de los recursos naturales, fomentada desde organismos internacionales como el PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), es vista como una de las posibles fuentes de trabajo y entrada de ingresos comunitarios. Por tanto, el retorno a la naturaleza, un poco olvidada en los últimos años por la comunidad⁸, es una opción económica al convertirse en una fuente de ingresos y reivindicaciones comunitarias por la posesión de la tierra, que es una constante en la historia de sus peticiones al gobierno, y el pago por la protección de las áreas boscosas que aún existen en el territorio (pago de servicios ambientales)⁹.

La Festividad del Maíz no se ha celebrado en los últimos tres años. La unidad y el fortalecimiento que ofrecía esta fiesta dio paso al enfrentamiento. El signo más asumido de su raíz huetar, fue empleado por los grupos de poder como un arma política.

Mientras se mantienen ciertos rasgos y se aprehenden otros, algunos van desapareciendo (*enajenación*) e imponiéndose por la acción exterior (*imposición*).

La memoria indígena se resiste a olvidar, su lucha por mantener ciertos elementos, como ya hemos indicado con anterioridad, que son la clave, según ellos, de su identidad como indígenas. El esfuerzo para transmitir el conocimiento de generación en generación es una labor fami-

liar; una labor que si bien ha sido impulsada desde las élites, ha calado hondo en la población, que comienza a comprender que ser indígena no es motivo de vergüenza, sino todo lo contrario: se es diferente y dichas diferencias son una razón de orgullo.

No debemos olvidar que de las culturas, no iba a ser la quitirriseña la excepción, porque no vive aislada del exterior. En ese entablar contacto con los otros, bien el otro exterior impone una serie de rasgos culturales, que en Quitirrisí fueron la lengua y los órganos de gobierno (a escala local la Asociación de Desarrollo Integral y en el ámbito nacional la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas); en ocasiones, la propia comunidad, por decisión de determinados grupos o personas aisladas, donde se aprecia que algunos de los elementos culturales externos les facilitan la resolución de problemas a los que tiene que dar respuesta en su quehacer diario, por lo que decide *apropiarse* de ellos.

Los quitirriseños adoptaron el hábitat conjunto con casas del Instituto Nacional de Vivienda y Urbanismo (INVU), para recibir los servicios del agua, la luz y el teléfono. Asimismo, incorporaron, a su quehacer cotidiano, los electrodomésticos y la forma de vestir occidental; el pilón y herramientas de metal para desarrollar las faenas agrícolas; creencias católicas y leyendas no indígenas que terminaron de conformar, junto con los idearios heredados de las generaciones pasadas, su bagaje simbólico.

Tan sólo una vez que los elementos apropiados sean conocidos, entendidos sus mecanismos de acción y sea adquirido su control por los integrantes de la comunidad, entrarán a formar parte del patrimonio cultural de la comunidad. Se tratará entonces de una decisión propia, no impuesta. Dicha decisión introduce cambios internos en la cultura de la comunidad para hacer frente a nuevas formas de dominación o para ampliar y aprovechar el potencial que los elementos de la propia cultura ofrecen.

El proceso de apropiación se inicia con la *innovación*. Esta acción no desemboca, a corto y mediano plazo, en la adquisición del conocimiento sobre los mecanismos necesarios que permitan la decodificación de los rasgos culturales innovados. Sólo aquellos que los conozcan, y

que propiciaron la innovación estarán en posibilidad de emplearlos –bien en beneficio propio, bien en el de la comunidad– y transmitirlos a sus acólitos y demás gente.

En el proceso de etnogénesis, que estamos describiendo, se aprecia de manera muy nítida la unión de cada uno de los mecanismos para configurar una identidad en ciernes; una identidad que cree necesitar innovaciones para ofrecerse a sí mismos y a los demás –*los otros*– una identidad indígena “completa”.

Ahora bien, para llenar los vacíos existentes en la matriz cultural huetar quitirriseña, las dos fracciones principales han acudido a la innovación para ofrecer a *un otro no quitirriseño* una cultura indígena que ellos creen es el que el visitante espera encontrar y que no hallaría si no fuera por los elementos introducidos. De este modo, se intenta ofrecer una cultura que responda a las expectativas que el espectador ajeno tiene hacia los indígenas como colectivo general. En estas acciones se entreve la importancia de la escuela como agente socializador. Esta afirmación se ve corroborada, tanto por las imágenes de una representación teatral, grabada en video en el 2001, con la que los quitirriseños acudían a un encuentro nacional de grupos indígenas; como en las celebraciones del Día del Indígena, 19 de abril.

En la pieza de teatro se observa un guión lleno de guiños a los espectadores blancos, que responde a su visión sobre los indígenas, ya que los actores se visten con trajes de manta y representan una acción de protesta pacífica¹⁰ de los huetares ante las autoridades españolas. Los huetares hablan con infinitivos y responden a todos los estereotipos que de los indígenas se tiene.

El Día del Indígena, los muchachos de la escuela tienen que ir vestidos como “indígenas”. Para ello, no deciden ir tal cual van diariamente, pues ya son indígenas, sino que sus mamás les confeccionan telas a modo de taparrabos, arcos, flechas y plumas, para que presenten una indumentaria completa de “indio”, para tan señalada celebración.

Como podemos ver, la realidad social quitirriseña está impregnada de la presencia del

“otro” al que hay que complacer. De esta forma, no es extraño que la innovación esté cobrando importancia en el proceso etnogénico, como arma de poder para disputar la hegemonía en la escena socio – política, tanto local como nacional, entre el grupo de poder local y el grupo de poder alternativo.

Los miembros de la Asociación Pro Defensa de la Cultura Huetar (grupo alternativo de poder) han introducido una serie de innovaciones para ofrecer al visitante y así retomar la preeminencia en la esfera comunitaria.

Los elementos que configuran la innovación no podrían entenderse sin los contactos del líder del grupo alternativo de poder con otros grupos indígenas nacionales e internacionales (Liga maya, grupos de espiritualidad inspirados en grupos precolombinos mesoamericanos). Encontramos que este grupo de poder alternativo maneja conceptos abstractos que son desconocidos para el resto de la comunidad. A dichos conceptos se une una serie de prácticas que sólo su líder es capaz de llevar a cabo y explicar. Incluso sus acólitos, su familia y su sucesor los desconocen.

Dichas prácticas y conceptos conforman un todo que gira en torno a la “Cosmología presentada como *Tatamama*”. Dicha “Cosmología Huetar” se materializa en un cementerio quitirriseño, donde sólo una familia del grupo alternativo de poder entierra a sus familiares; y un rancho circular, construido por esa misma familia en un lote de su propiedad. Todas sus partes tienen un significado y encierran en él todas las prácticas y conceptos de la innovación.

Tatamama retoma la tradición animista al otorgar a los elementos de la naturaleza poder de acción y decisión sobre el transcurso del tiempo y de las personas (v.g. sapos, tortuga, oso hormiguero, comadreja, máscaras, huesos, plantas, serpientes, culleo, pizote, armao, hormiga, zopilote). Dos dioses son los responsables de la vida y de la muerte, aunque dependen de un Dios (*Cuárcamo*), para el que todas las personas son iguales, ya que el alma es similar para todo el mundo. No se hace distinción entre huetares, quitirriseños, costarricenses u otras nacionalidades.

Todos los seres vivos deben regirse por una serie de leyes que marcan la pauta a seguir en las relaciones interpersonales, que se entablan por la mente, y los ritos de curación.

“Después tenemos dos dioses principales: Duaro y Duribio. Duaro es el dios de la vida y Duribio es el dios de la muerte. No estamos hablando aquí de muerte física sino de muerte eterna. Es diferente hablar de muerte física que de muerte eterna. (...) Morir para siempre es lo peor. Cuando usted muere para siempre, Duaro viene a atraparlo. Duaro es una persona que se identifica con muchas cosas. Es dios que no habla; Duaro es un dios que no escucha; y Duaro es un dios que sólo lleva a las personas al campo que les corresponde. Si usted es malo y ve que va a morir para siempre, usted comienza a hablar a Duaro que le dé permiso de vivir otra vez para hacer las cosas buenas, pero Duaro no le escucha. Los diablos le llevan nada más a un camino, a un desierto donde no hay más que tristeza. Pero si usted fue buena, entonces Duribio viene a toparle. Duribio tiene voz dulce, es simpático, habla y ama mucho a las personas. Duribio viene a toparlo con sus amigos que están muertos y que tienen vida eterna, con su mamá, con su papá, con sus hermanos que están muertos. Viene con una serie de títulos para usted. Son los títulos que se ganó cuando estuvo en la vida eterna y lo conducen a una paraíso terrenal donde todo es felicidad. Duribio le deja y le dice que vendrá a buscarle cuando tenga que regresar al mundo. Duaro llega y saca su espíritu y se reencarna (...) otra vez.

(...) Las relaciones entre los seres son mentales (...) y la comunicación es a través de imágenes.

Todo ello regido por tres leyes: ley de la recompensa, así como actúes te será devuelto; es por eso que hay que portarse bien con los demás y con dios. Ley de la igualdad, todos somos iguales y nuestro destino es parecernos a dios; todo lo que hacemos es para conseguir la semejanza con dios. Y la ley de la semejanza, todo lo que es parecido sirve para lo mismo” (José, 11 – 04 – 01)

La familia es el pilar fundamental sobre el que se sustenta el armazón cosmológico. La familia siempre apoya a sus miembros y permanece unida en la lucha por el devenir cotidiano. *Cuárcamo*, como Ser Supremo, concede un alma similar a todos los hombres; seres humanos que deben actuar según su libre albedrío, que son conscientes del juicio final, donde deberán responder de sus acciones ante *Duaro* y *Duribio*, quienes tendrán la decisión última sobre el futuro eterno de las almas, ya que de su veredicto dependerá pasar al paraíso, lugar de espera ante una reencarnación futura, o al olvido de las almas, infierno que supondrá la muerte eterna.

Foto N° 1: Altar huetar. El altar, en abril de 2001, estaba ubicado en la entrada de la cocina de la casa, en el extremo que da a la calle. Cuando finalizó la construcción del rancho de curaciones, los elementos de este altar fueron dispersados para tomar una nueva simbología. Se incluyen elementos de culturas nórdicas (estandarte con un águila, plumas de aves norteamericanas, así como incensarios), artefactos arqueológicos (metates, escultura en bulto redondo de un chamán y cabeza de otro, realizados los tres en piedra volcánica; cerámica policroma de la región de Nicoya), máscaras borucas, palos de lluvia, jícaras, figurillas hechas de paja, un tambor, huesos humanos (cúbitos y radios) y vértebras animales (de res y perezoso) y una piel de boa que demarca el altar.

El rancho de planta circular y techo cónico de la religión *Tatamama* se ubica en un lote cercano a la casa de José. El material empleado en su construcción es el ciprés y la palma. El diámetro y la altura del rancho es de 15 mts.

El suelo es de tierra apisonada. José afirma que la curación tiene mayor efecto si el ritual se realiza en el suelo, en contacto con la tierra (05–01). Quizá esta creencia guarde relación con la narración que efectúa el awá de Coroma, Gregorio Soto:

“Dios dijo a los indígenas en esa forma: vivir en (sobre) el suelo porque dice él (Gregorio Soto) que cuando se está viviendo en el suelo es muy poco que se enferma, porque muy poco la enfermedad lo busca” (Hernán Segura, 9 – 1 – 88, citado por González y González, 1989: 38).

Al igual que la casa cósmica talamanqueña tenía quince metros de diámetro y altura y 12 postes (González y González, 1989: 26, 28 y 50), el rancho de la religión *Tatamama*.

“Son doce estacas, doce meses, representa enero, febrero, marzo, abril, mayo, junio, julio, agosto, setiembre, octubre, noviembre y diciembre. El rancho está dividido en dos partes. Una parte espiritual y una parte física. La parte espiritual está construida por cinco componentes que son: la gestación, cuando estás en el vientre de su madre. Esa es otra parte que representa la niñez. Cuando usted ya es niño. Ésta otra representa la adolescencia, el joven. Y ésta representa a la persona mayor, que no es ni joven ni es niño ni es anciano, ná más que una persona entre los cincuenta – sesenta años. Ésta otra parte representa la ancianez desde los sesenta ya se comienza a ser anciano. Son cinco ciclos (...) Nosotros tenemos que estar viviendo el ciclo que nos corresponda y no podemos vivir el ciclo que no estamos, por eso mucha gente, muchas personas mayores quieren vivir con muchachas jóvenes porque no saben que eso no puede suceder porque no están viviendo el ciclo que ellos viven. (...) Los años no existen, lo que existen son ciclos de mayor a menor. (...) Son cinco ciclos espirituales” (José, 11 – 04 – 01).

El rancho está marcado por divisiones internas; cada una de ellas se enmarca, en cinco ciclos espirituales o en siete ciclos físicos.

“De esta parte para aquí representa el cuerpo físico de las personas. (...) Esta primera parte, verdad, representa la parte más importante de la persona, es la de los tobillos. (...) Esta parte representa las rodillas, (...) ésta, la cintura de nosotros; esta otra, (...) los hombros; esta, (...) los codos; esta otra, (...) las muñecas y ésta otra, la cabeza. Nosotros tenemos cosas estériles, fijas. Cosas fijas y cosas que no son fijas y que son las que tienen que dar movimiento. (...) Es como cuando usted tiene una casa, una instalación de agua en la casa. En la casa hay una llave que cierra todos los grifos. Si quiere arreglar la cañería, usted cierra la llave y la arregla. Así, nosotros tenemos siete llaves físicas que dan salud al cuerpo (...). (José, 11 – 04 – 01).

Depende de la edad, la fecha de nacimiento y de la dolencia, la curación tendrá un lugar determinado en el rancho; un lugar marcado por los tiempos horarios y los puntos cardinales.

“El tiempo está dividido en cuatro tiempos menores. Está el día, el tiempo de la claridad que está dividido en dos, desde las seis de la mañana a las doce del día es un tiempo; de las doce a las seis de la tarde es otro. Todos los tiempos son diferentes porque el sol asciende y desciende, entonces cuando el sol comienza a bajar, va hacia el oeste, su energía comienza a bajar también. (...) El otro tiempo es el tiempo que llamamos de las tinieblas, de la oscuridad. Ese tiempo está dividido en dos también: la noche, de las seis de la tarde a doce de la noche, y madrugada que es de doce de la noche a seis de la madrugada. (...) En los libros bíblicos dicen que

Dios hizo la noche para el descanso de las almas, pero la noche no es todo el tiempo, es sólo desde las seis de la tarde a doce de la noche.” (José, 11 – 04 – 01).

Los postes presentan una serie de decoraciones, a saber:

“dos *máscaras* (cabécares)¹². La de color café representa el triunfo del dolor, es una máscara que está seria pero contenta a la vez. El comportamiento de la máscara es muy diferente y fue hecha por un escultor que sabía de medicina. (...) La otra máscara que está ahí es para danzar. Son los bailes de máscaras que se hacen cuando se están haciendo curaciones. Las curaciones que necesitan bailes, entonces se muestran máscaras de animales. Por ejemplo, esa máscara del jaguar, esa máscara se ve como alegre, como un desafío a la enfermedad, un desafío a la gente. Ella se ve contenta como diciendo que no pueden hacer nada conmigo. Ese es el comportamiento de esa máscara. (...) Las plantas que están ahí son plantas que se tienen que secar a la sombra y que tiene que estar en el lugar que están, en el lugar donde van a ser utilizadas, no se pueden poner en casas particulares, sino que las plantas tienen que estar guindando en diferentes puntos. Una pertenece al dios de la vida, otro al dios de la muerte. Hay plantas diferentes; la otra está donde están los hijos; la otra está donde están los esposos, la madre; la otra está donde el padre. (...) Ahí es donde tienen que tomar las energías positivas.

La máscara del jaguar está en la dimensión este. La del triunfo del dolor en la dimensión sur. La dimensión norte le corresponde a los huesos. Y la dimensión sur también.

Hay un *caparazón de tortuga* y un *oso hormiguero*, porque la tortuga demuestra vida. Hay veces que uno tiene un poder de vida. La tortuga dura unos doscientos, cuatrocientos años; entonces se le dice a la gente que las enfermedades se van por la figuración que uno tiene, porque uno quiere correr para un lado y quiere correr para el otro y poco a poco va enfermando. La tortuga nunca se enferma porque la tortuga va despacio. La tortuga está tranquila. Hay que ir calculando para que nuestra vida esté tranquila. El oso hormiguero tiene poder de sus huesos, porque el oso hormiguero tiene los huesos muy duros.

En el oeste están los huesos que representan la cabeza; por eso hay cráneos. Ahí están los que se llaman las cabezas de los animales. Esa es la postura del sol. Se utiliza el cráneo de los que es el armao, cráneo del pizote, ... el cráneo de la *comadreja*. Se utilizan muchas cosas para curar porque las comadreas se utilizan para curar y para hacer muchos secretos, porque la comadreja es un animal portátil. Ella tiene los huesos quebrados, así cuando ella quiere salir se sale. Se puede hacer chiquitita. Tiene un gran mito de creencias. Usted coge una comadreja y antes de morir se la comadreja, usted le corta una patita y usted la tiene, y usted la tiene esa patita y cuando le va a pasar algo a usted, cuando tiene un enemigo, cuando ve que algo está mal, se mueve en la bolsa de uno y entonces uno se tiene que ir. Ella es la que le está diciendo a uno si las cosas están bien o mal. (...) La comadreja es como la *serpiente*; es diferente

que usted vaya y se encuentre una serpiente a que usted vaya en busca de una serpiente. (...) Nosotros tenemos que salir a buscarla en luna llena. Cuando uno va a la busca de ella, usted va bien (...), usted con las manos hace dormir la serpiente. (...) Ahí está todo el ritual, porque hay veces que la serpiente, la cascabel, para quitarle los cascabeles no se puede matar. Entonces, hay que utilizar esa parte de magia, esa parte de espíritu. Así igual con todos los animales con los que sale al encuentro de la noche, que son animales que salen por la noche. A los nueve días de la luna llena salen las serpientes; al doce día de la luna llena salen los *tepezcuíntles*, los armaos. Por eso se dice que estamos en un movimiento lunar en el que salen la luna a la 5 de la mañana y no pueden regresar a sus madrigueras y se quedan en el día y el día los sorprende. (...).

El *culleo* mide dimensiones; donde usted tiene que pasar por una parte por la que no quiere que la vean. El *culleo* tiene unas barbas como el gato. Eso se utiliza para llevarlas cuando usted quiere pasar y que no la vean. El *sapo* es muy importante. Es sagrado, con él es que hay que comenzar a aprender el lenguaje de Dios, como se llame. Lo que primero que tienes que aprender para curar es el lenguaje que habla Dios. Cuando usted comienza a pedirle y a pedirle a Dios, usted está hablando en un idioma que él no habla y él no le da esas cosas porque no lo está entendiendo. (...) Nadie le ve los secretos que tiene.

El *pizote* es para unir matrimonios. (...) Hay dos clases. Hay un *pizote* que se llama *pizote* solo y un *pizote* que anda en manada. El que sirve es el que va junto porque él nunca se pelea con los demás, él busca estar bien con todos los animales. Él anda con su familia, con todos. Por eso sirve para unir familias, para unir gentes.

El *armao*, más que todo es para sacar aceite. Por ejemplo, el *armao* tiene una característica es que se saca aceite y manteca porque el *armao* tiene un sistema de carne, porque tiene grasa y tiene para sacar medicina. El *armao* tiene muchos secretos, porque el *armao* sirve para cuando una mujer va a dar a luz (...), miden la cueva de un *armao* con una cinta y después se la pasan a la mujer para que saque los dolores y salga el hijo" (José, 12 – 02 – 02).

A estos seres, que están presentes físicamente en el rancho, les acompañan otros que guardan relación con la vida y con Dios.

Hay una hormiga que se llama funeral. Es una hormiguita pequeña, color café con las patas blancas. Esa anda camina y camina y va buscando animales. Cada animal que se encuentra muerto le da sepultura. El *zopilote* es el animal sagrado de los indios porque el *zopilote* fue llamado por Cuárcamo, nuestro Dios, cuando Dios creó todos los animales. (...) Cuando Dios convocó a todos quiso tener un animal que limpiase el planeta, las mortandades" (Ibíd.).

Los animales nombrados tendrían una relación especial con *Cuárcamo* y servirían¹³, como se aprecia en la siguiente explicación bribri,

"para proteger la casa de plagas, enfermedades o del agua. Cuando el *jawá* viene a curar a alguien a la casa, según sea la enfermedad así se pone cerca de uno de estos postes para hacer la ceremonia de curación. Es fácil porque cada lugar entonces le ayuda a conseguir más rápido hablar o hacer tratos con ellos (los dueños de las enfermedades)" (Barbilla, 19 – 5 – 88; citado por González y González, 1989: 61).

De este modo, cada elemento mencionado, ubicado en un lugar determinado ayuda a José a establecer contacto con los seres de la curación. Al igual que los *awá* bribris (González y González, 1989: 64 – 86 y 107), José se considera el único depositario de los conocimientos esotéricos para llevar a cabo las curaciones, dado los contactos que mantiene con el más allá, gracias a las piedras oraculares.

"Las piedras son especiales para curar. Las saco del río, de la quebrada Honda y de una quebrada sagrada que se llama Quitirrisí. A esa quebrada se van a sacar las piedras. En esa quebrada en luna llena se echan siete granos de maíz blanco y cuando tienes las siete fases lunares, uno va a sacar las piedras y ahí escarbás y aparecen. Después las retocas un poco" (José, 11 – 02 – 02).

El pilar central simboliza el eje fundamental sobre el que se apoya toda la Cosmología *Tatamama*. En dicho pilar, se ubican los elementos claves para entender los principios que sustentan esta creencia: familia, dioses y espíritus.

En el pilar central descansan:

"siete palos, son mis siete hijos. Cada uno tiene que tener una identificación propia. (...) Después tenemos aquí estos dos (postes¹⁴), son dos dioses principales. Este se llama Duaro y este se llama Duribio (...) Después hay cinco vigas más. La familia de nosotros llega hasta la quinta generación: mi papá, mi mamá, los hermanos, los tíos, los sobrinos. (...) Arriba del todo hay unos palitos que van cruzados. Esos palitos representan los sioux que llamamos nosotros; los sioux son los astros importantes que tuvieron, ahora los llaman las siete cabritas (...). Los sioux son como los espíritus de las personas" (José, 11 – 04 – 01).

La familia se presenta como un núcleo de ayuda y solidaridad en el seno de una comunidad en conflicto.

José siempre ha sostenido la existencia de tres clanes en Quitirrisí. Su familia se adscribe al clan *uru*, el de los caciques, relacionado con la luna, astro que rige el sistema cosmológico *Tatamama*. Los *uru*, como caciques con

aptitudes curativas, son presentados como el eje central de la sociedad, en cuyo cenit se sitúa la figura de José, apodado “Diablo Morado” por su familia, los “Diablos Rojos”.

Toda esta simbología rememora las palabras de Bozzoli (1979: 48)

“Los miembros del clan *tsibrivak* se nombran por el poste central que sostiene los palenques, también se asocia con el maíz negro o morado. (...) El último rey tomó esposa de este clan”

Sin embargo, no debemos olvidar que el poste central “constituye un elemento simbólico de la habitación de los pueblos “originarios” árticos y norteamericanos. Entre los pueblos de Asia Central, la función mítico – religiosa del pilar central se traslada a la abertura superior por donde sale el humo. El simbolismo del pilar del mundo es familiar, también en otras culturas de África, Egipto, India, China, Grecia, Mesopotamia, etc.” (Eliade, 1960: 214 – 216), por lo que no sería extraño encontrarlo entre los huetares, al igual que la concesión de cierta simbología a ciertos animales mencionados por José y a la constelación de las Siete Cabritas.

El rancho de la religión *Tatamama*, visto en planta y en alzado, presenta una estructura triangular; un triángulo en el que el techo, la bóveda celeste, marca el transcurrir del día y de las fases lunares; dos elementos fundamentales para comprender el conteo del tiempo en sociedades agrícolas y cazadoras.

“las vigas de la mañanadel oeste al sur. Del sur al oeste, la tarde. Del oeste al norte, la noche. Y del norte al este es la madrugada. Hay otras vigas que se encuentran superpuestas a la viga central y a las que representan las dimensiones¹⁵; éstas son: el cuarto menguante está entre el este y el sur; cuarto creciente está entre el sur y el oeste. La luna llena está entre el oeste y el norte; y la luna creciente está entre el norte y el este. Al puro final del rancho hay siete varas. Eso significa lunes, martes, miércoles, jueves, viernes sábado y domingo. Siete días de la semana. El color de cada día se apoya en el día. (...)Después tenemos éstas (vigas). (...) Éstas son veintiocho días lunares, son los que tiene el mes (José, 11 – 04 – 01). (...) Es lo que tiene catorce fases lunares de venida de la luna y 14 fases lunares de ida de la luna. (...) Cada mes son tiempos menores, verdad... conforman un núcleo de tiempo mayor que son tres meses. (...) Entonces hay cuatro núcleos de tiempos mayores. Dos pertenecen al sol y dos pertenecen a las lluvias. (...) Del quince de noviembre hasta el 15 de enero

pertenecen al sistema solar, también pertenecen al sistema solar febrero, marzo y parte de abril; los otros seis meses pertenecen a las lluvias que es el sistema lunar” (Ibid., 12 – 02 – 02).

De lo expuesto en líneas anteriores se desprende que los principios que configuran la matriz de la Cosmogonía *Tatamama* proceden de la tradición precolombina y de la católica. De la primera, encontramos la concepción del tiempo como un ciclo que se repite; un ciclo en el que la luna se presenta, junto con la constelación de Las Siete Cabritas, como la protagonista del devenir temporal. La nomenclatura, en numerosas ocasiones, es apropiada de los españoles: la religión católica se impuso por la influencia de los conquistadores y colonos.

Es significativo apreciar cómo José amalgama con tanta seguridad, una serie de conceptos existentes en los pueblos mayas, bribris, guaymies, cabécares.

A las concepciones sobre los dioses, de comportamiento humano, se une la importancia de la dualidad física y espiritual, dureza y fragilidad, estabilidad e inestabilidad, fijo y móvil. De hecho, esta dualidad de conceptos parece llevarnos a un sistema físico que intenta expresar, por medio de los animales, leyendas y creencias el mundo de las ideas, el inconsciente. Para que el paso de un nivel a otro tenga lugar, debe atravesar por un sistema concéntrico que gira de derecha a izquierda. Este es un movimiento que se aprecia también en las danzas.

Las danzas que realizan los jóvenes del grupo de José se ofrecen en honor a la Luna y el Sol, ya que

“el verano se va el quince de abril (...). En ese momento, hay que hacer una gran ceremonia, porque, en ese momento, es el cambio de poderes. El sol le hace entrega del poder a la luna. Y la Luna es gobernada por mujer. Entrega a la mujer sus poderes... Entonces, (...) es cuando se hace la danza de las flores y es cuando comienza a haber cosas bonitas y ya viene la lluvia y comienza la tierra a refrescarse” (José, 12 – 02 – 02).

La ceremonia principal de la Cosmogonía *Tatamamá* tuvo lugar el fin de semana del 15 y 16 de febrero de 2003. A partir de las 12 de la noche del 16 de febrero, se ofició la ceremonia en honor a las cien lunas solares. Para

conmemorar este evento, se realizaron ceremonias de curación y rituales a la luna llena (16 de febrero) en la plaza de Quitirrisí. En ella participaron las personas organizadoras, el grupo local alternativo de poder, quitirriseños curiosos y muchísimos blancos no – costarricenses (argentinos, franceses, estadounidenses).

A la entrada del Alto de Quitirrisí, un trípode de bambúes daba la bienvenida al festival a los asistentes. En la plaza les esperaba la venta de comidas, de chicha y la discomóvil.

La ceremonia a la luna la efectuó José, tras haber realizado una limpieza a un vecino de Quitirrisí.

La fiesta se prolongó hasta las cinco de la madrugada. Con sólo tres horas de descanso, se preparaban desayunos mientras se presenciaba el campeonato de fútbol que enfrentaba al grupo de la “Juventus”, equipo de deporte de Mario,

y al equipo del grupo de poder local. La victoria fue para los integrantes de la Juventus quienes recibieron balones y trofeos para conmemorar el evento.

A las dos comenzó el desfile por la calle de El Alto, que conduce a la plaza. En él participaba el grupo de danza de la Asociación Pro Rescate de la Cultura Huetar (poder local alternativo), los integrantes de la Asociación Paz Mundial de las Trece Lunas, los danzantes del Tecnológico de Cartago y el circo del Mundo.

Los quitirriseños, del grupo del poder local alternativo, encabezaban el desfile con un muñeco, a modo de piñata, realizado con fibras vegetales. Tras él, los integrantes del grupo de danza, vestidos con sus trajes de manta decorados con motivos geométricos, bailaban al son de la flauta, los tambores e instrumentos de percusión a cuyo ritmo se movían por la plaza, dando saltitos hacia delante.



Foto N° 2, 3 y 4 : Desfile conmemorativo del festival de las cien lunas solares. Lo encabezaban dos muchachos que portaban al guardián de los espíritus (muñeco realizado con fibra vegetal), detrás de ellos seguían dos mujeres, portadoras de las flechas, quienes cerraban el grupo de quitirriseños. Tras de ellas se ve a uno de los miembros de la Asociación Paz Mundial de las Trece Lunas vestido de blanco (túnica y pantalones) y con semillas en los tobillos. Los bailarines del tecnológico de Cartago eran los últimos componentes de este desfile.

Las flechas eran transportadas por dos mujeres, en un canasto decorado con los mismos motivos que los que aparecen en las vestimentas.

El siguiente grupo en el desfile fueron los integrantes del grupo de danza del Tecnológico de Cartago, quienes vestían la ropa típica de Guacacaste y bailaron el Punto Guanacasteco.

Después del desfile se inició el acto protocolario y un ritual en el que los miembros de la Asociación Paz Mundial de las Trece Lunas despedían a uno de sus compañeros, fallecido hacía una semana. En la ceremonia emplearon el canto de las conchas y la repetición de invocaciones a los cuatro puntos cardinales, de los que proceden los vientos.

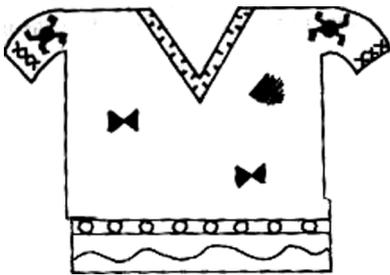
Tres días más tarde, el 19 de febrero de 2003, tenía lugar otro acto cultural en el salón del poder local. Esta vez, se trataba de una de-

mostración de la cultura indígena de Quitirrisí organizada por el poder local: Asociación de Desarrollo Integral.

Este evento comenzó con la bienvenida a un grupo de turistas alemanes; grupo que dependía de un traductor para comprender lo que ahí se les mostraba. Más tarde, la responsable de las danzas, en particular, y en general, de la Comisión de Cultura de la Asociación de Desarrollo de Quitirrisí, explicaba el trasfondo de las dos danzas, que a continuación se ofrecerían. La primera era la de las flores y la segunda hacía referencia al crecimiento de la naturaleza. La música procedía de un radiocasete y guardaba reminiscencia mesoamericanas la primera; mientras que la segunda era una alabanza a Cristo. Los bailes se desarrollaban en círculo, por cuatro muchachas vestidas con faldas largas de flores y camisetas azules.



Foto 5 y 6: danzantes de Quitirrisí La excepción a los trajes lo protagoniza el hijo de José, quien eligió como motivo animal al águila, llevándola en la espalda.



Croquis N° 1: Simbología del traje.

- ////// Animal típico. En la solapa izquierda aparece el bordado de un animal típico del territorio de Quitirrisí.
- Los colores son: amarillo, verde y rojo.
-  La decoración es a base de motivos geométricos.
- ooo 28 lunas que configuran una fase lunar.
- III Días de la semana. Cada uno tiene un color determinado.
-  La unión entre mañana – tarde – noche – amanecer.
- Ciclo de la vida: nacimiento – madurez – muerte.



Foto N° 7, 8 y 9: La danza de las flores. Normalmente llevan un ramo de flores entre las manos, “pero nos avisaron tarde y no pudimos prepararlo” (Teresa, 19 – 02 – 03). Los asistentes contemplan el baile y a unos muchachos vestidos para la ocasión, cuyos trajes y decoraciones no fueron explicados.

Los turistas y asistentes quitirriseños contemplaban el baile,¹⁶ tomaban café y comían arroz con pollo que les ofrecían las mujeres de la Asociación.

Tras aplaudir a las bailarinas y a los niños que pululaban por la estancia vestidos para la ocasión, los turistas alemanes intentaban entender lo acaecido a través de las explicaciones del traductor y compraban la artesanía en fibra desplegada en la cabecera de la habitación.

Los miembros y partidarios de la Asociación de Desarrollo siempre criticaban a la fracción del grupo alternativo de poder, por realizar muestras culturales. De hecho, en 2001, Gabriel, el líder de este grupo, aseguraba que la selvicultura era la actividad que ayudaría a revitalizar la economía de la comunidad. Sin embargo, dos años más tarde, el grupo local de poder advierte que el turismo es el potencial con el que cuenta el territorio para adquirir un mayor poder adquisitivo y darse a conocer como indígenas en el exterior.

Conclusiones

La identidad es un actor abstracto en el devenir de Quitirrisí. Ha acompañado a los qui-

tirriseños a lo largo de su caminar precolombino (huetares), colonial (indios de Pacaca) y en el período republicano durante su transitar de *indios desprestigiados*, Mario (11 – 02 – 02) a *indios orgullosos*, *100 % costarricenses* (Ibíd.).

La identidad se torna así en un sentimiento aglutinante y no excluyente. Los habitantes de Quitirrisí se declaran indígenas, quitirriseños y costarricenses.

El primero se manifiesta en la mayoría de las personas entrevistadas y se concibe como un rasgo fenotípico y sanguíneo, más que algo cultural. Además, ser indígena para los quitirriseños viene acompañado no sólo por un reconocimiento estatal al haberle sido otorgado el estatus de territorio indígena a la comunidad (Decreto de creación N° 6036 – G, 1976) - estatus del que no disfrutaban otras poblaciones vecinas cuyos miembros también se sienten y se declaran indígenas (v. g. Morado) – sino también por las redes de solidaridad y de poder que se han tejido y tejen entre los líderes de los territorios indígenas nacionales e internacionales. En estos momentos, se oyen voces revisionistas de algunas leyes, tales como la Ley de CONAI (N° 5251, 1973) y la Ley Indígena (N° 6172, 1977).

Los quitirriseños viven en una localidad inscrita en un territorio nacional, por lo que

mantienen tres ámbitos de acción: el local y el nacional, además del indígena, que les permite un “juego” de identidades, donde el paso de una a otra está inscrito en la porosidad de su unión. Ello explica la capacidad que ha tenido la identidad quitirriseña, entendida como un todo que abarca los ámbitos nacionales, locales y étnicos, para ser el timón de las demandas económicas, sociales y políticas a la situación de crisis que, en la actualidad, vive el mundo y los quitirriseños en particular.

De este modo, descubrimos que frente al paternalismo gubernamental imperante, la imaginación y la actuación positiva; frente a la historia escrita por los de fuera, el dinamismo para luchar por un futuro propio y mejor con la identidad como el estandarte; frente al yugo discriminatorio, la valoración de lo propio; frente a la pasividad del *otro*, el dinamismo del *nosotros* gracias a las potencialidades que muestra nuestro *yo* en base a la etnogénesis.

El proceso etnogénético es la imagen del dinamismo interno de los quitirriseños tras la escisión política y social que tuvo lugar en 1998. La división comunitaria propició el dinamismo y la imaginación de los quitirriseños, pues los líderes surgidos tenían que luchar, bien por permanecer en el poder, bien por conseguir arrebatárselo a la facción contraria.

Así, el proceso de etnogénesis, que ha permitido la valoración de la cultura indígena quitirriseña después de la discriminación sufrida por años y siglos, es la insignia enarbolada por algunos miembros de la comunidad como instrumento, bien para alcanzar el poder político, bien para mantenerse en él.

El tema de la identidad, por tanto, no se agota con el análisis de los sentimientos personales y comunitarios, sino que se convierte en la clave para comprender las entramadas redes sociales, económicas, políticas y culturales que un grupo de personas teje según el contexto histórico al que se tengan que enfrentar.

De esta manera, la identidad se convierte en el principio, la esencia y el medio gracias a los cuales las utopías de una colectividad manifiestan su dinamismo e imaginación.

Notas

Nota aclaratoria: Los nombres utilizados son ficticios.

1. Entendemos etnia como “el conjunto de personas que descienden de poblaciones que preexistían a la conquista y colonización, que tienen conciencia de su identidad y que han reproducido al menos una parte de sus instituciones” (Convenio 169 de la OIT; Parte II, art. 1).
2. Los nexos los introduce la autora.
3. Juana tiene 19 años.
4. Hace alusión a la población de Morado, sita al suroeste de Quitirrisí.
5. De la misma opinión son Celia, 11 – 02 – 02 y Francisca, 11 – 02 – 02.
6. De la misma opinión son la mayoría de las personas entrevistadas.
7. El subrayado, al igual que algunas aclaraciones, es de la autora.
8. Al visitar algunas casas, sus habitantes muestran útiles agrícolas y domésticos, ya en desuso, como un bien patrimonial. La mayoría de la población trabaja en San José, por lo que las labores agrícolas han sido abandonadas por la mayoría de las familias.
9. Este hecho podría explicar la ampliación del territorio indígena de Quitirrisí en 2001, puesto que la mayoría de los terrenos eran zonas boscosas donde se asentaban nacientes de agua.
10. Obsérvese como la idea de una Costa Rica pacífica actual se traslada a tiempos de la llegada de los españoles donde los indígenas también mostraron un talante pacificador según el mito que se ha enseñado en las escuelas costarricenses.
11. El destacado es de la autora.
12. Los subrayados son de la autora.
13. Moisés Madriz (19 – 3 – 88) afirma que “son siete especies de animales que no se pueden comer. El zopilote no se come porque dios lo dejo para limpiar todo el adentro en la casa de él y que no queden suciedades. El zorro tampoco porque él estuvo acompañando a Sibú, tocando la maraca, mientras Sibú tocaba el tambor (...) La culebra no se come porque es nuestro enemigo; Sibú no quiere nada

con culebra. Otro animal que no se puede comer es el oso hormiguero. No se come tampoco: sapo, armado, zopilote y el miconoche” (citado por, González Chávez, 1989: 132).

14. Aclaración de la autora.
15. La conexión entre párrafos corresponden a la autora.
16. Las danzas son hebreas; es decir, nacen de Dios y llegan a los hombres, mientras que los bailes indígenas son realizados por los indígenas para dirigirse a Dios (Teresa, 19 – 02 – 02).

Bibliografía

Bozzoli De Wille, M.; (1979). Nacimiento y muerte entre los bribris. San José, C.R.: Editorial Universidad de Costa Rica.

Convenio N°. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989), Oficina de la OIT para América Central, Panamá y República Dominicana. San José, C.R.

DECRETO FUNDACIÓN DEL TERRITORIO INDÍGENA DE QUITIRRISÍ N° 6036 – G, 1976.

DECRETO DE AMPLIACIÓN DEL TERRITORIO INDÍGENA DE QUITIRRISÍ N° 294552 – G, 2001.

González Ch., A. y González V., F. (1989). La casa cósmica talamanqueña y sus simbolismos. San José, C.R.: Editorial UNED.

Guevara, M. y Chacón, R. (1992). Territorios indios en Costa Rica: orígenes, situación actual y perspectivas. San José, C.R.: García Hermanos.

Instituto Nacional de Estadística y Censos. Censo de 2000.

LEY INDÍGENA N° 6172.; La Gaceta n° 89 del 10 de mayo de 1978.

LEY N° 5251: Ley de creación de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas - CONAI - La Gaceta, n° 136 de 20 de julio de 1973.; reformado por Ley n° 5651 del 13 de diciembre de 1974.

Fuentes orales

José, 11-04-01; 12-02-02.

Teresa, 19-02-02.