

24.2

ISSN: 1409-469X

Diálogos

Revista
Electrónica de Historia



Centro de Investigaciones Históricas de América Central. Universidad de Costa Rica

Julio-diciembre 2023

url: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/index>



UNIVERSIDAD DE
COSTA RICA

EDITORIAL
UCR

LA GUERRA EN LOS GRUPOS SOCIALES ANTIGUOS DE COSTA RICA

ESCULTURAS LÍTICAS A LA LUZ DE FUENTES ETNOHISTÓRICAS Y DE TRADICIÓN ORAL

*Viviana Sánchez Avendaño
Julio César Sánchez Herrera
Carlos Sánchez Avendaño*

Resumen

En este artículo se discute la práctica de la guerra en los grupos sociales antiguos de Costa Rica a través del estudio de esculturas de piedra, fuentes etnohistóricas y relatos de tradición oral indígena. Primero, se reseñan algunas propuestas sobre el tema realizadas por profesionales en arqueología. Luego, se expone cómo se presenta la guerra tanto en fuentes históricas como en la tradición oral. Finalmente, se interpreta la evidencia arqueológica con base en la estatuaria de las colecciones del Museo Nacional de Costa Rica, el Museo del Jade y de la Cultura Precolombina y el Museo del Oro Precolombino. El estudio resalta la importancia de la figura del guerrero dentro de la estratificación social de las sociedades pasadas, así como el hecho de que la guerra constituía una actividad constante y permanente entre los grupos.

Palabras clave: enfrentamientos bélicos, fuente histórica, fuente oral, pueblos indígenas, evidencia arqueológica.

Fecha de recepción: 18 de febrero de 2023 • Fecha de aceptación: 14 de abril de 2023

Viviana Sánchez Avendaño • Museo Nacional de Costa Rica, San José, Costa Rica.
Contacto: vsanchez@museocostarica.go.cr
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1285-257X>

Julio César Sánchez Herrera • Museo Nacional de Costa Rica, San José, Costa Rica.
Contacto: jcsanchez@museocostarica.go.cr
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1226-0278>

Carlos Sánchez Avendaño • Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica. Contacto:
carlos.sanchezavendano@ucr.ac.cr
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5029-2898>

WAR IN THE ANCIENT SOCIAL GROUPS OF COSTA RICA

LITHIC SCULPTURES IN THE LIGHT OF ETHNOHISTORICAL SOURCES AND ORAL TRADITION

Summary

We discuss warfare practice in Costa Rica's ancient social groups through the study of stone sculptures, ethnohistoric sources, and indigenous oral tradition accounts. First, some proposals on the subject made by professionals in archeology are reviewed. Then, discusses how war is presented in both historical sources and oral tradition. Finally, archaeological evidence is interpreted from the statuary in the Museo Nacional de Costa Rica, the Museo del Jade y la Cultura Precolombina and the Museo del Oro Precolombino collections. The study highlights the importance of the warrior figure within the social stratification of past societies, as well as the fact that war constituted a constant and permanent activity between the groups.

Keywords: warfare, historical source, oral sources, indigenous peoples, archaeological evidence

INTRODUCCIÓN

El tema de la guerra entre los grupos sociales antiguos que habitaron el actual territorio costarricense ha sido tratado por distintos autores como Aguilar (1952), Fernández (1973), Ferrero (1975, 1985), Ibarra (1998, 2012), Boza y colaboradores (2017), Corrales (2001, 2011), Solórzano (2017), entre otros. Estos análisis constituyen una de las principales fuentes para el abordaje de las prácticas de guerra: apoyados en los relatos de los cronistas españoles, ofrecen información fundamental para acercarse a la conceptualización de esta actividad, sus causas y sus formas de expresión.

No obstante, no debe perderse de vista que dichas fuentes ofrecen una visión externa: refieren lo observado e interpretado por personas ajenas a los pueblos en cuestión acerca de cómo se desarrollaban los enfrentamientos bélicos. Por ello, en este artículo, si bien se incluye, en un primer momento, la interpretación de los hechos desde las fuentes históricas, ello se enriquece, en una segunda parte, con información proveniente de la tradición oral de los grupos actuales. A partir de los relatos tradicionales, heredados, reproducidos y adaptados por generaciones de miembros de las propias comunidades indígenas, se da cuenta de lo acontecido en tiempos pasados desde la perspectiva interna.

Con base en estas dos fuentes, finalmente se propone el análisis de diversos artefactos arqueológicos con representaciones de distintos elementos asociados con la guerra resguardados en el Museo Nacional de Costa Rica, el Museo del Jade y de la Cultura Precolombina y el Museo del Oro Precolombino. Tales artefactos son esculturas en piedra de guerreros y prisioneros, así como de otros personajes relacionados con el tema. Este acercamiento resulta novedoso, en el tanto este tipo de triangulación va dirigido a intentar explicar de modo más complejo la configuración de algunos artefactos relativos a la cultura guerrera.

En cuanto a las sociedades a las que se hará referencia en este artículo, si bien debe tenerse la precaución de no equiparar automáticamente a los pueblos actuales, a los cuales se aludirá en el apartado “La guerra en la tradición oral de pueblos indígenas actuales de Costa Rica”, con los grupos humanos estudiados a partir del registro arqueológico, conviene incluir alguna referencia espacial que posibilite darse una idea de la posible ubicación de estas. El mapa de la distribución de los cacicazgos en la época de contacto con los españoles según la propuesta de Ibarra (2013), a continuación (Figura 1), cumple este propósito, por cuanto algunos de estos corresponden relativamente a pueblos de cuya tradición oral se hablará más adelante (por ejemplo, los cacicazgos de Talamanca y Boruca).

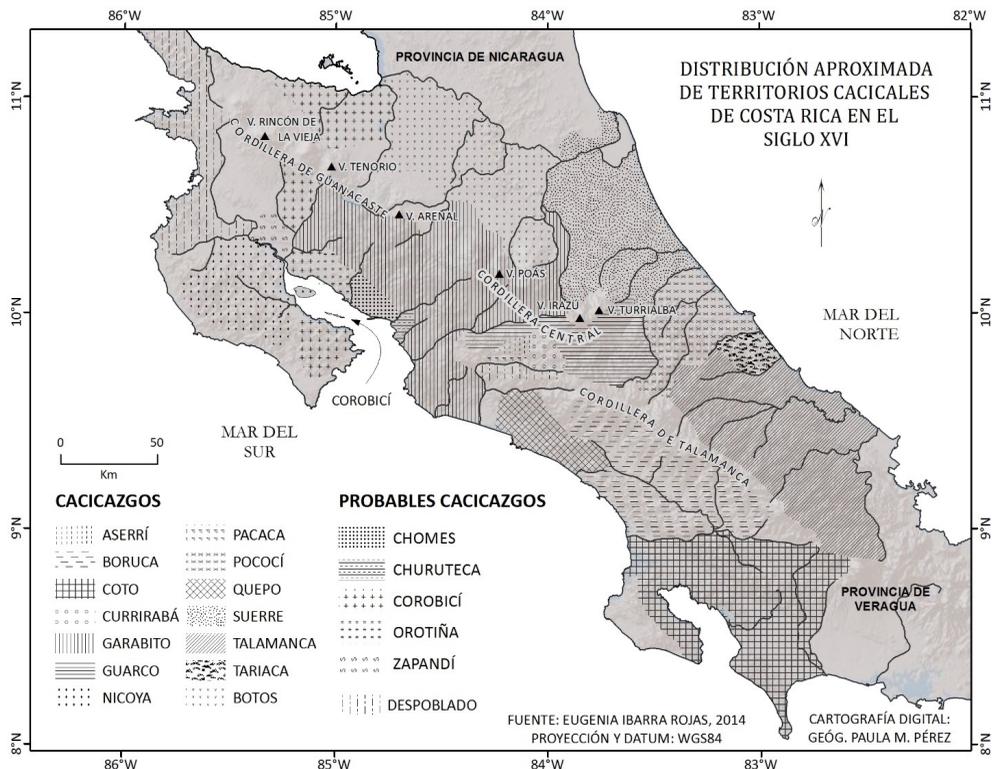


Figura 1. Mapa con la distribución aproximada de los territorios cacicales de Costa Rica en el Siglo XVI (Tomado de Ibarra, 2013:116).

LA GUERRA EN LA ARQUEOLOGÍA

Dentro de la disciplina arqueológica en Costa Rica, el abordaje del tema de la guerra y sus representaciones dentro de la evidencia ha sido poco explorado. Pese a ello, en el presente apartado se retoma lo planteado por tres arqueólogos, cada uno con su propia propuesta para entender específicamente la estatuaria en piedra con motivos antropomorfos, entre la que destacan la representación de la cabeza humana y ciertos personajes que sostienen una cabeza.

Lines (1940) realiza una descripción de un conjunto de artefactos antropomorfos que denominó cabezas retrato, las cuales constituyen esculturas de bulto de base plana. Las agrupó en tres categorías según la posición de la pieza: 1. vertical, que para este autor representan personas aún con vida; 2. inclinadas hacia atrás; y 3. yacentes, que podrían mostrar a los difuntos.

Al emplear el concepto de “retrato”, este autor sugiere que este tipo de cabezas efígie son reproducciones de ciertos personajes con una posición social importante dentro del grupo (se trataría, por ejemplo, de caciques o jefes guerreros). Esta interpretación se basa en relatos de cronistas españoles. El fin de estas piezas

consiste en reflejar los rasgos del rostro, los cuales fueron elaborados con bastante precisión para recordar a estos “jefes difuntos” y estaría relacionada con el culto a los antepasados y el tema de lo ceremonial con la práctica del sacrificio humano para honra de las deidades.

Pocos años después, Lines (1945) amplía el tema, incluyendo esculturas antropomorfas con la representación completa de un individuo, en este caso el usékara (según su denominación) o sacerdote. Nuevamente, a partir de fuentes etnohistóricas, alude a la relación de estas piezas con “el ritual” del sacrificio, por lo que ofrece una clasificación a partir de tres momentos de dicha práctica: 1. “el sacrificador” (uno o dos personajes) sostiene una cabeza en una mano (en distintas posiciones) y un arma en la otra mano, 2. “el sacerdote” sostiene con ambas manos una cabeza y 3. “el sacerdote” muestra una cabeza colgando de una cuerda (en varias posiciones).

Por su parte, Aguilar (1952) se refiere a la importancia de la guerra dentro de los grupos sociales antiguos, actividad ampliamente documentada por los cronistas españoles, y cómo ello se ve reflejado en la evidencia arqueológica a partir de la escultórica en piedra. A esto Aguilar lo denomina “complejo bélico arqueológico”. Para su análisis, este autor propone una clasificación en: a. guerreros con hacha, b. guerreros con hacha y cabezas trofeo, c. ostentadores de trofeos, d. cabezas trofeo, e. cuerpos trofeo, f. objetos varios con cabezas trofeo, g. prisioneros y h. jaguares-cabezas trofeo.

Aguilar ofrece una detallada descripción y explicación de los componentes de cada una de estas categorías y concluye reiterando el papel preponderante de la guerra en estas sociedades, en cuyo caso uno de los principales fines era la captura de enemigos y la obtención de trofeos, con la cabeza como uno de los más importantes.

Finalmente, Peytrequín (2022) reseña los puntos coincidentes en las interpretaciones de Lines y Aguilar; entre ellos, la asociación de los artefactos con el grupo huetar (pueblo que habitaba en gran parte del Valle Central de la actual Costa Rica), el carácter ceremonial develado en algunas de las piezas (significado de las cabezas efigies) y parte de las características mostradas en los artefactos en referencia a la indumentaria, los adornos y la pintura corporal, así como el papel de la influencia externa mesoamericana y sudamericana en las prácticas sociales de estos grupos reflejada en la evidencia.

Con base en lo anterior y en la analogía etnográfica (basada en descripciones de la cultura talamanqueña bribri-cabécar aparecidas en la segunda mitad del siglo XX), el autor plantea su propia propuesta: este tipo de representaciones no alude ni a guerreros ni a usékares, sino a especialistas ligados a la práctica de la decapitación, “cuya función fue sostener y exhibir las cabezas en situaciones particulares” (Peytrequín, 2022, p.170). Estos habrían sido entrenados concretamente para esta actividad al ocupar cierto estatus social y, por ello, al momento de su muerte habrían sido enterrados con ciertas ofrendas alusivas a sus labores.

Según este autor, los personajes representados en la estatuaria no son usékares, ya que estos constituían individuos con un alto nivel social y prestigio con los cuales no se podía tener contacto directo (a excepción de los caciques en ciertas ocasiones), por lo que no habría sido posible que fueran representados en la estatuaria. Por otra parte, tampoco podría tratarse de guerreros, dada la simplicidad de estos personajes, lo que además se refuerza con lo indicado en recuentos etnográficos sobre los grupos talamanqueños actuales en cuanto a la veda de entrar en contacto con un cadáver, asociado este a un estado de impureza. Es por ello que un guerrero no solo no habría podido ostentar la cabeza de su oponente, sino que, además, al exhibirla también habría expuesto a la contaminación a todos aquellos que la miraran. En suma, la propuesta de Peytrequín se fundamenta en que entre los talamanqueños solo ciertos especialistas pueden manipular el cuerpo y evitar esta prohibición, lo que llevaría a descartar la posibilidad de que en las estatuas se estén representando guerreros con cabezas trofeo.

En el apartado “Análisis de los artefactos arqueológicos” de este artículo se retoman algunas de las ideas aquí expuestas en relación con nuestra propuesta de análisis de los artefactos arqueológicos a la luz de las fuentes etnohistóricas y de tradición oral de pueblos indígenas del presente.

LA GUERRA EN LAS FUENTES ETNOHISTÓRICAS

Como el tema que nos atañe ha sido tratado con detalle por diversos historiadores, en este apartado se presenta una reseña comentada de los principales aspectos sistematizados por ellos. La información se ilustra con algunos extractos de documentos provenientes de las crónicas coloniales y de las postrimerías del siglo XIX.

En primer lugar, resulta fundamental tratar de entender en qué consistía la guerra para estos grupos. A partir del análisis de las fuentes históricas, Ibarra (2012, p. XIV) ofrece la siguiente definición acerca de esta faceta de los grupos sociales antiguos: “la guerra entre los pueblos indígenas ha de entenderse como enfrentamientos, por lo general, grupales, en los que se luchaba cuerpo a cuerpo, con la clara disposición a morir en la lucha. Se trataba de hostilidades manifiestas hacia enemigos”.

En los relatos de los cronistas y misioneros españoles que visitaron el actual territorio costarricense, entre los que se pueden mencionar a Jerónimo Benzoni en 1544, Juan Vázquez de Coronado en 1563 o Manuel de Urcullu en 1763, se señalan la belicosidad y los constantes conflictos que se producían entre estos grupos como una de sus características. Por ejemplo, Fernández (1976a, p. 96) alude a ello en estos términos: “Los yndios, que son por extremo guerreros y belicosos y estan siempre en armas por las guerras que con sus comarcas tienen”.

La guerra era una práctica extendida en casi todo el territorio. Los enfrentamientos armados tenían lugar entre los distintos grupos: los nicaraos contra los chorotegas, los quepos contra los couto (cotos), los votos contra el cacique Garabito, los térrabas contra los chánguinas, entre otros (Ibarra, 1998). Más adelante, estos conflictos también ocurrieron contra los misioneros y soldados españoles, quienes llegaron a partir de 1502.

Las causas para estos enfrentamientos entre los distintos grupos sociales giran en torno a tres causas. La primera de ellas es la necesidad de venganza ante alguna agresión u ofensa generada contra la familia; por ejemplo, la muerte o secuestro de alguno de los miembros, el daño a una vivienda, el robo de bienes, la ocupación de territorios ajenos y, en asociación con esto último, la competición por mejores zonas para el desarrollo agrícola (Aguilar, 1952; Boza et al., 2017; Ferrero, 1975; Ibarra, 2012).

La segunda causa es la toma de cautivos. Según las fuentes históricas, el objetivo de la guerra consistía en esclavizar a los hombres y secuestrar a las mujeres y a los niños, para distintos fines, como por ejemplo para que realizaran labores agrícolas o para intercambiarlos por bienes. La captura y subsecuente esclavización de la población indígena, primero por parte de un mismo grupo indoamericano y, posteriormente, por parte de los españoles, fue una acción muy común. Además, se menciona la toma de prisioneros cada cierto tiempo con el fin de ofrecerlos como sacrificio o para su venta (Aguilar, 1952; Boza et al., 2017; Ferrero, 1985; Ibarra, 2012).

La tercera de las causas que generaban el conflicto estaba orientada a la existencia de un sentido de identidad, bajo el cual cada grupo se reconocía culturalmente como parte de un colectivo que habitaba un territorio y poseía ciertas costumbres y tradiciones. Por tanto, los enfrentamientos se producían contra el “otro cultural” con base en la diferencia. En este sentido, la guerra entablada contra los españoles significaba, además, una estrategia de supervivencia encaminada a combatir a aquel que buscaba instaurar un sistema social, religioso, político, económico e ideológico distinto (Ibarra, 1998).

Dentro de la cotidianeidad de estos grupos sociales, la guerra era una actividad común, la cual demandaba preparación en el manejo de las armas y planificación de las estrategias por seguir. Requería de una organización de la cual dependía la vida de los involucrados; no obstante, las fuentes históricas dan cuenta de que se trataba de una actividad gustada y deseada (Ibarra, 2012). Los guerreros principalmente eran hombres, aunque Vázquez de Coronado (1964) alude a la participación de mujeres durante la batalla, quienes colaboraban en la entrega de armas (varas y lanzas) y, además, participaban en los enfrentamientos tirándoles piedras a los enemigos.

Los guerreros eran personas con un amplio entrenamiento, que iniciaba desde jóvenes, utilizando los juegos infantiles (por ejemplo, de tiro al blanco) como medio para el desarrollo de las habilidades requeridas en batalla, como la puntería con las flechas. Al momento de la batalla, los guerreros se distinguían por el uso de pintura corporal y de ciertos adornos o colocación de objetos como una manifestación física de preparación para la lucha. El uso de este tipo de distintivos servía también como

expresión de honor, orgullo y poder para los ganadores (Aguilar, 1952; Ibarra, 2012). Así alude a esta parafernalia fray Manuel de Urcullu en 1763, cuyo recuerdo se conservó en la tradición oral bribri-cabécar y teribe, como se verá en el apartado 4:

La mayor gala de estos bárbaros es estar muy pintados de negro por todo el cuerpo, (...) Cuando en la guerra matan algún enemigo se abren un hoyo con una estaquita de palo fuerte y se barrenan la ternilla de la nariz como también el labio inferior; y abiertos estos dos hoyos, se ponen en cada uno un huesito (...) estos dos huesos son por la primera muerte, y por las otras que van haciendo se vuelven á agujerear el labio inferior y se ponen otros dos ó cuatro huesecitos. También se agujerean las orejas alrededor, y en los hoyos se clavan unas pajas (...); y todo esto es para ostentar valentía y hacerse temer (Fernández, 1976b, p.281)

Eran comunes el uso de pigmentos obtenidos de las plantas para elaborar pinturas rojas y negras con el propósito de adornarse el cuerpo; el hacerse tatuajes corporales en ciertas zonas muy visibles en color azul; y la perforación nasal, de orejas y labios para colocarse “insignias”, muchas veces fabricadas a partir de huesos de las víctimas (Aguilar, 1952; Boza et al., 2017; Ferrero, 1985).

La pintura corporal, según las fuentes, era uno de los distintivos más importantes durante los enfrentamientos, y podía responder a tres funciones: como refuerzo de la imagen de agresividad, como incentivo psicológico para el guerrero y como estrategia para ocultar posibles heridas sangrantes mediante la tonalidad bermellón de la pintura (Ibarra, 2012).

Otro de los distintivos de los guerreros era su peinado. De acuerdo con Ferrero (1975), Fernández de Oviedo indicaba que estos podían usar parte de la cabeza rapada (mitad de adelante y aladares), una coleta que abarcaba de oreja a oreja desde la coronilla o el cabello de la corona y en medio de esta un fleco más alto. Otros llevaban cabelleras más largas y lucían distintos tipos de trenzados sobre la cabeza.

Si bien los guerreros ostentaban una posición social importante dentro del grupo, sobresalía una figura de mayor rango que también se asocia a la guerra: el chamán, quien estuvo presente dentro de este contexto y parece ocupar una posición central, dada la cosmovisión indígena hombre-naturaleza según la cual los conflictos eran desarrollados en el plano físico por los guerreros, pero también en un espacio mágico-intelectual, en el cual los chamanes intervenían para favorecer a su grupo (Ibarra, 1998, 2012). En los enfrentamientos, la figura del chamán acompañaba espiritualmente a los guerreros y estaba presente en la organización de la actividad, al ofrecer su guía y motivación a través de su conocimiento.

En cuanto a las estrategias de guerra utilizadas, las crónicas españolas coinciden en que una táctica indispensable era el ataque furtivo y sorpresivo, aunque también era común emplear la técnica de la emboscada (Boza et al., 2017; Ibarra, 1998, 2012). La respuesta defensiva más utilizada contra este tipo de ataques era la huida. Dado que se sabía que el enfrentamiento directo podía terminar en la pérdida de muchas personas, se optaba por abandonar el lugar (Boza et al., 2017).

Otra estrategia, mucho más planificada y organizada, radicaba en impedir el paso de los enemigos, por ejemplo cortando los puentes de hamaca sobre los ríos o abriendo fosas profundas en cuyo fondo se enterraban estacas con puntas, que eran tapadas con maleza y hojas, lo cual provocaba que el enemigo no se percatara del peligro y cayera (Boza et al., 2017; Ibarra, 2012). Esta táctica se recuerda en la tradición oral de grupos de la actualidad.

Una última estrategia podría estar relacionada con lo mencionado anteriormente respecto al uso de pintura corporal para crear una imagen del guerrero haciéndolo parecer más agresivo y feroz. Ello, sumado a un ataque en grupo y el uso de ruido (gritos y sonidos de tambores o caracoles), promovía una sensación de temor en las víctimas. Como se verá más adelante, en la tradición oral boruca se documenta esta táctica.

Otro aspecto fundamental de las prácticas guerreras es el que atañe a las armas utilizadas durante las luchas, tanto las defensivas como las ofensivas. Las primeras estaban dirigidas a la protección del guerrero. Destacan dos implementos: los corseletes de algodón, los cuales podrían considerarse como un tipo de traje muy grueso, con el cual los guerreros se protegían de posibles heridas desde el área del abdomen hasta las rodillas y parte de los brazos; y las rodela tejidas o elaboradas del cuero de algunos animales, incluyendo la piel de la danta, que podrían describirse como un tipo de escudo (Ibarra, 1998, 2012). Tales escudos de cuero de danta se mencionan en la tradición oral de pueblos como el bribri y el teribe.

Por su parte, las armas ofensivas eran aquellas empleadas para el ataque. Destacaban el arco y la fecha como una de las más generalizadas y con una amplia variedad. Las fuentes también hacen referencia a las lanzas, macanas, garrotes, hachas y piedras (Ferrero, 1975; Ibarra, 1998, 2012). Las lanzas, las flechas y los arcos constituyen las armas recurrentes en las narraciones tradicionales de los pueblos de la actualidad. William Gabb, para finales del siglo XIX, menciona lo siguiente:

Por lo que toca á sus armas (...) poseen arcos hechos de una especie de palmera muy fuerte. Son derechos, y generalmente como de cinco pies de largo. (...) Las flechas son de tres clases. Todas miden de dos y medio á tres pies de largo (...). En las riñas usan un garrote de más de seis pies de largo, de casi una pulgada de espesor, como de dos de ancho, y hecho de la misma madera (...). Es muy pesado y lo asen con los dedos y pulgares de ambas manos, de manera que pueden defenderse de los golpes (Fernández, 1883, p. 373).

Tal y como se mencionó, una de las causas para la guerra era la toma de prisioneros para distintos fines. Ibarra (1998, 2012) establece la necesidad de diferenciar entre los cautivos y aquellos que terminaban como esclavos. Quienes eran apresados durante los enfrentamientos podían convertirse en esclavos y servir a otros o a la comunidad, y de esta forma salvarse. Entre estos se contaban principalmente mujeres y niños, aunque también podía haber hombres. Estas personas entraban a formar parte del grupo social, ya que se quedaban en los pueblos de sus captores, aprendían sus costumbres y lenguas, y sufrían un proceso de aculturación, cuyo sustento era la realización de labores relacionadas con la esfera doméstica.

Una de las posibilidades que se menciona en las crónicas es que esta vida de servicio culminara con la muerte de la persona a la cual se servía, ya que los esclavos eran asesinados y enterrados con su “señor” como un acto de sacrificio ceremonial (Ferrero, 1985; Ibarra, 2012). Así lo declara fray Manuel de Urcullu: “si tiene esclavo también lo matan y lo entierran, y encima ponen los huesos del difunto. El esclavo es para que le sirva en la otra vida (...) Si había hecho muertes, allí cerca le ponen las calaveras de los que había muerto y clavan también sus lanzas y flechas” (Fernández, 1976b, p. 284)

Las fuentes históricas indican que una de las prácticas más comunes dentro del contexto de guerra fue el asesinato de los prisioneros en el momento de la batalla. A este respecto, destaca la mención de la decapitación del enemigo vencido. Las crónicas españolas mencionan la importancia de tomar ciertas partes corporales como trofeos de guerra, entre las que sobresale la cabeza como uno de los principales (Aguilar, 1952; Ferrero, 1975; Ibarra, 2012). Por ejemplo, para 1543, Vázquez de Coronado narra que en el Pacífico Sur encontró gran cantidad de hombres muertos y cabezas. Estos habían sido capturados y asesinados durante los enfrentamientos; su cabeza era considerada un trofeo (Ibarra, 2012). Así lo relata Jerónimo Benzoni en 1544 (Fernández, 1975, p. 55-56):

con espantosos gritos y ruido, (...), todos pintados de rojo y de negro, con plumajes y joyas de oro al cuello y otros arreos, como se acostumbra en todas estas naciones de Indias cuando van a la guerra (...) fuimos en breve matados con piedras y macanas, (...) hallamos que habían cortado y llevádose la cabeza, pies y manos del Gobernador [Diego Gutiérrez].

La corta de cabezas aporta un simbolismo a partir no solo de la derrota del enemigo con su muerte y decapitación, sino también como un mensaje de amenaza hacia los demás grupos sociales, puesto que es evidencia de la peligrosidad del guerrero triunfador (Ibarra, 2012).

LA GUERRA EN LA TRADICIÓN ORAL DE PUEBLOS INDÍGENAS ACTUALES DE COSTA RICA

El tema de los enfrentamientos bélicos entre distintos grupos aparece en algunos de los textos de tradición oral de los diversos pueblos indígenas del actual territorio de Costa Rica y áreas circunvecinas¹. Debe entenderse que los relatos han sido documentados, fundamentalmente, a partir de la segunda mitad del siglo XX, de modo que algunas de las versiones probablemente han incorporado modificaciones diversas en el proceso de transmisión (Sánchez, 2022). Pese a ello, con toda seguridad gran parte de ellas son de “tradicionalidad prehispánica”, lo cual quiere decir que su origen y su configuración discursiva son anteriores al inicio del proceso de conquista y colonización españolas (Sánchez, 2022), mientras que otras aluden a acontecimientos que tuvieron lugar en la época colonial o republicana.

Tales enfrentamientos siempre implican dos grupos que se manifiestan hostilidad por diversas razones. La naturaleza de las partes implicadas puede clasificarse en tres tipos: a. seres sobrenaturales enemigos unos de otros que luchan por el poder y el control de la creación o por la preservación de un status quo, o bien que persiguen vengarse de una afrenta; b. seres humanos que luchan con un ser sobrenatural que constituye una amenaza; y c. seres humanos que compiten por los recursos y el dominio del entorno, o bien que intentan subyugar a las personas de uno de los grupos. Dentro de este tercer tipo, uno de los grupos rivales puede ser un advenedizo en la región (por ejemplo, españoles o indígenas misquitos) y el otro es indígena local, o bien ambos son originarios de la zona.

Si bien los colectivos enfrentados difieren entre sí, las armas y las prácticas de guerra, sean cuales sean los grupos enemigos (seres sobrenaturales o humanos), son las mismas para cada pueblo indígena e incluso una gran parte de las prácticas y las armas es compartida por todos los grupos. Así, las armas consisten, básicamente, en arcos, flechas, lanzas y escudos, además de algún objeto mágico o especial en algunos casos. Las prácticas incluyen emboscadas y trampas o estrategias de engaño y confusión, luchas a una distancia relativamente corta con flechas y lanzas, y manipulación mágica de los eventos o intervención de algún personaje tradicional de alto estatus político-religioso (el “chamán”).

Las batallas temporalmente más antiguas serían aquellas en las que pelean entre sí seres sobrenaturales o primigenios en términos cosmogónicos, pues corresponden al *illo tempore* mitológico (Eliade, 2000). En estas, el motivo del enfrentamiento suele ser el dominio de la creación, sea que esta esté consumada o que se encuentre por realizarse. Así, por ejemplo, en la tradición bribri-cabécar, una de las luchas más relevantes es la acaecida entre el dios y héroe cultural Sibò y el ser denominado Sòrkula, quienes, luego de varios encuentros y engaños, se enzarzan en un enfrentamiento con lanzas, del cual sale vencedor Sibò tras matar a su enemigo (Bozzoli, 1977b; Bozzoli y Cubero, 1987; Stewart, 1995).

El tipo de lanza empleado se denomina kě't en bribri y se describe como una “lanza corta de doble punta” (Bozzoli, 1977b, p. 67), como “arma en forma alargada, de astilla de pejibaye, con puntas en los dos extremos” (Bozzoli, 1977a, p. 184) y como “arma de guerra de punta aguda, construida con madera de pejibaye y, a veces, dotada de un metal filoso” (Stewart, 1995, p.s.p.). Este tipo de lanza se cita en un relato como la utilizada también por los bulu'pa ‘reyes’ en sus luchas contra otros grupos para aniquilarlos y hacerse con sus riquezas (Bozzoli, 1977a, p. 184), así como en una narración acerca de la guerra de los bribris contra los térrabas (Bozzoli, 1977b, p. 77), de la que se hablará más adelante.

En cuanto a las narraciones acerca de guerras entre grupos humanos, la práctica de la decapitación aparece en un relato teribe incluido en IETSAY (2001) acerca de los altercados de este grupo con los misquitos. En este caso, la causa que desencadena la guerra es el rapto de las mujeres teribes por parte del grupo foráneo, aprovechando que los hombres habían huido por el arribo de muchos guerreros

misquitos y habían dejado sus casas, alimentos y mujeres desprotegidos. La táctica empleada por los teribes para recuperarlas consistió en emboscar a los misquitos en un estrecho y matarlos a todos con lanzas desde un alto. Los misquitos no pudieron defenderse del ataque, pues todas sus armas las cargaban las mujeres prisioneras. Pasado un tiempo, ya en sus casas, las mujeres dieron a luz hijos de los misquitos, a quienes mataron y les cortaron la cabeza. Es decir, aparece aquí la decapitación no de los guerreros enemigos vencidos en batalla, sino de su progenie.

También de tradición naso es el relato del héroe cultural llamado *łökës* (escrito *Rukës* en Quesada, 2002), recogido en IETSAY (2001), el cual brinda mucha información acerca del atuendo de un guerrero y la cultura guerrera. Este personaje nació predestinado para la guerra y “toda su vida era una guerra” (IETSAY, 2001, p. 93): desde temprana edad jugaba con flechas, lanzas y escudos de piel de danta; fue entrenado en las artes bélicas por Tjër, una divinidad sabia de suma relevancia para los nasos; tenía un tatuaje congénito que lo distinguía de los demás y dientes de jaguar incrustados en los labios; portaba una especie de corona con plumas rojizas de águila arpía y adiestraba para la guerra a los jóvenes desde pequeños. En batalla, empleaba un cuero de macho de monte, extraído de la sección gruesa del lomo, el cual lo protegía de las lanzas. Fuera de batalla, siempre andaba una gran lanza en la mano, preparado para luchar con sus enemigos.

El escudo elaborado con piel de danta (*tapir*) aparece en distintos relatos teribes. En un texto en IETSAY (2001) se indica que los teribes en batalla utilizaban escudos fabricados con cuero de danta, casi del tamaño de un hombre, para protegerse de las lanzas y las flechas de sus contrincantes. En una historia recogida por Quesada (2002, p. 107-112) se expone mucha más información al respecto: después de cazar al animal, la piel se lavaba y se ponía a secar al fuego a lo largo de varios días hasta que quedara bien seca y dura. Una vez pasado este proceso, las flechas no lograban atravesar los escudos, sino que chocaban contra estos. Otras prácticas bélicas de los antiguos teribes consistían en atravesarse las fosas nasales con huesos (también la boca, de acuerdo con otro relato contenido en Quesada, 2002), cargar los familiares y ayudantes de los guerreros los haces de flechas, y elaborar las madres chicha para alimentar a los guerreros.

Según se anota en Quesada (2002, p. 128), “el llevar huesos que les atravesaban la nariz y la boca era señal de pericia, experiencia y sabiduría”, pues “cada hueso representaba a un enemigo muerto”. Esta práctica de decoración corporal se reafirma en un breve texto bribri acerca de un personaje teribe llamado *So_lbó_*, quien ostentaba huesos en las orejas y la barba y mataba a los bribbris (Bozzoli, 1977b, p. 76-77). También se incluye en un relato bribri (Bozzoli y Cubero, 1983a), en el cual se explica que los huesos se agregaban a la cara a modo de colmillos, para simular un jaguar o un lagarto, y que la cantidad de huesos que portaba un individuo indicaba el número de personas que había matado. Una versión bribri incluida en Bozzoli (1982) alude a que los guerreros jefes talamanqueños se pintaban el cuerpo como felinos y que también se insertaban huesos en los labios, uno por cada persona que mataban.

En la narración naso sobre lökës ya comentada se hace referencia tangencialmente a la guerra de los teribes con los talamanqueños (bribris y cabécares), uno de los relatos para los cuales se han documentado más versiones. En la historia de lökës, se cuenta que los teribes perseguían hasta sus lugares a los enemigos que no lograban matar en batalla. Una vez en los territorios de estos, aprovechaban las actividades como las chichadas para acabar con sus opositores. Así vencieron a los talamanqueños.

En el breve relato incluido en IETSAY (2001) específicamente sobre la guerra contra los talamanqueños, se alude a otra táctica de guerra: los talamanqueños cavaron una gran fosa en la tierra durante la noche a modo de trampa para los teribes, pero estos no cayeron en esta, sino que los atacaron y, en su huida, fueron los mismos talamanqueños quienes cayeron en el hueco. También los indígenas llamados “conejos” en la tradición oral teribe recurrieron a esta estrategia: cavaron una fosa y la llenaron de flechas con las puntas hacia arriba, pero fueron ellos mismos quienes sucumbieron a su trampa ante el ataque de los teribes.

En lo relativo a la guerra sostenida entre los talamanqueños y los teribes, en la extensa y detallada versión en lengua naso publicada por Quesada (2002) se anota que, con anterioridad a la llegada de los “blancos” (siwa), los teribes solían luchar con los chánguenas (wring), los bribris y los misquitos, lo cual constituye una muestra más de la memoria histórica que aún se guarda -al menos hasta fecha reciente- entre los pueblos amerindios en torno a los enfrentamientos bélicos que se libraban continuamente en la región entre distintos colectivos por el control de los recursos y los territorios, además de por revanchismo. La guerra con los bribris, en particular, se desató, sin motivo aparente en la mencionada narración, cuando estos entraron a territorio teribe con el propósito de matar a los niños y a las mujeres. Los teribes persiguieron a los bribris hasta una angostura, lugar en el que se desarrolló una batalla con flechas en la que se produjo una gran matanza.

Los teribes, por su parte, decapitaban a los guerreros bribris que mataban, se llevaban la cabeza a su territorio y “las bailaban”, “ritual que consistía precisamente en bailar alrededor de la cabeza cortada para celebrar la victoria” (Quesada, 2002, p. 128-129). Esta celebración duraba ocho días e incluía el consumo de chicha. Luego de que los bribris tomaron venganza al entrar en territorio teribe de nuevo y matar a mucha gente, los teribes fueron a territorio bribri y encontraron a un anciano en su casa. Lo mataron, lo decapitaron y se llevaron la cabeza. Esta, sin embargo, los iba mordiendo en el trayecto, hasta que le ensartaron un palo para cargarla hasta su territorio. Una vez allí, la colgaron para ahumarla, pero de la sangre que brotaba de ella surgió un felino que creció muy rápido. El felino se refugió en la selva y se comía a todo el que salía a bañarse al río, a recoger leña, a cazar o a trabajar. Por más que lo intentaban, no lograban matarlo. Este se marchó al tiempo junto con una niña a quien los teribes mantenían cautiva y a la que el felino no le hacía daño, pues era su hermana.

Otra versión teribe agrega otros detalles previos al episodio del jaguar surgido de la cabeza (Bozzoli y Cubero, 1983b; Bozzoli y Murillo, 1983, 1984). En esta historia se relata que un hombre bribri que se había criado entre los nasos expresó que un día les cortarían la cabeza a dos de ellos y se las llevaría a modo de trofeo cuando regresara a Talamanca. Los presentes le manifestaron la misma amenaza. Tiempo después, este hombre regresó con los bribris y les contó sobre lo acontecido. Como consecuencia, los bribris se prepararon para atacar con arcos y flechas y protegerse con escudos de cuero de danta. Los condujo el hombre criado entre los teribes.

Al llegar al primer poblado teribe, ya de noche, exterminaron a las mujeres y a los niños, pues los hombres habían salido de cacería. Un joven que logró escapar les narró lo sucedido a los teribes cuando estos regresaron. Ello desata una guerra que se desarrolla en varias batallas y se incluyen algunos otros detalles, como una mención tangencial a la guerra entre los teribes y los guaymíes, durante la cual los teribes viajaban con flechas y “el cuero de venado pegado al pecho” (Bozzoli y Murillo, 1983, p. 8). Cuando los teribes incursionan en territorio cabécar, encuentran a un anciano subido en un árbol cazando pájaros con cerbatana, los cuales recogía su nieta del suelo ya muertos. A este es a quien le cortan la cabeza para celebrar la fiesta. El resto del relato discurre casi de la misma forma ya reseñada.

Más o menos esta es la trama central que se desarrolla también, con mayor o menor elaboración, en varias versiones bribris y cabécares documentadas. Las versiones talamanqueñas, del mismo modo, parecen remitir a una antigua rivalidad de origen poco claro entre ambos pueblos, anterior a los hechos narrados en torno a la guerra. Así, en uno de los relatos (Bozzoli, 1977b, p. 77), la guerra acontece como resultado de que los térrabas entraban a territorio bribri y mataban a alguna mujer. Como respuesta, los bribris les tienden una emboscada en el camino y los matan con las lanzas kě't y con flechas, o bien mediante trampas en la tierra en cuyo fondo ponen algo con punta filosa (la estrategia de las trampas de hueco también se atribuye a los teribes en un relato incluido en Bozzoli (1982)). Otra versión bribri también se refiere a las lanzas con punta de pejibaye y al trozo de cuero de danta empleado como escudo por los teribes (Bozzoli y Cubero, 1983a).

En las versiones bribris y cabécares (Bozzoli, 1977b, p. 77-81; 1982, p. 1-4; Bozzoli y Cubero 1983a, p. 7-8; Bozzoli y Murillo, 1983, p. 7-9; 1984, p. 24-25; Stone, 1961, p. 106-108), el hombre al que matan los nasos es un kapá o uséköl, el cargo tradicional de más alto rango de la religión tradicional bribri-cabécar. Este se encontraba subido en un árbol cazando pájaros con una cerbatana. Cuando los nasos lo divisan, lo matan con sus flechas y lo decapitan, o bien lo matan con una lanza una vez que este desciende. Luego se llevan la cabeza del hombre y a la niña que lo acompañaba (su sobrina, en algunos relatos). La cabeza la cargan con un palo atravesado, un bejuco o sobre una barbacoa, o bien asida por un bejuco y llevándola en la espalda, pero en todos los casos se pasa mordiendo a su portador o se cae constantemente al cortar el bejuco o mecate durante la travesía, motivo por el cual encargan a la niña cargarla.

Una vez en el territorio teribe, el objetivo es “hacerle una fiesta” a la cabeza con cantos durante cuatro días (según la versión recogida en Bozzoli y Murillo (1984), esta ceremonia se realizaba cuando se trataba de un enemigo con el rango de jefe). Sin embargo, de la cabeza surge un animal que crece poco a poco con el tiempo, hasta convertirse en un gran felino. Este primero mata a los animales del pueblo y luego arremete contra las personas (pero no contra los bribris capturados, según se detalla en una de las versiones), a las que casi aniquila por completo, pese a los varios intentos de los teribes de matarlo ellos o con la ayuda de otros seres. Finalmente, el jaguar regresa al territorio bribri con la niña. En la versión recogida por Stone (1961), los teribes no solo le cortan la cabeza al usêköl, sino también a otros cabécares, y se las llevan todas. En el trayecto, estas hacían un ruido horrible con sus dientes. Asimismo, se indica que el jaguar salido de la cabeza no exterminó por completo a los teribes a solicitud de Sibö`.

Una versión bribri inserta dentro de un relato sobre otros temas alude a un bulu' 'rey' que fue atado y decapitado por los térrabas, quienes luego usaron su cabeza (tras vaciarle el cerebro y dejar solo el cráneo) como jícara o calabaza para cargar agua (Bozzoli, 1977a, p. 184). Este uso del cráneo también se menciona en la versión incluida en Bozzoli (1982) y en otra recogida por Stone (1961), quien agrega el detalle de que, además, las cabezas se cocinaban, se secaban y se guardaban en algunas casas. En otra historia incluida en Stone (1961, p. 108-109) acerca del enfrentamiento entre los chánguinas y los bribris de Cabagra frente a los cabécares, se cuenta que los primeros les cortaban la cabeza a los segundos (las personas de Ujarrás y de Talamanca) y posteriormente se tomaban la sangre “llamándola cacao”.

El último tipo de enfrentamiento en la tradición oral es aquel referido a las luchas con los conquistadores españoles que buscan hacerse con las riquezas del grupo indígena. Un relato boruca recogido en Constenla y Maroto (1979) se refiere precisamente a varias batallas de este grupo contra los sívua; es decir, los no borucas ni indígenas. De acuerdo con Constenla (Constenla y Maroto, 1979, p. 36), los acontecimientos narrados podrían corresponder a la incursión de españoles en el siglo XVII en territorio boruca.

En el relato, ante la inminente llegada de los conquistadores, los borucas prepararon sus flechas y arcos, así como un gran hoyo para enterrarse con sus riquezas. Una de las estrategias empleadas para amedrentar a los españoles consistió en rugir como jaguares y chanchos de monte en la selva. Además, los borucas les tiraban flechas envenenadas y los enceguecían al reflejar la luz solar con un gran objeto de oro con forma de comal, con lo cual lograron vencerlos.

La práctica de cortar la cabeza aparece de nuevo en un relato cabécar recogido por Stone (1961, p.110). En este, los cabécares emplearon los cuchillos que los mismos españoles les habían enseñado a utilizar, los cuales habían afilado por dos días con el fin de decapitarlos, tras lo cual tiraron sus cuerpos en un pantano. De esta forma, ante la recurrencia de su mención en relatos de pueblos del sureste del istmo centroamericano, queda evidenciado que la decapitación era una práctica común en sus guerras y en los conflictos con sus enemigos.

Al finalizar este apartado, debe subrayarse que somos conscientes de que los relatos reseñados corresponden a pueblos históricos, cuyo vínculo con las sociedades antiguas que crearon los artefactos arqueológicos no está claramente establecido. Sin embargo, consideramos que la información acerca de los motivos para entablar enfrentamientos bélicos, así como de las prácticas y las armas ligadas a estos, presente en la tradición oral documentada en el siglo XX, con toda probabilidad guarda el recuerdo del contexto regional en el que se produjeron los artefactos, sin que ello implique necesariamente una relación de continuidad etnocultural entre las sociedades del pasado y las del presente.

Esto cobra particular relevancia a la hora de interpretar las piezas arqueológicas, pues la extrapolación directa de aspectos culturales (como los relativos al mundo religioso y simbólico) de los pueblos históricos a los del pasado debe realizarse con suma cautela, como tendremos ocasión de comentar seguidamente a propósito del análisis de Peytrequín.

ANÁLISIS DE LOS ARTEFACTOS ARQUEOLÓGICOS

A continuación, el análisis de la evidencia arqueológica se realiza en dos líneas. Primero, se estudian las características concretas de la representación de una simbología que distingue a los guerreros dentro de la estatuaria en piedra en asociación con la presencia de armas. Segundo, se examina la muestra de algunas de las prácticas señaladas en las fuentes históricas y de tradición oral vinculadas con la guerra.

Representaciones de guerreros

Tal y como se indica en las fuentes antes mencionadas, durante la época antigua la figura del guerrero dentro del grupo social era de importancia, ya que esta era una actividad sumamente frecuente, que demandaba preparación y que, por ende, era esperada por los guerreros. Tanto los relatos de cronistas como la tradición oral documentada de poblaciones indígenas actuales evidencian la cotidianidad de la guerra, primero entre grupos nativos y luego con los extranjeros que llegaron a este territorio.

Por ello, es posible inferir que la representación de estos personajes fuera algo común dentro de la evidencia arqueológica, como reflejo de una actividad importante de la cultura de los grupos e inserta dentro de la identidad misma de los guerreros. Estos personajes, además de que ostentaban cierta posición en un nivel social, eran quienes procuraban saldar afrentas y se encargaban de la defensa de territorios o del grupo, así como de la obtención de bienes y prisioneros para distintos fines.

El conjunto de esculturas antropomorfas analizadas en el presente trabajo fueron recuperadas en su mayoría de la Región Arqueológica Central². El primer grupo contiene como motivo principal la representación de un personaje masculino de pie, el cual en este caso se denomina “guerrero”. Estos individuos eran todos hombres, con buena contextura física. Esta última condición era signo del tipo de labor que ejercían dentro del grupo. En la Figura 2, se observa la muestra utilizada.



Figura 2. Esculturas antropomorfas de guerreros que se encuentran en la colección del Museo Nacional de Costa Rica.

En todas las esculturas, se observa que el individuo sostiene un arma en su mano derecha o izquierda: un hacha enmangada. En la mayoría de los casos, esta hacha está sujeta con el brazo flexionado por encima del hombro; solamente en las últimas imágenes el individuo la sostiene junto a su pecho, con el brazo extendido junto a su pierna. Tanto las crónicas como los relatos de tradición oral (aunque marginalmente en este segundo tipo de fuente) mencionan las hachas como parte de la variedad de armas utilizadas durante los enfrentamientos.

Se trata de un arma de tipo ofensivo. Respecto a sus características, concordamos con lo señalado por Aguilar (1952) en lo relativo a que las hachas dobles de poco grosor y bordes elaborados (afilados), con mango flexible de forma cilíndrica, el cual estaba atado por el cuello mediante posibles correas de bejuco o cuero (con un acabado trenzado), son las que ofrecen la eficiencia requerida

durante un ataque, debido a que este tipo de instrumentos fue elaborado para herir y matar, lo cual refuerza aquello que se quiere representar en la escultura de un hombre vencedor en batalla.

Una segunda arma que se observa en las esculturas es de tipo defensivo. Está presente en tres de los artefactos. Se trata de una estilización del corselete de algodón, el cual es mencionado por Ibarra (1998, 2012) como un traje para protección de gran parte del cuerpo. En este caso, se observa una especie de “faja” colocada en la cintura, la cual muestra una textura elaborada a partir de la talla de patrones geométricos, especialmente triángulos y rombos.

Otra de las características que distinguían a los guerreros, con base en lo planteado por distintas fuentes (Aguilar, 1952; Boza et al., 2017; Ferrero, 1985; Quesada, 2002), y que es posible observar en las esculturas, es la presencia de perforaciones en las orejas, posiblemente para la colocación de las “insignias”, las cuales -según se menciona- usualmente estaban hechas con los huesos de las víctimas. Estas constituían una forma de evidenciar la cantidad de muertos por cada guerrero.

Otro rasgo clave es el peinado. Siguiendo lo descrito por Fernández de Oviedo, todas las esculturas presentan trenzados, algunos bastante complejos. A partir de esta referencia, es posible indicar que estos personajes tenían el cabello largo y que lo trenzaban haciendo distintos diseños, incluso en varias direcciones en un mismo individuo. Se observan, por ejemplo, trenzas colocadas verticalmente u horizontalmente, otras rodeando la mitad de la cabeza (desde la frente a la nuca) o la combinación de las anteriores.

Un segundo elemento central en las esculturas es la presencia de una cabeza que fue escindida, la cual pertenece a la víctima vencida. En la muestra analizada se presentan dos variantes. En la primera, se representa a los guerreros sosteniendo en uno de sus brazos la cabeza escindida. En la mayoría de los casos, esta se encuentra colocada en posición vertical; sin embargo, también se presentan cambios en su colocación, tal y como se puede observar en la primera pieza, en la cual la cabeza está sostenida de lado.

La segunda variante se observa en las tres piezas ubicadas en la parte inferior de la Figura 2. En estas, la cabeza escindida está sostenida de una sogá y cuelga de uno de los hombros (derecho o izquierdo) o de la cabeza del guerrero, en posición normal o invertida. En algunos de los relatos de tradición oral se describe que se tenía como costumbre, luego de cortar la cabeza, atravesarla con la punta de la lanza por el orificio de la oreja de un lado a otro y por allí pasar la sogá, con el fin de transportarla. Aguilar (1952) también hace referencia a un artefacto encontrado en las llanuras de Santa Clara, en el cual se atravesó un cordel desde la parte superior de la cabeza hasta la fosa posterior del cráneo. Lo anterior concuerda con lo mostrado en estas esculturas.

Se reitera en las fuentes históricas y de tradición oral (Aguilar, 1952; Bozzoli, 1982; Ferrero, 1975; Ibarra, 2012; Stone, 1961) cuán común era la práctica de la decapitación como parte de la guerra, en esencia para llevarse la cabeza como un trofeo por parte de los vencedores. Cronistas como Vázquez de Coronado en 1543 y Jerónimo Benzoni en 1544, así como los relatos de grupos como los teribes, bribbris,

cabécares y borucas, todos hacen mención de la corta de la cabeza de los enemigos durante los enfrentamientos y su posterior traslado a su territorio, donde se dispone de diversas formas: como parte de ceremonias (cuando “las bailaban”) o cuando las descarnaban o secaban para utilizarlas como adornos o para beber líquidos en los cráneos.

Lo anterior denota la significancia que tenía la práctica de la decapitación durante la guerra, de ahí que sea algo muy común su representación en manos de quienes eran los actores principales de esta actividad: los guerreros. En este sentido, conviene examinar lo planteado por Peytrequín (2022) como propuesta interpretativa para la estatuaria en la cual aparecen cabezas escindidas en manos de un individuo.

Tal y como se reseñó, Peytrequín retoma la analogía etnográfica para asegurar que estas representaciones no son usékares ni guerreros, sino especialistas dedicados a la corta y exhibición de cabezas en momentos específicos. Esta argumentación se basa, primero, en la afirmación de que los guerreros constituyen personajes cuya simplicidad social no los facultaría para ser representados en la estatuaria de las sociedades antiguas y, segundo, por el tabú que existe entre los actuales grupos indígenas talamancaños en cuanto a que entrar en contacto directo con cadáveres es motivo de contaminación, razón por la cual no podrían haber sido manipulados por los guerreros: estos se habrían expuesto a un estado de impureza a sí mismos y a todos aquellos que entraran en contacto con el cadáver u observaran cómo se realizaba la decapitación o presenciaran la exhibición.

Sin embargo, las fuentes históricas y de tradición oral son explícitas en cuanto a que la decapitación durante la guerra no solo era una práctica frecuente, sino esperada, cuyo significado simbólico le daba cabida dentro de los actos ceremoniales del grupo. No se hace mención alguna de vedas o prohibiciones, por lo que la manipulación de las cabezas no habría estado limitada solo a ciertos individuos. A pesar de que existen registros etnográficos de prohibición de contacto con los cadáveres en grupos indígenas actuales, no resulta apropiado extrapolar esta situación a sociedades prehispánicas ni a la interpretación de la cultura material dejada por ellas, máxime cuando fuentes más cercanas sí hacen referencia a la corta de cabezas en el contexto de la guerra.

Además, también es claro que los guerreros, dentro del contexto social de los diversos grupos antiguos, son personajes con un rango importante, que ejercen una actividad significativa en cuanto a defensa, obtención de recursos y bienes, para lo cual se exigía un alto nivel de preparación desde muy jóvenes, por lo que no pueden verse bajo una óptica del simplismo. Lo anotado también se apoya en la participación de los chamanes en la guerra: su rol de guías y protectores, del acto como tal y de los guerreros, denota la relevancia de esta actividad en el pasado.

Representaciones de cautivos

Tal y como se menciona en las distintas fuentes, una de las causas para la guerra fue la toma de prisioneros para distintos fines: como esclavos, para sacrificios o venta. Esta práctica también está representada, dentro de la evidencia arqueológica, en la estatuaria en piedra (Figura 3).



Figura 3. Representación de prisioneros tomados en contextos de guerra (Fotografías: arriba a la izquierda pieza 6404-colección Museo del Jade y de la Cultura Precolombina (INS), tomada por Pérez, 2022. Arriba a la derecha y abajo, objetos BCCR-P-0008 D2-colección Museo del Oro Precolombino, tomadas por Arce, 2018).

Las tres esculturas representan guerreros, los cuales muestran parte de las características descritas anteriormente, como, por ejemplo, el peinado (trenzado del cabello, el cual es expresado en las piezas a partir de motivos geométricos) o la estilización del arma defensiva denominada corselete de algodón (representado como una “faja” o “chaleco”). Todos estos fueron capturados como parte de un enfrentamiento y se muestran sin armas y atados mediante una cuerda, con ambas manos colocadas sobre la espalda o la cabeza. La expresión facial de estos prisioneros, la cual se refleja en los detalles tallados como rasgos del rostro,

denota tristeza, lo cual difiere con lo observado en la Figura 1 (en cuyo caso el semblante de los guerreros denota orgullo y satisfacción).

Tal y como lo indican varias fuentes (Aguilar, 1952; Boza et al., 2017; Ferrero, 1985; Ibarra, 1998, 2012), el destino de estos cautivos podía terminar en tres escenarios. En el primero de ellos, habrían sido trasladados al territorio del captor y habrían iniciado una vida de servicio para un “señor” de dicho grupo, consistente por lo general en labores domésticas. Si bien convertirse en esclavos estaba especialmente dirigido a mujeres y niños, también se conoce de hombres que eran sometidos a este fin. En el segundo, habrían sido vendidos a otros grupos indígenas o a los españoles, posiblemente para ejercer también un rol de esclavitud; o habrían sido intercambiados por algunos bienes de zonas lejanas a los cuales no se tenía acceso directo. Por último, habrían sido sacrificados, inferimos que como parte de alguna ceremonia particular.

En relación con la acción de toma de cautivos durante la guerra, y de la conversión de estos individuos en esclavos, principalmente para servicio o para ser sacrificados, se analizan las siguientes esculturas antropomorfas, mostradas en la Figura 4.



Figura 4. Representaciones de la decapitación ceremonial que se encuentran en la colección del Museo Nacional de Costa Rica.

Nuestra propuesta para la interpretación de estos artefactos consiste en que, en este caso, los individuos que fueron representados no son guerreros, dado que no muestran las características ya mencionadas como propias de estos. Por el contrario, se trataría de otros personajes que, dentro del grupo social, están dedicados a otras actividades.

Llama la atención que algunas de las esculturas mostradas poseen elementos distintivos, por ejemplo el arco en el cual se sostienen dos cabezas, o el tocado y la perforación de orejas que se observa en la última pieza, lo cual podría sugerir que se trata de personajes importantes involucrados en actos especiales.

El hecho de que todos carguen cabezas escindidas, la mayoría sostenidas con ambas manos (colocadas detrás de la cabeza o una mano encima y la otra debajo), o colgando del cabello suelto o las dos cabezas sujetas a un tipo de semiarco que es cargado por el individuo, se propone como la representación de un momento ceremonial, en el cual se está exhibiendo la cabeza recién cortada de la víctima. Este tipo de decapitación no tendría lugar en un contexto de guerra, sino que se trataría de una “decapitación ceremonial”. Se sugiere que ello estaría ligado a lo que mencionan los cronistas y las fuentes etnohistóricas en lo relativo a que, a la muerte del “señor”, sus esclavos eran asesinados y enterrados con él (Fernández, 1976b; Ferrero, 1985; Ibarra, 2012).

Dada la importancia que posee la cabeza escindida para las sociedades antiguas, es posible que solamente dicha parte del cuerpo fuera la que se enterrara con su “amo”, evidencia de lo cual se ha encontrado en algunos monumentos arqueológicos, aspecto que será desarrollado más adelante.

Otra posibilidad es que se trate de la representación de uno de los momentos del sacrificio ceremonial, también mencionado por dichas fuentes históricas, para lo cual también eran utilizados aquellos que fueron tomados como cautivos durante las guerras. Esto podría conllevar una connotación asociada a sacrificar víctimas para ofrecerlas a las deidades.

Prácticas de guerra en los contextos arqueológicos

Si bien son pocos los trabajos dentro de la disciplina arqueológica en Costa Rica en los cuales se menciona el tema de la guerra y la evidencia que podría asociarse a esta actividad, en esta sección se retoman algunas de las investigaciones que sugieren la existencia de indicios de la práctica de la decapitación asociada a la guerra. La Figura 5 muestra la ubicación de los monumentos arqueológicos mencionados en el texto.

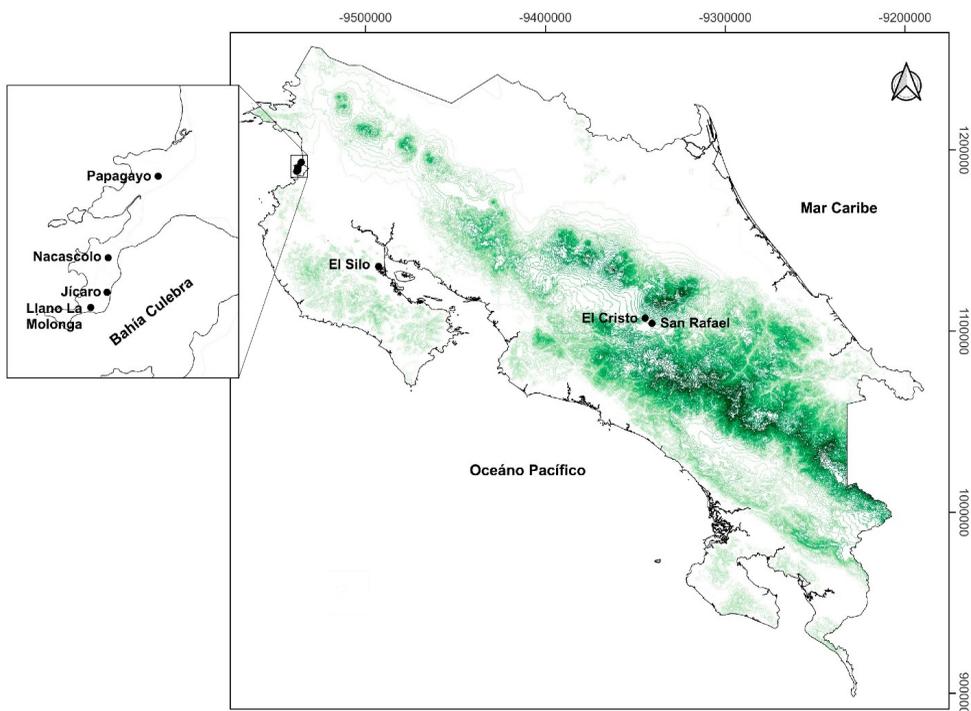


Figura 5. Mapa con la ubicación de los monumentos arqueológicos analizados (Fuente: Base de monumentos arqueológico Orígenes, MNCR. Elaboración J.C. Sánchez, 2022).

El monumento Jícaro (G-439 Jc) posee una zona funeraria, cuyas fosas fueron reutilizadas en múltiples ocasiones, por lo que los restos óseos fueron retirados y luego incorporados de nuevo en paquetes o utilizando vasijas para depositarlos. En los entierros 130, 147 y 155 se reporta la presencia de cráneos que fueron utilizados como ofrendas y que, según se propone, fueron “descarnados poco después de la muerte del individuo, lo cual puede representar la toma de cabezas de contrincantes de batalla “cabezas trofeo”” (Solís y Herrera, 2011, p.14).

Como parte del ajuar funerario, se encontraron artefactos y adornos elaborados sobre huesos humanos; por ejemplo, tubos hechos de fémures, húmeros y radios con huellas de cortes, pulido y perforaciones para amarrar y colgar, así como orejeras y narigueras. Brazaletes y collares con cuentas sobre piezas dentales humanas también se reportan en los monumentos Nacascolo (G-89 Na) (Hardy, 1992; Wallace y Accola, 1980) y Papagayo (G-416 Py) (Baudez et al., 1992). Según los autores, la práctica que realizaron ciertos personajes de elaborar y usar adornos fabricados sobre huesos humanos los lleva a proponer que se trataba de “guerreros/líderes”, lo que, sumado a la presencia de posibles cabezas trofeo y a la modificación corporal reportada en ciertos cráneos, destaca a estos individuos como de mayor rango dentro del grupo social (Solís y Herrera, 2011).

Otro ejemplo de la práctica de la decapitación en actos de guerra se encuentra en el monumento El Silo (G-749 ES). Este presenta un sector funerario con fosas semicirculares de cerca de 2 m de diámetro. El arreglo de estas denota un diseño del espacio donde 10 enterramientos colocados de manera equidistante forman un círculo con un diámetro de 16 m, con un osario en el centro. La mayoría se establecieron como enterramientos múltiples, con la reutilización de las fosas evidenciada en los distintos niveles y la presencia de paquetes de individuos (Valerio, 2015).

Destacan dos enterramientos en relación con el tema tratado. El 29 presentó cinco individuos articulados sobrepuestos, los cuales estaban rodeados de 41 cráneos colocados formando un arco (Figura 6). El 26 contenía dos individuos articulados rodeados por 10 cráneos colocados en semicírculo.



Figura 6. Alineamiento de cráneos rodeando a los individuos articulados. Enterramiento 29, monumento El Silo (Foto de archivo, MNCR).

En ambos casos, se plantea que se trata de cráneos utilizados como ofrendas, respondiendo a una práctica de carácter ritual; los individuos articulados parecen ostentar una posición de estatus dentro del grupo social. Asociado a ello, el segundo tipo de ofrendas recuperado de estos contextos fueron instrumentos hachoides, lo cual podría estar asociado a la realización de actividades

específicas; en este caso, la guerra por parte de aquellos que fueron enterrados allí (Valerio, 2015).

El monumento El Cristo (C-39 EC) está definido como un cementerio de tumbas de cajón; en él se detectaron varios niveles de tumbas superpuestas (redepositación) hacia el sector central. Destaca la tumba 147, acerca de la cual la autora señala que podría hallarse un individuo especial, dada la presencia de tres cráneos, uno de ellos asociado a esta persona y los demás a individuos sacrificados como ofrendas, según lo reportado por los cronistas españoles (Blanco, 1982).

Retomando lo reportado para el monumento Jícara (G-439 Jc), otro dato importante es la presencia de siete individuos cuyo cráneo no fue recuperado. Se trata de enterramientos articulados de primera inhumación y no alterados. Por ello, se plantea como una de las posibilidades que estos fueran decapitados y enterrados. En otros monumentos como Nacascolo (G-89 Na) y Llano La Molonga (G-447 LLM), también se reporta la ausencia de cabezas y otros huesos en enterramientos completos, por lo cual se propone que se trate de “rituales de sacrificio” en los que el cráneo fue removido para ser utilizado en ceremonias comunitarias (Hardy, 1992; Solís y Herrera, 2002).

Finalmente, se menciona el monumento San Rafael (C-22 SR), un cementerio de tumbas de cajón en el cual destaca el Rasgo Cultural 14, que reporta la presencia de un individuo articulado y extendido (Ind. #1) y, junto a este, tres cráneos más (Figura 7). A partir de los análisis se sugiere que el Ind #1 era un hombre, pero, dado que faltan mayores estudios en otros restos, se plantean dos hipótesis de interés para este artículo:

1. El Ind. #1 fue un personaje de alto rango y las demás personas enterradas con él serían sirvientes “que al momento de la muerte del primero, fueron decapitados y enterrados allí mismo para prestar sus servicios en la otra vida”, por lo que posiblemente se trataría de mujeres (Solís y Herrera, 1987, p. 31).
2. El Ind. #1 fue un guerrero y los restos de las otras personas son enemigos derrotados en batalla, cuyas cabezas fueron tomadas como trofeos en señal de victoria; por ello debería tratarse de hombres (Solís y Herrera, 1987).



Figura 7. Individuo articulado junto a otros tres cráneos. Rasgo Cultural 14, monumento San Rafael (Foto de archivo, MNCR).

Si bien algunos de los contextos supracitados corresponden a monumentos arqueológicos ubicados en una región diferente de la que -según se puede inferir- proviene la estatuaria utilizada en los análisis, los argumentos anteriores muestran que es posible identificar, dentro de contextos in situ, evidencia que podría asociarse con la guerra y sus prácticas, de ahí que se insta para que en el futuro se realicen más investigaciones con combinación de datos provenientes de las fuentes históricas y de tradición oral como las aquí utilizadas, pues su confluencia permite sugerir interpretaciones más completas respecto a la cultura material y sus contextos.

CONCLUSIONES

Tras la exposición realizada se demuestra que tanto las fuentes históricas como las de tradición oral coinciden en diferentes aspectos relativos a los conflictos entre grupos. Las coincidencias en las causas (tomas de prisioneros, territorios y recursos), el rol de los chamanes y el tipo de armamento (hachas, arcos, flechas, lanzas), las tácticas (emboscadas, trampas, luchas a distancias cortas), la regularidad de los enfrentamientos, la preparación como guerrero desde la infancia, la decoración corporal (tatuajes, perforaciones con huesos y pintura corporal), así como la práctica de la decapitación, son indicadores de que la guerra en los grupos sociales antiguos era un aspecto de relevancia dentro de su forma de vida.

No siempre se ha reconocido la importancia de la figura del guerrero dentro de la estratificación social de las sociedades pasadas, ya que se suele concentrar el interés en otros individuos como los caciques y usékares; sin embargo, este cumplía un papel clave en el engranaje social de dichos grupos. Es claro que la guerra constituía una actividad constante y permanente entre los grupos, derivada de múltiples causas. Representaba parte de la cotidianidad de estos y, en este contexto, el guerrero se configuraba en símbolo de defensa, valentía y honor.

Es por ello que su representación dentro de la evidencia arqueológica resulta clara y consecuente con lo descrito por las distintas fuentes. A partir del análisis de los artefactos, fue posible identificar distintos elementos que son mencionados por los cronistas o en la tradición oral. Destacan, en particular, algunos de los símbolos que distinguen físicamente a los guerreros y que los posicionan socialmente tanto dentro de su grupo social como ante otros grupos.

El trabajo en piedra, para el desarrollo de la estatuaria aquí mostrada, es indicativo además del nivel de especialización logrado por estos grupos: la inversión de trabajo para la elaboración de este tipo de piezas denota la importancia de la selección de aquello que se va a plasmar. De ahí que se representen, en las expresiones artísticas de estos grupos, la figura del guerrero, sus armas, su imagen corporal y, no menos importante, las distintas prácticas asociadas a la guerra, tales como la decapitación durante el enfrentamiento, la toma de cautivos y la decapitación ceremonial.

Resulta fundamental intentar superar el abordaje de las piezas arqueológicas desde ópticas tradicionales de la arqueología, en las cuales solamente se realiza un acercamiento técnico descriptivo de estas. En su lugar, se debe procurar ofrecer interpretaciones de las representaciones a partir de la transdisciplinariedad. Como se ha visto en este artículo, la combinación de las fuentes históricas, etnográficas, arqueológicas y de tradición oral permite un acercamiento más holístico y una mejor comprensión de la realidad de las sociedades antiguas y de su forma de vida.

NOTAS

- 1 En particular, incluimos en este recuento a los pueblos talamanqueños bribris y cabécares, así como a los bruncas (borucas) y teribes (nasos) (estos últimos actualmente se encuentran en territorio de jurisdicción panameña, pero mantenían relaciones diversas con pueblos que llegaron a quedar bajo jurisdicción costarricense y desde el siglo XVII un grupo de ellos fue llevado al Pacífico sur de Costa Rica (los conocidos como térrabas o brorán)).
- 2 La Región Arqueologica Central comprende lo que hoy día se conoce como Valle Central, el Caribe Central y Norte, así como la Zona Norte del país (Corrales, 2001). Específicamente, se pueden mencionar lugares como Pococí, Guácimo y Volcán Irazú como ejemplo de las zonas en las que se ubican los monumentos arqueológicos de los cuales proceden algunas de estas esculturas líticas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, C. (1952). El complejo de las Cabezas Trofeo en la etnología costarricense. Sección Tesis de Grado y Ensayos N° 1, Universidad de Costa Rica. Editorial Universitaria- Trejos Hermanos, San José
- Arce, M. (2018). Objetos BCCR-P-0008 D2. Colección Museo del Oro Precolombino, San José
- Baudez, C., Borgnino, N., Lalignant, S., y Lauthelin, V. (1992). Papagayo. Un hameau precolombien du Costa Rica. Centre d'études Mexicaines et Centraméricaines. Éditions Recherche sur les civilisations. París
- Blanco, A. (1982). Arqueología de salvamento del sitio C-39 EC Ochomogo, Costa Rica. (Manuscrito en archivo). Departamento de Antropología e Historia, Museo Nacional de Costa Rica, San José
- Boza Villarreal, A., Chacón Hidalgo, M., Clare Rhoades, P., Corella Ovares, E., Díaz Arias, D., Jerez Brenes, V., Payne Iglesias, E., y Velázquez Bonilla, C. (2017). De colonia a república: economía, política e Iglesia en Costa Rica (siglos XVIII-XIX). Fundación Museos Banco Central de Costa Rica. San José, Costa Rica
- Bozzoli, M.E. (1977a). Narraciones bribris. Vínculos, 2 (2), 165-199
- Bozzoli, M.E. (1977b). Narraciones bribris. Vínculos, 3 (1-2), 67-104

- Bozzoli, M.E. (1982). Narraciones talamanqueñas. Vínculos, 8 (1-2), 1-12
- Bozzoli, M.E., y Cubero, C. (1983a). Tradición oral indígena costarricense I (1)
- Bozzoli, M.E., y Cubero, C. (1983b). Tradición oral indígena costarricense I (4)
- Bozzoli, M.E., y Cubero, C. (1987). Tradición oral indígena costarricense II (3-4)
- Bozzoli, M.E. y Murillo, C. (1983). Tradición oral indígena costarricense I (4)
- Bozzoli, M.E. y Murillo, C. (1984). Tradición oral indígena costarricense II (1-2)
- Constenla Umaña, A., y Maroto, E.S. (1979). Leyendas y tradiciones borucas. Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José
- Corrales, F. (2001). Los primeros costarricenses. Museo Nacional de Costa Rica, San José
- Corrales, F. (2011). La historia profunda de Costa Rica. En V. González (Copilador), Arqueología en el Área Intermedia, (pp. 17-60). Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Imprenta Nacional. Bogotá, Colombia
- Eliade, M. (2000). Aspectos del mito. Paidós, Barcelona
- Fernández, L. (1883). Colección de documentos para la historia de Costa Rica publicados por el Lic. Don León Fernández. Tomo III. Imprenta Nacional, San José
- Fernández, L. (1976a). Conquista y poblamiento en el siglo XVI. Relaciones histórico geográficas. Colección de documentos para la historia de CR. Volumen I. Editorial Costa Rica, San José
- Fernández, L. (1976b). Encomiendas y reducciones. Indios no sometidos. Matina. Colección de Documentos para la Historia de Costa Rica. Volumen II. Imprenta Nacional, San José
- Fernández, L., y Fernández, R. (1889). Historia de Costa Rica durante la dominación española 1502 – 1821. Tipografía de Manuel Ginés Hernández, Madrid
- Fernández, R. (1973). Cartilla histórica de Costa Rica. Librería, imprenta y litografía LTDA. Antonio Lehmann, San José
- Fernández, R. (1975). Crónicas Coloniales. Editorial Universidad de Costa Rica, San José.
- Fernández, R. (2006). Reseña histórica de Talamanca. Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, San José
- Ferrero, L. (1975). Costa Rica Precolombina. Arqueología, Etnología, Tecnología y Arte. Editorial Costa Rica, San José
- Ferrero, L. (1985). Entre el pasado y el futuro. Las culturas aborígenes de Costa Rica del sector de tradición Sudamericana a principios del siglo 16. Editorial Costa Rica, San José

- Hardy, E. (1992). The mortuary behavior of Guanacaste/ Nicoya: An análisis of precolumbian social structure. Tesis de Doctorado. University of California, Los Angeles
- Ibarra, E. (1998). Las sociedades cacicales de Costa Rica. Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José
- Ibarra, E. (2012). Pueblos que capturan. Esclavitud indígena al sur de América Central del siglo XVI al XIX. Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José
- Ibarra, E. (2013). Actualización del mapa cacicazgos indígenas en el Siglo XVI: de 1990 a 2014. *Vínculos*, 36, 109-118.
- Instituto de Estudios de las Tradiciones Sagradas de Abia Yala. (2001). Narraciones Teribes. Nasoga lañwāk. IETSAY CECUNA, San José
- Lines, J. (1940). Cabezas- retrato de los Huetares. Imprenta Universal, San José
- Lines, J. (1945). Estatuaria Huetar del sacrificio humano. *Revista de los Archivos Nacionales*, IX (3 y 4), 142-150
- Quesada, J.D. (2002). Narratives teribes. LINCOM, Múnich
- Pérez, C. (2022). Pieza 6404. Colección Museo del Jade y de la Cultura Precolombina (INS), San José
- Peytrequín, J. (2022). Entre la religión, la política y la guerra: La escultórica antropomorfa precolombina de cabezas y de toma de cabezas en el Caribe y el Valle Central de Costa Rica. *Revista Herencia*, 35 (2), 134–179
- Sánchez, C. (2022). Lo colonial en las literaturas de los pueblos indígenas costarricenses. En A. Sánchez (Ed.). Una provincia muy lejana: la literatura colonial de Costa Rica, (pp. 45-102). Encino Ediciones, San José
- Solís, F., y Herrera, A. (1987). Informe de campo: Rescate arqueológico del sitio San Rafael de Oreamuno C-22 SR. (Manuscrito en archivo). Departamento de Antropología e Historia, Museo Nacional de Costa Rica, San José
- Solís, F., y Herrera, A. (2002). Sobre el quehacer humano antiguo al final de la Península de Nacascolo. Informe final de los trabajos de investigación en llano La Molonga /G-447 LLM). (Manuscrito en archivo). Departamento de Antropología e Historia, Museo Nacional de Costa Rica, San José
- Solís, F., y Herrera, A. (2011). Mesoamericanos en la Bahía de Culebra, noroeste de Costa Rica. *Cuadernos de Antropología*, 21, 1-31
- Solórzano, J.C. (2017). La población indígena de Costa Rica en el siglo VXI al momento del contacto con los europeos. *Anuario de Estudios Centroamericanos* (43),13-345
- Stewart, R. (1995). Bribris semillas de Sibö. Relatos de la Baja Talamanca. Editorial I.C.E.R, San José
- Stone, D. (1961). Las tribus talamanqueñas de Costa Rica. Museo Nacional de Costa Rica, San José

- Valerio, W. (2015). Diseño circular de áreas funerarias y prácticas mortuorias rituales durante el Período Sapoá en Nicoya, Guanacaste. *Vínculos*, 38, 73-100
- Vázquez de Coronado, J. (1964). Cartas de relación sobre la conquista de Costa Rica. Academia de Geografía e Historia, San José
- Wallace, H., y Accola, R. (1980). Investigaciones arqueológicas preliminares de Nacascolo, Bahía Culebra, Costa Rica. *Vínculos*, 6 (1-2), 51-65