

# Identidad y prácticas rituales funerarias en Costa Rica, 300-800 d.C. Una interpretación

Jeffrey Peytrequín Gómez<sup>1</sup>

Recepción: 07 de abril 2011 / Aprobación: 16 de mayo 2011

## Resumen

Las prácticas funerarias asociadas a la Fase Curridabat (300-800 d.C.), en el Inter-montano Central de Costa Rica, pudieron objetivar ciertos principios de integración social. La cultura material involucrada en los rituales funerarios sirvió como un medio activo para la transmisión de mensajes cosmológicos. Se interpreta que estos mensajes eran entendidos por los partícipes de las exequias y reforzaban su identidad como grupo. La acción ritual y el acomodo mortuario como tal, se constituyeron en (1) la arena para la negociación de las identidades tanto de los vivos como de los muertos; (2) una actualización de las creencias (mitos de origen) a través de lo funerario, y (3) la representación simbólica de la estructura social. Todo esto en pro del reforzamiento identitario colectivo.

## Palabras clave

Curridabat / Prácticas funerarias / Identidad / Negociación / Agencia

## Introducción

**E**l presente trabajo propone explicaciones para entender la acción de romper cerámica como parte de las prácticas funerarias de la Fase Curridabat (300-800 d.C.). Los restos materiales de esas manifestaciones son concebidos como elementos que necesaria y activamente facilitaron ciertas estrategias de agencia de las mismas prácticas sociales.<sup>2</sup>

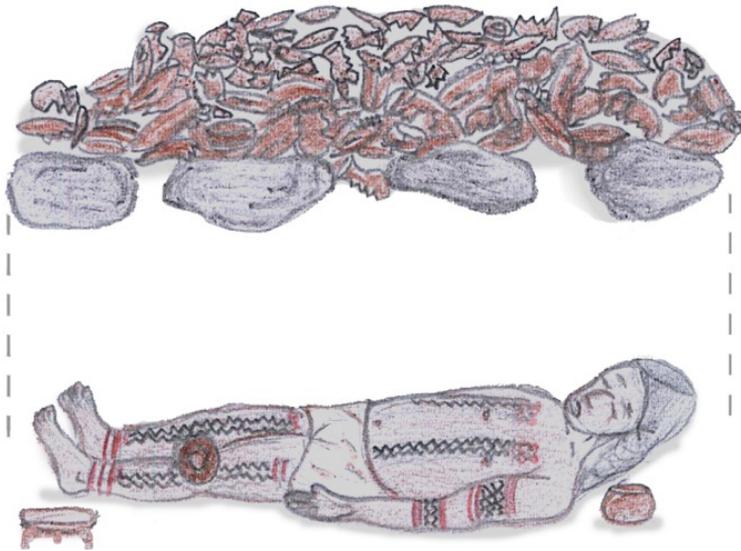
---

**1** Máster en antropología con énfasis en Arqueología UCR. Docente e investigador de la Escuela de antropología de la Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: odiseo@costarricense.cr

**2** Para una caracterización exhaustiva de los aspectos sociales, políticos, económicos y rituales de la Fase Curridabat; así como los pormenores teóricos-metodológicos que fundamentan el presente trabajo, el lector puede recurrir a: Peytrequín, Jeffrey. "En camino a *SuLákaska*", las prácticas rituales funerarias durante la Fase Curridabat (300-800 d.C.), Costa Rica. San José: Tesis de Maestría sin publicar, Universidad de Costa Rica, 2009, pp.6-93.

Los contextos funerarios de la Fase Curridabat se caracterizan por la colocación del difunto de forma extendida y, junto a éste, algunas vasijas como escudillas y ollas con rebordes y botones de pastillaje; así como instrumentos líticos varios. Luego de sepultado el cuerpo, se demarcaron las tumbas con cantos de río y, posteriormente, se quebró una considerable cantidad de cerámica. Las vasijas rotas corresponden a jarrones de soportes largos y huecos; muy decorados con modelados de lagarto y varios incisos (véase la figura 1).

Figura 1. Idealización del acomodo mortuario durante la Fase Curridabat



La muestra de análisis incluye información de 12 sitios funerarios, localizados en el Valle Central de Costa Rica. Se buscó recurrencias en las manifestaciones materiales de los cementerios y la literatura de índole etnográfica (e.g. narraciones mitológicas), contribuyó con las posibles líneas interpretativas producto del análisis contextual.

## Las prácticas funerarias de la Fase Curridabat

¿Qué pudo motivar la rotura de vasijas como parte de las prácticas funerarias? Con base en el estudio exhaustivo de la literatura etnográfica,<sup>3</sup> se ha hecho la siguiente extrapolación: el quebrar algún objeto está relacionado con la muerte.

3 Por ejemplo, Bozzoli, María Eugenia. "La esposa del bribri es la hermana de Dios", *América Indígena*, XXXVI (1), pp.15-37, 1976; Bozzoli, María Eugenia. *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. Primera Edición. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1979; Bozzoli, María Eugenia. *Oí decir del*

En la mitología bribri (pueblo indígena costarricense), *SuLá* es el agente sobrenatural hacedor de almas. Cuando un individuo muere, su alma debe volver al lugar de origen; a *SuLàkaska* o el hogar donde reside *SuLá*.<sup>4</sup>

Si parte de la vajilla de la Fase Curridabat fue elaborada con el fin de ser destruida; esta destrucción debió responder a intenciones particulares ligadas a la cosmología de los grupos que habitaron el Valle Central.

Por medio del estudio de la mitología se estableció la siguiente cadena de relaciones, donde: SULÁ : ALMAS :: SULÁ : VASIJAS DE CERÁMICA; así como PRODUCIR VASIJAS : VIDA :: QUEBRAR VASIJAS : MUERTE.

En la primera relación vemos como *SuLá*, que es el hacedor de almas, también posee una relación íntima con la manufactura de enseres cerámicos. Cabe agregar que en algunas narraciones mitológicas es constante la analogía de la “fabricación” de almas, por parte de *SuLá*, con la manufactura de figurillas de barro.

Aquí, se corresponde la vida con la constitución íntegra de la persona; en este caso “las artesanías” de *SuLá*, o sea, las vasijas. El asociar la muerte de un infante con el hecho de que a *SuLá* se “le quebró la artesanía antes de estar hecha”<sup>5</sup>, nos da pie para pensar en la simbolización de la vida de los seres humanos con el proceso de manufactura alfarero. Una persona adulta sería “una vasija ya finalizada” y a igual que con el niño(a) al “quebrarse la persona”, entiéndase la vasija, se termina su vida.

Según nuestro análisis, tanto en los mitos de origen, como en las prácticas funerarias de la Fase Curridabat, interpretamos que el “caerse” y morir, o “quebrarse”, posibilita el inicio de una nueva vida (véase la figura 2). De tal forma, sugerimos que la rotura de vasijas en los funerales responde a una revitalización del mito de origen; una metáfora simbólica que conmemora el inicio de la vida y, por consiguiente, la vuelta a ese lugar donde se originó.

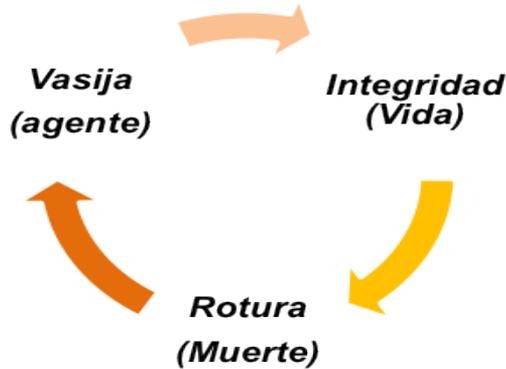
---

*Usékar*. Primera Edición. Colección V Centenario del IV Viaje de Cristóbal Colón 2. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, 2006; Nelson, Guillermo. “Historia de la creación”. En: Bozzoli y Cubero (eds.) *Tradición Oral Indígena Costarricense I* (4), p.14. San José: Vicerrectoría de Acción Social, Universidad de Costa Rica. 1983; González, Alfredo y Fernando González. *La casa cósmica talamanqueña y sus simbolismos*. Primera Edición. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, 1989; Stone, Doris. *Las tribus talamanqueñas de Costa Rica*. Primera Edición. San José: Dirección General de Cultura. Comisión costarricense del V centenario del descubrimiento de América. Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, 1994.

4 Para comprender el uso de relatos de pueblos talamanqueños para entender dinámicas pasadas desarrolladas en el Valle Central, el(la) lector(a) puede consultar Peytrequín, Jeffrey. Op.Cit., pp.81-85.

5 Bozzoli. *Oí decir al Usékar*. Op.cit., 2006. pp.57-58.

Figura 2. Diagrama de la relación establecida entre la agencia humana y la cultura material activa



Con respecto al vínculo de la vida de un agente con una vasija, establecemos otra relación, donde SALUD HUMANA : INTEGRIDAD DE LA VASIJA. O sea, según el estado “de conservación” de la artesanía de *SuLá*, o los seres humanos, así será su durabilidad en este plano cósmico.<sup>6</sup>

Lo anterior vincula la entereza de una vasija con la salud y vida de los agentes. En suma, si la tinaja está rota y no se repara; la persona muere. De manera que existe una relación entre la integridad cerámica y la vida de las semillas, o continuidad de las mismas; así como una analogía simbólica entre el resquebrajamiento de una vasija y la muerte de un agente.

Esto nos puede ayudar a entender la posible intención de quebrar jarrones como parte de las prácticas funerarias de la Fase Curridabat. En particular, como vimos, con respecto a la simbolización de la muerte.

## **Jarrones quebrados y cúmulos de tiestos. Identidades en juego: los agentes vivos y los difuntos**

Además de asociarse la rotura de vasijas con una metáfora simbólica-material sobre la muerte humana, es necesario el intentar una interpretación sobre el acomodo de lo mortuario. De tal forma, iniciaremos con la ubicación de las vasijas quebradas en los contextos funerarios.

6 Por ejemplo, ver: Bozzoli, María Eugenia. “Narraciones bibris”, *Vínculos* 3 (1-2), pp.67-104. 1977, p.98 y González y González, Idem., p.23.

El hecho de que el difunto quede por debajo de los cúmulos de tiestos, estaría estableciendo una diferencia material-simbólica entre los agentes vivos y las almas que vuelven al lugar de origen.

Los dolientes continúan interactuando en este mundo, simbólicamente sobre las acumulaciones de cerámica fragmentada. Mientras tanto, el mundo de las almas subyace a la rotura de vasijas; el cual cosmológicamente siempre está “abajo”<sup>7</sup>.

Consideramos que por medio de las acumulaciones de cerámica se establecía, de forma pública, la “muerte social” de un agente integrante de un grupo identitario mayor.

En otras palabras, el quebrar cerámica no sólo era la simbolización de la muerte, la destrucción de las artesanías de *SuLá*, sino, también, la representación del límite entre los vivos, los de “arriba”, y los muertos, los de “abajo”. Los que están “arriba” de los tiestos son los parientes y allegados del difunto que siguen reproduciendo el clan. El o los difuntos se constituyen en los de “abajo”; son las semillas que vuelven con *SuLá* debajo de la tierra.

O sea, aquí estamos ante la representación de la identidad(es) del fallecido; a la vez que se daría una negociación (e.g. construcción y reafirmación) de la identidad colectiva (los vivos) en este plano cósmico. Desde otro punto, como bien han notado otros investigadores,<sup>8</sup> a veces la muerte es la única oportunidad para que el orden “social” sea representado de manera ritual.<sup>9</sup>

Así, un agente al morir pasaría a formar parte de otro grupo, el de las almas que vuelven al lugar de origen (un nuevo “nosotros”). Al estar “abajo” de los tiestos estaría viviendo una nueva experiencia, su propio grupo ahora será el de las almas en *SuLákaska*. Por el contrario los vivos, vistos desde el Inframundo, conformarían un grupo diferente (“los otros”), los clanes afines que algún día se reunirán en el Inframundo.

---

7 Los opuestos arriba-abajo juegan un papel básico en la cosmología talamanca. Por tal razón, los bribis siempre practican *aLöwé* o “guardan el cadáver abajo”.

8 Bloch, Maurice. “Death, women and power”. En: Bloch y Parry (eds.) *Death and the regeneration of life*: 211-230. Cambridge: Cambridge University Press. 1982, pp.218-219.

9 Aquí vamos más allá y consideramos el orden “cósmico”, y no sólo el social; el que es reproducido por medio de las prácticas funerarias de la Fase Curridabat.

En *SuLàkaska* no se da la “división en mitades”<sup>10</sup>. O sea, cuando un alma regresa al lugar de origen no se organiza de acuerdo a sus parientes propios y los parientes políticos de este plano cósmico. Lo anterior es significativo si lo asociamos a la rotura de vasijas.

En este sentido, los jarrones trípodes se podrían interpretar como la simbolización de los clanes; entes separados de un conjunto mayor ubicado en el Inframundo. Al quebrarse distintos jarrones (diversos clanes) se diluye esta separación; así las vasijas -como unidades separadas- se mezclan unas con otras en las concentraciones cerámicas propias de los contextos funerarios de la Fase Curridabat.

A los rituales funerarios no sólo acudirían los agentes emparentados con el clan del difunto, también personas ligadas por alianzas políticas. Con el rompimiento de vasijas se pudo simbolizar, a un nivel ritual, cómo el sistema de parentesco de este mundo cambia a otra forma de organización en *SuLàkaska*.

Las acumulaciones de tiestos en los cementerios de la Fase Curridabat representarían la amalgama de distintos grupos (clanes) en el Inframundo, pero sin el compromiso de aliarse en matrimonios. En suma, otra interpretación asocia la rotura de jarrones a una conmemoración del intercambio de cónyuges en este plano y, a la vez, la simbolización de una nueva estructura social en el otro mundo.

Por otra parte, cabe aclarar que la mayoría de tumbas reportadas en cementerios Curridabat se orientan en el eje Oeste-Este. Esto no es de extrañar si consideramos el simbolismo del camino del alma al Inframundo, con respecto al movimiento del sol.

El lugar de retorno del alma de los humanos es en *SuLàkaska*, donde nace el sol. De tal forma, el camino del alma sigue una ruta Oeste-Este, va en dirección hacia “donde nace el sol”. Cuando el alma llega al Este, asciende y sigue el perímetro de la bóveda celeste hasta el cenit; en este punto inicia el descenso al Inframundo.

## El consumo de cacao, parte esencial de las prácticas funerarias de la Fase Curridabat

A nivel etnográfico compartir el chocolate durante los funerales es una metáfora de la reciprocidad social y, a la vez, simboliza la sangre que fluye en los árboles de ese fruto. O sea, el chocolate se constituye en la sustancia ritual -por excelencia- de pasaje entre el nacimiento y la muerte.<sup>11</sup>

Por este radical contenido simbólico, es probable que los rituales funerarios antiguos estuvieran matizados por la ingesta de cacao. Quizá en la antigüedad en vez de utilizarse recipientes hechos con hojas, como los registrados etnográficamente; se usaron los jarrones trípodes para beber el chocolate. En este sentido, a finales del siglo XX Hernán Segura, vecino de Coroma (Talamanca), mencionó que algunos bribris asocian los jarrones trípodes (morfológicamente similares a los de la Fase Curridabat) a enseres para servir y consumir chocolate (María Eugenia Bozzoli, comunicación personal, 2009).

De tal manera, proponemos que el tomar y compartir el chocolate en los jarrones formaría parte del aparato simbólico de las ceremonias fúnebres entre el 300 y el 800 d.C. Esta clase de acciones pudieron llevarse a cabo para reforzar las relaciones sociales y revitalizar los mitos de origen; un origen colectivo que identificaba a todos los asistentes de los funerales.

La ingesta de chocolate en los jarrones trípodes pudo tener su propio significado. Quizá, al terminarse la bebida se simbolizaba la muerte del protagonista de las exequias; mientras que al llenarse de nuevo la copa con más cacao se emulaba la vuelta (a la vida) a *SuLàkaska*. Es probable que el constante llenado y vacío de los jarrones -con chocolate-, representara el sucesivo pasaje del Inframundo a este plano cósmico y viceversa.

---

11 En la mitología talamanqueña, los seres humanos son vistos como árboles de cacao por los agentes sobrenaturales. En otras palabras, el cacao tenía un significado simbólico más allá de su consumo doméstico y posee una relación intrínseca con varios actos y ceremonias. Por ejemplo, ver Bozzoli, Idem, pp.16,104,130,144, Bozzoli, María Eugenia. "Continuidad del simbolismo del cacao, del siglo XVI al siglo XX". En: Comisión Nacional Organizadora (comp.): pp.229-240, 1980. p.237; Gabb, William. *Talamanca el espacio y los hombres*. Presentación de Luis Ferrero. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, 1981, pp.126,128-130; González y González, Op Cit., p.80; Stone, Op Cit., pp.59, 98-101; Jara, Claudia y García, Alí. *Cargos tradicionales del pueblo bribri: sió'tamí - ókôm - awá*. Primera Edición. San José: Instituto de Investigaciones Lingüísticas, Universidad de Costa Rica. Gestión, Documentación e Información- Subgerencia Administrativa Institucional del Instituto Costarricense de Electricidad, 2008, pp.24, 27, 68, 127.

## Los cantos y danzas de las ceremonias fúnebres

Durante la Fase Curridabat se desarrollaron otras prácticas rituales intangibles, complementarias a los enterramientos, como los cantos y las danzas fúnebres.

Tanto el servicio fúnebre que incluía la repartición de comida, cantos y bailes; como las ofrendas, son tributos para *SuLá*. Hasta que se realice el rito completo el alma tiene el aval de volver al lugar de origen. Durante el ritual mortuario los *stsókölpa*, o cantores fúnebres, narran los acontecimientos de la vida del fallecido: quien era, sus oficios, hazañas, pertenencias, con quienes se relacionaba, etcétera; así como el viaje del alma al Inframundo. Todo esto acompañado por los sonidos de varios instrumentos musicales.<sup>12</sup>

A nivel arqueológico, en algunos cementerios Curridabat se han hallado artefactos musicales y representaciones de personajes con instrumentos como tambores, maracas y flautas.<sup>13</sup>

Es así como las danzas y las percusiones de tambores fúnebres (entre otros instrumentos), pudieron constituirse en una metáfora sonora y una puesta en escena de los mitos de origen.

## Las ofrendas y su purificación

Varias de las ofrendas cerámicas en cuestión presentan restos de hollín. Esto lo asociamos con una acción ritual, como sería el ahumado ceremonial, y no con la cocción de alimentos.<sup>14</sup> Tanto el nacimiento como la muerte son mo-

**12** Pittier, Henry. "Apuntaciones etnológicas sobre los indios bribris", Serie Etnología 1(l). San José: Imprenta Nacional. 1938, p.17; Sapper, Karl. *Viajes a varias partes de la República de Costa Rica, en 1899 y 1924*. Primera Edición. Colección Biblioteca Patria n.X. San José: Editorial Costa Rica, 1943, p.67; Bozzoli, *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. Op.cit., p.126; Bozzoli, *Oí decir del Usékar*. Op.cit., p.51; Gabb, Op.cit., pp.126,129,130,150; Solano, Pablo. "Los indios de Talamanca". En: Bozzoli y Cubero (eds.) pp.3-33, 1983, pp. 9-10; García, Francisco. "Las culebras de los castigos". En: Bozzoli y Cubero (eds.) pp.24-25,1989, p.24; González y González, Op.cit., p.132; Stone, Op.cit., pp.66,73-74,151,154; Jara y García, Op.cit., p.66.

**13** Ver Skirboll, Esther. *The transitional period in the Central Highlands of Costa Rica: an analysis of pottery from the Curridabat and Concepción sites*. Pittsburgh. Tesis doctoral sin publicar, University of Pittsburgh. 1981, pp.146-150 y Peytrequín, Op.cit., pp.127-130.

**14** Para una explicación extendida de esta temática el lector puede consultar Peytrequín, Op.cit., pp.133-140.

mentos de transición. En estos momentos límites, de ingreso-salida de planos cósmicos, es fundamental el simbolismo del “ahumado”<sup>15</sup>.

Los restos de tizne, en el exterior de las vasijas ofrendadas, pueden corresponder a su exposición a un “ahumado ceremonial”; a modo de purificación. A este respecto, se han reportado fogones asociados a tumbas en varios cementerios Curridabat como, por ejemplo: Los Sitios y La Isla en Moravia, El Rincón en Grecia, CAP en Cartago y Pan de Azúcar en Orotina.<sup>16</sup>

De tal forma, las trazas de hollín de las vasijas pueden relacionarse con un tipo de fuego sagrado, como el reportado para las ceremonias funerarias talamanqueñas. Asumimos que a partir de este fuego sagrado (*bö' kuala*), que pudo ubicarse en los fogones, se encendieron ramas o palos (de maderas consideradas sacras) y con éstos se “ahumaron” las ofrendas cerámicas.

Este ahumado de las vasijas lo correlacionamos con el simbolismo de la alfarería y el hacedor de almas (las “artesanías” de *SuLá*).<sup>17</sup> A pesar de que ciertas ofrendas corresponden a vasijas poco decoradas, al ser éstas ahumadas y formar parte de los rituales mortuorios fueron cargadas simbólicamente con un nuevo significado; el cual, les daría sentido a su presencia en el contexto funerario.

Cuando se extinguía el fuego sagrado se terminaba la conexión con este plano cósmico; el alma completaba su viaje al Inframundo. De tal manera, la presencia de hollín en las ofrendas sería una simbolización material de que en algún momento se perteneció a un mundo, el cual ahora es distinto. El fuego se apaga pero el tizne se conservó en las vasijas.

**15** Sapper, Op.cit., p.67; Bozzoli, *El nacimiento y la muerte entre los bribbris*. Op.cit., 1979, pp.104,166.

**16** Artavia, Javier. *Informe de campo: Rescate arqueológico en el sitio La Isla SJ-82LI*. San José: Manuscrito. Departamento de Antropología e Historia, Museo Nacional, 1995; Artavia, Javier y Ana Cristina Hernández. *El Rincón (A-19ER) un cementerio de la Fase Curridabat*. San José: Manuscrito. Departamento de Antropología e Historia, Museo Nacional, 1991; Artavia, Javier y Myrna Rojas. *Excavaciones arqueológicas en Los Sitios (SJ-76LS), Moravia. Informe de campo*. San José: Manuscrito, Departamento de Antropología e Historia, Museo Nacional, 1994; Rojas, Myrna, Herrera, Anayensi y Tatiana Hidalgo. *Evaluación y rescate del sitio Carlos Piedra (C-80CAP) (Trabajo de campo e inventario de materiales)*. San José: Manuscrito, Departamento de Antropología e Historia, Museo Nacional, 1996; Salgado, Silvia, Naranjo, Dennis, Aguilar, Cristina, Gómez, Ivonne y Maritza Hidalgo. “El sitio Pan de Azúcar (A-155-PA): un caserío de Pavas convertido en aldea Curridabat”. En: Consejo Nacional de Concesiones (comp.): cap.4, pp.49-81, 2002.

**17** Así como el fuego es fundamental para la producción cerámica -metafóricamente de las artesanías de *SuLá*- debe ser incorporado en el término de este proceso; en la vuelta de las “tinajas” (los seres humanos) a su “taller”, a su lugar de origen, a *SuLåkaska*.

## Identidad, pasaje, muerte, cosmos y la iconografía ofrendaria

Las representaciones plásticas de la cerámica utilizada en las prácticas funerarias debieron estar íntimamente ligadas a una identidad local y/o regional y esta, a la vez, se relacionó con una cosmovisión particular.

Por ejemplo, las lagartijas y ranas se vinculan con los primeros enterradores en los tiempos míticos.<sup>18</sup> Asimismo, consideramos que estas representaciones se constituyeron en un medio para legitimar la reciprocidad, tanto en los funerales como en la vida cotidiana. Ya que la mezquindad es penada con el no ingreso a *SuLàkaska*, es necesario tributarle mucha comida a *SuLá* en el ritual fúnebre; así como alimentar a los *oköpa* (enterradores) y demás partícipes de la ceremonia.

También se representa en la vajilla funeraria seres como garrobos, asociados al cuidado de las semillas (los seres humanos) en los tiempos míticos; además de iguanas y tucanes, los primeros tamborileros y cantores fúnebres.<sup>19</sup>

Por su parte, el ser más representado en la vajilla funeraria Curridabat es el lagarto.<sup>20</sup> Según la mitología talamanca, este agente sobrenatural es visto como un ser protector de los humanos y, a la vez, como una entidad mediadora en momentos límites. Por ejemplo el paso de una vida a otro tipo de existencia; la concepción del camino seguido por el alma después de la muerte.

En los límites de la casa cósmica (el mundo se concibe como una gran casa cónica), existe una serie de puertas resguardadas por varios personajes. Estos umbrales separan este mundo de otros planos cósmicos.

Para los grupos talamancaes el lagarto se identifica con el Señor que cuida la puerta del Este, *ObLòbsa. Sibö* (el demiurgo) le designó esta vigilancia

**18** Morales, Catalina. "Historia de la lagartija kirè". En: Bozzoli, Cubero, Sánchez y Calderón (eds.) *Tradición Oral Indígena Costarricense IV* (1-2), pp.77-78, 1997, p.77; Sánchez, Maureen, Bozzoli, María Eugenia y Rafael Acuña. "El motivo de los saurios en la cultura indígena: un enfoque arqueológico, etnográfico y biológico". En: Bozzoli, Barrantes, Obando y Rojas (comps.): pp.73-90, 1998, p.75.

**19** Bozzoli, María Eugenia. "Narraciones bribris", *Vínculos*, 2 (2), pp.165-199, 1977, p.185; Bozzoli, El nacimiento y la muerte entre los bribris. Op.cit., p.185; Cervantes, Laura. "La temática de los cantos fúnebres bribris", *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, XVII (1-2), pp.81-104, 1991, p.89.

**20** Durante muchos años, en Costa Rica se ha establecido el término "lagarto" como un vocablo general que refiere, indiferentemente, a cocodrilos y caimanes propios del trópico húmedo.

para proteger a los seres humanos de sus enemigos; para evitar que molesten a las semillas en su casa.<sup>21</sup>

Como parte del camino al Inframundo el alma debe llegar a la puerta del Este y, por tanto, atravesar el océano. Con relación a esto debemos recordar dos aspectos: (1) el mar se formó a causa de un acto indebido, un incesto. De tal forma, este cuerpo de agua es tabú. (2) El horizonte es un lugar donde se une el mundo de arriba y el mundo de abajo; allí existe una puerta cósmica resguardada por un agente sobrenatural.

Con base en lo anterior sugerimos que, de manera simbólica, el alma necesita de una especie de “transporte” hacia la puerta del Este; para así iniciar el ascenso al cenit. No es casual que el guardián de esta puerta sea *ObLòbsa*; personaje sobrenatural asociado al lagarto.

En la puerta del Este converge una serie de agentes sobrenaturales hostiles. Ellos constantemente intentan ingresar a este plano y atacar a las semillas, en forma de plagas y enfermedades. Por si fuera poco, en el mar residen grupos de seres antiguos que tienen rencillas con los humanos.<sup>22</sup> Es así como *ObLòbsa* pudo guiar a las almas y, al mismo tiempo, protegerlas durante un tramo en su camino a *SuLàkaska*, de tierra firme a la puerta del Este a través del mar.

Concordamos con Velandia<sup>23</sup> en que “lo representado” por determinadas formas no es tal o cual animal, sino la función discursiva (explicativa) de ese ser dentro de la estructura narrativa del texto del mito. Cierta animal (e.g. lagarto) sólo tendrá una determinada capacidad simbólica, por la(s) manera(s) como esté articulado en ese texto; en el discurso mitopoético.

Otra advocación de *ObLòbsa* en la cerámica Curridabat es la de un ser humano sentado con características que aluden a un lagarto. Los personajes

**21** Bozzoli, Idem., p.36; García, Francisco. “El lagarto”. En: Bozzoli y Cubero (eds.) *Tradición Oral Indígena Costarricense* III (1), pp.19-20, 1989, p.20.

**22** Bozzoli, María Eugenia. “Narraciones bribbris, *Vinculos* 3, Op.cit., pp. 71, 98-99; Pita, Maribel, Ramos, Jerónima, Picado, María Eugenia y Diana Rodríguez. “Leyendas antiguas de los bribbris” En: Palmer (comp.): pp.47-48, 1983, p.48; Torres, Juan Facundo. “La leyenda de los tuléski”. En: Bozzoli, Cubero y Constenla (eds.) *Tradición Oral Indígena Costarricense* I (3), pp.9-10, 1983, p.9; Rojas, Román. “El árbol y su historia”. En: Bozzoli y Murillo (eds.) *Tradición Oral Indígena Costarricense* II (1-2), p.10, 1986. p.10; Morales, Rito. “¿Cómo vivieron los reyes?”. En: Bozzoli y Cubero (eds.) *Tradición Oral Indígena Costarricense* II (3-4), p.22, 1987, p.22; Naranjo, Luz Berta, Barrantes, Carmen y Dora Chinchilla. “Relación de la comunidad de Amubri”. En: Bozzoli y Cubero (eds.) *Tradición Oral Indígena Costarricense* III (3-4), pp.11-44, 1995, p.15.

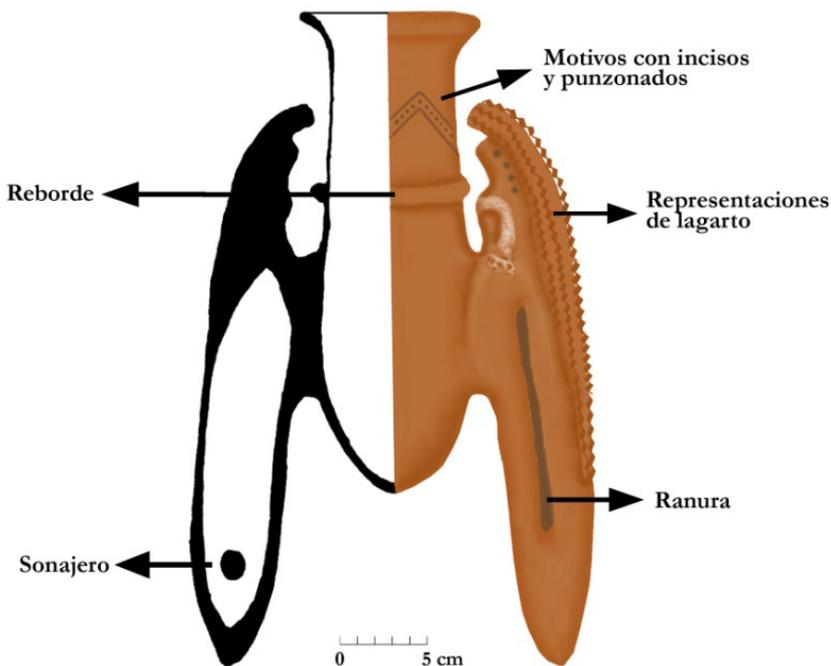
**23** Velandia, César Augusto. *San Agustín: Arte, estructura y arqueología*. Primera Edición. Bogotá: Biblioteca Banco Popular. Colección Textos Universitarios. Editorial Presencia, 1994, p.52.

siempre presentan una máscara de lagarto y atavíos que emulan las escamas del reptil. Estos atuendos se colocan sobre los brazos del agente; así como en la espalda cae “la piel del lagarto”, desde la parte posterior de la máscara.

## Los jarrones trípodas

Los jarrones trípodas presentan modelados en los hombros de los soportes y diseños gráficos, como incisos en zigzag con punzonado en zonas superiores; separados de otros elementos por medio de un reborde. El reborde se constituye -al mismo tiempo- en el ligamen y la separación entre distintos elementos decorativos. Interpretamos este último elemento como la representación plástica del límite entre los planos cósmicos (véase la figura 3).

Figura 3. Representación de jarrón Curridabat y sus partes constituyentes



Es recurrente encontrar triángulos incisos sobre uno de los rebordes. Estas figuras las asociamos con la simbolización de la casa cósmica. En este sentido, las representaciones triangulares se ubican por encima del límite entre este plano y el Inframundo.

Asociamos la estructura general de los soportes con la casa cósmica, ya que dichos apéndices son huecos y, por tanto, oscuros en su lado interno. Es así como el interior de la vivienda tradicional se vincula con la seguridad de sus habitantes y el exterior con distintos peligros. En este plano, durante ciertas horas del día, la casa cósmica se constituye en un refugio para las semillas (los seres humanos) ante el sol abrazante. También, el palenque sirve de abrigo en las frías noches y contra la lluvia copiosa del bosque tropical.

En un plano cósmico, la casa de *Sibö* protege a las semillas de otros agentes sobrenaturales que tratan de dañarlas. Por ello la puerta del Este, de la casa, es resguardada por entes míticos que impiden el paso de los primeros seres a este mundo. En este sentido, relacionamos los sonajeros, las pelotillas de arcilla dentro de los soportes de los jarrones, con una simbolización de las semillas (los seres humanos) a lo interno de la casa de *Sibö*.

La ubicación de una sola ranura en los soportes de los jarrones se asocia con la representación de la entrada de la casa cósmica; una sola entrada viendo al Este cardinal. Como vimos *ObLòbsa*, el lagarto, cuida la puerta del Este.

Dentro de la mitología talamanqueña este ser se concibe como un elemento masculino y, a la vez, lo masculino se ubica cosmológicamente “arriba” de este plano. Con base en lo anterior, no es extraño que los modelados de lagartos se dispongan sobre los soportes de los jarrones trípodas.

La ubicación del guardián de la puerta del Este concuerda con el lado donde se encuentra la entrada a la casa cósmica, la ranura del soporte. Este umbral, la ranura; sería el espacio que separa la parte interna de la casa de *Sibö* con respecto al mundo sobrenatural fuera de ésta. Al interior de la casa se encontrarían las semillas (los sonajeros) y en el exterior los seres míticos, representados por los modelados de lagartos.

Asimismo, la copa de estos enseres también pudo representar la unión entre el ámbito “de arriba”, el Supramundo, este mundo y el plano “de abajo”, el Inframundo. Si consideramos que la copa contendría una bebida ceremonial asociada con la vida-sangre de los agentes (cacao); son muy importantes las relaciones que se establecen entre ésta y las demás partes constituyentes del jarrón.<sup>24</sup>

---

**24** La copa: (1) es la parte más alta de la vasija; (2) se extiende a nivel de los lagartos; y (3) su base se ubica por debajo del enlace con los soportes.

El cacao contenido en la copa estaría conectando simbólicamente el Supramundo (el borde de la vasija y el nivel de los lagartos); este mundo (la unión con los soportes o la casa de las semillas); y el Inframundo (la base y la sección por debajo de los soportes).

## Las ollas y los tazones

Por su parte, las vasijas colocadas junto al difunto(s) se caracterizan por poseer pelotas aplicadas dispuestas en fila alrededor de su circunferencia. Consideramos que estos nódulos de arcilla simbolizan las escamas del lagarto; ser mítico que media entre este plano y el otro mundo. Las aplicaciones dividen los enseres en dos secciones. Quizá, la sección sobre los botones de pastillaje representaba el confín de este mundo; mientras el segmento subyacente a la decoración se relacionaba con el Inframundo (véase la figura 4).

Figura 4. Ollas y tazones ofrendadas en los cementerios Curridabat



Otras técnicas presentes en estos utensilios cerámicos, vinculadas de la misma forma con la estilización del lagarto, son las líneas paralelas de punzonados, los modelados y los puntos incisos sobre tiras de pastillaje.

Algunas de las aplicaciones están ordenadas en grupos que forman triángulos (simbolización de la casa cósmica), usualmente con pintura; a modo de diferenciar ese elemento del resto de la vasija. Interpretamos que el Supramundo se ubicaría por encima de la pintura y el lugar de *SuLá* por debajo de la misma.

Además, el hombro de algunas vasijas globulares presenta de uno a tres rebordes hechos con una o varias tiras de pastillaje. Esto, pudo representar los límites entre distintos planos cósmicos.<sup>25</sup>

## Los tambores de cerámica

Tanto el servicio fúnebre (que incluye la repartición de comida, cantos y bailes) como el paquete ofrendario son tributos para *SuLá*. Por ejemplo, a las personas que no se les canta en su entierro, no cumplen con lo establecido para ingresar a *SuLàkaska* (a esa otra “casa”). Si este es el caso, esa alma no puede llegar al “centro de la casa” donde está *SuLá*; donde hay buenas hamacas y asientos para descansar. Hasta que se realice el rito completo el alma tiene el aval de volver al lugar de origen.

Los tambores de cerámica hallados en los cementerios Curridabat están seccionados en tres espacios: superior, medial e inferior; por medio de uno o más rebordes. Las secciones superior e inferior presentan motivos incisos varios; mientras el espacio medial ostenta engobe, un acabado ahumado y, en algunas ocasiones, figuras antropomorfas modeladas (véase la figura 5).

Vinculamos la parte de arriba como la posible representación del Supramundo y la sección de abajo con el Inframundo. Por su parte, el espacio medial correspondería a la casa de *Sibö*. Es aquí, en el centro de los tambores, donde sólo se exhiben modelados y, además, estos son de figuras humanas.

Lo anterior apoya nuestro argumento de la división de mundos, representada por medio del(los) reborde(s); ya que nunca aparecen representaciones humanas en los espacios interpretados como el Inframundo o el Supramundo.

---

**25** Los pormenores de éstas y otras interpretaciones relacionadas a ofrendas funerarias no incluidas en el presente trabajo, pueden ser consultadas en Peytrequín, Op.cit.

Figura 5. Tambores de cerámica, sitio Curridabat. Después de Skirboll (1981:147-148)



## Conclusiones

La vuelta a *SuLàkaska* condiciona las acciones en el plano real (este mundo), estableciéndose relaciones de convivencia social. En las prácticas rituales funerarias se pone en escena la vida, la estructura social; se reforzarían las normas de comportamiento.

Esto cobra sentido si se considera, de acuerdo a nuestra interpretación, que al morir se la persona vuelve a su origen. El ideal de un agente sería poder retornar a ese lugar mítico y, para ello, necesita comportarse de cierta manera en vida para que le permitan ingresar al Inframundo.

La rotura de vasijas, así como el resto del aparato ritual funerario de la Fase Curridabat, se constituyó en un medio específico para causar efectos y/o acciones particulares durante el camino al Inframundo y la llegada a éste lugar. En primer término, estas prácticas involucrarían una participación activa de los vivos; la cual, a nivel simbólico, rendía tributo al hacedor de almas. Estas acciones rituales le concedían al agente fallecido los recursos necesarios para ser recibido por *SuLá*; acto que no sucedía con sólo el hecho de morir.

La acción de las exequias permitía que el difunto extendiera su agencia personal en el otro mundo. A la vez, la cultura material se estableció como una extensión del cuerpo humano; una expresión simbólica de las artesanías de *SuLá* que se quebraban y, entonces, pasaban a otro plano cósmico.

Se coligió una relación simbólica entre la durabilidad de la cerámica (su constitución íntegra) y la extensión de la vida humana. En la Fase Curridabat, como parte de los ritos fúnebres, la muerte de algún agente se dramatizaba con el rompimiento de vasijas. Al quebrarse los jarrones, se conmemoraba la partida de un ser cercano a *SuLàkaska*.

La rotura de jarrones simbolizaría el cambio de un plano cósmico al otro. De tal manera, los jarrones rotos se reconocen como situados dentro de negociaciones culturales. Dichos artefactos estaban cargados de significados, entre estos, el reforzamiento de diferentes sentidos de la identidad personal y grupal.

Para nosotros los cúmulos de tiestos en los cementerios Curridabat son concebidos como materializaciones activas, en vez de vestigios pasivos, de una identidad particular.

Las prácticas rituales funerarias discutidas se constituyeron en un *locus* de memoria; donde se evocarían eventos míticos específicos que le daban sentido al mundo de los agentes y una identidad colectiva; un mismo origen, un mismo retorno. Aquí las vasijas quebradas poseen una “agencia objetual”, derivada de su capacidad para servir como un recurso activo mnemónico.

Interpretamos que las prácticas rituales funerarias de la Fase Curridabat se organizaron alrededor de una narrativa mítica; la cual, se reproducía y hacia real cada vez que se ejecutaba esta clase de ceremonias.

Consideramos que “lo representado”, tanto en los motivos de las ofrendas como en la agencia de las prácticas funerarias, serían las acciones y concepciones en torno a la muerte; es una actualización de las creencias a través de lo ritual. De tal manera, en los funerales se pudo dar una revitalización de los mitos de origen (y por ende de la identidad colectiva), esto por medio de varios recursos como los diálogos, la danza, el ahumado ceremonial, la música, el consumo de bebidas especiales y los cantos implicados.

La recurrente presencia del lagarto *ObLòbsa* en la vajilla funeraria Curridabat es muy significativa. Este personaje se relaciona con asuntos cosmo-

lógicos en donde su participación era fundamental, en el camino del alma al Inframundo. Es posible que durante los funerales estas representaciones de *ObLòbsa* llevaran a los partícipes a narrar y a hacer comentarios sobre la cosmología que identificaba al grupo; siendo estos pasajes míticos integrados en la memoria histórica de los agentes involucrados.

En suma, la presencia de varios íconos en las ofrendas mortuorias, junto al despliegue de las acciones rituales; revitalizarían los mitos de origen. Estos últimos le daban sentido a la existencia del grupo social, a su identidad. Cada personaje mítico representado, como el lagarto, fue un referente metonímico dentro de la dinámica cultural del Intermontano Central de Costa Rica durante el lapso 300-800 d.C. Dichos referentes vinculaban a los agentes vivos con el difunto, sus ancestros, los espacios míticos y su lugar en el universo.

## Literatura citada

Artavia, Javier. *Informe de campo: Rescate arqueológico en el sitio La Isla SJ-82LI*. San José: Manuscrito, Departamento de Antropología e Historia, Museo Nacional, 1995.

Artavia, Javier y Ana Cristina Hernández. *El Rincón (A-19ER) un cementerio de la Fase Curridabat*. San José: Manuscrito, Departamento de Antropología e Historia, Museo Nacional, 1991.

Artavia, Javier y Myrna Rojas. *Excavaciones arqueológicas en Los Sitios (SJ-76LS), Moravia. Informe de campo*. San José: Manuscrito, Departamento de Antropología e Historia, Museo Nacional, 1994.

Bozzoli, María Eugenia. "La esposa del bribri es la hermana de Dios", *América Indígena*, XXXVI (1), pp.15-37, 1976.

Bozzoli, María Eugenia. "Narraciones bribris", *Vínculos* 3 (1-2), pp.67-104, 1977.

Bozzoli, María Eugenia. "Narraciones bribris", *Vínculos* 2 (2), pp.165-199, 1977.

Bozzoli, María Eugenia. *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. Primera Edición. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1979.

- Bozzoli, María Eugenia. "Continuidad del simbolismo del cacao, del siglo XVI al siglo XX". En: Comisión Nacional Organizadora (comp.): pp.229-240,1980.
- Bozzoli, María Eugenia. *Oí decir del Usékar*. Primera Edición. Colección V Centenario del IV Viaje de Cristóbal Colón 2. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, 2006.
- Bloch, Maurice. "Death, women and power". En: Bloch y Parry (eds.): pp.211-230, 1982.
- Cervantes, Laura. "La temática de los cantos fúnebres bribris", *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, XVII (1-2), pp.81-104, 1991.
- Gabb, William. *Talamanca el espacio y los hombres*. Presentación de Luis Ferrero. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, 1981.
- García, Francisco. "Las culebras de los castigos". En: Bozzoli y Cubero (eds.) *Tradición Oral Indígena Costarricense*, III (1), pp. 24-25, 1989.
- García, Francisco. "El lagarto". En: Bozzoli y Cubero (eds.) *Tradición Oral Indígena Costarricense*, III (1), pp.19-20, 1989.
- González, Alfredo y Fernando González. *La casa cósmica talamanqueña y sus simbolismos*. Primera Edición. San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, 1989.
- Jara, Claudia y García, Alí. *Cargos tradicionales del pueblo bribri: sio'tamí - ókóm - awá*. Primera Edición. San José: Instituto de Investigaciones Lingüísticas, Universidad de Costa Rica. Gestión, Documentación e Información- Subgerencia Administrativa Institucional del Instituto Costarricense de Electricidad, 2008.
- Morales, Catalina. "Historia de la lagartija kiré". En: Bozzoli, Cubero, Sánchez y Calderón (eds.) *Tradición Oral Indígena Costarricense*, IV (1-2), pp.77-78,1997.
- Morales, Rito. "¿Cómo vivieron los reyes?". En: Bozzoli y Cubero (eds.) *Tradición Oral Indígena Costarricense*, II (3-4), p.22, 1987.

- Naranjo, Luz Berta, Barrantes, Carmen y Dora Chinchilla. "Relación de la comunidad de Amubri". En: Bozzoli y Cubero (eds.) *Tradición Oral Indígena Costarricense*, III (3-4), pp.11-44, 1995.
- Nelson, Guillermo. "Historia de la creación". En: Bozzoli y Cubero (eds.) *Tradición Oral Indígena Costarricense*, I (4), p.14, 1983.
- Peytrequín, Jeffrey. "En camino a *SuLàkaska*", las prácticas rituales funerarias durante la Fase Curridabat (300-800 d.C.), Costa Rica. San José: Tesis de Maestría sin publicar, Universidad de Costa Rica, 2009.
- Pita, Maribel, Ramos, Jerónima, Picado, María Eugenia y Diana Rodríguez. "Leyendas antiguas de los bribris". En: Palmer (comp.): pp.47-48, 1983.
- Pittier, Henry. "Apuntaciones etnológicas sobre los indios bribris". *Serie Etnología*, 1(I), 1938.
- Rojas, Myrna, Herrera, Anayensi y Tatiana Hidalgo. *Evaluación y rescate del sitio Carlos Piedra (C-80CAP) (Trabajo de campo e inventario de materiales)*. San José: Manuscrito, Departamento de Antropología e Historia, Museo Nacional, 1996.
- Rojas, Román. "El árbol y su historia". En: Bozzoli y Murillo (eds.) *Tradición Oral Indígena Costarricense*, II (1-2), pp.10, 1986.
- Salgado, Silvia, Naranjo, Dennis, Aguilar, Cristina, Gómez, Ivonne y Maritza Hidalgo. "El sitio Pan de Azúcar (A-155-PA): un caserío de Pavas convertido en aldea Curridabat". En: Consejo Nacional de Concesiones (comp.) Capítulo 4, pp.49-81, 2002.
- Sánchez, Maureen, Bozzoli, María Eugenia y Rafael Acuña "El motivo de los saurios en la cultura indígena: un enfoque arqueológico, etnográfico y biológico". En: Bozzoli, Barrantes, Obando y Rojas (comps.): pp.73-90, 1998.
- Sapper, Karl. *Viajes a varias partes de la República de Costa Rica, en 1899 y 1924*. Primera Edición. Colección Biblioteca Patria n.X. San José: Editorial Costa Rica, 1943.
- Skirboll, Esther. *The transitional period in the Central Highlands of Costa Rica: an analysis of pottery from the Curridabat and Concepción sites*. Pittsburgh. Tesis doctoral sin publicar, University of Pittsburgh, 1981.

Solano, Pablo. "Los indios de Talamanca". En: Bozzoli y Cubero (eds.) *Tradicón Oral Indígena Costarricense*, I (2), pp.3-33, 1983.

Stone, Doris. *Las tribus talamanqueñas de Costa Rica*. Prime Edición. San José: Dirección General de Cultura. Comisión costarricense del V centenario del descubrimiento de América. Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, 1994.

Torres, Juan Facundo. "La leyenda de los *tulëski*". En: Bozzoli, Cubero y Constenla (eds.) *Tradicón Oral Indígena Costarricense*, I (3), pp. 9-10, 1983.

Velandia, César Augusto. *San Agustín: Arte, estructura y arqueología*. Primera Edición. Bogotá: Biblioteca Banco Popular. Colección Textos Universitarios. Editorial Presencia, 1994.

## Abstract

Curridabat Phase (300-800 A.D.) funerary practices, on Central Highlands of Costa Rica, could objective certain social integration principles. The funerary-ritual material culture served as an active cosmological messages transmission medium. These messages were understood by the mourners and reinforced their group identity. Both the ritual action and the mortuary arrangement were constituted as much in (1) the arena for the identity negotiation of the alive as of dead ones; (2) an update of the beliefs (origin myths) through the ceremony, and (3) the symbolic representation of the social structure.

## Key words

Curridabat / Funerary practices / Identity / Negotiation / Agency

## Resumo

As práticas funerárias associadas a Fase Curridabat (300-800 d.C.), no Valle Central de Costa Rica, puderam objetivar certos princípios de integração social. A cultura material involucrada nos rituais funerários serviu como um meio ativo para a transmissão das mensagens cosmológicas. Estas mensagens eram entendidas pelos participantes do funeral e reforçavam sua identidade como grupo. A ação ritual e a acomodação mortuária como tal constituíram-se em (1) arena para a negociação das identidades tanto dos vivos como dos mortos; (2) uma atualização das crenças (mitos

de origem) através do funerário, e (3) a representação simbólica da estrutura social. Tudo isso está a favor do reforço da identidade coletiva.

## **Palavras clave**

Curridabat / Práticas funerárias / Identidade / Negociação / Agencia