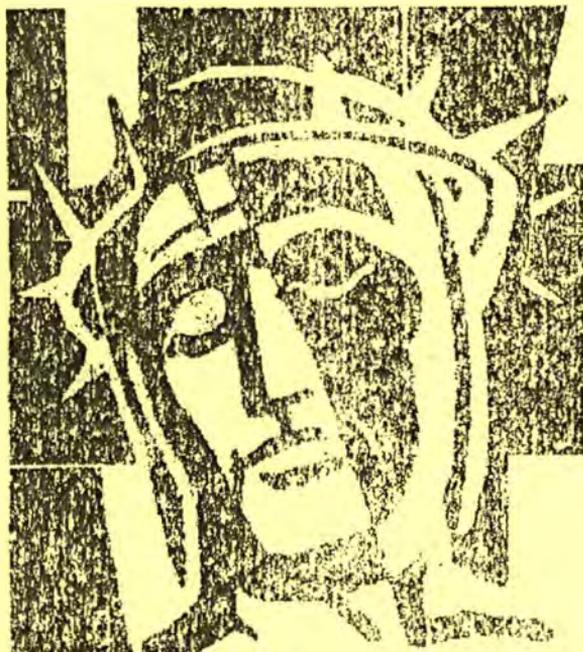


CIO
121.8
N973a

UNIVERSIDAD NACIONAL
Sistema de Estudios de Posgrado
Facultad de Filosofía y Letras

PROGRAMA DE MAESTRIA EN ESTUDIOS DE CULTURA CENTROAMERICANA
MENCION "RELIGION Y SOCIEDAD"



AXIOLOGÍA RELIGIOSA Y JUVENTUD PALMAREÑA



Dagoberto Núñez Picado

Tesis presentada como requisito para optar al Posgrado de Magister Litterarum
en Cultura Centroamericana con especialidad en Religión y Sociedad

Heredia, Costa Rica, 1998



CIO
121.8
N973,a

128101 u

28 MAYO 2002

BIBLIOTECA OCCIDENTE-UCR



0128101

RECONOCIMIENTO

Al Director de este estudio, Dr. Amando Robles
Con él a los asesores, MSc. Rafael Cuevas y al historiador
Dr. José Antonio Fernández Molina
Agradezco sus orientaciones

DEDICATORIA

En el 110 aniversario de Palmares:
A Irma y Francisco, de quienes
aprendí a decir la verdad que más
me toca ...y a Rosario, cuyo sueño
comparto...

22 FEB 2011

INDICE GENERAL

Indices (cuadros, gráficos y anexos)

Resumen

Introducción General

1. Tema y problema de investigación
2. Hipótesis de trabajo y metodología
3. Técnicas para la investigación del objeto de estudio

CAPITULO 1. GENESIS AGRARIA DE LA AXIOLOGIA RELIGIOSA PALMAREÑA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

Introducción

1. Un pueblo que requiere lluvia para el tabaco y el café
 - 1.1. Suelos y climas propicios para la agricultura
 - 1.2. El tabaco y el café en la historia local
 - 1.2.1. De lo prohibido a lo legal
 - 1.2.2. El tabaco da sobrenombre a palmareños
2. Procedimientos de siembra y tecnología local del tabaco y del café
 - 2.1. Procedimientos de siembra, tecnología y comercialización local del tabaco
 - 2.2. Mejor "estar legal" con el café...
 - 2.3. Dinámica socio-laboral y la caficultura
 - 2.4. Etapas en proceso de reproducción cafetalera
3. La casa para Dios en la axiología palmareña
 - 3.1. Demanda "material" de una necesidad simbólico-religiosa
 - 3.1.1. Iglesia y un lugar de pertenencia en el contexto de comienzos del presente siglo
 - 3.1.2. Lo religioso: fuente de conflicto entre Barrio Mercedes y su Cantón
 - 3.1.3. La primera relación independiente con el aparato eclesiástico
4. Procesos colectivos durante la construcción del templo
 - 4.1. La primera decisión: de barro o de piedra
 - 4.2. Los palmareños..., también picapedreros
 - 4.3. Primera junta de los trabajos del templo
 - 4.4. El café y la búsqueda de fondos económicos
 - 4.5. Poner techo a la Casa de Dios es como hacer el cielo
5. Evaluación del cambio axiológico a la luz del paso del tabaco al café
 - 5.1. Lo que la transición del tabaco al café supuso en la historia local
 - 5.2. Lo que esta transición supuso en la historia global

6. Rasgos de la axiología religiosa palmareña
 - 6.1. Rol económico del café como medida aceptable de valor general
 - 6.2. Necesidad de presencia e influencia del clero para la vida comunitaria
 - 6.3. El contexto y la oportunidad de hacer templos como forma de identidad local
 - 6.4. El binomio autoridad-obediencia como marco fundante de axiología religiosa en la comunidad cafi-cultora palmareña

CAPITULO 2. AXIOLOGIA RELIGIOSA EN LAS LITURGIAS SOCIALES DE LA NAVIDAD Y SEMANA SANTA

Introducción

1. Reconstruyendo los procesos axiológico-religiosos desde dos umbrales: del inicio al fin de siglo XX
 - 1.1. La Navidad meseteña en la prensa de hace un siglo
 - 1.2. La Navidad: Liturgia Social que tensiona la axiología religiosa en Palmares
 - 1.2.1. Entre buenos y malos pasos: Lo que ha venido a menos con los cambios de hoy
 - 1.2.2. El ritmo de los que esperan algo joven y entonces despiden el año viejo
 - 1.2.3. Revoltura entre "brisas religiosas" y "alborozos comerciales" de Navidad en Palmares de Alajuela
 - 1.2.4. ¿Qué es lo que ha cambiado que se nota tanto en la Navidad palmareña ?
 - 1.3. Desde otra plataforma de la realidad religiosa: Semana Santa
 - 1.3.1. La Semana Mayor en los albores de Palmares
 - 1.3.2. El ritmo procesional de los romeros en una Semana Santa en Palmares de Alajuela
 - 1.3.3. El ritmo procesional de los romeros de la vida cotidiana
 - 1.3.4. La axiología religiosa de Semana Santa entre los globalizados palmareños
2. Axiología religiosa de las Liturgias Sociales de Semana Santa y Navidad en Palmares
 - 2.1. Reconstruyendo los procesos axiológico-religiosos del inicio al fin de siglo XX: La Navidad y la Semana Santa
 - 2.2. Lo local y lo global y los procesos axiológico-religiosos en el umbral del tercer milenio
 - 2.3. Las "liturgias sociales" como medida del cambio estructural en una comunidad sin una ocupación laboral dominante
 - 2.4. La Navidad como termómetro de las tendencias modernizantes en la axiología religiosa

- 2.5. Las Liturgias Sociales de Semana Santa y Navidad como "termómetros del cambio" de axiología religiosa
- 2.5.1. Las Liturgias Sociales como sistemas signícos programación socio-cultural
- 2.5.2. Dinámica de cambio verificada en los sistemas signícos verbales y sus interacciones con sistemas signícos no-verbales en las Liturgias Sociales

CAPITULO 3. EN EL UMBRAL DEL CAMBIO AXIOLOGICO RELIGIOSO: JOVENES PALMAREÑOS A FINALES DEL SIGLO XX

Introducción

- 1. El mundo del trabajo como macro-estructurante de cambio
 - 1.1. Jóvenes so-portadores del cambio socio-laboral
 - 1.1.1. ¿ A qué se dedicaba la población hace 3 décadas?
 - 1.1.2. PEA y desocupación: el factor etéreo como variable
 - 1.1.3. Tendencia decreciente de la agricultura como ocupación
 - 1.1.4. Industria y comercio: sectores en despegue
 - 1.1.5. Actualización de datos sobre fuerza de trabajo
- 2. El mundo socio-laboral: experiencia básica de lo axiológico
 - 2.1. El mundo del desempleo: un espejo de la búsqueda
 - 2.2. Población juvenil empleada: Precio de la fuerza de trabajo
 - 2.2.1. La mala paga del trabajo más importante (Magisterio)
 - 2.2.2. La buena paga del trabajo que más vende (Comercio)
 - 2.2.3. El trabajo agrícola: La pésima paga del trabajo más pesado
- 3. Estructuralmente desafiados por el cambio: Los jóvenes ante la axiología del pasado
 - 3.1. ¿ Cómo era el trabajo de los abuelos ?
 - 3.2. ¿ Es posible retornar al Palmares de antaño ?
 - 3.3. ¿ Es posible hoy la familia tradicional ?
 - 3.4. Y la moral sexual...¿ puede seguir siendo la misma ?
 - 3.5. Una cosa es enfrentar desafíos de cambios, otras entregarse ciegamente al sacrificio
- 4. El mundo del trabajo como eje la nueva axiología religiosa
 - 4.1. Un nuevo mundo del trabajo: Redefinición de la dignidad
 - 4.2. Del catolicismo de ayer a las nuevas condiciones
 - 4.3. Lucha de juventudes en lo axiológico: Lucha por un "entorno" comunitario
 - 4.4. Entre las "ocupaciones" profesionales y el "ser campesino" hay contextos inconmensurables
 - 4.4.1. La voz del patrimonio simbólico: algunos indicadores culturales del mundo sociolaboral de ayer
 - 4.4.2. Resistencias al cambio: Una cosa es trabajar y otra estar ocupándose

5. Análisis Factorial de Correspondencias: Aspectos generales
 - 5.1. Análisis Factorial de Correspondencias: Aspectos específicos
 - 5.1.1. Por los matices más que por oposiciones fuertes: bajo desacuerdo entre los jóvenes con relación a la Semana Santa y Navidad
 - 5.1.2. Los jóvenes: lectura entre "libre" y "mágica" de la Navidad en Palmares 1997
 - 5.1.3. Los jóvenes entre lectura "familiar" e "individual" de la Semana Santa en Palmares 1997-1998
 - 5.2. El diseño de investigación y los resultados sobre el cambio axiológico a la luz de las liturgias sociales de Navidad y de Semana Santa
6. Aspectos generales de la axiología religiosa de los jóvenes palmareños
 - 6.1. La primera polaridad: el criterio de la "tradición-innovación axiológica" en el contexto de las Liturgias Sociales investigadas
 - 6.2. La segunda polaridad: aporte de lo local dentro contexto de las Liturgias Sociales investigadas
 - 6.3. La tercera polaridad: la función de comprensión de la realidad que se da dentro de lo local en el contexto de las Liturgias Sociales investigadas

CAPITULO 4: HALLAZGOS Y RECOMENDACIONES TEORICO-METODOLOGICAS PARA EL ESTUDIO AXIOLOGICO RELIGIOSO CON JOVENES EN CENTROAMERICA

Introducción

1. Transformaciones de las funciones socio-culturales de la axiología religiosa palmareña
2. Cambios detectados desde la función de comprensión de la realidad
 - 2.1. Mundo socio-laboral y lógica del cambio axiológico religioso
 - 2.1.1. Matriz básica de tensión "tradicional/modernizante" dentro de un esquema de pensamiento con más afinidades que diferencias significativas en la representación de las Liturgias Sociales
 - 2.1.2. ¿Cuál es el aporte del caso a la teoría sobre la axiología-religiosa en la vida de jóvenes centroamericanos en condiciones similares?
3. Cambios detectados desde la función de cohesión de la realidad socio-cultural

Indices (cuadros, gráficos y anexos)

- Mapa 0: Zonas en procesos de descampenización (contraportada)
- Mapa 1: Palmares y lugares hierofánicos (1998)
- Mapa 2: Costa Rica, Red radial de las vías de comunicación terrestre
- Mapa 3: Costa Rica, cantidad y distribución anual de lluvias
- Mapa 4: Costa Rica, geología
- Mapa 5: Poblamiento del occidente del Valle Central (1790-1866)
-
- Plano 1: Templo de Nuestra Señora de las Mercedes, Palmares 1886-1904
- Plano 2: Templo de Nuestra Señora de las Mercedes, Palmares 1886-1904
-
- Gráfico 1: Calendario Religioso y Procesos Socio-laborales del Café. Palmares, Alajuela (1900-1960)
- Gráfico 2: Costa Rica, estructura relativa por grupos de edades estimada para los años 1965-2000
- Gráfico 3: Costa Rica, evolución de la tasa de mortalidad, 1965-1976
-
- Cuadro 1: Soportes institucionales del nuevo mundo axiológico y religioso en Palmares de Alajuela: 1997-98
- Cuadro 2: Tiempo recreativo-público de jóvenes en Palmares según sector laboral (por distritos): 1997-98
- Cuadro 3: PEA en Palmares, por ocupación, 1973 Y 1984
- Cuadro 4: PEA en Palmares, por ocupación y Distrito, 1984
- Cuadro 5: Palmares, PEA y situación laboral en mayores de 12 años (9,725 en 1973)
- Cuadro 6: Palmares, PEA y situación laboral en mayores de 12 años (13,191 en 1984)
- Cuadro 7: Palmares, PEA y situación laboral en mayores de 12 años por distritos (1984)
- Cuadro 8: Grupos de trabajo doméstico, estudiantes y pensionados (1984)
- Cuadro 9: Salidas y entradas de la sucursal CCSS en Palmares
- Cuadro 10: Nuevos escenarios laborales en Centroamérica
-
- Cuadros 1-6: Análisis Factorial de Correspondencias (Los seis factores resultantes de las 140 encuestas de opinión con jóvenes palmareños)
-
- Anexo 1. Cuadros 1-6: Análisis Factorial de Correspondencias (Los seis factores resultantes de las 140 encuestas de opinión con jóvenes palmareños) y planos factoriales. Encuestas de opinión de Semana Santa y Navidad 1997-1998.
-
- Anexo 2. Cuadros 1-10, Mapas 1-5, gráfico 1-3 y planos 1-2.
-
- Anexo 3. Muestras de mensajes parroquiales respecto de otras religiones

RESUMEN

La investigación presente tiene por objeto la "axiología religiosa y juventud palmareña". Reúne información y análisis desde su carácter de estudio de caso. Los contenidos del objeto de estudio se descomponen, para efectos expositivos, en dos. La parte primera de nuestro objeto de estudio ("axiología religiosa") se presenta de la siguiente manera: En el primer capítulo se fundamenta histórica y culturalmente el carácter agrario (caficultor) de la religión en esta comunidad de colonización tardía. Además, se precisa sobre el sentido fundacional de la construcción del templo católico (1896-1914) en la dinámica axiológica local.

El capítulo segundo sustenta que las Liturgias Sociales de Navidad y Semana Santa son dos muestras culturales de la axiología religiosa local que, por sus particularidad, permiten "medir cualitativamente" (como "termómetro cultural") la lógica y dinámica socio-cultural palmareña.

El capítulo tercero se aboca a la segunda parte de nuestro objeto de estudio ("juventud palmareña"): mediante 40 entrevistas, un diario de campo y la aplicación de una encuesta de opinión, presentamos y analizamos la reacción de los jóvenes a las actividades de Semana Santa y Navidad, durante los años 1997-1998. El resultado más preciso, obtenido mediante el análisis factorial de correspondencias, plasma en la población juvenil una "matriz"; un esquema de los cambios operados en la comprensión de la realidad de los jóvenes y en la función tradicional de cohesión social, jugado por parte de la axiología religiosa local en el pasado y que ya no opera más, para esa población juvenil.

La aproximación analítica con que trabajamos parte del supuesto de que al examinar situaciones de cambio axiológico religioso hay que concentrarse en buscar el esquema de las modificiaciones (o base matricial) que las relaciones de fuerza, por su propio juego en la dinámica de producción, implican. El aporte teórico-metodológico para nuestro estudio, en lo fundamental, proviene de investigadores del cambio socio-cultural (Corbí y Robles) y que se debate bajo los tópicos de los conflictos entre "modernidad y tradición" en sociedades centroamericanas, o latinoamericanas (García Canclini). La hipótesis de trabajo según la cual "Los cambios detectados en el campo socio-laboral se corresponden con transformaciones en el ámbito axiológico religioso" (Corbí/Robles) quedó, según los resultados, suficientemente probada (Ver Capítulo III) además de que nos suministró en el plano teórico-metodológico, la posibilidad de ofrecer pistas (o al menos alguna heurística) para el desarrollo de otros estudios que puedan impulsarse en el contexto centroamericano, para una mejor comprensión de las axiologías religiosas del sector juvenil en relación con un pasado de caficultura y un presente de múltiples oficios (Ver Capítulo IV).

RESUMEN

La investigación presente sistematiza la axiología religiosa de la juventud palmareña, en el umbral del nuevo milenio. Reúne información y análisis, desde su carácter de estudio de caso. Los contenidos del estudio pueden ser entendidos, para efectos expositivos, en dos partes. La parte primera de nuestro objeto de estudio ("axiología religiosa") se presenta de la siguiente manera: En el primer capítulo se fundamenta histórica y culturalmente el carácter agrario (caficultor) de la religión en esta comunidad de colonización tardía. Además, se precisa sobre el sentido fundacional de la construcción del templo católico (1896-1914) en la dinámica axiológica local. El capítulo segundo sustenta que las Liturgias Sociales de Navidad y Semana Santa son dos muestras culturales de la axiología religiosa local que, por sus particularidades, permiten "medir cualitativamente" la lógica y dinámica socio-cultural palmareña.

El capítulo tercero se aboca, como segunda parte de nuestro estudio, a la "juventud palmareña". Mediante 40 entrevistas, un diario de campo y la aplicación de una encuesta de opinión, presentamos y analizamos la reacción de los jóvenes a las actividades de Semana Santa y Navidad, durante los años 1997-1998. El resultado más preciso, mediante el análisis factorial de correspondencias, plasma una "matriz": un esquema de los cambios operados en la comprensión de la realidad de los jóvenes y en la función tradicional de cohesión social, jugado por la axiología religiosa local en el pasado y que ya no opera más, para esa población.

La aproximación analítica con que trabajamos parte del supuesto de que al examinar situaciones de cambio axiológico religioso hay que concentrarse en buscar el esquema de las modificaciones (o base matricial) que las relaciones de fuerza, por su propio juego en la dinámica de producción, implican. Parte del aporte teórico-metodológico para nuestro estudio, proviene de investigadores del cambio socio-cultural (Corbi-Robles, García Canclini y O. Lewis) y que se debate en los conflictos entre "modernidad y tradición" en sociedades centroamericanas. La hipótesis de trabajo según la cual "Los cambios detectados en el campo socio-laboral se corresponden con transformaciones en el ámbito axiológico religioso" (Corbi/Robles) quedó, según los resultados, suficientemente probada (Ver Capítulo III) además de que nos suministró en el plano teórico-metodológico, la posibilidad de ofrecer pistas (a modo de protocolo de investigación) para el desarrollo de otros estudios que puedan impulsarse en el contexto centroamericano, para una mejor comprensión de las axiologías religiosas del sector juvenil en relación con un pasado de caficultura y un presente de múltiples oficios (Ver Capítulo V).

Los resultados principales del estudio arrojan que, actualmente, en Palmares no se da polaridad de opinión significativa entre los jóvenes a raíz de las Liturgias Sociales. Si nos detenemos en matices se observa una tendencia desaxiologizante respecto de la axiología religiosa agraria-objetivante.

En oposición a esta axiología, modeladora de la realidad axiológico-religiosa local anterior, figura otra más subjetivante. En el contexto en que la agricultura pierde el lugar central como práctica sociolaboral dominante, vemos la nueva tendencia axiológico-religiosa acompañando la realidad de múltiples oficios, en el ámbito sociolaboral.

La función de cohesión social, que otorgaba lo religioso objetivante en el contexto anterior, continua presente sin la fuerza del pasado. Pero se está realizando hoy también desde lo no-religioso (v.gr. fiestas cívicas) al margen de las patronales, o a través de otras instancias cívicas que asumen un liderazgo local que desplaza los procesos tutelares eclesiásticos, así como a partir de la incursión de la versión evangélica protestante, a nivel local. La función de comprensión de la vida cotidiana desde la visión religiosa agraria-objetivante ya no se da en los términos en que se daba. Es compartida con la visión religiosa subjetivante, en alto grado por influencias de las iglesias evangélicas locales. Al interior del campo religioso surge entonces una competencia local que diversifica la oferta y la demanda de bienes religiosos.

Una de las razones por las cuales la función de cohesión social y de interpretación de la realidad, desde la religión agraria-objetivante no se corresponde ahora con la nueva realidad cultural religiosa, reside en que no se da más la presencia de un cultivo como fuente laboral única o principal para toda la población. En términos de Amando Robles R. "la religión no es más fuente y cuadro de conocimiento de la vida cotidiana" (1992, 40-41) a raíz de que el contexto agrario está acompañado de un nuevo contexto modernizante. Otra subjetividad comienza a echar raíces a partir de nuevas formas de relación con lo socio-laboral. El tipo de desempleo que en otros momentos supuso una amenaza vital cotidiana no es hoy del mismo tipo que ayer. Por consiguiente, la referencia a Dios, como fuente de esperanza y protección, pasa a ser distinta del pasado.

LISTA DE ABREVIATURAS

AFC:	Análisis Factorial de Correspondencias (Cibois, Ph.)
KMS:	Kilómetros. Kms ² : Kilómetro cuadrado
M:	Metros. m ² : Metro cuadrado
PEM:	P=porcentaje, E= desviación ("ecart"), M=máxima
EVAIS:	Equipos de Voluntarios de Atención Integral en Salud
ITCG:	Instituto de Tierras y Colonización (actual Instituto de Desarrollo Agrario: IDA)
PEA:	Población Económicamente Activa
IDESPO:	Instituto de Desarrollo de la Población (Universidad Nacional, Heredia)
CCSS:	Caja Costarricense de Seguro Social
IVM:	Régimen de pensión de la CCSS: de Invalidez, Vejez y Muerte

DESCRIPTORES

1. Axiología religiosa

En términos generales, los valores son relaciones que forman parte de sistemas culturales, de las estructuras bio-psico-sociales de los grupos humanos. Por su carácter relacional la valoración experimenta una fuerte influencia del medio cultural a la vez que lo modifica. Axiología es asumida como una disciplina normativa relacional: no se define por ser una entidad material ni espiritual. Por lo anterior los sistemas de valores fomentan y/o enfrentan el desarrollo cultural humano: en coherencia con las estructuras bio-psico-sociales de los grupos y, fundamentalmente, de sus relaciones cotidianas y estructurales.

Los procesos de axiología se corresponden con sus contextos socio-laborales. En Palmare, a partir de su historia, vemos las Liturgias Sociales de Navidad y de Semana Santa como religión agraria, jerarquizante, epistemológicamente objetivante (Dios "viene de fuera" y "se puede tocar"), con una función social cohesionante y de gran impacto movilizador. El Templo Católico imprime un carácter particular a esta comunidad y a la dinámica de las Liturgias Sociales que retroalimentan los procesos axiológicos, mientras predominó el esquema de la cañicultura, como forma socio-laboral hegemónica.

2. Funciones sociales de la axiología-religiosa

Los cambios matriciales son interpretadas desde dos grandes funciones: la de cohesión cultural y la de comprensión de la realidad. Se sospecha que al mudar el mundo socio-laboral que retroalimentaba la axiología religiosa palmareña, los jóvenes palmareños pueden moverse en tres tipos de reacciones: favorable o axiologizante (reproductores de las Liturgias Sociales), desfavorables (desaxiologizantes respecto de la Navidad y Semana Santa), o en procesos de revisión (distanciamiento emergente o de tránsito axiológico). El cálculo estadístico se puede realizar gracias al Análisis Factorial de Correspondencias.

En el pasado las Liturgias Sociales buscan sustituir desigualdades económicas-culturales por una lectura integradora de las relaciones sociales en términos de una comprensión armónica en relación con las jerarquías, mundanas o equivalentes simbólico-religiosas. En este contexto los términos culturalmente conflictivos se traducen en diferencias que se complementan: En ese sentido se fomenta que cada grupo inscriba su existencia en función de un supuesto organismo social.

En el marco de la situación anterior la axiología religiosa funcionaba propiciada por un predominio de fuerzas territoriales, con el Templo Católico como único centro. Las Liturgias Sociales fueron el polo de atracción comunitario: Hoy la movilización y la descentralización territorial deja al clero fuera del control total comunitario, se dan cuenta que fuera de las estructuras eclesiológicas ha surgido un mundo que no se reconocía. Se sospecha que el modelo

de conjunto social (de armonía con las jerarquías) se quiebra en virtud de que los mecanismos de legitimación axiológica religiosa del trabajo a que tenía recurso el palmareño presenta dos rupturas: Ruptura del patrimonio compartido en el plano axiológico religioso. Las evidencias compartidas con que representaba la realidad testimoniaban la unidad y acrecentaban el sentido de comunidad independiente y fuerte. El esquema de referencias externas muy limitado. La simple comparación con las comunidades vecinas era suficiente. La siembra es el uso y el valor principal que se le otorga a la tierra.

Si se plantea una ruptura del espacio geográfico como lugar de participación axiológico-religiosa, tanto la Navidad como la Semana Santa pueden seguir ocupando el territorio palmareño pero de otra forma, diferente, respecto del pasado. Si ya no se da identificación entre espacios cotidianos y lugares hierofánicos, si las nuevas carreteras permiten "salir de Palmares" para celebrar fuera, elegir parroquia y hasta iglesia si no se está a gusto en la católica, podemos reconocer que más que una práctica religiosa centripeta de cara al Templo se tiende a la reproducción de actividades centrifugas. No opera de la misma manera la imagen movilizadora de una comunidad espacial atraída por un centro axiológico religioso único. Si ya no funciona un sólo centro religioso (hay varias religiones, versión cristiana de gnosticismo, de protestantismo, etc.) ni la religión católica es el único espacio cultural de encuentro, algo está ocurriendo con las funciones tradicionales de conexión y comprensión de la realidad que aportaban las Liturgias Sociales.

3. Liturgias Sociales

Los procesos axiológico-religiosos palmareños durante las celebraciones católicas de Navidad y de Semana Santa, a lo largo del siglo XX, funciona como un operador de identidad colectiva; en ese tanto denominamos Liturgia Social a una referencia a la memoria axiológico-religiosa que permite acceder cierta "transparencia" en la memoria colectiva religiosa local. Una comunidad cada vez menos estructurada (unitariamente, territorialmente) desde los socio-laboral renuncia al marco de legitimación axiológica que le aportan la Liturgias Sociales de tipo religioso: Incluso si perviven tales Liturgias Sociales no lo hacen desde el mismo marco (desde la misma base organizativa) por lo que no representará lo mismo que ayer.

En materia de opiniones el cambio puede ser detectado en la oposición que se desprende de una comprensión de las Liturgias Sociales en términos de "derachos adquiridos" frente al criterio de "opción", en un marco de elección personal o grupal, no más como patrimonio adquirido, obligado, irrenunciable.

4. Juventud Palmareña

en cuanto "fase" (psico-socio-biológica) colocamos la noción de juventud entre el inicio de la inserción laboral y el final de la socialización en el seno de la familia original. Este sector cultural

experimenta, respecto de adultos, un mayor "distanciamiento" a la integración social, sobre todo en la medida en que el contexto dado puede ser limitado en recursos y opciones, para las nuevas generaciones. Disminuye para el sector, progresivamente, el desarrollo en microsociedades sólo agrícolas.

Esta situación tiende a dejar al sector social juvenil en posición contra-cultural. Al buscar otras fuentes laborales está haciendo algo indicativo de su integración a otro orden respecto del orden socio-laboral anterior: Puede estar protagonizando cambios desintegradores del ámbito axiológico-religioso anterior. Como sector heterogéneo también reproduce, en parte, la sociedad de la que es tributaria: los modelos masa-élite (pasivos-activos) respecto del cambio cultural, pueden ser reproducidos por los jóvenes. Juventud es una categoría que permite indagar sobre procesos de cambio axiológico-religiosos, como experiencia directa en sectores sociales muy específicos. Aún cuando son los adultos quienes tienden a expresar abiertamente su reacción a los cambios, en éste y otros campos, son jóvenes quienes suelen estar más expuestos a los procesos globales de cambios, inducidos por lo general desde fuera y desde arriba.

La reja de lectura desprendida de la metodología en función de la cual se diseña la investigación plantea tres posibilidades en la población mera. Se estiman tres procesos posibles en los jóvenes respecto de las Liturgias Sociales en estudio: a) Integración: Los valores religiosos de la comunidad palmareña son los de la juventud. Esta hace suyos los aspectos de religión objetivante católica manifestados en Semana Santa y Navidad. Integrados desde el mundo adulto. b) Desintegración: Los valores religiosos de la comunidad ya no son los de la juventud. Esta no los hace suyos y manifiesta, por el contrario, signos claros de religión subjetivante-modernizante que los separa de los aspectos de religión objetivante católica manifestados en Semana Santa y Navidad. Distanciados del mundo adulto. c) Transitabilidad: Los valores religiosos de religión objetivante católica manifestados en Semana Santa y Navidad, son y no son los de la juventud. Esta se mueve dentro de cierto marco de ambigüedad, de crisis de transición entre aspectos de religión objetivante católica y otros de religión subjetivante-modernizante. Ni integrados ni desintegrados del mundo adulto.

3. Composición semántica y relacional de la realidad cultural

La teoría del origen y dinámica del cambio cultural axiológico-religioso que seguimos, retoma de varios autores sus elementos (Robles/Corbí/García Canclini/Rossi Landi/Lewis). Partimos de que toda cultura o subsistema de la cultura (v.gr. axiológico-religioso) se define por dos grandes propiedades: Tiene componentes, estados y sucesos (cambios) que, para el conjunto social, pueden ser tenidos por valiosos o disvaliosos. Además tiene la propiedad de que al verificarse un cambio cultural se accede a modificaciones centrales de la matriz genético-estructural de esa cultura: se puede decir entonces que uno de los ejes que estructuran esa cultura, ha sufrido modificaciones.

Para toda cultura, en su conjunto, son fundamentales los procesos axiológicos modificantes de las funciones de cohesión social y de comprensión de la realidad. Al trastocarse estas funciones se cambian propiedades fundamentales de la realidad cultural concreta.

Lo anterior implica dos grandes aspectos teórico-metodológicos:

a) Una lectura estructural de la realidad: consideramos que se producen correspondencias por campos de la realidad y en el estudio exploramos una de las rutas (correspondencia entre socio-laboral y axiológico-religioso) y esta sospecha epistemológica de que cuando detectamos cambios en uno de los campos, pueden estar aconteciendo cambios en los otros, arroja un corolario fundamental: la perspectiva ayuda a explorar científicamente sin condicionarse por determinar monocausalmente un factor como determinante de otros. El enfoque sistémico lo hace innecesario.

b) Una concepción semántica de la realidad: no existe realidad humana que no esté doblada de sentido antropológico. En esta dirección lo socio-laboral es tan semántico (condicionador ontológico) como lo axiológico-religioso (aunque con densidades distintas). Tal categoría nos evita el planteamiento estéril de qué fue primero, lo "infra o superestructural" (el huevo o la gallina), para centrarnos en la correspondencia estructural o implicación simultánea de todos los campos de la acción y el pensamiento cultural.

Un corolario en este aspecto es que hay que ser necesariamente selectivo en el estudio cultural. Elegimos examinar, en ese sentido, de lo axiológico religioso a nivel global, el cumplimiento o no de la doble función de comprensión de la realidad y de cohesión social que han venido ejerciendo las Liturgias Sociales, durante el pasado. Esto permite discernir posibilidades de desarrollo del campo axiológico-religioso. En nuestro estudio buscamos escenarios o formas de desarrollo axiológico-religioso, a raíz de los cambios socio-culturales; En este contexto vemos tres posibilidades de desarrollo:

-Un pasado axiológico-religioso que persiste radicalmente ante embate del presente sociolaboral nuevo: El pasado axiológico absorbe al presente en vista de la "capacidad digestiva" (Mardones) del catolicismo territorialista. En ese sentido las Liturgias Sociales representan más un "movimiento" capaz de renovarse y de "engullir" la novedad. El joven continúa integrado al sistema agrario, jerárquico, dual y autoritario.

-Un presente socio-laboral que cambia un pasado axiológico-religioso, de forma radical: El impacto del presente socio-laboral se experimenta como una crisis en el campo axiológico-religioso. Las Liturgias Sociales quedan reducidas a "monumentos" del pasado. El presente socio-laboral introduce un nuevo eje de estructuración desde lo individual y desde el criterio de la selección o elección. Frente a la unidad propiciada desde lo territorial se da una disposición cultural mayor hacia la pluralidad, desde el mercado y las microidentidades.

-Un presente de convivencia entre novedad socio-laboral y axiología religiosa del pasado: Esta posibilidad señala que la axiología religiosa de Liturgias Sociales en Palmares no está siendo negada en el presente. En este caso aún no se ha operado y desarrollado, con toda su fuerza, un nuevo principio de jerarquización axiológico que propicie el paso del modelo territorial al modelo de mercado modernizante según el cual, por ejemplo, el poder reproductor más alto -a nivel de valores- radicará en los medios de comunicación social y no tanto en el catolicismo tradicional. Los jóvenes no hacen de la axiología religiosa del pasado un problema-desafío personal, que conmueva el sistema de valores vigente.

6. Análisis Factorial de Correspondencias

El modelo matemático de cálculo matricial ayuda para un mejor análisis de la estructuración de los grupos en estudio. El método de análisis factorial de correspondencias (en la versión de P.H. Cibois) es una técnica de análisis que por la alta estructuración y reproducción de las Liturgias Sociales en estudio, resulta óptimo. Ofrece la oportunidad para formalizar las opiniones en términos de su peso (importancia en la curva de distribución de frecuencias) e inercia (atracción mutua). La traducción matemática permite calcular, en el futuro, cambios en las opiniones medias utilizando los mismos medios. La aprehensión del sentido asignado por los jóvenes produce la inscripción temporal de ellos, a los cambios en las estructuras axiológico-religiosas.

La lógica-axiológica busca ser resumida en una matriz, para identificar sus componentes fundamentales. Esta matriz es obtenida mediante este sistema de análisis multivariado que revelará las modificaciones ocurridas o emergentes.

INDICE GENERAL

CAPITULO 1. MARCO REGIONAL DE LA CAFICULTURA

1. Criterio "económico-social" de lectura histórica centroamericana
 - 1.1. Aspectos generales de afinidad regional
 - 1.2. Aspectos específicos de diferenciación regional
2. La expansión de la colonización agrícola cafetalera por regiones en Costa Rica: Valles del Oriente y del Nor-occidente
 - 2.1. Expansión cafetalera en la Meseta Central costarricense
 - 2.1.1. Los valles de nor-occidente y oriente
 - 2.1.2. Balance sobre la transformación de la propiedad fundiaria colonial

CAPITULO 2. GENESIS AGRARIA DE LA AXIOLOGIA RELIGIOSA PALMAREÑA A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

Introducción

1. Un pueblo que requiere lluvia para el tabaco y el café . 37
 - 1.1. Suelos y climas propicios para la agricultura . . . 36
 - 1.2. El tabaco y el café en la historia local 40
 - 1.3. El tabaco da sobrenombre a palmareños 42
2. Valle de los Palmares: colonización tardía dispersa
 - 2.1. Ocupación del espacio por colonos
 - 2.1.1. Ultimo espacio de resistencia de Garabito
 - 2.1.2. Avance de la población campesina
 - a) Primer avance hacia el nor-occidente
 - b) El movimiento colonizador
 - 2.2. Fundación de San Ramón Nonato: 1843
3. Características de organización de los colonos: El caso de los vecinos del Vallé de Las Palmeras
 - 3.1. El Barrio de las Mercedes de San Ramón
 - 3.2. Construir un camino de acceso al lugar
 - 3.3. Quitarle tierra a la montaña para los cultivos
 - 3.4. Construir casas y ranchos para protegerse
 - 3.5. Velar por salud preventiva y curativa
 - 3.6. Vencer las tinieblas, de afuera
4. Procedimientos de siembra y tecnología local del tabaco y del café 43
 - 4.1. Procedimientos de siembra, tecnología y comercialización local del tabaco 43
 - 4.2. Mejor "estar legal" con el café 45
 - 4.3. Dinámica socio-laboral y la caficultura 47

4.4.	Etapas en proceso de reproducción cafetalera	48
5.	La casa para Dios en la axiología palmareña	51
5.1.	Vencer las tinieblas, de adentro	
5.2.	Epica del templo parroquial	
5.3.	Demanda "material" de una necesidad simbólico-religiosa	51
5.3.1.	Iglesia y un lugar de pertenencia en el contexto de comienzos del presente siglo	52
5.3.2.	Lo religioso: fuente de conflicto entre Barrio Mercedes y su Cantón	53
5.3.3.	La primera relación independiente con el aparato eclesiástico	56
6.	Procesos colectivos durante la construcción del templo	
6.1.	La primera decisión: de barro o de piedra	60
6.2.	Los palmareños..., también picapedreros	61
6.3.	Primera junta coordinadora de los trabajos del templo	63
6.4.	El destierro de Gómez y el movimiento comunal para su retorno	66
6.5.	El café y la búsqueda de fondos económicos	68
6.6.	Poner techo a la Casa de Dios es como hacer el cielo	69
7.	Evaluación del cambio axiológico a la luz del paso del tabaco al café	75
7.1.	Lo que la transición del tabaco al café supuso en la historia local	75
7.2.	Lo que esta transición supuso en la historia global	79
8.	Rasgos de la axiología religiosa palmareña	81
8.1.	Rol económico del café como medida aceptable de valor general	82
8.2.	Necesidad de presencia e influencia del clero para la vida comunitaria	82
8.3.	El contexto y la oportunidad de hacer templos como forma de identidad local	87
8.4.	El binomio autoridad-obediencia como marco fundante de axiología religiosa en la comunidad caficultora palmareña	89

CAPITULO 3. AXIOLOGIA RELIGIOSA EN LAS LITURGIAS SOCIALES DE LA NAVIDAD Y SEMANA SANTA

Introducción

1.	Reconstruyendo los procesos axiológico-religiosos de Liturgias Sociales del inicio al fin de siglo XX	
1.1.	Lo sagrado y lo profano: división débil	
1.2.	Iglesia e identidad colectiva	
1.3.	Arte, artesanía e iglesia	
1.4.	El caso de la Virgen de las Merced (Santos Patronos)	
1.4.1.	Un caso ilustrativo: La "Concha" en Nicaragua: ¿Quién causa tanta alegría?...	
1.4.2.	Señales de cambio: El drama ahora "va por dentro" (Robles:	

- 1.4.5 Colores, imágenes y moldes de arcilla que cantan al viento
- 1.4.6 "El encuentro de los Santos": Festejos Patronales
- 1.4.4. Feria de las carretas, día de Santa Cecilia y del trabajador cristiano

2. Reconstruyendo los procesos axiológico-religiosos de Navidad y Semana Santa del inicio al fin de siglo XX 98

1.1. La Navidad meseteña en la prensa de hace un siglo 99

1.2. La Navidad: Liturgia Social que tensiona la axiología religiosa en Palmares 102

1.2.1. Entre buenos y malos pasos: Lo que ha venido a menos con los cambios de hoy 103

1.2.2. Religión como experiencia y patrimonio familiar entre local y universal 107

1.2.3. La Navidad ha cambiado en Palmares porque Palmares ha cambiado 108

1.3. Desde otra plataforma de la realidad religiosa: Semana Santa

1.3.1. La Semana Mayor en los albores de Palmares 111

1.3.2. El ritmo procesional de los romeros en una Semana Santa en Palmares de Alajuela 112

1.3.3. El ritmo procesional de los romeros de la vida cotidiana 115

1.3.4. La axiología religiosa de Semana Santa entre los globalizados palmareños 116

2. Axiología religiosa de las Liturgias Sociales de Semana Santa y Navidad en Palmares 121

2.1. Reconstruyendo los procesos axiológico-religiosos del inicio al fin de siglo XX: La Navidad y la Semana Santa 121

2.2. Lo local y los procesos axiológico-religiosos en el umbral del tercer milenio 124

2.3. Las "Liturgias Sociales" como medida del cambio estructural en una comunidad sin una ocupación laboral dominante 127

2.4. La Navidad como termómetro de las tendencias modernizantes en la axiología religiosa 130

2.5. Las Liturgias Sociales de Semana Santa y Navidad como "termómetros del cambio" de axiología religiosa 132

2.5.1. Las Liturgias Sociales como sistemas signicos de programación socio-cultural 135

2.5.2. Dinámica de cambio verificada en los sistemas signicos verbales y sus interacciones con sistemas signicos no-verbales en las Liturgias Sociales 137

CAPITULO 3. EN EL UMBRAL DEL CAMBIO AXIOLOGICO RELIGIOSO: JOVENES PALMAREÑOS A FINALES DEL SIGLO XX

Introducción

1. El mundo del trabajo como macro-estructurante de cambio 145

1.1. Jóvenes "so-portadores" del cambio socio-laboral 147

1.1.1. Hace tres décadas Palmares era todo agrícola 148

1.1.2. PEA y desocupación: el factor etéreo como variable 149

1.1.3. Tendencia decreciente del agro como ocupación 152

1.1.4.	Industria y comercio: sectores en despegue	154
1.1.5.	Actualización de datos sobre fuerza de trabajo	155
2.	El mundo socio-laboral: experiencia básica de lo axiológico	
2.1.	El mundo del desempleo: un espejo de la búsqueda	160
2.2.	Población juvenil empleada: Precio de la fuerza de trabajo	
2.2.1.	La mala paga del trabajo más importante (magisterio)	161
2.2.2.	La buena paga del trabajo que más vende (comercio)	163
2.2.3.	El trabajo agrícola: pésima paga de trabajo pesado	165
3.	Estructuralmente desafiados por el cambio: Los jóvenes ante la axiología del pasado	166
3.1.	El trabajo de los abuelos: tan indispensable como duro	
3.2.	No es posible retornar al Palmares de antaño	168
3.3.	No es posible hoy la familia tradicional de ayer	169
3.4.	Y la moral sexual...no puede seguir siendo la misma	174
3.5.	Una cosa es enfrentar desafíos de cambios, otras entregarse ciegamente al sacrificio	175
4.	El mundo del trabajo como eje de la nueva axiología religiosa	178
4.1.	Un nuevo mundo del trabajo: Redefinición de la dignidad	
4.2.	Del catolicismo de ayer a las nuevas condiciones	178
4.3.	Lucha de juventudes en lo axiológico: Lucha desde otros códigos de honor	182
4.4.	Entre las "ocupaciones" profesionales y el "ser campesino" hay contextos inconmensurables	187
4.4.1.	La voz del patrimonio simbólico: algunos indicadores culturales del mundo sociolaboral de ayer	187
4.4.2.	Resistencias al cambio: Una cosa es trabajar y otra estar ocupándose	191
5.	Análisis Factorial de Correspondencias: Aspectos generales	
5.1.	Pertinencia y características del análisis factorial de correspondencias para el caso que nos ocupa	194
5.2.	El valor propio de factores uno y dos en nuestro estudio: Navidad y Semana Santa	197
5.3.	El valor propio de las modalidades significativas en las listas de datos de Navidad y Semana Santa	198
5.4.	Análisis Factorial de Correspondencias: Aspectos específicos	199
5.4.1.	Por los matices más que por oposiciones fuertes: bajo desacuerdo entre los jóvenes con relación a la Semana Santa y Navidad	200
5.4.2.	Los jóvenes: lectura entre "libre" y "mágica" de la Navidad en Palmares 1997	202
5.4.3.	Los jóvenes entre lectura "familiar" e "individual" de la Semana Santa en Palmares 1998	203
5.5.	El diseño de investigación y los resultados sobre el cambio axiológico a la luz de las Liturgias Sociales de Navidad y de Semana Santa	205
6.	Aspectos generales de la axiología religiosa de los jóvenes palmareños	206

6.1.	La primera polaridad reveladora de cambio: el criterio de la "tradición-innovación axiológica" en el contexto de las Liturgias Sociales investigadas	208
6.2.	La segunda polaridad reveladora de cambio: aporte de lo local en el contexto de las Liturgias Sociales investigadas	209
6.3.	La tercera polaridad reveladora de cambio: la función de comprensión de la realidad que se da dentro de lo local en el contexto de las Liturgias Sociales investigada
	

CAPITULO 4. HALLAZGOS Y RECOMENDACIONES TEORICO-METODOLOGICAS PARA EL ESTUDIO AXIOLOGICO RELIGIOSO CON JOVENES .

Introducción

1.	Transformaciones de las funciones socio-culturales de la axiología religiosa palmareña	213
2.	Cambios detectados desde la función de comprensión de la realidad	214
2.1.	Mundo socio-laboral y lógica del cambio axiológico religioso	214
2.1.1.	Matriz básica de tensión "tradicional/modernizante" dentro de un esquema de pensamiento con más afinidades que diferencias significativas en la representación de las Liturgias Sociales	214
2.1.2.	Persistencia del esquema autoridad/obediencia en el contexto axiológico en la vida de jóvenes palmareños	217
3.	Cambios detectados desde la función de cohesión de la realidad socio-cultural	220
3.1.	Factores indicadores del cambio axiológico religioso en Palmares	220
3.1.1.	Factores indicadores de la resistencia al cambio axiológico religioso en Palmares	220
3.1.2.	Recreación de la axiología religiosa desde la esfera privada, como tendencia local	224
3.2.	Relectura de la "rebeldía juvenil" en sociedades sin moratoria social	226
4.	Aportes teórico-metodológicos que den soporte a nuevos estudios centroamericanos sobre axiología religiosa y juventud	
4.1.	Examen de la perspectiva del estudio: la legitimación simbólica del trabajo	230
4.2.	Examen de la base epistemológica de la teoría sobre el cambio axiológico religioso, a partir del estudio de caso	232
4.2.1.	Relación de interioridad entre formas axiológico-religiosas de Liturgias Sociales (Navidad y Semana Santa) y	

	la cañicultura en microsociedades meseteñas de colonización tardía	233
	a) Funciones de cohesión y de comunicación social jugados por la axiología religiosa palmareña, hasta 1960.	235
	b) Cambios en las funciones de cohesión y de comunicación social jugados por la axiología religiosa palmareña, después de 1960: el aporte de la distinción y la lucha por la diferencia.	238
4.2.2.	Al examinar situaciones de cambio axiológico religioso hay que concentrarse en buscar "el esquema de las modificaciones" (o base matricial) que las relaciones de fuerza, por su propio juego en la dinámica de producción, implican.	241
CAPITULO 5.	CONCLUSIONES Y PROPUESTA PARA OTROS ESTUDIOS REGIONALES	244
Bibliografía	259
Anexos	1-58

Introducción General

"El umbral es el sitio desde donde se llama..."
(Prieto Daniel)

Introducción

Este capítulo tiene como propósito caracterizar las formas de asentamiento poblacional de colonización ocurrida en las últimas décadas del siglo pasado y en las primeras décadas del siglo XX, en el Valle de las Palmeras, de la Provincia de Alajuela, Costa Rica¹.

La primera pregunta generadora del capítulo interroga sobre ¿ a qué se veía enfrentado el colono de inicios de siglo al responder a la promoción del cultivo cafetalero ?, y será antecedita por otra, que imprime un carácter regional, a la primera ¿ qué fuerzas económicas y políticas le movían a desplazarse en esa tarea de colonización ?²

Las formas de colonización tienen raíces históricas que explican su sentido en tanto procesos que, desde el primer cuarto del siglo XIX hasta inicios del siglo XX en la región, empuja a pobladores campesinos a tomar riesgos impulsados por cierta "fiebre" cultivada, sobre todo, en necesidades con un alto y viejo componente de sueños: que el futuro sea mejor que el presente.

¹ El tema central sigue la labor investigativa iniciada por María Pérez Yglesias y Yamilet González García. De singular importancia son los artículos "Un proceso de colonización tardía y dispersa: El Valle de los Palmares", en Anuario de Estudios Centroamericanos, UCR, 21 (1-2-): 141-164, 1995 (la edición fue distribuida en marzo de 1977) y "El Valle de los Palmares. Proceso de colonización y lucha por la Filial de San Anselmo", a través del Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericana. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, San Pedro de Montes de Oca. Mayo de 1995. Vale agregar que la Universidad de Costa Rica (Sede de Occidente, San Ramón) conformó un equipo de trabajo de 7 investigadores de distintas disciplinas en función del Proyecto "Los Cien Años de Palmares"; inscrito en la Vicerrectoría de Investigación. Este material no sólo fue útil sino de gran inspiración para la lectura global que intentamos. En ningún caso acudimos a fuentes primarias para la elaboración de este capítulo. Las secundarias encontradas fueron fuentes suficientes.

² Seguimos orientaciones generales desprendidas de autores de reconocida trayectoria en la aproximación al objeto de estudio, y particularmente el marco histórico que nos aporta el curso-seminario semestral Historia social y política de Centroamérica (de la Maestría de Cultura Centroamericana). Aprovechamos la lectura crítica aportada por el Dr. José Antonio Fernández M. a la bibliografía existente sobre el tema. Véase: Fernández M. J.A. (1995) "La dinámica de las sociedades coloniales centroamericanas (1524-1792) en Margarita Vannini (Editora) Encuentros de Historia. Managua: Instituto de Historia de Nicaragua, p. 101-144.

CAPITULO 1. MARCO REGIONAL DE LA CAFICULTURA

"La tierra prometida fue alcanzada y nuevamente perdida" (Acuña y Molina, 1991, 94)

1. Criterio "económico-social" de lectura histórica centroamericana³

1.1. Aspectos generales de afinidad regional

Las élites de Costa Rica, Guatemala y El Salvador "llegan a la conclusión de que la Federación no era viable...y que era pertinente consolidarse internamente, nos dice Taracena (1995, 159). Hubo un replanteamiento de las alianzas en función de la consolidación de las hegemonías internas. El aporte que mejor expresa este momento histórico es sistematizado por Taracena bajo el concepto de primera fase del proyecto liberal en la región⁴.

³ Seguimos el tratamiento dado al tema en el ensayo Dr. Arturo Taracena (1995) "Historia política de Centroamérica (1821-1930)" en Margarita Vannini (Editora) Encuentros con la Historia. Managua: Instituto de Historia de Nicaragua. pp 145-176. También partimos de la coincidencia entre Fernández M. y Taracena, en el análisis de esta época. En Fernández la lógica de construcción de los procesos de desarrollo colonizador obedece a patrones económicos articulados, por las élites, mediante el desarrollo de productos agrícolas aptos para la vinculación con el mercado internacional. Para Fernández la experiencia del añil centroamericano (1750-1795) representó primer y último esfuerzo integrado en esta dirección. Fernández M José A. (1995) "La dinámica de las sociedades coloniales centroamericanas (1524-1792) en Margarita Vannini (Editora). Encuentros de Historia. Managua: Instituto de Historia de Nicaragua, p. 101-144 y (1992) "Colourign the World in Blue. The Indigo Boom an the Central American Market (1750-1810)". Tesis doctoral, Universidad de Texas en Austin.

⁴ Siguiendo a Fernández Molina la hegemonía del sector comercial guatemalteco, en la región, en el contexto de la independencia permite, al menos dos hipótesis posibles. Una, expresada por no pocos historiadores, es la que sostiene que se trataba de un sector poco creativo y anquilosado incapaz de visualizar los intereses políticos y económicos que representaba la independencia. La otra posibilidad es que la fragmentación vitalizó a las oligarquías provinciales a lo largo del siglo XVIII y esto se notará en las actitudes localistas más que regionalistas, del contexto del proyecto de la Federación Centroamericana. José Antonio expresa la tesis de que la riqueza por exportación de añil se difumina dentro del espectro social y eso contribuye a que la clase comerciante guatemalteca no se haga con la hegemonía sobre la totalidad de la sociedad colonial centroamericana, en los albores

La etapa primera liberal (1870-1900) tiene como eje explicativo el cambio institucional con relación al periodo de larga hegemonía anterior por parte de la Corona de España. Se pregunta el autor, en este punto, ¿qué había que reordenar en el contexto de la post-independencia? Las élites, dirá, en esta etapa, buscarán "reordenar los recursos necesarios para una nueva economía". En el fondo el reordenamiento procura vincular la región con el mercado mundial a través de un producto específico: el café. Este será el producto para "subir (la región) al carro del progreso" (1995, 164).

El reordenamiento supuso procesos diferenciados en cada país centroamericano. Pero el balance de Taracena es que a las mayorías de la población centroamericana "se les devolvió muy poco" en comparación con el sacrificio que se les impuso. La mano de obra es obligada al trabajo en plantaciones cafetaleras, la propiedad de la tierra fue arrebatada del modelo comunal indígena, y el sometimiento de los centros modernizantes (nuevas capitales) respecto del resto de las regiones se hizo sentir. Para Taracena "consolidar la capitalidad supuso que la hegemonía (de las élites) fuese realidad". La distribución del ingreso del café "... evidentemente desigual" y el reclamo liberal del progreso exigieron mucho de los trabajados del Siglo XIX. El autor remite a índices económicos y al analfabetismo en Centroamérica a finales del siglo pasado, para señalar todo el esfuerzo de las masas en el proyecto de la producción del café, la construcción de ferrocarriles, puertos y telégrafos, así como a nivel de construcción de caminos y carreteras (1995, 166). No omite Taracena la marginación y el sometimiento derivado, de estas condiciones, para la mayoría de la población (especialmente indígena) en el plano de la vida política (1995, 166).

Las consecuencias para el autor a nivel económico y político evidencian un débil desarrollo del mercado interno en la medida en que el "imaginario del progreso" liberal pretendía una integración prácticamente reducida al simple hecho de la venta cafetalera sin modernización interna y sin que esto representara un proyecto político que incorporara a toda la población, en términos no tan reducidos y de explotación. No obstante un estudio pormenorizado, por país, puede permitir determinar en qué sentido la "promesa de crecimiento" (Taracena) fue cumplida en Costa Rica, Guatemala y El Salvador.

de la independencia. La posición de Fernández es sostenida a partir del debate con el artículo de Palma Murga Gustavo, (1986, Diciembre) "Núcleos de poder local y relaciones familiares en la Ciudad de Guatemala a finales del siglo XVIII". En Revista Mesoamérica 997, 241-308.

Para Fernández⁶ el periodo inmediato a la independencia conocido, desde cierta perspectiva histórica, como de "larga espera" (1820-70)⁶, puede ser enfocado como lo hacen otros historiadores (Lindo Flores⁷); con otra hipótesis⁸. La hipótesis opuesta a la anterior es que, en realidad, en el periodo señalado en el istmo se dieron un serie de procesos que acumularon condiciones para las reformas liberales, hasta conseguir -germinalmente- cierto proyecto de sociedad; o sea, logrando salir de los procesos de improvisación con miras a intereses exclusivos y conflictos cortoplacistas excluyentes de amplios sectores sociales⁷.

1.2. Aspectos específicos de diferenciación regional

Las posibilidades económicas que Fernández otorga a cada provincia siguen el criterio del momento y las posibilidades que las ex-provincias encontraron para insertarse en el mercado mundial. La

⁶ Seguimos en este aspecto las anotaciones del Seminario Historia social y política de Centroamérica (I Semestre, 1998) con el Dr. José Antonio Fernández M.

⁷ Parte del contexto histórico que acompaña las fechas de esta "larga espera" es que los Estados Unidos de América no hace ningún contacto con América Latina, los norteamericanos están financiando su propia revolución industrial y no es sino hasta que termina sus propias guerras internas que mira hacia más allá del Río Bravo. Seminario Historia social y política de Centroamérica (I Semestre, 1998) con el Dr. José Antonio Fernández M.

⁸ (1994) Tomo III de Historia General de Centroamérica. San José: Ediciones FLACSO. Seis Volúmenes.

⁹ Para Fernández hay que tener presente que Centroamérica vió su independencia en momentos en que se da la primera crisis del sistema capitalista. Se trata del contexto de transformaciones que potenciaron la revolución del acero y que hecha las bases de una revolución industrial de más altos costos que la que había dado paso al desarrollo textilero. En tal contexto cae a su mínima expresión la inversión extranjera en el istmo. Seminario Historia social y política de Centroamérica, I Semestre 1998.

¹⁰ La población mestiza tiende a mirar sin recelo los valores occidentales y esto coincide, en el fondo, con el proyecto elitista de realizar una sociedad "proto-europea" aunque sin o con pocos elementos europeos. La llamada a "blanquear" la población no se ejecutó en la misma proporción que se decretó. Por otra parte, interroga Fernández: ¿qué otro parámetro, que el europeo tenían las élites criollas para crear identidad? Desde este punto de vista una de las características de la independencia es el esfuerzo por desaparecer a los indios y hasta a los mulatos. Seminario sobre Historia social y política de Centroamérica. I Semestre, 1998.

profundidad y efectos de esta vinculación es el factor que permite, estructuralmente, comprender por qué en cada provincia se acumulan diversas condiciones de crecimiento.

El Salvador fue el polo principal del mercado interno centroamericano durante el ciclo del añil (1750-1795) ya que concentraba el capital y la mercancía principal. Gracias a esto conforme la población se acerca a San Salvador (vía Ferias Comerciales) va encontrando un mercado más "perfecto" (donde el trueque va siendo desplazado). Las ferias se realizan en El Salvador a finales del año (recolección del añil) y a mitad coincidiendo la ocasión con la segunda corta (chapoda) de las siembras añileras. En el fondo aparece un mercado regional que no existía, revitalizando a las provincias. La explosión del mercado del añil replantea, reta, las relaciones de poder con los comerciantes guatemaltecos. Antes de 1794 cualquier reclamo que hicieran los comerciantes de Guatemala chocaba con los Cabildos y sus Alcaldes¹⁰.

En El Salvador el añil tuvo éxito porque los campesinos participaron agregando el factor de calidad. Hacia el pacífico se desarrollan viejas haciendas y comunidades campesinas. El añil se continuará produciendo en Santa Ana, San Miguel y San Salvador hacia finales del Siglo XIX. La expansión del café (finales de 1870 e inicios de 1880) tuvo lugar en predios que se habían privatizado de las tierras comunales. Se trata de una sociedad con una población campesina predominante. Lo mismo que en Guatemala, en El Salvador, las élites emiten leyes para enajenar tierras comunales y potenciar la siembra del café, principalmente, en dos regiones: En la región occidental en la que se da un crecimiento de la producción cafetalera bajo formas no represivas y en el oriente (San Miguel) en la que, hasta 1930, el esquema cafetalero tuvo un patrón de distribución y participación similar al costarricense.

En Guatemala se divide el desarrollo cafetalero en dos regiones: En el altiplano las élites liberales aplican un patrón de expropiación de tierras sumamente aptas para la producción cafetalera. La mano de obra de la zona será obligada a incorporarse a la agricultura y recolección del grano. En la región oriental del país se aplicará un modelo de negociación con los residentes bajo una fórmula de reparto de pequeña y mediana propiedad. Hay que señalar que la

¹⁰ Con ocasión del traslado del punto de exportación de Guatemala a Nicaragua los comerciantes guatemaltecos piden la creación de un fuero (ley especial de privilegio) con una cláusula según la cual el Consulado de Comercio (con sede en Ciudad Guatemala) fuera la instancia autorizada para dirimir todos los asuntos de comercio. Sólo consiguieron de la Audiencia que conociera de los conflictos comerciales, no todos. Salvo Guatemala todas las provincias pidieron la eliminación del Consulado en el período gaditano. Seminario Historia social y política de Centroamérica. I Semestre, 1988.

población oriental es ladina, a diferencia de la población del altiplano, mayoritariamente indígena¹¹.

A diferencia de Costa Rica que después de la independencia (1830) ya desarrolla producción cafetalera mediante el reparto de tierras comunales, en Guatemala, en este mismo periodo, se inicia el ciclo de la cochinilla, sin embargo ésta no se expande más allá de unas pocas tierras de valles con clima favorable al producto. Hasta 1860 inicia en Guatemala la siembra del café y se da en el contexto de un proyecto radicalmente diferente del costarricense. Esto se debe, básicamente, a que en la antigua capital del Reino, no se dieron las condiciones para la reproducción del campesinado¹². El café se siembra en tierras arrebatadas al indígena del altiplano y las relaciones laborales se dan en un contexto coercitivo, bajo el impulso y la aplicación de las leyes en contra de la "vagancia".

Nicaragua inicia su guerra civil en 1811-1860 (Confrontación León/Granada), los conflictos continúan hasta 1932 (Somozas) En Nicaragua el café se desarrolla en dos zonas contrastantes: En la acampesinada región de Carazo (o de los Pueblos) y en la región de Matagalpa donde se siembran grandes plantaciones, con rasgos más similares a los del altiplano guatemalteco que a las características de la región de los Pueblos.

En Honduras desde el siglo XVIII se da contradicción abierta entre minería de Tegucigalpa y la ganadería de Comayagua. Además los únicos

¹¹ En la región de los Altos en el occidente de Guatemala fueron expropiadas grandes extensiones de tierras indígenas. Para Fernández los ladinos de la ciudad, a diferencia del resto de la región, no ven en esta población a interlocutores válidos, de la forma en que sí lo fueron los ladinos. En 1838 el proyecto del Estado de los Altos, fracasó, como también el proyecto ferrocarrilero de Quetzaltenango, obligando a los vecinos de Xelajú a llevar su producción del grano, necesariamente, por la capital. El proceso político de hegemonía se da en Ciudad Guatemala, entrentando dos sectores: artesanos y comerciantes. Seminario Historia política y social de Centroamérica (I Semestre, 1998).

¹² Lowell Gudmundson (1998, 41-56) "Tierras comunales, públicas y privadas en los orígenes de la caficultura en Guatemala y Costa Rica", en MESOAMERICA (Número especial). En el mismo número ver: Robert G. Williams, "Guatemala y Costa Rica: Dos conductas distintas" (Introducción a los estudios comparativos) (p.3-10). Gudmundson afirma que "Aunque poco se diferenciaban en ambos países la institución y las prácticas (de los censos enfiteuticos; otorgamiento de terrenos indígenas o baldíos para la siembra de cultivos comerciales perennes), las comunidades guatemaltecas fueron obligadas más a menudo que las costarricenses, por interés foráneo, a otorgar concesiones en censo, lo que resultó en una mayor confusión y conflicto más agudo" (p. 41).

campesinos hondureños están en la región de Olancho: defienden como suyo el modelo de "tierras comunales", en oposición a la privatización. La región de Olancho está desvinculada económicamente del resto del país. Honduras se incorpora al mercado mundial mediante el enclave bananero. A diferencia del resto de los países de la región, en Honduras no se ataca tan directamente los esquemas de propiedad de tierra comunal.

2. La expansión de la colonización agrícola cafetalera por regiones en Costa Rica: Los Valles del Oriente y del Nor-occidente.

Para el vínculo comercial cafetalero internacional, Costa Rica contó con facilidades de diversa índole: van desde las que ofrecieron las condiciones climáticas favorables para el comercio marítimo internacional, hasta el desarrollo temprano de una agricultura de exportación (panelas¹³) y la monetarización de la economía gracias al primer ciclo minero (Montes del Aguacate). Esto ayuda a comprender cómo, en década y media después de la independencia, la provincia menos importante en la época colonial es el primero en dar pasos de crecimiento modernizante con relación al resto de los países del área.

La Costa Rica de poblamiento inicial va de Paraiso de Cartago a los límites de la Lajuela y en 1830 es una sociedad campesina en la cual la élite no tenía suficientes medios económicos ni políticos para subordinar. Se trata de un campesinado mayoritariamente no indígena. Esta población se caracteriza por estar compuesta (al menos tres cuartas partes de ella) por un estrato mulato que, en cuanto tal, había asimilado los valores españoles y buscaba participar en el mercado promovido. Costa Rica contaba entonces con una enorme frontera agrícola que, de hecho, dio de sí para la colonización campesina en un tramo de siglo y medio. Contribuyó a esto la escasa población (comparada con la del resto de provincias) y las muchas expectativas que despertaron en el emigrante: alrededor de 40 mil habitantes podían disponer de unos 70 mil Km². Esto hizo viable la

¹³ Costa Rica descubre tempranamente, por razones geográficas, el comercio marítimo con Panamá, Chile, Ecuador y en 1820 denuncia la minería del Aguacate. Además por posición geográfica el comerciante tico resulta beneficiado con la compra de panela por parte de Perú (en conflicto con Chile). Su acceso al Atlántico a diferencia de otros países (El Salvador) le da ventajas climáticas para la navegación. Entre otros factores esto crea las bases para la exportación de café. Las primeras ventas de café se harán por Chile (este país las presentará como producción propia). Seminario Historia social y política de Centroamérica. I Semestre, 1988.

reproducción campesina en el valle central costarricense¹⁴.

Las élites costarricenses tuvieron la posibilidad de aplicar, con relativo éxito, reglas desde las cuales los pequeños y medianos productores sembraran el grano, mientras ellos asumían las actividades de torrefactoras y beneficiado; menos riesgosas y más rentables por estar más cerca de la etapa de exportación. Gudmundson¹⁵ señala que en todos los países centroamericanos se dieron formas múltiples de organizar a la caficultura, pero siempre con sus comienzos en la forma de censo, hasta que el régimen de propiedad privada lograra desarrollarse en cada caso. Al adentrarse en el caso de Costa Rica el autor indica que "lo que en realidad ocurrió fue que la ocupación pacífica por largos años y los pagos anuales fueron transformados en títulos particulares". Esto como una respuesta al decreto de Juan Rafael Mora en 1856, o más a menudo individualmente, al asentar ante el Registro Público de Propiedad (abierto en 1864) los derechos de los herederos como parte del proceso testamentario o mortual de su familiar, último ocupante "comunero"¹⁶.

2.1. *Expansión Cafetalera en la Meseta Central costarricense*¹⁷

¿Cuál circunscripción iba a ser el asiento del futuro poder central?

¹⁴ En contraste la zona costera, a lo largo del pacífico y en lo que hoy es Guanacaste, la situación está regida por la economía ganadera que requiere de latifundios. Esta actividad es socialmente más limitadora. No contribuye a la reproducción de estilos de vida campesinos: en comparación con el café si se requiere de 100 manzanas de tierra para un millar de empleos en la producción cafetalera, esta misma extensión en pastos requiere de únicamente una docena de peones. Lo que se reproduce en la ganadería son peonadas: subordinados, controlados y casi sin acceso a ninguna fuente de poder económico autónomo. En el siglo XX la región norte conocerá también de la plantación cafetalera. Seminario de Historia social y política de Centroamérica. I Semestre, 1988.

¹⁵ Cita a Robert Williams (1994) *States and Social Evolution: Coffee and the Rise of National Governments in Central America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. Lowell Gudmundson (1998, 41-56) "Tierras comunales, públicas y privadas en los orígenes de la caficultura en Guatemala y Costa Rica", en MESOAMERICA (Número especial).

¹⁶ Gudmundson L (1990) "Campesino, granjero, proletario: formación de una clase en una economía cafetalera de pequeños propietarios, 1850-1950", en *Revista de Historia* (Heredia, Costa Rica), p. 159.

¹⁷ Victor H. Acuña e Iván Molina (1991) *Historia económica y social de Costa Rica 1750-1950*. San José: Ed. Porvenir. P. 214.

La interrogante llama la atención sobre la fragmentada soberanía que privaba a finales de la colonia, tras la independencia. Las circunstancias favorecieron a una región denominada antiguamente "Villa Nueva", su posición se fortalece con la migración de algunos mercaderes de Cartago, Heredia y Alajuela, el establecimiento -en sus alrededores- de la mayoría de los negociantes y, finalmente, en 1824 con la fundación de una casa de la moneda. Con ella vino el control de la oferta y la demanda crediticia, la vida económica fue dinamizada por la formación de compañías comerciales, la apertura de tiendas, almacenes y talleres artesanales en su incipiente casco urbano que estimuló en el campo, una agricultura mercantil capitalista."...El naciente Estado concentró el esfuerzo institucional en favorecer la transformación socioeconómica: La tarea era triple internamente: estimular la privatización del suelo y el cultivo del café; dotar al proyecto agroexportador de la infraestructura básica que necesitaba; y reorganizar y actualizar la legislación existente, con el fin de adecuarla al mundo nuevo que alboreaba. La emergente burguesía agroexportadora...monopolizó el Poder Ejecutivo y los agricultores prósperos se sirvieron de las municipalidades para su beneficio propio. Un caso bastante claro fue el del ayuntamiento de Barba. El campesinado rico que controlaba el cabildo, se vendió a sí mismo la tierra municipal, con lo que incrementó el fondo crediticio del ayuntamiento, que consagró todos sus recursos a financiar a dicho grupo de compradores. El control del poder local fue la base estratégica para que el Kulak barveño se beneficiara del crédito barato y de la mercantilización de la tierra"¹⁰.

2.1.1. Los valles de nor-occidente y oriente

La colonización agrícola es una características del capitalismo agrario. En Costa Rica se desarrolla la expansión de la colonización cafetalera a partir de 1850. Los valles de oriente y de occidente de Costa Rica experimentan los procesos de esta colonización agrícola de manera diferenciada.

La zona del valle del Río Reventazón y Turrialba (oriental) estará marcada por la iniciativa de latifundistas quienes, en tanto sectores políticamente influyentes que usan la tierra para obtener créditos. Este proceso es posterior a la colonización del valle nor-occidental y surge paralelo a la construcción del ferrocarril al Atlántico (1870) y a la intensificación agrícola de grandes plantaciones de caña, café y ganadería. En el Valle oriental destaca una relación entre el hacendado y peón distinta de la del valle occidental. Se trata de una relación entre un hacendado latifundista y un tipo de peón totalmente desposeído y llevado, progresivamente, a relaciones de trabajo proletarizantes.

¹⁰ Acuña y Molina (1991, 88) Historia económica y social de Costa Rica: 1750-1950. San José: Ed. Porvenir.

La experiencia del noroeste no se repitió en los valles del Reventazón y Turrialba. Esto obedeció a las casi cinco décadas de diferencia de colonización entre el valle oriental respecto del occidental. En la zona de oriente, a diferencia del poniente, la colonización fue más tardía lo que explica un tipo colonizador de capital más fortalecido y la presencia de un poblador determinado por un esquema de propiedad y de explotación menos favorable. El oriente se encontró con transformaciones socio-económicas nacionales de mayor influencia negativa para el trabajador de la región.

En el valle nor-occidental (desde Sarchí hasta San Ramón) la inmigración se había iniciado en 1830. El movimiento migratorio obedeció a la presión socio-demográfica y al atractivo de la frontera agrícola. La meseta central josefina ofrecía trabajo pero no ofrecía tierra. La familia campesina de "mediano caudal" (a diferencia de la obligada a vender su fuerza de trabajo por un salario) se siente atraída por la posibilidad de crear algún patrimonio. De hecho, muchas de ellas provenían de familias cuyo crecimiento había hecho disminuir el patrimonio, en razón del reparto de bienes heredados. Para estas familias migrar era una forma de eludir el creciente empobrecimiento en una época en que la familia extensa era tenida como una "lendición" que había que procurarse¹⁷.

Hacia el occidente el primer impulso está jalonado por la idea de ser productor con tierra propia. Quienes se aventuran son: un labrador y su esposa apoyados en un pequeño capital para alimentos. La ocupación del noroeste descansó en los hombros de productores directos; labradores que asumieron los costos de roturar tierras para la siembra (botar montaña) y sobre las familias cargan los costos de reproducción de mano de obra. La escasa mano de obra del nor-occidente, elevaba el costo de los jornales lo que estimulaba la reproducción patriarcal familiar extensa.

Con todo y algunos beneficios señalados por Acuña como "lado

¹⁷ El proceso colonizador cafetalero, en Costa Rica, se estructura desde una ley (ley de cabeza de familia) que garantiza el acceso a baldíos a cualquier persona en proporción al número de hijos, teniendo en cuenta también a las mujeres. A propósito del proceso de expansión del valle central (hacia nor-occidente y turrialba) Lowell Gudmunson (1993, 41-56) "Tierras comunales, públicas y privadas en los orígenes de la caficultura en Guatemala y Costa Rica" (MESOAMERICA: Número especial) anota como intrigante el dato de que mientras en los orígenes de la promoción cafetalera se incluían mujeres como jefas de hogar, en la documentación posterior no consta así. En regiones periféricas (como Naranjo, de Alajuela) no figuran mujeres como adjudicatarias; aunque se sabe que ahí emigraron hijos de los rafaeleños. Se basa en el estudio de Margarita Torres sobre San Rafael de Heredia ("Los campesinos de San Rafael de Heredia, 1830-1930): de usufructuarios comunales a propietarios privados". Tesis de licenciatura en Historia, UNA, 1991).

positivo" de la intensificación agraria (especialización cafetalera, mejoramiento de transportes, venta de fuerza de trabajo, etc.) la familia labradora fue golpeada por bajas en los precios del café, la fragmentación del suelo y la caída del salario, del cual en 1890 dependía más que en 1850. El noroeste se transformó en pocas décadas pasa de recibir población a expulsarla; Tilarán y San Carlos fueron tierras de inmigración, donde el hijo o nieto del emigrante noroccidental viajó a probar, nuevamente, fortuna.

En la región noroccidental el agricultor contó con la construcción de la carretera a Puntarenas, después de muchas gestiones. Esta facilitó trasladar el excedente agropecuario a la meseta o al muelle puntarenense.

2.1.2. Balance sobre la transformación de la propiedad fundiaria colonial

Durante la década de 1830 autoridades municipales de San José y otras ciudades del Valle Central costarricense distribuyen tierras para el cultivo del café. Estas tierras no eran baldías sino bienes municipales reducidas a dominio particular. Por este medio se buscó favorecer un mercado de tierras de forma directa mientras que, indirectamente, se busca la mercantilización de la economía campesina. Según los datos de Acuña y Molina (1991, 115) desde 1835 hasta 1849 fueron expropiadas, para este propósito, grandes extensiones territoriales en Costa Rica.

Es con la administración de Braulio Carrillo que el Estado inicia procesos de "acumulación originaria" mediante el desmantelamiento del poder municipal basado en la propiedad de tierras comunales, particularmente tierras indígenas. "En las primeras décadas después de la independencia hubo muchos denuncios de grandes extensiones de tierras en los confines del este, oeste y sur del Valle Central, apropiaciones que tenían un carácter puramente especulativo". Para Acuña este es el sentido que tendría hablar en Costa Rica de un periodo de reformas liberales; éstas habría que atribuirse a Carrillo y situarlas en las décadas arriba indicadas²⁰.

A nivel general comparativo se puede hacer un balance regional en los siguientes términos, siguiendo la bibliografía hasta aquí citada:

a) Con relación al resto de Centroamérica y en particular al caso guatemalteco occidental durante las seis décadas posteriores a la independencia la legislación costarricense sobre baldíos fue "muy generosa". En términos de Acuña y Molina el rápido ascenso de transacciones inmobiliarias rurales pone de manifiesto que: a) La tierra como medio de producción se ha convertido en una mercancía

²⁰ La cita Acuña (1991, 116) se apoya en Hall C. (1976). El Café y el Desarrollo Histórico Geográfico de Costa Rica. San José, Costa Rica. Editorial Costa Rica, pág 35-36.

(requisito para producción capitalista), b) el concepto de propiedad privada fundiaria se ha desarrollado ya que una masa importante de tierras ha sido reducida a dominio privado. c) Este comercio de tierras fue un factor (quizá indirecto) de la disolución de las formas comunales de propiedad y, d) el ascenso en el precio de la tierra hizo más difícil el acceso a ella y dio más poder económico y social a aquellos poseedores de dinero como patrimonio.

b) Hacia 1840 existe en Costa Rica una importante masa de jornaleros. En 1841 Carrillo (entonces gobernador) emitió leyes en contra de la vagancia y fijó un monto para el pago de jornales, por lo que Acuña afirma que, en este contexto, la población aún era dueña de sus medios de producción y habían ya grupos separados de sus medios de producción o proletarizados. El hecho de encontrar grupos de jornaleros alrededor de la primera mitad del siglo pasado puede ser interpretado como el resultado de un proceso de diferenciación social al interior del campesinado provocado por la generalización de las relaciones mercantiles aceleradas después de la independencia (Acuña 1991, 120).

Cabe sospechar, con los autores, la presencia entre los proletarizados de población joven; individuos salidos de unidades campesinas empobrecidas y que representan un excedente de mano de obra. Sin embargo, aclaran los autores, el tránsito al capitalismo en Costa Rica no se explica tanto por la liberación masiva de mano de obra cuanto por la liberación de tierras. Un indicador de la ausencia de masas asalariadas lo encuentran en los relativamente altos salarios que caracterizan todo el siglo pasado en Costa Rica respecto del resto del área centroamericana²¹.

Entonces, en el Valle Nor-occidental el proceso de proletarización de los productores directos consiste no sólo en masas que se hacen jornaleros sino también "a medida que se desarrolla la producción capitalista los proletarios son cada vez más proletarios" (Acuña 1991, 121). También en el largo plazo la relación será de mayor subordinación de la producción campesina respecto del capital, en términos de los autores citados, "un peón de 1930 será más desposeído que uno de 1840".

c) Molina y Acuña ven en el nacimiento del capitalismo agrario tico una penetración del capital comercial a la espera de la producción

²¹ Para Acuña y Molina (1991, 120) en Costa Rica y, particularmente en el valle nor-occidental, la modalidad de acumulación capitalista cafetalera coexistió con la producción campesina de consumo. Por esto el proceso de proletarización fue lento y estuvo dominado, en gran medida, por la explotación por parte del capital de la producción campesina a través de diversos mecanismos y no exclusivamente de mecanismos forzados de reclutamiento de fuerza laboral como si pudo darse en el valle oriental.

campesina²². Esta penetración asumió un doble carácter: Por un lado muestra a comerciantes enriquecidos que se hacen hacendados y en ese sentido el capital es el que organiza el proceso productivo (como ejemplo el desarrollo del valle oriental es típico de esta tendencia) y por otro lado, los hacendados sometieron a su control, mediante mecanismos crediticios y comerciales, a los pequeños y medianos agricultores cafetaleros (acuí el valle nor-occidental es el caso típico a figurar).

La cadena crediticia se entiende porque desde 1844 se establecen en Costa Rica casas consignatarias británicas que financian a los grandes exportadores del café costarricense y se inaugura una secuencia de dependencia en la que la casa importadora británica financia a la casa exportadora tica y ésta, a su vez, a los exportadores costarricenses. Así fue como la vinculación externa dio el acabado al proceso de transición y el impulso para el despegue de la acumulación capitalista nacional. En términos de los autores: "todo el proceso de desarrollo de división social del trabajo, la definición y articulación de regiones en el espacio económico costarricense, y la propia incipiente formación de un mercado interno, estarán en función de las exportaciones cafetaleras y de las importaciones extranjeras" (1991, 124).

La agricultura cafetalera, que favoreció la privatización del suelo, era la única que, dada la buena cotización del grano, prometía rescatar de la pobreza al productor directo. La diferenciación material entre los labradores tampoco facilitaba la lucha porque el labriego rico apostaba por la propiedad privada de la tierra. La legislación del emergente Estado, por su parte, entrañó a la larga el óbito de la reglamentación con que la comunidad aldeana se autoregía.

La capitalización del agro, en marcha tras 1830, agudizó la diferenciación campesina y trastornó el marco cultural y el quehacer productivo de la comunidad aldeana. La privatización del suelo provocó que servidumbres de agua y de paso pesaran cada vez más. Lo que estimulaba al dueño, cuya propiedad se veía afectada, a desconocer tales derechos. Igualmente la mercantilización creciente de ciertos valores de uso -madera, bejuco, leña, etc.- propició la depredación de los recursos naturales, en particular la destrucción indiscriminada del bosque.

²² Los autores se basan en el trabajo de Patricia Alvarenga V. "La composición de la producción agropecuaria en el Valle Central Costarricense. Un estudio comparativo de las regiones de oriente y occidente 1785-1805". También en sus trabajos anteriores: Iván Molina J. Habilitadores y habilitados en el Valle Central de Costa Rica. El financiamiento de la producción cafetalera en los inicios de la expansión (1838-1850). En, Revista de Historia (Julio-Diciembre, 1987). No16. Costa Rica, Centroamérica.

El siguiente capítulo reconstruye un proceso particular de colonización cafetalera, se trata del caso de Palmares de Alajuela. La familia colonizadora palmareña, constituye una muestra histórica del carácter centroamericano de la realidad colonizadora de los grupos campesinos que compartieron sus luchas y sueños; hijos de olas migratorias que conformarán comunidades usualmente sin conocimiento claro de las razones y fuerzas económicas y políticas que las empujan.

2. Valle de Los Palmares: Un caso de colonización tardía y dispersa²³

En vista de las afinidades y diferencias detectadas en los procesos de incorporación de colonizadores de regiones cafetaleras en el área centroamericana, destaca de las especificidades geográficas e históricas, un factor general que podemos definir como el más común a todos ellos. En la región de Los Pueblos de Nicaragua, el oriente guatemalteco, en el occidente salvadoreño y en el valle central costarricense se dan más afinidades que diferencias en dos factores principales de la promoción cafetalera: No se abusó coercitivamente de la mano de obra local ni se despojó violentamente de sus tierras a los locales como ocurrió en el altiplano guatemalteco.

Específicamente entre Guatemala y Costa Rica se da el hecho más paradójico del esfuerzo comparativo que realiza Gudmundson²⁴. La comparación, propiamente dicha, entre Guatemala y Costa Rica permite destacar una gran diferencia: Costa Rica inició su producción en 1830 (con medios no-coercitivos) y en Guatemala la caficultura se inició en la década de los 1870 utilizando medios de enajenación de tierras comunales de la Zona de los Altos y mediante la aplicación de las leyes de la vagancia como mecanismo de presión sobre la mano de obra indígena.

Puede afirmarse, por otra parte, que en el caso central y nor-occidental costarricense primero, en el salvadoreño y oriental guatemalteco después y, posteriormente, en la región de los Pueblos nicaragüense se dieron condiciones para la reproducción del estilo de pequeña y mediana propiedad campesina, a partir de la producción cafetalera.

²³ María Pérez Yglesias y Yamileth González García Avance de Investigación, "El Valle de los Palmares. Proceso de colonización y lucha por la Finca de San Anselmo". Editado por el Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericana. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, San Pedro de Montes de Oca. Mayo de 1995. Para determinar algunos nombres de colonos nos fue útil la obra de Fournier G. Eduardo (1994) Orígenes de los ramonenses: familias fundadoras de San Ramón, 1843-1900. Alajuela: Museo Histórico Cultural Juan Santamaría. 168 p. La perspectiva de microhistoria fue enriquecida por el enfoque de Giovanni Levi (en Revista Taller D'Historie NQ1, I Semestre, 1993. P 5-12). Fue interesante también la lectura de la Memoria del I Seminario-Taller Familia, vida cotidiana y mentalidades (4-7 octubre, 1994) Alajuela: Museo Histórico Cultural Juan Santamaría y Ministerio de Cultura Juventud y Deportes. P. 301.

²⁴ Ver: "Tierras comunales, públicas y privadas en los orígenes de la caficultura en Guatemala y Costa Rica" (1988, edición especial de Revista Mesoamérica).

CAPITULO 2. GENESIS AGRARIO DE LA AXIOLOGIA PALMAREÑA²⁰

"El matemático Ta, trazó una figura muy irregular e invitó a sus alumnos a calcular su superficie...pero ninguno pudo obtener la superficie con exactitud. Entonces el maestro Ta tomó una tijera, recortó la figura, la colocó sobre uno de los platillos de una balanza, la pesó y colocó sobre el otro platillo un rectángulo fácilmente calculable. Luego fue recortando el rectángulo hasta que los platillos se equilibraron..."

(Bertolt Brecht: Me-ti, el libro de las mutaciones)

Introducción

Dos son los propósitos de este capítulo. El primero consiste en indagar el carácter agrario de la religión palmareña a inicios del presente siglo XX. En sus orígenes la comunidad palmareña se analiza como una micro-sociedad dependiente del ciclo de las lluvias, de la época de invierno²¹. Esto define la base del sistema de vida dependiente de los productos agrícolas: sean para el autoconsumo o para la exportación, como es el caso del tabaco y el café.

El segundo propósito es presentar la construcción del temolo parroquial palmareño. Consideramos su función como muy importante, en el contexto del carácter de la axiología religiosa local. Dicha axiología se correlaciona cualitativamente con las condiciones socio-laborales del medio, y de ahí deriva sus funciones socio-culturales para la comunidad. En ese sentido la

²⁰ El Cantón de Palmares se encuentra ubicado en la Región Central Occidental de Costa Rica y, una vez definidos sus límites, tiene una superficie total de 38.06 Km², distribuidos en siete distritos: Central (1.09 Km²), Zaragoza (8.05 Km²), Buenos Aires (6.86 Km²), Santiago (8.05 Km²), Candelaria (4.07 Km²), Esquipulas (5.37 Km²) y La Granja (4,57 Km²). Este último es, hasta 1964, un caserío de Buenos Aires. En la Gaceta, N°210, del 5-11-1984.

²¹ Ver en anexos el Mapa 3 una aproximación a la cantidad y distribución anual de lluvias a nivel nacional. Palmares se ubica, en promedio, en la región donde llueve 8 meses y se acumula un volumen de 2 500 Isoyetas en m.m. En promedio se esperan 4 meses secos tal y como se refleja en el gráfico 1: Calendario Religioso y Procesos Socio-laborales del Café (1900-1960).

construcción del templo parroquial católico en Palmares (1892-1914) se da en un contexto socio-laboral de pugna entre el tabaco y el café; dos cultivos que buscan acaparar la mayor parte de las tierras de labranza local.

1. Un pueblo que requiere lluvia para el tabaco y el café

En Palmares los productos tradicionales y no-tradicionales (tabaco, granos básicos, café, ornamentales, etc.) durante el presente siglo han operado, tanto por la pobreza económica de los productores como por la geografía local, dependiendo de los ciclos de lluvias. Aunque en el medio circula El Río Grande (afluente que va a escorar al Barranca) sólo los vecinos más inmediatos a él han conseguido extraer productos utilizando un sistema de riego artificial²².

En la tradición palmareña aún se mantiene muy asentada la versión metereológica de "las pintas". En palabras de don Gilberto Monera se trata de que los primeros doce días del mes de enero 'pintan' o son reflejo de cómo serán las lluvias durante el año. Así, "el día primero marca enero, el segundo febrero y así sucesivamente. Luego el 13 marca enero y febrero, el 14 marzo y abril, etc., siguiendo un orden de dos en dos. Por ejemplo el día 13 de enero a partir de las 12 medianoche a 12 medio día 'pinta' enero de 12 p.m. a 12 media noche, febrero, hasta llegar al 18 de diciembre. Si el día de enero que está 'pintando' determinado mes muy oscuro o lluvioso, según lo que se vea, ese mes será igual" (1994, anexo).

El Río Grande acoge en su lecho numerosos hilos de agua que surcan el territorio palmareño y que en época seca prácticamente desaparecen en parte por la rápida y temprana deforestación en función de la siembra del café y en parte porque su cantidad de líquido no conseguiría dotar por completo a la agricultura local²³. De los nombres de las pequeñas y grandes quebradas sólo

²² Muy tardíamente algunos cafetaleros (cooperativizados) han adquirido ramales de tubería para montar sistemas de riego por aspersión. Sin embargo, como señalan varios estudios desde temprano del presente siglo, durante la estación seca las afluentes del Río Grande no dan suficiente líquido para desarrollar sistemas artificiales de riego para los sembradíos.

²³ Durante 1973-1983 la dirección del Colegio de Palmares en unión con la Agencia de Extensión Agrícola del Ministerio de Agricultura y Ganadería generan programas de reforestación sembrando más de 150 mil árboles en las cuencas hidrográficas. Informe Municipal, en El Clarín (Nº14, julio 1988). Esta iniciativa reforzó y mejoró la cantidad y calidad de líquido, pero no así una tendencia de los agricultores a utilizar el río como primordial recurso para sus productos. Por lo tanto una primera visión

resuena el recuerdo para los habitantes de la zona: Fierro y Palmitos, Quebrada Grande y Quebrada Azul alimentada por la Cima y el Calabazo, Quebrada Mora engrosada por López y el Alto, y Quebrada Santiago alimentada por Chilamate y la Tirrá...Candelaria y Santiago guardan el calor de aguas subterráneas, en sus casi desaparecidas, fuentes termales²⁴.

1.1. Suelos y climas propicios para la agricultura²⁵

Palmares ancla su raíces en un viejo, misterioso y inexplorado lago que un remoto día, corre junto a las aguas del Río Grande y desaparece en el Mar Pacífico entre los veneros del Río Barranca. Su lecho se fertiliza con piedras volcánicas y con el pasar del tiempo, el suelo se cubre de bosques protegidos por cerros, entre los que destaca Los Montes del Aguacate, con tesoros escondidos de origen mineral, anteriores a la Cordillera Volcánica Central²⁶.

El geógrafo Luis Muñoz Montero realiza un cuidadoso estudio sobre el relieve de Palmares y construye una maqueta donde se percibe

general de la historia agrícola palmareña nos lleva a delimitar su carácter como una microsociedad agraria regida por lluvia.

²⁴ En la actualidad, los vecinos se lamentan de las aguas contaminadas por agroquímicos, broza de café o desechos industriales y domésticos. Cualquier lugareño o visitante puede verificar cómo se ha perdido gran parte de la fertilidad de los suelos.

²⁵ Aunque esto es así, conviene destacar por otra parte que las tierras más fértiles del Cantón desde el punto de vista de vocación agrícola (las del centro) son asimismo las que van siendo ocupadas por la construcción de infraestructura de vivienda, industria y comercio. En vista de que se trata de un territorio relativamente pequeño (la extensión del cantón es de menos de 40 Kilómetros cuadrados) y de que la población va creciendo en proporciones altas (se calcula para el año 2 mil unos 30 mil habitantes). A lo largo del siglo, el Cantón ha expulsado cíclicamente grupos de palmareños, que han colonizado en regiones de San Carlos, Pérez Zeledón y cantones vecinos (San Ramón y Naranjo)

²⁶ Erigido como sétimo Cantón de la Provincia de Alajuela, en 1888, Palmares limita con San Ramón por el norte y el oeste, con Naranjo por el Este, y con Atenas por el sur. El camino viejo atraviesa el cantón, proveniente de Naranjo, y la autopista fractura el Cerro La Cima, abriendo ese muro que separa a Palmares de San Ramón. González y Pérez (1995, 1-2). Con relación al sustrato volcánico de los suelos palmareños, ver en anexo el Mapa 4 (Costa Rica: Geología)

la forma ovalada -de olla- del territorio y las diferencias de altitud, que oscilan entre los 850 metros en el Río Grande y los 1 480 en el cerro de Berlín. Los Cerros del Espíritu Santo, Pata de Gallo, La Cruz, La Tinajita, La Piedra de San Isidro, La Cima, Don Mario traen ecos de tradiciones ancestrales tejidas por las formas caprichosamente dibujadas de la naturaleza²⁷.

Desde el punto de vista climatológico Palmares está "situado en la Zona Intertropical del Pacífico y como espacio de transición, es afectado por los vientos alisios, húmedos y cálidos, que le dan una temperatura media de 21.6°C (la máxima se ubica en los 27.6°C y la mínima en 15.6°C: idem). La época seca -noviembre a abril- posee las máximas temperaturas y la mínima precipitación pluvial. Los meses de agosto a octubre son los más lluviosos y fríos"²⁸.

Lo anterior define el clima palmareño como muy favorable para el trabajo agrícola, y el éxito de sus suelos para el cultivo del tabaco le valió al campesino local el mote de "cuechero" que aun conserva. La tierra fértil -por sus suelos aluviales y las viejas cenizas del Volcán Poás- y el agua abundante de la zona resultan excelentes para los cultivos, pero la inexistencia de caminos hasta muy entrado el siglo XIX dificulta una colonización temprana.

Los terrenos palmareños más propicios para la siembra son los de la parte central (suelos planos o planos ondulados); los territorios de la parte sur y suroeste poseen, más bien, una vocación forestal (suelos de montaña) y algunos solo sirven para la explotación de minerales o la extracción de piedra y arena.

La vegetación palmareña corresponde a la de un denso "bosque tropical premontano húmedo", que solo ocupa a fines de los años ochenta de este siglo, un 1.5% de la superficie total. En este tipo de bosque predominan los árboles de una altura promedio de 16 metros, que comparten el espacio con otros de 7 y 3 metros de altura en medio del sotobosque, rico en plantas pequeñas y variadas. En los troncos se encuentra gran variedad de parásitas de

²⁷ Informe Final de Investigación: Los cien años de Palmares: Síntesis histórica del Licenciado Luis Muñoz Montero, noviembre 1988. Inédito. Vicerrectoría de Investigación. UCR.

²⁸ Ver en anexo un mapa del Cantón de Palmares. En él se especifica geografía, límites y posición de cada uno de sus siete distritos. Tomado de Morera C. (1988). Memorias y Anécdotas de Palmares. S/E. P. 5.

las familias de las bromeliáceas y de las orquídeas²⁹.

1.2. El tabaco y el café en la historia local³⁰

Los cultivos del tabaco y el café representan pivotes sobre los cuales establecer los datos fundamentales de tipo histórico que permitan caracterizar las ocupaciones agrarias de más arraigo en las primeras décadas del siglo XX y finales del XIX, en el Valle de los Palmares, de la Provincia de Alajuela, Costa Rica³¹.

Desde el punto de vista socio-laboral el café y el tabaco estructuran la historia local hasta mediados del presente siglo. Y en los inicios del siglo estos dos productos protagonizan una batalla³² por acaparar las tierras palmareñas, lo que, en el fondo, suponía dos formas de vida familiar y cotidiana. No se comprende ni las mentalidades del colonizador ni el uso que darán a la tierra en esta zona, sin mirar el valle colonizado como escenario donde pugnaron por hegemonizar estos dos productos.

El Valle de los Palmares en su etapa inicial de colonizaje es vista por los colonizadores como una sociedad agraria cuya vocación productiva depende en primer lugar de la lluvia. Asimismo

²⁹ La Nación, 19/2/98, presenta con el título "A flor de Verano" el jardín de guarías que Don Javier Solórzano cultiva y cuida en La Cocaleca de Palmares. El autodidacta Solórzano quien desarrolla este oficio desde hace 50 años, aconseja según su experiencia, a quienes llevan matas sobre el cómo cuidarlas. La Asociación de Orquidólogos Costarricenses ha dado varios reconocimientos al trabajo de Don Javier en este campo.

³⁰ El trabajo de periodización de la historia religiosa local que nos sirve de referencia es adoptada del trabajo de periodización del historiador palmareño Licenciado Carlos Abarca. El Profesor Abarca sostiene la tesis de un conflicto inicial fuerte a nivel socio-laboral, entre el establecimiento del café y la conservación del tabaco a nivel local, a inicios del siglo XX.

³¹ El artículo "Un proceso de colonización tardía y dispersa: El Valle de los Palmares", en Anuario de Estudios Centroamericanos, UCR, 21 (1-2-): 141-164, 1995, sigue siendo central además de las publicaciones biográficas de Don Carlos Morera.

³² Este conflicto es analizado profundamente por el historiador Carlos Abarca. Aunque, para nuestros efectos, desde el punto de vista de la axiología religiosa representan dos patrones y esquemas complementarios dentro del modelo de religión agraria-objetivante, coincidimos con Abarca en que de esta batalla por el acaparamiento de tierras el café salió airoso hasta finales de la década de los setenta.

los recién llegados ven muestras claras de la aptitud de los suelos palmareños para la producción tabacalera. Cuando en Palmares comienza a producirse tabaco hay circunstancias históricas que hay que tener presente: el tabaco es un cultivo que para entonces era ilegal y, por ello, representaba para los locales una primera oportunidad de comercializar un producto agrícola "alejados" de los controles del Estado³³. Sin embargo, esto no impedía las preocupaciones propias de la actividad socialmente censurada y policialmente reprimida.

En las plantaciones se construyen pequeños ranchos desde donde se cuida. En ellos no habitan las familias por el peligro que supone la llegada del "resguardo". Los suelos de la zona son ideales para este cultivo. "El suelo de Palmares es arcilloso, arenoso, ligeramente ácido, unido al clima y a la topografía del suelo...un valle caluroso de día con grandes condensaciones de vapor de agua por las noches en el verano, hacen este lugar ideal para el cultivo del tabaco: planta invierno-veraniega que recoge a través del sereno, el máximo de su aroma" (González y Pérez: 1985, 153).

1.2.2. El tabaco da sobrenombre a palmareños³⁴

Aunque hay datos que revelan que hubo múltiples actividades laborales realizadas por los inmigrantes del Barrio de las Mercedes

³³ González y Pérez (1985, 152) señalan que el tabaco, primero, clandestino y luego legal, se constituye en un cultivo básico en Palmares hasta la década de 1940. Ellas extraen de los registros de Archivos Nacionales (año 1839) información sobre las recompensas (de dos pesos por cada mil matas destruidas) dadas por el Gobierno a los "resguardos" en aquel entonces. Serie Hacienda. N^o 11545, folio 22. Por su parte en Mereces Vargas Ramírez (Las Parroquias de Naranjo y Palmares: 1862-1910). Análisis y estudio de historia demográfica. Tesis de Licenciatura en Historia, UCR, 1978; p.16) se documenta como después de la eliminación del monopolio del tabaco (1896), los agricultores palmareños se podían seguir dedicando a la siembra del tabaco. Sin embargo, el café fue dominando en los sueños locales. A la luz de los datos puede resumirse lo acontecido como el paso de hacer lo "prohibido" (tabaco) a hacer lo "promovido" (café).

³⁴ Tradicionalmente en la región occidental se conoce a los palmareños como "cuechas". La cuecha es un tipo de tabaco con miel utilizado para mascar, del mismo modo como se suele hoy mascar chicle. La preparación de la cuecha supone técnicas desarrolladas en el cantón durante muchas décadas. Mascar cuecha es un hábito que apenas sobrevive entre población anciana de Palmares (Ver en anexo la máquina-prensadora de tabaco creada por productores palmareños, quienes muestran su ingenio en tecnología aplicada).

para sobrevivir (siembra de granos básicos, plátanos, prácticas de cacería, etc) lo cierto es que el tabaco se perfila como el primer y principal producto cultivado en el lugar³³, al irse acercando el final del siglo XIX e iniciarse, demográficamente, la segunda generación de población local.

Según Arturo Moncada los primeros habitantes, de lo que luego sería llamado el Cantón de Palmares, "fueron agricultores de tabaco" (González y Pérez: 1985,151). Dedicarse a un solo cultivo, en aquellos tiempos, hubiese sido imposible, por eso agrega el historiador ramonense que: "no por eso dejaron de ocuparse de otros cultivos tales como la caña de azúcar y el cafeto"³⁴.

2. Procedimientos de siembra y tecnología local del tabaco y del café

Los aspectos que destacamos, además de centrales en el contexto de la siembra del cultivo, lo son porque establecen rasgos propios del sistema axiológico. Corbí otorga a los procedimientos propios del mundo laboral el favorecimiento de una pauta fundamental para las condiciones de pensamiento, estéticas y ética comunitaria (1985, 236).

2.1. Procedimientos de siembra, tecnología y comercialización local del tabaco

Don Arturo Moncada (1917, 6) describe la forma artesanal como los abuelos secan las hojas de tabaco: "...Lo prensaban, luego en profundos huecos que abrían a la tierra, lo depositaban con todo y rama, protegiéndolo con una envoltura de hojas secas y amontonándole encima muchas piedras pesadas, al cabo del tiempo lo iban a sacar y ya estaba negro por efectos de la prensa y

³³ González y Pérez hacen una observación útil (1985,152) para la perspectiva de estudio que asumimos a partir del enfoque teórico de Mariano Corbí. "Es significativo que, en la zona de Palmares, la tierra cultivada es más valiosa que la dedicada a potreros, caso contrario a lo que ocurre en Grecia y Naranjo, donde la ganadería es fundamental". El dato no sólo afirma la tradición para la siembra de granos (maíz, frijol, arroz, caña de azúcar o plátanos) sino que fomentará por esa vocación agrícola un tipo de mentalidad (axiología y simbología) relativamente distinta de la que caracteriza a los pueblos ganaderos que no están lejanos sino dentro del mismo valle nor-occidental.

³⁴ González y Pérez (1985,151). Los datos los toman de Arturo Moncada (1917,7). Historia de San Ramón. San José: Imprenta Nacional.

humedad que guardaba"³⁷.

Después de este proceso el tabaco se fermenta y lo ponen al sol. Para no secar al sol se llegó a inventar una estufa de leña. Don Carlos Alvarez Venegas, vecino de Esquipulas, construye "una estufa de leña", para secar tabaco y su familia se especializa en hacer puros³⁸.

Según lo escrito por don Arturo Moncada los castigos por la siembra y venta de tabaco obligaba a los cultivadores a abandonar las tierras y buscar otros lugares³⁹. De la información indagada por Miriam Pineda y Silvia Castro se tienen datos sobre una forma ingeniosa usada por los campesinos para burlar al "resguardo": Algunos de los contrabandistas sacan el tabaco de la zona vestidos como guardas y reciben el apoyo de gentes influyentes tales como sacerdotes⁴⁰.

2.2. Mejor "estar legal" con el café...

El factor de legalidad tabacalera llegó tarde y de pésima manera

³⁷ La técnica que describe Don Gilberto Morera en su autobiografía es similar: "metían bultos de tabaco mojado entre los bagazales. Aquí se mantenía caliente y a los tres días lo sacaban hediendo y tibio, casi fermentado, luego lo ponían en sartas al sol, no habiendo miedo de que enmoheciera para ser después enviado a San José donde tenía gran venta" (Morera L: 1984,7).

³⁸ Son las famosas "calillas" que tuvieron mucha venta en San José. También es de palmareños la invención de la "breba" que durante tanto tiempo mascaron los campesinos costarricenses (González y Pérez. 1985, 153-154).

³⁹ De su historia de San Ramón se extraen los siguientes datos: "debido a una acusación seguida por contrabando de tabaco contra algunos laboriosos agricultores de Palmareños por el señor José Antonio Alvarez, se vieron estos obligados a abandonar sus tierras, buscar nuevas regiones donde levantar sus tiendas de campaña...arrancarle a la tierra otros frutos, en cuenta aquel que se les había prohibido ... y llegaron a instalarse en el lugar en que hoy se encuentra San Ramón" (González y Pérez: 1985, 153).

⁴⁰ Citan de Pineda y Castro un documento en que un sacerdote del lugar expresa a los campesinos que "le den cuero" (golpeen) a los resguardos ...y ofrece la casa cural para guardar el contrabando" (1986, 15).

para la población palmareña⁴¹. Por ello a finales del siglo pasado va tomando más ímpetu la caficultura con respecto al cultivo tabacalero. El tabaco retornará en la década de los cuarenta, y su producción retomará cierto liderazgo local hasta que a finales de los años cincuenta será prácticamente erradicado por el café, en una segunda batalla de la que no resucitará más. El tabaco, antiguamente "ilegal", ahora es legal, pero reaparece en franca desventaja ante al café; las energías locales fueron reorientadas hacia la economía cafetalera, aunque cierta voluntad cultural testimonia hasta hoy la excelente capacidad de los adultos mayores tanto para la selección de puros para el autoconsumo como también para recordar el pasado, mascando un buen pedazo de cuecha, con o sin escupidera.

En el último cuarto del siglo pasado el auge del café comienza a hacer surgir una serie de iniciativas propias. La dinámica económica de la caficultura trae consigo iniciativas de desarrollo de plantas industriales de beneficiado del café. A nivel local se conjugó bien la industrialización con las abundantes cosechas (cogidas) del café. Entre 1870 y 1875 don Silverio Quesada Ugalde construye el primer beneficio con patio de tierra y trilla de madera y desde mayo de 1888 (año del cantonato) se conocen las primeras referencias sobre 20 beneficios de café en Palmares⁴². En esa fecha Francisco Orlich hace solicitud formal del agua de la Quebrada Mora para operar la maquinaria de su beneficio de café (Morera C: 1988, 17). En 1907, además del centro de Palmares, Esquipulas, La Granja, Zaragoza y Buenos Aires benefician el café.

En 1878 consta que en el barrio Las Mercedes se concentra el 27% de las matas de café sembradas en el cantón ramonense⁴³. Toma cierta fuerza y se expande el café por la geografía de Palmares en el último tercio del siglo XIX. Siguiendo los datos de Don Luis Angel Castro Pacheco la introducción del café lleva, inclu-

⁴¹ En 1896 se suprime el monopolio del tabaco por parte del Estado, y los palmareños verán cómo se establecen sucursales de la Republic Tobacco Company y de La Tabacalera Costarricense en 1910. Estas empresas perjudican a los tabaqueros palmareños, quienes se ven obligados a entregarles sus cosechas en condiciones muy desventajosas. Ver Morera Castillo (1998, 17).

⁴² La información de Morera Castillo (1988,17) y de González y Pérez (1985, 155) es totalmente coincidente en este punto.

⁴³ Datos de Carlos Melendez (1978,52) "Estadística Agrícola de 1884". Documentos Fundamentales del Siglo XIX. San José: Editorial Costa Rica. Cabe señalar que hasta 1888 Palmares es independizado de San Ramón. Hasta esa fecha fue conocido como Barrio de Las Mercedes.

so, a descuidar la siembra de productos de consumo básico⁴⁴.

En 1884 el Cantón de San Ramón posee 186 fincas y una cosecha de 1925 quintales. Cuatro años después el número de fincas en Palmares, es de 367 con una producción de 17 mil quintales y, en 1890, Palmares cuenta 398 fincas que producen 22 893 quintales de grano⁴⁵.

La siembra del café fue predominando y desplazando terrenos de pastos y suplantando los granos básicos a mediana y gran escala. Aunque algunas especies de café permitieron, durante algún tiempo, la combinación de algunos árboles frutales (naranjales, jocotes o mangos) sin embargo, se dejaron de sembrar frutales porque se argumentaba que los métodos de cosecha afectaban negativamente la producción cafetalera, especialmente en algunas especies de cafeto nuevas.

2.3. Dinámica socio-laboral y la caficultura

Coger café es una de las fuentes de ingreso de la mayor parte de la población pobre del Cantón de Palmares hasta la década de los setenta del presente siglo. Las cosechas inician alrededor de setiembre y terminan en febrero o marzo, dependiendo tanto de la cantidad a cosechar como también del ritmo de las lluvias; a más lluvias se cuenta con más urgencia en la recolección.

Este periodo de recolección del café coincide con las fiestas navideñas y con algunas otras celebraciones religiosas. Son tiempos en que todos los vecinos tienen ingresos para lucir estrenos, lo que parece esencial al modelo religioso local. No pocas familias cifran en este periodo la posibilidad de ahorro para el resto del año, sin que por ello se ponga en discusión la cuestión de la nueva vestimenta o estreno.

⁴⁴ Esta apreciación es confirmada por el estudio de Maric Samper, quien afirma que: "Palmares es el único lugar donde el café se expande en terrenos dedicados a cultivos básicos y no sobre potreros o tierras incultas" En Revista de Historia, Heredia NQ1 especial, 1985, 54). La entrevista de Don Luis Angel Castro fue realizada en Palmares (Junio de 1985) por González y Pérez (1995, 155).

⁴⁵ Un año después de que surja la iniciativa de construir un templo nuevo (1893), ya existen 432 fincas cafetaleras en Palmares. Según las mismas estadísticas, comparativamente el Cantón vecino de Naranjo tiene un número de fincas y de producción de café en la época, de mayor concentración respecto del palmareño. Los datos son tomados de Oficina del Café. Informe Histórico, 1973. Estadística Agrícola. Ver también, González y Pérez, (1995, 164).

Otra fuente de ingreso de las familias pobres después de la recolección del café es "las juntas de café"; actividad que consistía en dedicarse a "juntar" de las "entrecalles" (surcos) de las plantaciones cafetaleras los granos que habían caído por la rápida recolección o por causa de las lluvias sobre el cafeto. El precio pagado por una cajuela de "café seco", como se le denomina a este grano, triplica el precio pagado por la cajuela de café cogido de la mata. Era mayor el esfuerzo que había que poner en la actividad y más gratificante el resultado, especialmente para los más rápidos "juntadores".

Después de "las cogidas" sólo quedan para el resto del año algunas pocas actividades remuneradas para el jefe de familia: las podas del café (época en que no hay recolección y por ello ningún ingreso por ese concepto), de los árboles que están en los cafetales, de las dos "abonadas", y la preparación de las pequeñas parcelas para la siembra de granos básicos de autoconsumo; maíz y frijol, principalmente.

Hasta la década de los setenta, al menos, la mayoría de la población palmareña conoció y usó las ramas podadas del cafeto como principal fuente de energía para la cocción de alimentos para las familias. La "leña" de café ha tenido fama a nivel local como portadora de un "gusto" especial que imprime a las comidas. Para los pobladores Adultos Mayores "todo parece saber mejor si es cocinado con café"⁴⁶. La "despunta" y venta de la leña podada a los cafetales constituye la otra fuente de ingreso económico con el que podían contar las familias pobres⁴⁷.

2.4. Etapas en proceso de reproducción cafetalera⁴⁸

Los procedimientos laborales para la siembra del café en la región se desarrollan a partir del grano tomado de las mejores matas de las plantaciones existentes. Por muchas décadas numerosas familias pobres, dentro de sus predios, crearon almacigales con este tipo de semillas, recogidas de otras pequeñas fincas

⁴⁶ Entrevista NQ5 a doña T.Q. en su domicilio, enero de 1988.

⁴⁷ La leña producto de las podas y "des-ramas" cafetaleros ha sido adquirida por los beneficios de café costarricenses, como alternativa energética para los procesos de secado. En, Reiche C. (1986). El consumo de leña en los beneficios de café en Costa Rica. Proyecto CATIE. Turrialba, Costa Rica. 72p., se analiza todo el proceso de secado de café por este medio y la posibilidad de crear fincas con especies forestales para este fin.

⁴⁸ Para este apartado fueron muy importantes las entrevistas NQ2 y NQ8 a don Jorge (koki) Vázquez y a don Francisco Núñez. En sus domicilios, febrero de 1988.

locales.

Algunos dueños de las fincas cafetaleras palmareñas daban en préstamo o alquiler terrenos que aún no habían explotado. Exigían a cambio de ello la venta de parte del semillero, lo que suponía un esfuerzo adicional por parte del solicitante. No era extraño para el solicitante de predios vérselas con una extensión de tierras inundadas a las que debía aplicarles un sistema de drenaje para la fuga de agua o de sobrerriego por la ausencia de ésta. También podía ocurrir lo contrario, parcelas demasiado resacas y sin acceso a las afluentes menores del Río Grande.

La preparación de los terrenos era gratuita para el propietario y éstos costaban muchos sudores a la familia del solicitante. Aunque los terrenos preferidos siempre fueron las orillas de los ríos, no pocas veces había que sembrar en terrenos cedidos alejados de ellos y, en tal caso, había que regar el terreno arrastrando, desde lejos, vástagos de plátano con el fin de proveer humedad a la parcela. Una vez preparado y bien "curado" el terreno, se traía la semilla debidamente seleccionada por el propio agricultor y se procedía a la siembra; a veces en parejas de granos, otras veces mediante una sola semillita⁴⁹. No faltó, a muchos agricultores religiosos, el acompañar junto con el depósito de la semilla, una oración. Una señal de la cruz que conjuraba por años la esperanza de ver crecer el cafetal, la bendición de una buena cosecha, gracias a la salud lluviosa de buenos tiempos para las maticas⁵⁰.

El mantenimiento y control del crecimiento del almacigal se hacía con mucho esmero. Se da semanalmente la visita para la deshierba⁵¹. La deshierba se hace continuamente; esa era una de las

⁴⁹ Popularmente se le conoce a la semilla del café como "manguito" por la forma de mango diminuto en su parte superior. Los agrónomos Alvarado y Rojas M & G (1994,41), en la figura seis describen las fases de crecimiento de una semilla de café en tres momentos: estado de abejón, de copita y de mariposa. Las metáforas aluden a las formas que evocan estas fases.

⁵⁰ Los datos remiten que se hacía almacigales de hasta 10 mil parejas o más. Esto, para inicios de siglo, era un esfuerzo importante, y lleva a sospechar que de Palmares debieron salir muchas carretas con café para los cantones vecinos (Ver Morera C: 1988, 17-19) ya que tal producción de almácigo excedía con mucho las posibilidades de siembra local.

⁵¹ Con el tiempo la "atomización" con dosis de fósforo, nitrógeno, calcio o urea, según la necesidad que se dictaminaba al interpretar el color de la hoja o el tamaño de la mata, sería la norma. Esto además de conjurar los daños que podían causar ciertas malezas, fortalecía la planta para un desarrollo normal.

tareas fuertes de la niñez rural durante la primera mitad del presente siglo, antes de que los productos químicos hicieran presencia en el medio⁹².

Una vez que las matas adquirían el tamaño normal para ser trasladadas a los cafetales (en promedio 10 meses después de la siembra) eran sacadas del almacigal mediante dos métodos: El más tradicional que consistía en extraer cada mata "con adobe" forrándole con hoja de vástago de plátano las raíces. El otro, generalizado después de los cincuenta, consistía en darle una estocada, con un cuchillo, a la mata en su raíz principal, unos días antes, para luego sacarla de un tirón con raíces limpias.

Este segundo método facilitaba más el traslado, que en otros tiempos se hacía en carreta y por muy malos caminos. Gracias al segundo método puede cargarse más unidades por carga o "carretada" y el peso es mucho menor para los bueyes.

3. La casa para Dios en la axiología palmareña

En la historia local palmareña la construcción del templo ha sido considerada (González: 1997, 11) como un espacio de relación fundamental. Mientras que la identidad se fortalece, en muchas sociedades, con las epopeyas guerreras frente al otro, en el caso de Costa Rica fuera de la guerra de 1856, no se vive una verdadera égida. Por esta razón algunas investigaciones afirman "que la épica de nuestros pueblos es la construcción de sus templos, donde la lucha ardua y prolongada ayuda a unir a la comunidad e imprime fuertes huellas que le permiten identificarse con ella". La casa de oración (luego, Templo) reúne las familias, a los vecinos y amigos. La religión actúa como factor de identidad, cohesión y comunicación social: "Las comunidades campesinas que se forjan después de un proceso de colonización o los barrios que se extienden alrededor de las ciudades presentan, en común, la necesidad de aglutinarse alrededor de lo religioso" (González 1997, 13).

⁹² "Se tenía que dejar el almacigal sin una sola hierba. Y todo era a mano. En muchas escuelas de Palmares la niñez pobre sabía más de café que de paseos". Ciertamente, como lo subraya este testimonio (Don J.S. Entrevista NQ10, marzo 1998) por muchas décadas la juventud y niñez local empeñaba su tiempo en "coger", "juntar", "cortar", café. Y no sólo se privaba de pasear por ello sino que el aporte de cada miembro de la familia campesina, por joven que fuera, resultaba esencial al conjunto, a tal grado que su ausencia afectaba de modo importante la sobrevivencia del grupo.

3.1. Demanda "material" de una necesidad simbólico-religiosa⁵³

En el contexto de la primera década del siglo XX, las primicias que recibe la iglesia católica muestran un predominio del café sobre los granos básicos (maíz, frijoles)" (González y Pérez 1995, 156). De hecho el proceso de construcción de dos templos sucesivos (1860 y 1914) en el mismo lugar, denota una base económica que no podía ser cubierta con los excedentes de ninguno de los otros productos agrícolas del momento.

En el contexto inicial del auge cafetalero en Palmares comienza un despliegue económico local sin precedentes; ventas, compraventas, hipotecas, son transacciones, desconocidas hasta entonces, cada vez más presentes en el medio. En pocos casos se negocian bienes inmuebles⁵⁴, los límites se establecen a partir de fincas colindantes citando a los respectivos dueños, se tiende a tener en cuenta las mejoras hechas y el uso de la tierra en las transacciones. "Los propietarios colindantes de las fincas evidencian una mayor concentración de tierras (a menudo divididas) y, sobre todo, el proceso de desmenbramiento de los terrenos originales: se fraccionan por venta o herencia al cónyuge y a los hijos. Es interesante constatar un porcentaje de viudas más alto que de viudos" ⁵⁵.

⁵³ Para un estudio comparado a nivel arquitectónico, ver: Sanou Ofelia (1998). Proyecto de Investigación: Arquitectura e historia en Costa Rica. Templos parroquiales en el Valle Central: Grecia, San Ramón y Palmares (1860-1914). Se trata de una tesis del programa de Estudios de Posgrado en la Maestría Centroamericana en Historia. Universidad de Costa Rica (sede "Rodrigo Facio"). Lo referido a Palmares, p. 209-244. Los planos 1-2 del anexo (tomados de la investigación de Sanou) muestran en las vistas frontal y de planta, las dimensiones del templo parroquial palmareño.

⁵⁴ González y Pérez documentan (1995,155) cómo las mujeres aparecen continuamente haciendo transacciones con propiedades heredadas por sus maridos o sus padres. Las viudas deciden sobre la negociación, pero las casadas deben solicitar el permiso a sus esposos.

⁵⁵ Los datos de los Protocolos Lara y Chamorro (1883 y 1887) permiten mostrar en la dinámica de las transacciones y herencias que "la pequeña propiedad se mantiene", así como que existen cada vez más terrenos dedicados, exclusivamente, al cultivo del café". De estos mismos protocolos se obtiene la información de que "el valor de los cafetales es mayor que el de las tierras dedicadas a granos básicos". Archivos de la Parroquia de Palmares y Protocolos de Lara y Chamorro (González y Pérez (1995, 155-164).

3.1.1. Iglesia y un lugar de pertenencia⁵⁶ en el contexto de comienzos del presente siglo

En los momentos iniciales en Palmareño el sentido social de pertenencia figura ligado a la axiología agraria. La experiencia y mentalidad inherente a esta axiología y las condiciones históricoculturales del país, dispone a la opción por una versión oficial del cristianismo institucional. En contextos de comunidad como la palmareña de finales del siglo pasado, el sentirse habitante, residente, figura vinculado con lo religioso cristiano; figura entonces como "cemento" de identidad y cohesión local.

Los palmareños de la primera y segunda inmigración provienen del contexto religioso josefino y herediano. A principios del siglo XIX, Alajuela cuenta con un iglesia parroquial dedicada a San Juan Nepomuceno y, en 1848 se erige la de La Agonía, que aloja la parroquia entre 1854 y 1865.

Además, la ermita que levantan los vecinos de Atenas (1833) es nombrada filial de Alajuela en 1846, y el mismo cura que se hace cargo de esta filial se hará cargo de los servicios religiosos del templo de San Ramón Nonato en el año 1844. A pesar de las dificultades de los viejos caminos y de su pertenencia a San Ramón, Atenas se constituye en un punto de paso y una relación con el exterior para los vecinos de Las Mercedes. De hecho, años más tarde, cuando se realizan las visitas pastorales de los Obispos o de algún sacerdote importante, la parada anterior a la visita de los palmareños siempre es la villa de los atenienses" (González y Pérez:1995,35).

En 1854, junto al cantonato, San Ramón recibe el reconocimiento eclesiástico como parroquia. Ese mismo año Grecia también adquiere la condición de parroquia y, en 1865 se crea la filial de Nuestra Señora de las Piedades de Naranjo.

3.1.2. Lo religioso: fuente de conflicto entre Barrio Mercedes y su Cantón

Por 1850 los colonos del barrio de Las Mercedes sienten la necesidad de reunirse en su lugar de residencia. Para el año 1863 se conoce una gestión realizada por los vecinos del barrio de Las Mercedes ante el Presidente de la República en la que solicitan construir un templo en esa villa, "ya que constan de una iglesia

⁵⁶ Para este apartado es central el artículo "La lucha por la Filial de San Anselmo"; versa en su contenido sobre la lucha que libran los palmareños para obtener el derecho del primer templo propio con un sacerdote asignado para los servicios religiosos de la comunidad. González y Pérez (1995, 34-57). Morera Lobo (1994) y Morera Castillo (1988) coinciden en los datos que ofrecen González y Pérez.

auxiliar bastante pequeña", y quieren construir una de mejor calidad y fortaleza con horcones de la mejor madera"⁵⁷.

Según el testimonio del palmareño Joaquín Sancho la edificación de la ermita va de 1865 a 1866 y al concluirse se solicita un curato para la villa. Otros testimonios recogidos nos dicen que "una pequeña choza de paja les sirve como casa de oración", mientras las lluvias destruyen, rápidamente, el terreno del humilde templo, perteneciente a la familia de don Lucas Elizondo. Por lo tanto los vecinos en 1858 se dan a la tarea de crear una modesta ermita de "barro y teja".

Los vecinos de Las Mercedes se quejan de que este templo es visitado por el párroco (García Carrillo) de San Ramón sólo cuando resultaba imprescindible. En un escrito en el que el sacerdote de San Ramón García Carrillo se opone a que los vecinos de Las Mercedes tenga un curato, el párroco ramonense expresa que él acude "a casar a los pretendientes y celebrar misa para darle Viático a los enfermos". Alega que "de nada carecen, en la parroquia oyen misa, se les bautizan sus párbulos y se les administran sacramentos, además de que él tiene la deferencia de ir a su Hermita". En los argumentos se subraya el orden secundario de prioridad que puede otorgarle el párroco a una "Hermita" (sic) de uno de los tres barrios de su parroquia (González y Pérez: 1995, 36-37).

En 1866 San Ramón sufre la segregación más grande de su parroquia al declararse como su filial la ermita del Barrio de La Mercedes (Palmares) la que, a su vez, recibe su primer sacerdote. En 1881 el Sinodo Diocesano decide bautizar como parroquias a todas las filiales que existen en ese momento. Entre ellas, San Anselmo de Los Palmares⁵⁸.

⁵⁷ González y Pérez (1995, 36) nos remiten a dos fuentes: Archivos Nacionales de Costa Rica. Serie Fomento, N° 343, folio 1v, 16 de julio de 1863; p. 80. Además, documento enviado por don Joaquín García Carrillo (entonces cura párroco de San Ramón) a sus superiores. Archivo Curia Metropolitana, 1866.

⁵⁸ Uno de los viejos habitantes de Palmares cuenta en su autobiografía, lo que considera es "la última gota que derrama el vaso" y obliga a los palmareños a pedir la separación definitiva de la parroquia de San Ramón Nonato. Cuenta don Gilberto que un grupo de vecinos del barrio Las Mercedes, con su carga de productos agrícolas y animales domésticos, se dirige a la plaza del cantón con el objeto de realizar un remate (subasta) cuyos fondos sirvan para ayudar a la construcción del templo de la parroquia: "A la hora convenida del remate tocaron el tamborcito que lo anunciaba y como no llegaron compradores ni tampoco ningún ramonense al mismo, se compraron entre palmareños las cosas y los animalitos...Con el dinero recaudado se fueron y lo entregaron al

Los términos del escrito del cura ramonense reflejan que las protestas de los vecinos del barrio de Las Mercedes se justifican, sobre todo cuando añade el presbítero que, desde su punto de vista, "la recolecta del pueblo es insuficiente para mantener un sacerdote, y que los vecinos mienten en cuanto al número de habitantes del lugar" y que "el objeto principal de este vecindario es el de separarse para no ayudar a la parroquia". Pasa el sacerdote a hacer acusaciones en contra de los vecinos de Las Mercedes, quienes -asegura- se niegan a "realizar los turnos" y proporcionar los materiales solicitados para el templo⁵⁹.

La verdadera preocupación del cura salta a la vista cuando establece que el barrio de las Mercedes es el único en esta Villa que tiene en su seno a los hombres "más pudientes"⁶⁰, agregando que es el que además cuenta con "más habitantes"⁶¹. El asunto es que si García Carrillo accede a que el barrio Las Mercedes se

mayordomo de la Parroquia de San Ramón...Ya en el camino juraron que sería el último turno que hacían para aquel pueblo y de una vez nombraron una comisión que se reuniera y pidiera un cura en fecha próxima. (Morera Lobo: 1994, 93-94).

⁵⁹ El documento se refiere al templo de San Ramón que aún está en construcción en 1886 y para el cual se están desarrollando actividades en que los vecinos de los barrios "se turnan" para recoger fondos. González y Pérez (1995, 37-38) indican que "estas controversias se dan en varias comunidades del país, con mayores o menores consecuencias para el futuro de los vecinos". No recuerdan que Víctor Manuel Sanabria (ver Anselmo Llorente y Lafuente: p. 134) señala una discusión similar en el caso en que Santo Domingo de Heredia busca separarse de su jurisdicción parroquial herediana (La Inmaculada Concepción de María). La iglesia parroquial alega, del mismo modo que en el caso que nos ocupa, que no podrían terminar de construir el templo de Heredia si se le concede la petición a Santo Domingo. La petición de los domingueños fue atendida favorablemente por la Curia en el año de 1854.

⁶⁰ Efectivamente, "los habitantes de Las Mercedes son, algunos de los lugareños con mayores posibilidades económicas e incluso administrativas del área...es fácilmente comprobable -nos dicen las investigadoras- al revisar la participación de palmareños en la municipalidad y otras instancias de la vida pública de San Ramón así como en las actividades comerciales y productivas". González y Pérez (1995, 39).

⁶¹ Este dato es contradictorio en el documento de García Carrillo, pero es investigado por Mercedes Vargas (Las Parroquias de Naranjo y Palmares: 1865-1910. Tesis de Licenciatura en Historia. Universidad de Costa Rica, 1978; p. 157), ver también González y Pérez (1995, 50).

convierta en filial, tendría menos recursos para la construcción del templo ramonense.

Por otra parte y a pesar de que el cura ha minimizado las condiciones de los caminos, lo cierto es que la distancia entre el barrio de Las Mercedes y el templo parroquial de San Ramón es de aproximadamente "una legua", sin puentes, y con suelos muy resbaladizos, especialmente durante los inviernos.

Esto produce atascamiento de carretas y con ello el que la vía se hiciera intransitable, si quienes la usaban pretendían no untarse de barro en el trayecto. Recordemos que la visita a un templo religioso entraña una actividad de mucho cuidado para la familia campesina: llegar encharcado puede significar un irrespeto hacia los vecinos con los cuales se comparte la experiencia religiosa.

3.1.3. La primera relación independiente con el aparato eclesiástico

En 1866, "algunos vecinos le solicitan a un agricultor de la localidad (Ventura Vázquez) que los represente ante la Curia Eclesiástica... "nombrándonos párroco que nos venga a evangelizar, este es nuestro objeto exclusivo"⁶². Además los lugareños preparan tres documentos⁶³ que justifican la petición. Uno de ellos consiste en el primer censo de población del lugar: Ahí se describe el nombre de cada jefe de familia, el número de miembros y parentesco. Suman, en este censo realizado por los vecinos, un total de 1452 habitantes⁶⁴.

⁶² Los encargados de promover la Filial de Palmares reclaman para la comunidad local tanto Santiago y Candelaria (pertenecientes a Atenas, originalmente) como algún sector de Buenos Aires (perteneciente al distrito de San Isidro de San Ramón). Persisten polémicas documentadas (Revista Guía, Año II, n°36: Análisis geográfico e histórico de Palmares, 15 de enero, 1950) donde se lee que hubo justicia para Palmares en su cuestión de límites con San Ramón... por la calle que llaman de Barquero en dirección de E. a O. Esta calle es la que disputan los dos cantones (Gobernación, n°8813, 19 octubre 1890) ya que "finalmente Palmares, gana la partida" (González y Pérez 1995, 109).

⁶³ Se trata de documentos de 1866 localizados en Archivos de la Curia Metropolitana, constituyen valiosas fuentes para el estudio de la historia del Cantón. ACM (Archivos de la Curia Metropolitana). Caja 183, Año 1870, N°135.

⁶⁴ La diferencia con el censo oficial de 1864 es notable. Este señala que en el Barrio Mercedes habitan 758 personas y el censo nacional de 1883 establece que 2124 son los habitantes. Si esto fuese así la población local crecería a un ritmo del 180%. Es más razonable el índice de crecimiento si se acepta el dato

El segundo documento que presentan los palmareños ante la Curia Metropolitana es el primer plano del lugar que cubre todo el territorio censado. Se consigna el lugar del templo de entonces, las principales calles del centro y los límites naturales del barrio.

El tercer documento es un inventario de los útiles correspondientes a la iglesia del barrio Las Mercedes. El inventario contiene datos como los siguientes: el terreno donde se sitúa la iglesia cubre dos manzanas de terreno, en una está la sacristía y el templo y en la otra la plaza. Existe también una casa cural, dos campanas⁴⁵, un altar con presbiterio y sagrario, un púlpito, un coro para música, un confesionario, una silla de mano para transportar al sacerdote, una mesa, tres pilas (una bautismal y dos para agua bendita), dos imágenes y dos crucifijos, un copón y un relicario, algunas prendas de vestir y otros utensilios menores...⁴⁶. Las gestiones de los palmareños ante la Curia Metropolitana cuentan posteriormente con el apoyo del entonces recién llegado sacerdote coadjutor de la parroquia de San Ramón Pedro Sandoval quien "ofrece sus servicios personales" a los lugareños⁴⁷. Sin embargo, el sacerdote coadjutor es cambiado, y la

del censo realizado por los vecinos de palmares en 1866 (González y Pérez: 1995, 41).

⁴⁵ Don Carlos Morera Castillo narra que en Palmares se chorreaban y confeccionaban campanas de bronce. Las que penden de las torres del templo católico son conocidas como "campanas del rosario". Los moldes que se usaban para chorrearlas fueron de arcilla, quizá como una herencia indígena combinada con la artesanía española. Hay fotos de Don Abelino García y un señor de apellido Martí -oriundo de España- al lado de la campana del rosario. Son artesanos que junto a muchos otros hicieron de Palmares cuna de la fundición del bronce para toda la zona (Morera: 50).

⁴⁶ González y Pérez al describir el inventario de los bienes eclesiásticos, indican que se trata de "un conjunto nada despreciable, si se toman en cuenta la lejanía del lugar y las condiciones del país en ese momento" (1995,42).

⁴⁷ Como anécdota llama la atención que en el primer libro de bautizos de la Filial de San Anselmo (así será denominada la iglesia del barrio de Las Mercedes) el sacerdote Sandoval bautiza a las primeras gemelas que nacen en el lugar (versión recogida por González y Pérez: 1995,43). En otra parte las investigadoras comentan el hecho como "presagio" de la altísima tasa de fecundidad de esta comunidad nor-occidental, documentada en otro lugar de este estudio. También Morera L (1994) registra el mismo dato y agrega que el primer muerto palmareño fue don Pedro Solís, uno de los fundadores del lugar. Murió al caerle encima un árbol que

posición del párroco García Carrillo prevalece.

Para tratar de conseguir su propósito los palmareños⁶⁸, después de que el Presbítero García ha insistido en su oposición argumentando que las características del templo del barrio de Las Mercedes, no son "hábil (sic) para erigirlo en filial y mucho menos en parroquia"⁶⁹, solicitan la filial, no a nombre de San José, santo al que se ha dedicado su ermita, sino bajo la "protección de San Anselmo de Canterbury"⁷⁰. La iglesia es declarada "filial" de San Ramón el 7 de noviembre de 1866, bajo el patronato de San Anselmo en memoria del Ilmo Señor Llorente". El decreto de erección⁷¹ exige que los vecinos continúen colaborando con

volteaba (79).

⁶⁸ Las investigadoras González y Pérez, expresan que "Con el ánimo de impresionar al Obispo Anselmo Llorente y Lafuente y así, quizá, influir sobre su decisión..." (1995,43).

⁶⁹ Argumenta el religioso que la "Hermita está construida con precipitación, sin ninguna de las reglas de arte, ni siquiera con la dirección de un simple albañil, cargada sobre unas paredes de adobes hechas de un terreno que no es a propósito, y tan mal preparadas que al montarle se desplomaron ... y permanecen en un estado que amenazan su caída de un día a otro...aunque no es grande es bastante para los habitantes de aquel vecindario...Carece de la silla y museta para Viáticos, de un manual y de la pila bautismal" (González y Pérez: 1995, 43) Ver: "Documento enviado por Joaquín García Carrillo a sus superiores. A.C.M. Caja 163. Documentos Históricos, 1866. Varios 121.

⁷⁰ González y Pérez (1995, 43) aluden al ingenio de los vecinos palmareños que apelan a la vanidad eclesiástica renunciando, como luego se verá, al nombre de la patrona del lugar (Virgen de las Mercedes) para conseguir ganarle la partida al cura párroco de San Ramón que no quiere apoyarles, para convertir en Filial la ermita del barrio de Las Mercedes, en Parroquia.

⁷¹ En el decreto de erección de la Filial de San Anselmo se lee: "Se erige en filial de la parroquia de San Ramón, la ermita construida en el distrito de Las Mercedes, bajo el título de San Anselmo de Canterbury (como lo han solicitado), con pila bautismal, debiendo residir allí un sacerdote con el título de Teniente Cura de almas y administrar los sacramentos, señalando por límites de esta administración los que actualmente reconoce el distrito o barrio de Las Mercedes, debiendo los interesados levantar un plan formal para la demarcación de límites permanentes. De los derechos, la mitad para el Teniente Cura y la otra para San Ramón. Se ordena construir un cementerio y que coopere con la construcción de la iglesia Parroquial de San Ramón, cuya cooperación se tendrá en cuenta (7 de noviembre de 1866).(Gonzá-

el sacerdote de San Ramón, en la construcción del templo parroquial; que se preocupen de fundar un cementerio⁷² propio y de establecer, claramente, los límites de su jurisdicción⁷³.

4. Procesos colectivos durante la construcción del templo⁷⁴

lez y Pérez. 1995, 44).

⁷² Don Gilberto Morera retoma que el terreno asignado al camposanto, "fue una herencia que le dejó mi bisabuelito materno Don Pedro Vargas a Tía Bárbara, cuyo nombre de pila era Ramona Bárbara. Este terreno lo vendió, en representación, su esposo don Manuel Jiménez a un precio de 25.50 (veinticinco pesos con cincuenta centavos), el 6 de junio, 1867...Años después el cementerio se hizo pequeño y decidieron agrandarlo...Tía Liboria y Tía Francisca vendieron el terreno, manzana y cuarta, que fue convertido en un lugar de eterno reposo. La paga del terreno fue recaudado por contribuciones voluntarias del pueblo, en total 3.080 colones, del 13 de agosto de 1888 al 29 de agosto de 1891...más tarde el Padre Echeverri inventó hacer paredes y muro con el fin de rellenar el terreno, pues era muy disparejo". (Morera Lobo: 1994, 78-79).

⁷³ Los límites eclesiásticos coincidían, en el Barrio de Las Mercedes, con los administrativos en 1866 y están claramente delimitados: por el norte y el oeste, la Parroquia de San Ramón (Cerros de Berlín y de San Isidro), al sur la Parroquia de Atenas (Cerros de Candelaria y estribaciones de Los Montes del Aguacate), al este y al noroeste la jurisdicción de Nuestra Señora de Las Piedades de Naranjo (Río Grande). La controversia se presentará cuando dos barrios de Atenas (Santiago y Candelaria) logran adscribirse a la Filial de San Anselmo, en 1869, sin conseguirlo en lo administrativo. Cuando en 1889 solicitan agregarse, administrativamente, a Palmares lo razonan señalando que "la autoridad eclesiástica" si consideró sus necesidades de comunicación por cercanía con el recién fundado cantón de Palmares (1888). Es hasta en 1911 cuando se agregan estos barrios a Palmares y vuelven a coincidir los límites eclesiásticos con los civiles (Mercedes Vargas R.:1978, 45).

⁷⁴ La historiadora Ana Rita Morera Lobo, nos suministró mucha de la información que sigue. Su estudio "Acción educativa desarrollada en la comunidad de Palmares en torno a la construcción del templo: 1892-1915", (Tesis para optar el grado de Licenciatura en Ciencias de la Educación. Énfasis en Pedagogía de la Comunicación. Universidad Nacional. Heredia. 4 de diciembre de 1996. 306 pgs), plantea los hechos históricos que se desarrollaron en torno a la construcción del templo de Palmares. En total remite a 26 hechos relevantes entendidos como tales por "la acción educativa" que vivió el pueblo palmareño en esa labor de construir el templo durante un periodo que va de 1892 hasta 1915.

En el ocaso del siglo XIX el templo de madera con tejas de barro de Palmares era pequeño para la cantidad de pobladores, y se asegura que "aún en los días comunes no puede albergar a la población asistente a las celebraciones religiosas". A la sazón es cura párroco Monseñor Esteban Sigifredo Echeverri. Morera Lobo testifica que "inspirado en este loable fin, Monseñor Echeverri convoca a todos los varones palmareños, mayores de 15 años, a algo así como una especie de "referendum" en el que una vez expuesto el caso, solicita la opinión de los adultos preguntándoles: "¿reparámos el templo viejo o hacemos uno nuevo?". En la obra autobiográfica se lee que ante la pregunta del cura los adultos contestaron: "Reparamos el viejo". Según don Gilberto el sacerdote después dijo: "quiero oír a los muchachos", y éstos respondieron: "Hagamos un templo nuevo"⁷⁵. La primera discusión intergeneracional en torno a la necesidad o no de un templo nuevo, fue dada. Venció la alternativa de la construcción de un templo nuevo.

4.1. La primera decisión: de barro o de piedra

Después del referéndum, la decisión en torno al material de que debía ser construido el templo nuevo trajo la necesidad de dos consultas: una técnica y la otra, de disciplina eclesiástica. Después de mucho cavilar sobre la posibilidad de construir el templo de piedra o con ladrillo del barro (de excelente calidad por la base lacustre del suelo palmareño) la Junta decide enviarle al Director General de Obras Públicas una muestra del tipo de piedra ignimbrita local⁷⁶. También le envían, en carta del 12

En el fondo respetamos su afirmación de que se trata de procesos educativos y más precisamente, de una muestra de la axiología religiosa que se viene amasando en esa comunidad.

⁷⁵ No hay en la lista de curas que han estado en Palmares un padre Chaverri. El cura que fungió como párroco de Palmares, fue el Obispo Echeverri a quien se atribuye el inicio de la construcción del templo. Reproducido el diálogo completo don Gilberto prosigue con las siguientes exclamaciones: "Y aquí lo tenemos, que Dios bendiga esta generación de jóvenes de aquellos tiempos, y al padre Chaverri (sic) como cariñosamente le llamaban". Agrega don Gilberto que el sacerdote exclamó: "me voy con los jóvenes de quienes espero todo. Y así comenzó haciendo suscripciones por café, de una cajuela en adelante. Siguió el padre Chaverri con una junta de construcción y muy especialmente al cura éste se debe el primer plano del actual templo" (Ana Rita Morera Lobo. "Un recuerdo para mis nietos" (Morera Lobo: 1994, 152).

⁷⁶ Morera Lobo (1996, 107-108) hace observaciones importantes respecto de la diferencia entre hacer en piedra o de barro las paredes del templo. Las preguntas por el acarreo y la pulida del material son enunciadas por Morera Lobo: "Habrà que calcular

de mayo de 1896, al Obispo Thiel el acuerdo al que han llegado y le aclaran que el tiempo que se invertirá será el mismo que haciéndolo con ladrillos de arcilla⁷⁷.

La intervención del ingeniero don Alberto Navarro, recomendado por el Obispo Thiel y a quien la Junta había contratado desde diciembre de 1892, aclara muchas dudas del momento: "recomienda a don Ricardo Fernández los materiales de la mejor calidad...en cuanto a los conjuntos de sillares deberán quedar desnudos en las fachadas exteriores del edificio, eso es sin ser cubiertos de repello, imprimirá al edificio un triste severo que es en perfecta armonía con el objeto que debe llevar el templo" (Morera Lobo: 1996,110).

"El 19 de julio de 1896 se cierra el primer arco de una ventana del sótano del nuevo templo y se quita la formaleta, trabajo que se detalla el 4 de diciembre de 1896. Para esta fecha ya hay canteros que trabajan y pulen la piedra⁷⁸. El templo viejo con techo de teja, está más adelante de esta construcción, en una parte elevada de la propiedad y este arco queda en lo más alto de un subterráneo cuya parte superior se aprecia a una altura poco superior del suelo" (Morera Lobo: 1996,113).

4.2. Los palmareños..., también picapedreros

Desde los inicios de la construcción del templo, los palmareños ven y experimentan cambios en su vida cotidiana, como el que experimenta la piedra de bruta a su forma pulida. Muchos aprende-

cuánta piedra se ocupará...el diseñador deberá ser una persona de gran prestigio...habrá que ver si se traen las piedras pulidas o se pulen en el lugar donde se hallen...asimismo habrá que decidir con qué se pegarán unas a otras...se requerirán canteros en Palmareños...calcular los sueldos y cómo financiar..."

⁷⁷ Morera Lobo: 1996,109. Páginas atrás nos ha informado Morera que Thiel había señalado ya como un desperdicio gastar dinero en la compra de ladrillos de barro y que en la visita canónica a la parroquia (8 de setiembre, 1895) pidió trabajar con calicanto (contruir con cal y piedra). El 19 de noviembre de 1895 ya se habían adquirido "las plantillas" de piedra.

⁷⁸ Morera Lobo (O.c.;p. 113-114) denomina "sinergia de grupo" al fenómeno de participación variada que se da al trabajar el primer arco del templo: "se da la relación de uno a uno, cuando los palmareños trabajan aislados haciendo alguna tarea; de uno a todos cuando en total ayudan a bajar piedras, alzarlas, traer cal, cuidar bueyes; de uno a varios cuando en grupitos se ponen de acuerdo acerca de quiénes irán tal día a transportar determinado material; y de todos a uno, cuando un boyero o trabajador se sale de la rutina y le llaman la atención".

cente de su amor al trabajo y al deseo de colaborar. El fue una ofrenda humana que mezcló su sangre inocente y su rebosante juventud con la pétrea roca de nuestra iglesia que se alza imponente y soberana a nuestra vista". "Durante los años de construcción las actividades absorbían por entero la atención de los palmareños. El pueblo de labriegos por su fe religiosa se constituyó en un pueblo de artesanos, su capacidad de manejar el hacha, pala, bueyes y de arrancar de las montañas los grandes bloques de piedra, de labrarlos, grabando en ellos los más bellos rasgos de arte. Al impulso de la fe y entusiasmo, surgieron picapedreros, talladores, albañiles y caleros" (Morera Lobo: 1996, 165-167).

Los palmareños aprendieron a sacar las piedras en los tajos usando pólvora. Para hacer los pilares con ciruel, la iban puliendo, metiéndose poco a poco hasta labrarla en la forma acanalada, tal y como se pueden ver dentro y fuera de la construcción ya acabada. Los palmareños aprenden, gracias al trabajo del templo, que ellos pueden ser agricultores al tiempo que artifices de pulición de piedra, fabricantes de bolsas de cuero para acarreo de tierra, cal o piedras, leñadores que además saben quemar cal⁸⁰, artesanos, boyeros, albañiles, económicos, ligeros en las reuniones de juntas edificadoras lo mismo que un Mucipe (Morera Lobo: 1996, 171).

Es importante aclarar que años antes del inicio de la construcción del templo se traen a Palmares a especialistas en la sillería con el fin de que enseñaran a los locales el arte de pulir la piedra. El muralista Luis Dael (citado por Morera 1996, 169) cuenta que un experto en sillería fue su abuelo materno don Agustín Umaña y que su madre le narró la intervención de su tío en Palmares⁸¹.

⁸⁰ La técnica para hacer la argamasa para pegar las piedras labradas supone varias etapas: comienza con la construcción de un hueco profundo en el suelo. Aquí se tira la piedra de cal que ha sido cocinada, se le echa suficiente agua y se le deja reposar un día. Formada cierta textura se mezcla con piedra ignimbrita pulverizada, luego se le agrega clara de huevo. Las cáscaras molidas de huevos coladas en una zaranda y la tuna se incorporan a la argamasa y a este conjunto de ingredientes se le conoció con el nombre de calicanto. La mezcla de calicanto la ponen entre piedra y piedra para que las compacte. Se dice en Palmares que el nombre del distrito La Granja, obedece a que en esta localidad estaban los gallineros dotados, especialmente, para la construcción del templo. (Morera Lobo: 1996, 226).

⁸¹ El nombre de Agustín Umaña figura como cantero en la construcción del templo de San Joaquín de Flores. Este templo presenta rasgos arquitectónicos muy similares a las del templo parroquial palmareño. Patrimonio Histórico del MCJD. Ver Ministerio de Cultura Juventud y Deportes. Centro de Investiga-

palmareña la primera Junta de Trabajos del Templo. Inicia sus labores el 20 de julio de 1892, cumplida la juramentación reglamentaria (Morera Lobo: 1996,85).

Progresivamente va desencadenándose una serie de colaboraciones. La primera de don Cayetano Elizondo quien se viene desempeñando como Mayordomo de los Fondos Píos de la Parroquia durante varios años y acepta ser tesorero "ad honorem" con un capital inicial de 962,75 colones⁸⁶. El 25 de diciembre de 1895 regala una veta de arena de su propiedad para la construcción del templo. Este gesto influye para que el 5 de abril de 1896, doña Matilde Rodríguez, vecina de Nuevos Aires de Palmares, done arena que proviene de la veta descubierta en su terreno. Al principio el agua necesaria para la construcción del templo se tomaba de una cañería proveniente del río que corría a 300 varas al sur del templo.

Negocia entonces la Junta Edificadora con la Municipalidad local para que a cambio de cal (que tienen de más, en aquel momento) le instalen dos "plumas de agua" a perpetuidad en la iglesia⁸⁷. La lenta respuesta de la Municipalidad hace que uno de los integrantes de la Junta Edificadora (don Manuel Rodríguez) compre, con fondos propios, los tubos y enseres necesarios para el agua desde el sector de La Granja, hasta los terrenos donde se construye el templo⁸⁸.

Una anécdota retrata el respeto que les inspira el lugar sagrado que construyen los palmareños. "Celosos de su piedad" construyen frente a los cimientos de la portada del nuevo templo, un cercado de tablas; con el fin de impedir la vista al interior del templo desde la plaza. Así evitan "irreverencias al Altísimo" aquellos para quienes ya la presencia de Lo Sagrado está vivo, al interior del templo, incluso antes de que éste sea terminado. En las incómodas condiciones de la construcción velan porque "el culto al Creador no sea mancillado", aún cuando para ello se obstruya, en términos de funcionamiento cotidiano, el proceso de trabajo para levantar los cimientos del edificio (Morera Lobo:1996,90)⁸⁹.

⁸⁶ Dato confuso en el trabajo de Morera Lobo. Entre paréntesis coloca con letras (pesps) y el signo que antepone a la cantidad en números es el de dólares (\$). (1996, 88).

⁸⁷ La cal que requiere la Municipalidad es para construir un estanque para agua potable. Morera Lobo: 1996, 89.

⁸⁸ Morera Lobo (1996,90) comenta que la instalación de la cañería "para uso exclusivo de la iglesia" se termina de colocar el 12 de abril de 1894.

⁸⁹ Aparte el hecho de que el templo estaba siendo levantado en el mismo lugar que el anterior, destaca el sentido de lo sagrado mediado a través de las formas oficiales del catolicismo.

4.4. El destierro de Gómez y el movimiento comunal para su retorno

De su estadia en San Ramón los vecinos del Barrio de Las Mercedes, aparte el origen meseteño de todos ellos en tanto inmigrantes⁷⁰, habían aprendido la importancia de tener un templo. Sus padres y abuelos lo habían heredado de los lugares originales de migración (Heredia y San José, principalmente)⁷¹.

El primer sacerdote que impulsará la obra, Monseñor Echeverri, tiene 32 años de laborar como sacerdote y ha estado en 7 parroquias de Costa Rica y cuatro de Guatemala cuando el 12 de octubre de 1896 las paredes del templo han ganado una altura de 1.50 metros.

En aquel momento se encuentra exhausto con el trajín de la construcción del templo, por su constitución enferma; sin ánimo para continuar con la obra se va de la población un 9 de abril de 1897, con el pesar de quienes le querían y reconocen su labor⁷².

El nuevo Teniente Cura de Palmares Lic. Manuel Bernardo Gómez llega al lugar un domingo de Ramos 10 de abril de 1897. Encuentra la construcción del templo parroquial convertida en una especie de cajón de piedra que contiene, adentro de sí, a unos dos metros

Esto, en el contexto de los datos, supone un manejo reproductor de la versión oficial de respeto a símbolos oficiales ("Santísimo Sacramento"), tanto como una sensibilidad de relación con "lo sagrado" en los términos en que es descrito por la fenomenología (Ver, Salado D.: 1980, 99-131).

⁷⁰ En anexos puede verse en el Mapa 5 el poblamiento del occidente del Valle Central (1790-1866). El autor del mapa (Samper, M.) indica claramente la dirección del movimiento colonizador partiendo de las provincias de San José, Heredia y Alajuela, hasta los puntos de asentamiento.

⁷¹ Por eso no es de extrañar que cuando un grupo de palmarreños decide emigrar hacia la región de San Carlos en 1869, una de sus primeras peticiones es que se les conceda un terreno baldío para la construcción de una ermita y, en ese mismo año, reciben la autorización (González y Pérez: 1985, 46).

⁷² Morera Lobo (1996, 120) retoma de Castro Pacheco Luis (obra: Escrito acerca de Palmares, p.17, s.f.) el sentimiento de uno de los nietos de aquella época: "Las gigantescas moles de piedra semejaban a las que levantaron para las pirámides de Egipto. El poder de los farahones y el clima de una 'civilización' podrán concebir tal obra, pero pensar que la acción viril de un pequeño pueblo sin medios adecuados tuviera en el Pbro Echeverri al cerebro privilegiado que lograra lo que aún hoy se admira".

de distancia de su perímetro, a otro antiguo (templo) construido de madera con un techo de paja. Su juventud, lozanía, dinamismo y preparación, despertó la esperanza en los palmareños de ver convertidos en realidad sus sueños de un templo propio, "de una gran casa de piedra para el Señor" (Morera Lobo: 1996,120).

Cuando no pasados más de cuatro meses (5 agosto de 1897) el Presidente Rafael Iglesias pide que el padre Gómez sea desterrado de Palmares, lo sustituye el Pbro Andrés Vilá y Abó; Coadjutor de la Parroquia de San Ramón, de amplio curriculum y 40 años de edad, los palmareños proceden a realizar un movimiento de resistencia caracterizado por la negativa a cooperar, en lo mínimo, con el recién llegado cura. La indiferencia será entonces la actitud principal, y el reclamo para el retorno del cura Gómez será la petición reiterada.

Las dudas en la población tiene relación directa con la construcción del templo nuevo. Gómez ha recibido de Echeverri las directrices para el desarrollo del proyecto y la comunidad ve con temor el cambio de sacerdote de cara a aquel gran proyecto común. Noventa y ocho vecinos envían un telegrama al Obispo Thiel pidiéndole que se restituya a Gómez, y argumentando que el Presidente Iglesias ha sido mal informado sobre las palabras, que supuestamente ha dicho Gómez en contra de su gobierno (Morera Lobo: 1996,123-124).

El Obispo se niega a restituir a Gómez y se mantiene la reacción de indiferencia de la población ante el cura sustituto. En aquel momento son las hermanas (consaguíneas) del padre Gómez quienes ejercen como cocineras de la casa cural desde el 18 de abril de 1897.

La tradición oral aun documenta profusamente las diversas muestras de indiferencia de la comunidad palmareña hacia el sacerdote Vilá. Este "no recibe ni un vaso de agua", de los vecinos. Morera Lobo (1996, 126) recoge la anécdota de que "ni el campanero le hace caso", "no acuden a sus citatorias, ni hay dinero en las arcas de la iglesia para su sueldo".

Cuatrocientos sesenta y dos palmareños solicitan mediante carta, de nuevo, al Obispo Thiel el reingreso de Gómez. Simultáneamente con esta gestión las cocineras de la casa cural deciden retirarse dejando a Vilá y Abó con la única alternativa de retornarse a San Ramón, buscando en aquella parroquia "si consigue lo necesario para vivir" ya que, según los datos, en Palmares "el único que le dirige la palabra es el Jefe Político" (1996,127).

El Vicario Antonio del Carmen Zamora mantiene firme la resolución del Obispo pidiéndole a Vilá que regrese a la Parroquia de Palmares, y a su retorno el cura enfrenta la escasez de fondos (no puede pagar al sacristán ni al maestro de capilla) y la demanda de servicios religiosos de la población. Mientras tanto los diri-

gentes de los barrios se niegan a asistir a las convocatorias del proyecto de construcción del templo (Junta de la Iglesia) y a otras reuniones, a que el sacerdote llama (127-128).

La petición de que retorne el Padre Gómez se vuelve además una necesidad interna cuando el sacerdote Vilá "pide a la gente" que apoyen al Partido de los Civilistas (del Presidente Rafael Iglesias) y algunos vecinos se sienten ofendidos por las palabras que el nuevo sacerdote lanza en contra del Partido Republicano en su homilía. Se conoce de cartas de familias enteras solicitando el retorno de Gómez y de visitas con el mismo propósito ante el Obispo Thiel.

Por fin, el 10 de febrero de 1898, tras un mes y 19 días de exilio en Guatuso, regresa Gómez a Palmares (Vilá sale inmediatamente) y el 13 de abril ya están construídas las paredes de piedra de la sacristía. El sacerdote busca, por todos los medios, allegar fondos para hacer avanzar la obra, iniciada por Echeverri y que ha hecho suya, junto a la comunidad que peleó por su regreso.

4.5. El café y la búsqueda de fondos económicos para el templo

El Padre Echeverri coordina con la Junta de Construcción la búsqueda de fondos económicos. Dos tipos de documentos se crean y representan el compromiso de los vecinos para aportar fondos "todo el tiempo que dure la ejecución" del trabajo de construcción. Uno de los documentos es un pagaré dirigido especialmente a los cafetaleros. El pagaré firmado supone el compromiso de pagar un peso con cincuenta centavos por fanega de café. El pagaré señala que la colecta se realizará, desde el 2 de febrero de 1893 hasta que finalice la obra. Incluye asimismo contribuir con limosnas en los turnos que se realizan periódicamente⁷³, en el acarreo de materiales, etc.⁷⁴.

El segundo documento es un "vale" como opción de colaboración para aquellas personas cuyo ingreso no proviene de la producción cafetalera. El vale es pagadero en anualidades y empieza a ser

⁷³ Morera Lobo (1996, 254) reporta que el 22 de diciembre de 1895 se celebró un turno por parte de la Junta de la Iglesia en beneficio de la construcción del templo, que alcanzó un ingreso de 15 mil colones para la obra.

⁷⁴ Morera Lobo (1996, 92) comenta que Monseñor Echeverri, quien no tiene bienes raíces, firma el documento y se compromete a pagar en dinero lo equivalente a la primicia de café que se le pide al cafetalero. Cita la investigadora el Libro 19 de la Tesorería de la Junta Directiva y Económica de los Trabajos de la Iglesia. Respecto de los turnos agrega, que en el libro indicado figura el dato de que el turno del 26 de febrero de 1893 produjo la cantidad de 731, 75 colones.

cochado el 31 de mayo de 1893. Debe cancelarse al Tesorero de la Junta del Nuevo Templo la suma con la que se compromete el donante⁹⁵.

El discurso expuesto en los documentos⁹⁶ permite captar el sentido otorgado a las contribuciones económicas constantes que dieron los palmareños para la construcción del templo parroquial: "confío a Dios Nuestro Señor y a los augustos Patrones del valle, quienes a cambio me darán salud, los auxilios necesarios a fin de cumplir estas promesas y deseos". Cierran el texto con las palabras: "esperando que Dios nuestro Señor, se servirá ayudarme con sus oficios divinos", y lo firman en la Villa de Palmares el 2 de febrero de 1893.

En una comunicación personal con Elvira Alvarado Alfaro, Morera Lobo detecta un gesto de un grupo de mujeres palmareñas con ocasión del acto de colocación de la primera piedra del templo. Narra Ana Rita que del 20 al 23 de abril de 1894 el Arzobispo Casanova y Estrada (Guatemalteco, exiliado en Costa Rica) es invitado al acto. Una de las actividades fue el obsequio, en beneficio de la obra, de joyas (anillos de oro, aretes, cadenas, prendedores, etc) por parte de un grupo importante de mujeres palmareñas⁹⁷.

2.6. Poner techo a la Casa de Dios es como hacer el cielo

El 15 de marzo de 1906 se pone fin a la construcción de paredes con la terminación del ático en la pared lateral norte, en la fachada y en las torres de la iglesia. Un 3 de mayo de 1896 se había acordado que las torres fueran de piedra y tras 9 años y diez meses de duro trajinar con las plantillas desde las canteras, quedan felizmente concluidas.

Se registra en el Libro de Bautizos (Morera Lobo:1996,233) la alegría comunal a raíz del trabajo de desentejado del templo antiguo, llevándolo hasta la casa cural. Así lo describe el mismo Gómez: "Hoy con la cooperación gratuita de más de mil palmareños (entre hombre y mujeres) desentejé la iglesia vieja y quitó las

⁹⁵ Comenta acertadamente Morera Lobo que las contribuciones se mantuvieron durante el tiempo ofrecido y que así se confirma lo que valía la firma de quienes se comprometieron entonces (1996, 93).

⁹⁶ Morera Lobo sigue los Archivos Parroquiales de Palmares, específicamente un pagaré con fecha del 2 de febrero de 1893 (1996,93).

⁹⁷ Entre la comitiva que despide al Arzobispo el lunes 23 de abril están el Jefe Político de Palmares (Cap. Ramón E Molina). Morera Lobo: 1996, 102).

tejas en que descansaba la teja. Por ejecutar este considerable trabajo en un solo día, trabajo excesivo si se atiende a que se trataba de quitar 10 mil tejas así como las reglas y trasladarlas al solar de la casa cural, organicé tres cordones que partiendo del caballete de la iglesia, terminaba en el solar...No había más intercepción en los cordones que la altura del alero al suelo, pues por cordón se trasladaba toda la teja a una canoa oblicua por donde bajaba al suelo donde era recibida y entregada a los cordones que trasladaron las tejas y reglas al solar...recorriendo así estos materiales, de mano en mano, una distancia de 80 metros" (Morera Lobo 1996, 202). Otros testimonios sobre el mismo hecho, recogidos en otra obra de Morera Lobo, aluden a la participación de niñas de 12 y 13 años en esta labor (Morera Lobo 1994, 163).

El montaje de la última armadura del templo fue, simbólicamente, realizado por mujeres, y al ya importante peso del objeto se añadieron banderas nacionales y de la iglesia. El mismo sacerdote Gómez nos describe el hecho: "El marco grande levantado por señoras estaba totalmente cubierto de banderas costarricenses. De lo mismo se veía adornado el techo. Al estampido de las bombetas y acompañado de los melodiosos acordes de la filarmonía y los gritos de las manifestaciones del mayor entusiasmo...El Padre gritaba para dar la voz de alarma a fin de que subieran el arco y las mujeres se guindaron del mecate colgado del tecele y lo elevaron" (Morera Lobo 1996, 209-210). Según don Gilberto Morera está escrito con letras blancas la fecha en que se realizó este acto, pero que no logra verse porque las tablillas de madera del cielo raso, no lo permite⁹⁸.

La comunidad palmareña demostró gran capacidad organizativa permanentemente durante la construcción del templo pero destaca, entre ellos, lo que significó el acarreo desde Esparza de la armadura del techo del templo. El transporte del material del techo supuso un peso global de 80 mil kilos y en tres días fue acarreado por boyeros debidamente jeñeados por el cura. Las palabras de Gómez fueron, "no me parece inútil recomendar a los viajeros completa sujeción a los jefes que se designen, la disciplina, la unión y la fraternidad, cristiana entre todos los peregrinos, porque para mí no es sino una peregrinación o romería, lo que nos proponemos hacer en el próximo mes de diciembre" (sic)⁹⁹. El plan consistía en salir juntos en tres grupos, uno el martes

⁹⁸ Don Manuel Bermúdez, electricista local, asegura haber visto la inscripción escrita con alquitrán cuando ha cambiado el tendido eléctrico del templo (Morera Lobo 1994, 211)

⁹⁹ Morera Lobo: 1996, 179, ver exhortación impresa con fecha del 10 de noviembre de 1902 que contiene una lista de boyeros que enfrentarían los sesenta kilómetros de barriales para el acarreo del techo del templo.

16, otros el miércoles 17 y los terceros el jueves 18. Cuando hubiesen pasado el Río Grande de San Ramón, a la altura de la Cima, avisaban su llegada con una bombeta. Don Gilberto Morera cuenta cómo eran recibidos por los pobladores: "Yo tenía seis años y aún tengo grabadas en mi mente aquellas primeras horas de una noche...alumbrada por una diáfana luna. Esta vestía de gala a los afanados y polvorientos boyeros palmareños, con sus carretas cargadas de hierro, mi papá -¡Ah! queridos nietos ¿saben qué traía en la carreta? ...un arco del cielo hecho en un solo bloc amarrado con alambre'. Esa noche, quedó grabada en mi mente para siempre, recuerdo cuando en la plaza, hoy el parque, no había otra cosa que boyeros alegres, chiquillos bulliciosos, jóvenes disfrutando del encanto del momento, alegre música, triquitraques, detonadoras bombetas, señores de la Junta Edificadora repartiéndole traguitos a los mayores, y distinguidas matronas y lindas señoritas, regalando confituras...como si fuera una noche de navidad perdida en cualquier época del año" (Morera Lobo: 1996,177-178).

Entre los años de 1911 a 1914, la Junta de la Iglesia tiene a sus trabajadores asalariados ocupados en diferentes cosas, así peones que sacan piedra de cal, pican leña para hornear cal, instalan vidrios, ponen la cañería, ayudan a pintar la Casa Cural. Para financiar sus salarios el padre Gómez vendió 600 ejemplares de un folleto que contiene los nombres de las personas que habían colaborado con limosnas durante la construcción del templo.

5. Evaluación del cambio axiológico a la luz del paso del tabaco al café

5.1. Lo que la transición del tabaco al café supuso en la historia local

El momento del café se hace pasando por la misma estructura de tierras existentes en el período del tabaco. El sistema de propiedad se mantiene inalterado¹⁰⁰ no así la percepción de la tierra y las condiciones socio-laborales nuevas, cuya trama con-

¹⁰⁰ Se verifica, no obstante, como dato de las décadas 1960-1980, la tendencia a emigrar desde Palmareñas hacia el norte y hacia el sur del país, por parte de una serie de campesinos necesitados de tierra. En uno de los casos la iniciativa, acompañada por el Instituto de Tierras y Colonización (ITCO, actual IDA), de un asentamiento ("Colonias Palmareñas") en San Carlos y en San Ramón (La Paz y Bajo Rodríguez). La migración hacia el sur se estableció en Pérez Zeledón donde los pobladores fundaron la Colonia Palmareña durante la década de los años sesenta.

dicionará la mentalidad relativamente nueva que la acompaña¹⁰¹. Tanto la percepción de la tierra como la de la mano de obra varía del modelo de producción tabacalero al cafetalero.

El primer aspecto en que se constata el cambio está en que se pasa de un producto de corto a uno de largo plazo. El ciclo del tabaco suponía, anualmente, la incorporación de la organización familiar para la siembra y cosecha. Del tabaco -producto de plazo anual- se espera que una familia entera pueda velar por todo el proceso, desde el momento del "semillero" -sementería- hasta el del traslado a las bodegas. El café es un cultivo que hipotecó las tierras y las familias participan solamente en el periodo de cosecha y junta.

Con el café generalmente se contratan peones -varones- para siembra y manutención del cultivo hasta la etapa de cosecha en que puede participar la familia. Con el tabaco en seis meses se obtienen los dividendos de la producción pero el café requiere de al menos cuatro años para dar su primera cosecha. Los costos iniciales son muy altos para los productores.

De un producto que deja "descansar" a la tierra se pasa a otro que la hipoteca para muchos años. El tabaco, como todo producto de corto plazo, hace que la tierra pueda variar de uso y, muy importante, pueda "descansar" por un periodo mientras recupera los nutrientes para una nueva siembra. Con el café el pequeño y mediano cafetalero palmareño sabe que hipotecó su parcela por muchos años.

Una práctica generalizada entre los cafetaleros -mientras cultivaban tipos de café que lo permitiera- fue el acompañar con "subproductos" como árboles frutales, banano, guaba, poró, etc. las parcelas de café. Los beneficios de esta práctica es contar con cosechas de frutales para el mercado local, con leña para el consumo doméstico y con el abono orgánico que reportan las ramas y hojas de los árboles que acompañan los cafetos (especialmente el poró que fija nitrógeno y el guaba).

Otro gran aspecto de la historia palmareña estriba en lo que podemos denominar la tendencia centrífuga del café. Con la caficultura más que con el tabaco Palmares tendió a abrirse "hacia afuera". El paso del tabaco al café introdujo la necesidad de contratación libre de mano de obra. Esto porque tanto el tipo de labores de mantenimiento del cultivo café ("la asistencia" como se le llama en la zona) como algunas fases de su cosecha requie-

¹⁰¹ En esta línea de interpretación se mueve el historiador Carlos Abarca a quien seguimos con base en la perspectiva despreñida de su estudio.

ren de mano de obra masculina, además de la femenina domesticada¹⁰².

Pero más globalmente la contratación abierta de mano de obra hace notar la pérdida del esquema de agricultura de asistencia familiar dentro de la que se enmarca la siembra tabacalera. El cultivo del tabaco en todas sus etapas permite la participación de la mujer. Incluso las pequeñas factorías de puros (pureras) son dirigidas y manejadas por mujeres casi exclusivamente.

No sólo estamos ante un producto que desestabiliza el esquema familiar (bajo cierta forma de trabajo) en la producción sino que también estamos ante un tipo de nuevo producto (café) cuya cosecha demanda (desde los años 50) más mano de obra de la que puede ofrecer la comunidad local palmareña. No extraña entonces que los cafetaleros privados ofrezcan casas y transporte a las familias de cantones y provincias aledañas para que se ubiquen en Palmares durante el periodo de las cosechas ("las cogidas" como dice la población¹⁰³).

¹⁰² La Revista Forestal Centroamericana (Nº5, año 2, 1993) bajo el tema "conservación y desarrollo" (p.35-ss) presenta una investigación sobre la mujer rural centroamericana. El estudio realizado por IICA (Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura) visibiliza el aporte de la mujer rural centroamericana: El dato de que tal participación históricamente analizada se mueve entre el 25% y el 35% a la PEA (población económicamente activa) en la agricultura. El dato contrasta visiblemente con los ofrecidos en las cifras oficiales que venían estimando dicha participación entre el 5% y el 12% PEA. Según las cifras las mujeres participan en tareas como la chapea, siembra, deshierba manual, segunda fertilización, control de plagas, cosecha y post-cosecha. Además, en las últimas décadas, están al frente de, al menos, el 20% de los hogares rurales y tienen a su cargo las "tareas agropecuarias del solar" que conforma no sólo ingresos extras sino única fuente de diversificación dietética. Los investigadores del IICA subrayan que esta participación de la mujer en el agro es estructural (no se circunscribe a unas labores eventuales sino sistemáticas). Contrasta también a nivel de condiciones que la mujer sigue siendo marginada en cuanto al acceso al crédito, capacitación y transferencia tecnológica. Ver más de la diferencia estadística entre cifras oficiales y las estimadas por el IICA: Fuente, Grinspan, R. 1993. La política del sector agropecuario frente a la mujer productora de alimentos en Centroamérica y Panamá. Costa Rica. BID/IICA, 82 p.

¹⁰³ Es notorio actualmente cómo para cosechar las fincas cafetaleras se consigue, por el medio señalado, mucha mano de obra nicaragüense. Es considerado como una consecuencia también evidente que una vez terminado el periodo de cosecha dicha población insiste en quedarse residiendo en Palmares. Los organismos

Los cafetaleros cooperativizados dependiendo de la extensión de sus parcelas (3 hectáreas, promedio) aplican el viejo esquema de trabajo familiar hasta donde el clima permita la recolección del grano, posteriormente optan por contratar "cogedores" (cosechadores) externos a la familia. La dinámica de progresiva apertura de la comunidad palmareña a la mano de obra foránea lleva a la expresión de los ancianos de que "se ha visto todo" lo que puede verse¹⁰⁴.

Cualquier hijo de pueblo de lluvia, que haya experimentado los cambios que produce el uso de la tierra del cultivo del tabaco al café, siente haber visto todo lo que puede verse. Mercado por la colonización tardía el café sembrado en el pueblo de Palmares respondió al mercado internacional cuando la economía nacional lleva varias décadas de experiencia comercial con el café.

5.2. Lo que esta transición supuso en la historia global

La estructura monocultivista agroexportadora en la historia palmareña ha inducido ciclos productivos (tabaco y café: principales) que alienta las mismas consecuencias, porque reitera el modelo (recuperación funcional del mismo sistema dependiente), y sólo gracias a las particularidades de la estructura social y a sus reacomodamientos (desplazamientos de población) los niveles de pobreza han sido controlados para que no aumente el desempleo o la expulsión de población en dirección migratoria a las ciudades o a otros territorios.

locales de tipo comunal muestran preocupación porque este fenómeno no ocurría con población de los cantones y provincias vecinas que se integraban únicamente durante el periodo de las cosechas de café retornando, luego, a sus lugares de origen. Una sospecha en este sentido es que existe población costarricense (familias en su mayoría) además de la nicaraguense que, en una práctica "nómada", busca residir en tiempos de cosecha cafetalera en distintos lugares del país ya que es variable (por meses) los tiempos de recolección en distintos lugares.

¹⁰⁴ Quienes han podido ver globalmente la historia palmareña tienen la idea de que han visto todo lo que puede verse en ese mundo y así es. "Palmares llegó tarde al café y temprano al tabaco". La frase encierra la consideración de que el café vino a impulsarse en las primeras décadas mientras en otras latitudes (el vecino San Ramón, por ejemplo) el café existió con su colonización. Con el tabaco ocurrió lo contrario si pensamos en regiones de San José donde actualmente se cultiva tabaco con relativo éxito comercial (Puriscal, por ejemplo). Durante el ciclo del tabaco en Palmares este producto sufrió la caída de precios a nivel internacional más fuerte de su historia: antes de 1950. González y Pérez (1996, 45-59).

En ese sentido es que como tendencia, el esquema de propiedad soportó el paso del tabaco al café sin alterarse, ya que precisamente quienes pasan a sembrar café lo pueden hacer por dos razones. Por una parte, el tipo de excedente obtenido con el ciclo del tabaco permitía mantener la tierra que se obtuvo por herencia, arriesgar cierto capital y obtener créditos (hipotecando la tierra y hasta el cultivo nuevo) para incursionar en un cultivo de "largo plazo".

Por otra parte, la tendencia cooperativizante que había iniciado en el período del tabaco se mantiene en el caso del café, beneficiando así a pequeños y medianos propietarios (fundadores de Coopepalmare R.L.). Financieramente el café (mejor que el tabaco) permite controlar y transferir las variaciones de precio del mercado exterior hacia el mercado interno. En este sentido los pequeños y medianos productores cooperativizados de Palmare soportan la estructura dependiente y centralizada¹⁰⁵.

Una evaluación global del período y del paso del tabaco al café, arroja en primer término, a nivel de hipótesis, que no hubo cambio axiológico a nivel estructural que afectara la vida cotidiana de los locales. El carácter de este paso no supone un cambio estructural y por consiguiente tampoco implica un cambio radical en el plano de la axiología básica que alimenta y retroalimenta las mentalidades.

Palmare, considerado globalmente, reproduce -con el tabaco así como con el café- el marco de dependencia del país entorno al monocultivo agroexportador. Se trata de un caso más de fomento agroexportador inducido desde fuera del cantón, así como es inducido desde fuera del país la estructura monocultivista a la que responde. La estructura monocultivista cafetalera se justifica desde las necesidades globales de las que es tributaria la economía cafetalera¹⁰⁶.

¹⁰⁵ En Fuentes y Chacón (1987). Reseña Histórica de la Cooperativa de Caficultores de Palmare R.L. (p.5-82), puede verse cómo la cooperativa crea departamentos de ventas de suministros para las siembras, además tienda de alimentos, vestidos y zapatería. El cooperativizado compra insumos a precios subvencionados por los excedentes de la cooperativa. Así tiene mejores precios que los ofrecidos a nivel privado en el mercado local. Se puede ver así que en el paso del tabaco al café el pequeño y mediano productor palmareño aprovecha la experiencia en el campo del cooperativismo, para insertarse en la estructura monocultivista de exportación, sin las desventajas de estar solo.

¹⁰⁶ El postre llamado café es un producto, antes y ahora, inserto en un sistema regulado, en su exportación, por cuotas que internacionalmente fijan también un precio. La ventaja comparativa en términos de calidad cafetalera hasta hace muy poco está

El café como principal fuente de la economía palmareña por una parte no representa, globalmente, otra cosa que lo que representa la caficultura a nivel nacional pero, domésticamente, durante la primera mitad del siglo es una fuente de democratización económica. A nivel de crisis también el efecto nacional de una economía del café, se siente como constante de la economía local.

6. Rasgos de la axiología religiosa palmareña

El segundo templo de Palmares (el primero se había erigido en 1860) supuso un esfuerzo social extraordinario para el momento histórico (1892-1914). La extracción social del capital que posibilitó el templo está relacionada con el café y con un volumen descomunal de trabajo voluntario colectivo. El presente capítulo mostró la relación intrínseca entre cultura religiosa y sistema de vida global de la comunidad palmareña en los momentos del boom cafetalero.

En otro orden y según los datos preponderantes el café (no el tabaco, ni mucho menos la producción de autoconsumo) aporta excedentes económicos que aportan la base de financiación de la construcción del templo palmareño (1892-1914). Este vínculo esencial entre cultura religiosa y sistema de vida regido por el cultivo del café, se experimenta como proceso de autocomprensión colectiva. El proceso de construcción del templo es un dispositivo disparado por los procesos culturales de cohesión y comprensión social. La producción cafetalera, cuya dinámica va modificando las formas de vida cotidiana anteriores, presta sus excedentes económicos a estos procesos necesarios.

El catolicismo tradicional mediante los procesos de construcción del templo, coadyuva a "comprender" y "cohesionar" la vida social como una necesidad imperiosa que explica tanto los sacrificios como la capacidad organizativa de la comunidad palmareña. La coyuntura local en que los vecinos iban teniendo todos un techo para sus cabezas, ¿Cómo podía faltar una casa para Dios?... Los rasgos específicos de la axiología religiosa palmareña tal y como se deriva de lo planteado son:

siendo promocionada en un mercado internacional cuya competencia busca apropiarse de todas las etapas de la producción del café. En Palmares esta tendencia se nota en la compra de torrefactoras internacionales (La Meseta por ejemplo) de los edificios y las maquinarias de los empresarios torrefactores palmareños (La firma Badilla Rojas por ejemplo). Coopepalmares R.L (cooperativa de caficultores) ve con esperanza esta campaña de promoción de calidad del café nacional y local. Fuentes y Chacón (1987, 20).

6.1. Rol económico del café como medida aceptable de valor general¹⁰⁷

Cuarenta y dos vecinos del cantón son llamados por el padre Gómez para formar la primera Junta Consultiva de la Iglesia. Se escogen a seis personas por barrio. Un mes después (15 de octubre de 1898 se busca dos comisionados por barrio para crear un grupo que busque fondos que financien los gastos de construcción del techo del templo. El 18 de noviembre la Junta de la Iglesia contaba para la venta con 240 quintales y 50 libras de café (Morera Lobo:1996, 132).

Las entradas, financieramente, desde el principio del trabajo de construcción del templo de Palmares hasta el miércoles 12 de mayo de 1915, alcanzan la suma en colones de 207 179, 87. Los egresos hasta la misma fecha son de 201 908, 02. (Morera Lobo 1996, 257). Como se percibe la necesidad de que las donaciones sean permanentes, se consigue que durante cuatro fechas se van a inscribir suscriptores de donaciones. Efectivamente, la primera fue en 1898, las segunda en 1899, la tercera en 1900 y la cuarta de 1901-1902. Sobre Francisco González Lobo recae la labor de administrador de estos fondos desde el 2 de abril de 1899.

De los suscriptores de donación de café no se llevaron actas. Comenta Morera Lobo (1996,133) que es muy probable que los registros se llevaran fuera de las reuniones ordinarias de la "Junta Edificativa" o con algún representante, cada vez que se hizo necesario definirlo. Llama la atención que las juntas nombradas deben conseguir una lista de contribuyentes de cada distrito y que pueden colaborar tanto con café en bruto como con su equivalente en moneda. En ese sentido el café es el producto que fija el valor de la forma de pago de la donación. Señala nuestra autora que "el que no es caficultor, puede dar el equivalente del valor de dos cajuelas, o bien, proporcional a su bolsillo, tal y como ocurre con el padre Gómez que siempre da la cantidad más alta (1996,34).

También se agrega que "si es muy pobre (el donante), puede ayudar a acomodar el café entregado por el vecindario en determinado lugar, mientras se negocia el mismo, o bien colaborar echando en

¹⁰⁷ Gutiérrez E. N. (1980, 296-311) "Notes on the formation Costa Rican Agrarian Structure", en Revista Mesoamérica N°1 (Año 1, January-June). Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica. Antigua, Guatemala. Se trata de un proyecto de investigación que compendia la historia de los productos del agro que a nivel nacional van demarcando características de las estructuras sociales. Con el autor podemos encontrar en el café el primer producto con el que se da la vinculación al mercado mundial; lazo que traerá cambios fundamentales en la estructura económica, política y social costarricense (303).

sacos el café recogido y luego cargándolo en la carreta". El café se transporta a determinado lugar, generalmente al Puerto de Puntarenas en donde es exportado a otro país.

Las listas de contribuyentes que se le entrega al padre Gómez llevan los cálculos reducidos de fanegas y cajuelas a libras, con el aporte particular de cada donante. El padre Gómez toma esas listas y son exhibidas en sitios públicos de Palmares, una vez que el dinero que corresponde a la venta se obtiene. El dato sobre la cuarta suscripción de café (Años: 1901 y 1902) da como resultado una donación total de 8 448 libras de café, colocadas en el Puerto de Puntarenas con un costo de 1 812, 45 colonnes¹⁰⁸.

Todo este importe económico se comprende desde la motivación y animación que inyecta el clero asignado a la Parroquia de Palmares.

6.2. Necesidad de una presencia e influencia del clero para la vida comunitaria

Entre diciembre de 1866 y junio de 1886 (dos décadas) la Filial de San Anselmo conoció una docena de curas párrocos. Asumen la representación de la parroquia palmareña por cuatro años Manuel Hidalgo, Manuel Arias, Ramón Saborío, Pedro Cambroner, por tres periodos Rafael de Jesús Soto y Belfort Rivas, y por dos periodos Pedro Sandoval y José María Palacios, algunos no permanecen ni un año en el puesto (Pedro Arnáez y Ramón Guillermo Quirós). Doce sacerdotes en dos décadas significa un cambio constante en la dirección de la parroquia.

Los sacerdotes Esteban Chaverri Pupo (cura párroco de 1877-1887) y Manuel Bernardo Gómez Salazar (párroco de 1897-1920) serán los que se van sucediendo más establemente en la Filial de San Anselmo, "a estos sacerdotes nada les es ajeno y, como en los tiempos del Padre Soto (primer sacerdote de la Filial), visitan a las familias para crear hábitos cotidianos e impartir normas de higiene, inciden en la familia, en la educación, discuten y colaboran con el poder municipal, organizan distintos grupos en comunidad pero, sobre todo, aglutinan el esfuerzo en la construcción de la iglesia".

Ciertamente, los lazos entre representantes de la parroquia y la población están condicionados por los continuos cambios de cura párroco. No obstante, no se sabe si sirvió para evitar un "poder

¹⁰⁸ Ana Rita Morera Lobo también recoge expresiones del padre Gómez que consideran la época como crítica para los novatos caficultores: "Veo esfuerzos supremos en este pueblo, no obstante la ruina sensible que sobre él pesa por la baja en los precios del café" (1996,136).

despótico" por parte del clero o si frustró lazos afectivos y proyectos mayores. Lo que no puede negarse es que entre la población se escuchan aún anécdotas relacionadas con los bienes materiales que se consiguen durante las gestiones de algunos de estos sacerdotes.

Rafael de Jesús Soto (primer sacerdote de La Filial) inicia las gestiones ante la administración eclesiástica para que se construya un templo más amplio, y en 1869 aprovecha el momento de la agregación de los barrios de Santiago y Candelaria y, junto a un importante grupo de vecinos, solicita el permiso para erigir otra iglesia (González y Pérez, 1995,51). El mismo año se tiene noticia de una gestión, por parte de los habitantes del lugar, en que solicitan se les conceda autorización para extraer madera con el propósito de construir el templo.

Como no se inicia la construcción y el sacerdote muere¹⁰⁹ entonces el permiso se cancela y, al hacer de nuevo el trámite, el Estado concede el permiso a cambio de que paguen 50 colones a favor del nuevo panteón. Les pide además que retiren la madera en el transcurso de un mes, advirtiéndoles la responsabilidad que recaerá sobre ellos si abusan de la corta¹¹⁰.

Con la designación del sacerdote Manuel Arias (ordenado en 1863), quien pasa a ocupar la vacante, se inicia un proyecto de templo cuyas dimensiones van de 35 metros de largo y de 15 metros de ancho. En la gestión del Padre Arias se realizó un inventario de los bienes de la iglesia de San Anselmo¹¹¹. En 1876 el Mayor-

¹⁰⁹ Según González y Pérez, el primer cura de La Filial de San Anselmo muere a causa de las "fiebres" (1995,54), por su parte don Gilberto Morera, en su autobiografía, cita al sacerdote Soto viviendo en 1877. Con base en la obra de Víctor Manuel Sanabria, Anselmo Llorente y Lafuente (1995,36) las investigadoras establecen que es el 25 de marzo de 1870 cuando fallece el cura mencionado.

¹¹⁰ Comentan las investigadoras que "la carta de petición no lleva la firma del sacerdote porque en ese momento la filial está vacante. A pesar de ello los vecinos se responsabilizan y luchan por los intereses de su iglesia". González y Pérez: 1996, 1.

¹¹¹ Se señala la existencia de una ermita de adobes con 30 varas de largo y 8 de ancho, una sacristía de 7 varas por 5 y su corredor al frente, dos campanas, una urna para depositar el Santísimo Sacramento, un ataúd y andas para enterrar a los muertos, una pila bautismal, un confesionario de cedro barnizado, una lámpara con su cristal correspondiente, un altar trino con San Anselmo y la Virgen de Las Mercedes, tres santos cristos, una piedra aral, otra imagen de las mercedes pequeña con su niño, un

domo de los Fondos Píos de Fábrica de la Filial de San Anselmo (Francisco González), se dirige al Vicario Domingo Rivas para solicitarle "inscribir la carta de donación que hace don Lucas Elizondo, de la manzana donde se ubica la plaza (1863) y del terreno donde se ubica la iglesia"¹¹².

No sabemos si el propio donante insistió en ello pero, obviamente, si así fue, no se realiza en el momento mismo de la donación sino en otro momento muy posterior (1896), cuando han pasado ya 30 años de creada la Filial de San Anselmo (1866). En la visita que en 1872 realiza el Vicario General Dr. Domingo Rivas, ante el sacerdote Arias, éste recibe una reprimenda porque el templo "aún está sin terminar" y poco después, este mismo año, el nuevo sacerdote Belfort Rivas¹¹³ firma un contrato de trabajo en el templo con el señor Gaspar Fernández. Sin embargo, en 1883 (once años más tarde) el mismo Padre Rivas escribe al notario de la Curia Metropolitana quejándose de que el templo aún no está terminado¹¹⁴. Cuando en 1897 el padre Echeverri deja la parroquia de Palmares, el nuevo templo comienza a asomarse tras casi tres años de construcción. Es hasta la llegada, ese mismo año,

altar de San Rafael en la cúspide del altar, seis candeleros de metal (tamaño regular), doce candeleros pequeños, una mesa con dos gavetas, una silla de manos para llevar el Santo Viático, un altar en mal estado y un nicho con vidrieras. (González y Pérez 1995, 52).

¹¹² Una versión popular local respecto de los terrenos donde se ubica el templo remite a una posible donación de don Lucas Elizondo. Se sabe que la familia a que pertenecía Don Lucas Elizondo proviene del barrio Las Mercedes de Heredia y que ahí puede estar el secreto de la posterior insistencia en que esa sea la patrona parroquial (González y Pérez 1995, 53).

¹¹³ La firma de este cura encabeza el documento en el cual los vecinos piden al gobierno romper propiedades (Agosto, 1882), y abrir un camino para llegar a la ruta general que conduce a Grecia y Naranjo. Archivos Nacionales de Costa Rica. Serie Gobernación, NQ5409, 28 de agosto de 1882 (González y Pérez: 1995, 56).

¹¹⁴ Entre tanto se tiene noticia de que en 1881 la parroquia recibe la visita de Monseñor Bernardo Augusto Thiel. Este hace un recuento de los utensilios y ornamentos del templo, revisa los libros parroquiales y visita el cementerio acompañado de un gran número de vecinos e imparte, masivamente, los sacramentos. Bernardo Augusto Thiel. Visitas Pastorales, 1881. Citado por González y Pérez, 1995, 56).

del Padre Echeverri que el proyecto toma gran impulso¹¹³.

6.3. El contexto y la oportunidad de hacer templos como forma de identidad local

En este periodo de "convivencia pacífica" (1892-1940) entre la Iglesia y el Estado costarricense (Picado M: 1988, 21) se construyen numerosos templos en el país y los sacerdotes permanecen más tiempo en las parroquias. Esto le permite al cura un mayor control social y una inserción más consistente en su jurisdicción. El proceso de construcción de templos y la necesidad de infraestructura material condiciona al catolicismo y éste procura dejar más tiempo a los sacerdotes en los curatos. En comunidades pequeñas como la palmareña acontecimientos de trascendencia son de incumbencia directa de la iglesia. Al sacerdote (en la inauguración de una obra, de una calle, el arribo de una alta personalidad política, etc.) es a quien se le debe girar invitación primero¹¹⁴. La firma del párroco figura en los documentos que se envían a las autoridades civiles como signo de la unión que caracteriza las gestiones por el bienestar comunal. Para obtener el cantonato, la primera firma es la del sacerdote Esteban Echeverri, la del cura Gómez encabeza la negativa de Palmares al apoyo de crear la Provincia de La Paz. El cura Alcides Ruiz es el primer firmante para la creación del Barrio San Vicente en 1970.

Los conflictos entre el párroco y la colectividad o la rebeldía de algunos sacerdotes frente al poder jerárquico, son las dos causas que provocan mayores cambios en las comunidades. En Palmares, los sacerdotes Esteban Echeverri Pupo y Manuel Bernardo Gómez permanecen en la parroquia, de 1886 a 1897 el primero y, el segundo, de 1897 a 1920. Este plazo les permite a ambos realizar actividades en pro del cantón pero, sobre todo, "representar la época" en que gracias a la colaboración y a la organización popular se sientan las bases de la "personalidad del palmareño".

¹¹³ Las investigadoras González y Pérez (1995,57), denominan al Padre Manuel Bernardo Gómez "un hombre fuera de lo común para una comunidad y un templo fuera de lo común". Concordamos con su apreciación, pues, como señalan "en esa época se fortalece la imagen de la localidad frente a otras, se marca el sentido de pertenencia y, en torno...a la construcción del nuevo templo..se forja la mentalidad colectiva, un sentimiento solidario y un orgullo de la identidad palmareña que aún, en la actualidad, perdura".

¹¹⁴ Aun hoy se recuerda la ocasión en que el Padre Gómez organiza un Te-deum en honor de los que pelearon con don Julio Acosta (1919) o cuando creó una recolecta de dinero para ayudar a un extranjero que descendió en un Globo, en los cerros en que hoy vive el barrio de La Granja.

Una de las necesidades prioritarias para lograr un sentido de pertenencia local reside en tener claridad en los límites territoriales. Por eso en lo geográfico afloran conflictos en esta fase de la historia de las comunidades circunvecinas. Asimismo el interés de muchos sacerdotes para que haya coincidencia entre el territorio eclesiástico y el civil entra a jugar su papel. La discusión por convertir en Filial la ermita del barrio de Las Mercedes de San Ramón en 1866, los enfrentamientos en política partidaria nacional en los albores del sistema electoral costarricense que lleva al exilio al Padre Gómez, y la opción por permanecer como parte de la Provincia de Alajuela e impedir la formación de la nueva Provincia de La Paz (con San Ramón como cabecera principal), evidencia en otras cosas que en sus inicios Palmares libró una lucha de intereses dentro del catolicismo de la región: La parroquia de San Ramón no quiere perder sus prerrogativas ni ver disminuidas sus posibilidades económicas.

La serie de controversias entre los vecinos de la región, donde influye la noción de centro y periferia como parte del juego de poder regional, plantea necesidad de identificación, de limitar el núcleo de pertenencia, de poseer lo propio comunitario y compartido (un nombre, una iglesia, unos límites, un cementerio..). Esta lucha temprana es llevada adelante por la segunda generación de jóvenes, ellos quieren decidir sus destinos, no sólo en el caso del barrio de Las Mercedes, sino el de Santiago y Candalaria, que deciden anexarse a Palmares.

El rol de la iglesia como eje integrador y como regulador de buena parte de la vida cotidiana figura unido a una necesidad de legitimación, de institucionalización, de un esfuerzo comunal por darse una iglesia y aprovechar sus espacios como legitimadores sociales.

6.4. El binomio autoridad-obediencia¹¹⁷ como marco fundante de axiología religiosa en la comunidad cafi-cultora palmareña

Uno de los recuerdos más vivamente presentes entre los Adultos Mayores palmareños está vinculado con lo "duro de la vida" de ayer¹¹⁸. No sorprende que el mundo subjetivo bajo condiciones

¹¹⁷ En este apartado hacemos un esfuerzo por "descender" a parte de la teoría (Jara O:1994, 17-50) de sistematización que nos posibilitan algunos conceptos de Mariano Corbí (1996). En este sentido la recuperación de procesos vividos se nos presenta como oportunidad para una interpretación crítica de la historia local a la luz de nuestro objeto de estudio.

¹¹⁸ Morera Lobo (1994, 10-12; 50-52) nos narra como "el papá lo saca" de la Escuela para que vaya a trabajar (10-12) y la naturalidad religiosa (sumisa) con que aceptaban la muerte de los niños (50-52); hecho frecuente e interpretado como "voluntad

objetivas de limitaciones materiales básicas, tienda a organizarse de forma muy "disciplinada", tanto en la administración de los pocos recursos como en cuanto a las formas de conseguirlos y preservarlos. Este aspecto de la vida cotidiana tiene alcances en la vida religiosa: de hecho, siguiendo la teoría de Corbí (1996, 19-24), el binomio autoridad-obediencia figura como articulador de la axiología religiosa agraria en general.

En sus términos en la sociedad agraria la sumisión es la clave de sobrevivencia. En la sociedad agraria la interpretación de la realidad está sujeta a las principales actividades realizadas y al tipo de organización social autoritario requerido para ellas¹¹⁹ Por otra parte, además, la dependencia de la lluvia crea otra tendencia, hacia características jerárquicas en su organización social que son las que hacen funcionar la unidad familiar de producción¹²⁰.

divina".

¹¹⁹ Esta afirmación sigue la tesis de que la sociedad agrícola genera un patrón de interpretación de la realidad que figura ligado a la acción de enterrar el grano -hacerlo descender a la tumba-. Complementariamente la acción de cosechar genera un patrón interpretativo de la realidad: "la muerte se transforma en vida" (1996,24). La siguiente formalización resume la mitología fundamental que opera en la axiología agraria:

M A N D A T O ===== s u m i s i ó n

Muerte-Vida

Corbí hace la observación de la tendencia dentro de este esquema a reproducir "el eterno retorno" (1996,25) como un recurso explicativo de la realidad rural aplicable a la totalidad, a partir de la experiencia cíclica ligada a las estaciones y a los procesos de siembra y de cosecha. Contrariamente, aclara el autor en otro lugar (1996,28) el modelo ganadero de interpretar la realidad se rige por una lectura lineal y polarizada.

¹²⁰ Aunque las sociedades agrícolas de riego tienden a un nivel de jerarquización y de autoritarismo mayor en su estructura social con relación a las sociedades que dependen de la lluvia, éstas dentro de sus mecanismos posibilitadores del cultivo no se diferencian de aquéllas en cuanto generan una ocupación laboral dominante. La organización autoritaria (1996,30) se vuelve más compleja que las dadas en las sociedades con actividades predominantes cazadoras y ganaderas. Para el caso de estudio que nos ocupa la axiología religiosa de una micro-sociedad de lluvia, es leída siguiendo el criterio de Mariano Corbí cuando señala que, "en cada caso habrá que analizar qué factores determinan el auge de la autoridad en el seno de una sociedad agraria" (1996,-

Palmares en tanto sociedad de lluvia, se ve regida por el binomio autoridad-obediencia. Resulta cardinal para comprender al sujeto palmareño (como cultura agraria en términos generales) reconocer que su sistema de vida opera regulado bajo el esquema "mandato-obediencia" como articulador de su mentalidad¹²¹. A nivel más general, de los datos ofrecidos derivamos que a nivel nacional, el paso del tabaco al café reproduce esta tendencia a obedecer (a someterse) a un sistema global que orienta la producción agrícola a favor de la producción cafetalera de exportación. Así a nivel local, este binomio (autoridad-obediencia) representa un primerísimo elemento del patrón cultural generado por la ideología agraria¹²² para la organización social y también puede verificarse como actitud básica dentro del esquema de vida familiar.

Además, por lo que tiene de agraria y de tradición cristiana la comunidad palmareña participa de lo que corresponde a la manifestación más desarrollada (cualitativamente) de la configuración axiológica católico-cristiana¹²³. En eso consiste su carácter

26, nota 1).

¹²¹ En ese sentido la sumisión del poblador campesino es la actitud fundamental que hace funcionar el sistema de vida que está a la base de la mentalidad agraria. El campesino no precisa de fuertes organizaciones sociales si puede realizar a nivel familiar su labor (1996,20).

¹²² El esquema mental genera una interpretación de la realidad como totalidad cuya programación sostiene que "todo lo que existe y tiene vida procede de la sumisión, procede de la palabra, del mandato, de la autoridad" (Corbí: 1996, 22). Según esto al recibir un mandato, en sociedades agrarias, se "recibe el poder de ser". Las culturas mismas existen en virtud de este mandato. En sociedades agrarias "quien tiene más poder es superior porque tiene más realidad"... "porque participa más ampliamente de la realidad que emite la autoridad suprema". El sentido común predominante en el mundo del trabajo agrario está marcado por la experiencia de cultivar y, al hacerlo, por la realidad de constatar cómo "de la muerte surge la vida" (esquema interpretativo heredado del modelo cazador con una modificación "mínima" pero "suficiente" (Corbí: 1996, 22).

¹²³ Un estudio que nos ayuda a fundamentar por vía comparativa, en tanto correlaciona las formas recreativas comunales de 1830-1930 en comunidades cafetaleras, es el de Enríquez S. Francisco J. (1998). Diversión pública y sociabilidad en las comunidades cafetaleras de San José: El caso de Moravia, 1890-1930. Tesis de Posgrado en Historia. Universidad de Costa Rica (sede "Rodrigo Facio"), 238 p. En lo que denominamos "Liturgias Sociales" se detiene largamente Enríquez. Los CC II ("diversión pública y festividad religiosa"), III ("la diversión pública entre la

axiológico-religioso. Resulta ilustrativo de lo señalado el gráfico que elabora Corbí para formalizar el carácter del patrón de representación mental del cristianismo (1996,41). El autor muestra, mediante una formalización, dos "coordinaciones" del cristianismo occidental. Para Corbí la tradición cristiana occidental contemporánea produce dos coordinaciones fundamentales: el cristianismo consigue coordinar, por una parte, la versión dualista ciudadana y por otra, la agraria-autoritaria¹²⁴. Lo que derivó de estas dos coordinaciones que consigue el cristianismo occidental es un modelo complejo donde el esquema dualista retroalimenta su desarrollo con el modelo agrario-autoritario asimilándolo y siendo asimilado por éste (1996,41).

tradición y la modernidad") y IV ("diversión y control social"), subrayan que la construcción de poderes locales están gobernados desde la axiología religiosa, p. 198).

¹²⁴ A nivel del contenido del esquema básico muestra Corbí que el modelo dualista de las ciudades plantea que el principio del bien enviará al salvador que es el hijo de Dios, para que venza al principio del mal y conduzca al creyente a la victoria escatológica que es resurrección y vida. Por su parte, en las culturas dualistas ciudadanas surge la norma como eje de cohesión social, como forma de desplazar el modelo de autoridad de los burgos medievales donde el binomio autoridad-obediencia funciona únicamente para grupos parentales pequeños. El modelo agrario autoritario es la otra coordinación del cristianismo que Corbí explica: según ésta Dios envía a su hijo a la tierra para que, por obediencia, muera y con ello fecunde a la muerte volviéndola vida. Dios resucita al que murió por obediencia y lo sienta a su diestra (1996,39-40).

CAPITULO 2. AXIOLOGIA RELIGIOSA EN LAS LITURGIAS SOCIALES DE LA NAVIDAD Y SEMANA SANTA

Introducción

1. Reconstruyendo los procesos axiológico-religiosos desde dos umbrales: del inicio al fin de siglo XX
 - 1.1. La Navidad meseteña en la prensa de hace un siglo
 - 1.2. La Navidad: Liturgia Social que tensiona la axiología religiosa en Palmares
 - 1.2.1. Entre buenos y malos pasos: Lo que ha venido a menos con los cambios de hoy
 - 1.2.2. El ritmo de los que esperan algo nuevo y entonces despiden el año viejo
 - 1.2.3. Revoltura entre "brisas religiosas" y "alborozos comerciales" de Navidad en Palmares de Alajuela
 - 1.2.4. ¿Qué es lo que ha cambiado que se nota tanto en la Navidad palmareña ?
 - 1.3. Desde otra plataforma de la realidad religiosa: Semana Santa
 - 1.3.1. La Semana Mayor en los albores de Palmares
 - 1.3.2. El ritmo procesional de los romeros en una Semana Santa en Palmares de Alajuela
 - 1.3.3. El ritmo procesional de los romeros de la vida cotidiana
 - 1.3.4. La axiología religiosa de Semana Santa entre los globalizados palmareños
2. Axiología religiosa de las Liturgias Sociales de Semana Santa y Navidad en Palmares
 - 2.1. Reconstruyendo los procesos axiológico-religiosos del inicio al fin de siglo XX: La Navidad y la Semana Santa
 - 2.2. Lo local y lo global y los procesos axiológico-religiosos en el umbral del tercer milenio
 - 2.3. Las "liturgias sociales" como medida del cambio estructural en una comunidad sin una ocupación laboral dominante
 - 2.4. La Navidad como termómetro de las tendencias modernizantes en la axiología religiosa
 - 2.5. Las Liturgias Sociales de Semana Santa y Navidad como "termómetros del cambio" de axiología religiosa
 - 2.5.1. Las Liturgias Sociales como sistemas signícos programación socio-cultural
 - 2.5.2. Dinámica de cambio verificada en los sistemas signícos verbales y sus interacciones con sistemas signícos no-verbales en las Liturgias Sociales

CAPITULO 2. AXIOLOGIA RELIGIOSA DE LAS LITURGIAS SOCIALES EN PALMARES DE ALAJUELA: LA NAVIDAD Y SEMANA SANTA

"Toda verdad, incluso si es universal y también si puede ser expresada con una fórmula abstracta de tipo matemático, debe su eficacia al ser expresada en los lenguajes de las situaciones concretas particulares..."

(Cuaderno IX, 63. Antonio Gramsci).

Introducción

El presente capítulo sistematiza de la realidad axiológica palmarreña, los rasgos que caracterizan y organizan las Liturgias Sociales de Semana Santa y Navidad¹²⁵. En los actuales tiempos estas actividades son concebidas, por nosotros, como "termómetros" de la axiología religiosa, en el sentido de que nos permite cierta "medición" de lo que representan en el seno de comunidades que experimentan la transición de un sistema socio-laboral hegemónico por la caficultura a otro de múltiples fuentes laborales. En términos introductorios conviene ofrecer seguidamente, para efectos de ubicación del lector(a), algunas características del Palmares contemporáneo; espacio socio-cultural, desde el cual realizamos la lectura de las Liturgias Sociales de Navidad y de Semana Santa.

Una de las particularidades históricas y arquitectónicas en Palmares consiste en que se dió, muy tempranamente -en comparación con otros cantones vecinos-¹²⁶ la clásica separación entre plaza y mercado. La antigua plaza pasa a transformarse en parque

¹²⁵ Para este capítulo, sistematizamos 20 entrevistas a profundidad realizadas con Adultos Mayores del Hogar de Ancianos de Palmares. Citamos un diario de campo que fuimos elaborando durante los años 1997-1998, en el contexto de las dos Liturgias Sociales en estudio.

¹²⁶ Entrevista al historiador Carlos Zamora del Centro de Patrimonio Histórico, Ministerio de Cultura Juventud y Deportes. Zamora; quien está prepara una obra sobre historia de Palmares. El al hacer la observación citada, considera este hecho como muy singular desde el punto de vista de los procesos sociales locales (Entrevista 18 de enero, 1998. Sede Patrimonio Histórico del Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes).

y se asume como mercado un edificio construido a ese propósito en el cuadrante posterior de la antigua plaza de mercadeo. La cabecera del Cantón junto con los distritos de Buenos Aires, y La Granja (los más cercanos al distrito central; sector nor-oeste del cantón) presentan una especial tendencia al desarrollo urbano; lo habitacional aparece mezclado con lo industrial y comercial. Estos puntos representan focos de intercambio social y económico dinámicos en términos de generación de empleo interno. Pero también esta primera sección palmareña aparece conectada con la carretera Braulio Carrillo (ruta al aeropuerto y a la capital) lo que la inclina también a una mayor movilidad en función del empleo externo. La posición geográfica paralela a la carretera Braulio Carrillo (diferente a la antigua carretera que atravesaba el Cantón) ha beneficiado la vida local en la medida en que el flujo y transporte del sistema interregional queda aislado con el distrito central palmareño.

En lo arquitectónico, después de 1950 la zona comercial (que ocupa los seis cuadrantes centrales del Cantón¹²⁷) ha venido abarcando áreas aledañas al estadio de fútbol, al Templo, parque central, al mercado y los alrededores del Colegio. Aunque el crecimiento no corresponde a un plan urbano tampoco rompe con los ejes arquitectónicos que imponen los principales edificios centrales: Templo, Palacio Municipal, parque, mercado y colegio. Esto contribuye a la imagen "de pueblo" que presenta el distrito central; el cuadrante del Mercado y del Parque mantiene su centralidad. En las columnas del edificio municipal (costado oeste del parque) destacan una serie de murales realizados por estudiantes de artes plásticas de la Universidad de Costa Rica que fueron dirigidos por el Maestro Dael¹²⁸.

Los momentos de reunión o de intercambio callejero entre pobladores toma el ambiente durante las tardes (especialmente de verano; en invierno, mientras no llueva). Es notorio por lo dinámico el intercambio de los sábados por la mañana, durante las ferias del

¹²⁷ Ver en el anexo el Mapa 1 realizado por la sección cartográfica de la Dirección General de Estadísticas y Censos. Fue tomado de Morera Castillo (1998, 1) y adaptado por nosotros para destacar "lugares hierofánicos" que aún permanecen hoy muy presentes en la memoria de los Adultos Mayores. En las entrevistas realizadas con ellos estos lugares fueron aludidos reiteradamente.

¹²⁸ En una edición especial de la Revista de Cultura Clásica (Año IV, 26/12/1996) se presenta el proyecto "Unos Murales para Palmares". Es una edición dedicada totalmente al Cantón. Dael dejó escrito (en p.18-24) qué es y qué rol cumple un mural dentro de una comunidad, citando casos similares en Canadá. Al realizar la última redacción de este informe hemos conocido del fallecimiento del gran artista nacional Luis Dael Avila Vega.

la comunidad, a través de la Municipalidad, se encarga de su administración¹³¹.

En cuanto a la disposición de espacios recreativos en Palmares¹³² hay que indicar que en el centro del Cantón se nota desde hace dos décadas una importante tendencia a promover estos espacios. El complejo para las Fiestas Cívicas cuenta, desde hace una década, con amplias zonas verdes, canchas de basket y un salón comunal de gran capacidad; ahí se realizan exposiciones artesanales, bailes y concursos locales, etc. En este mismo complejo funciona el redondel para el juego taurino que goza de mucha concurrencia durante los campeonatos nacionales de monta. También en el centro del Cantón se han planificado parques infantiles en los nuevos residenciales que se construyen.

1. Reconstruyendo los procesos axiológico-religiosos desde los umbrales: del inicio al fin de siglo XX

En otros términos Navidad y Semana Santa someten a examen la unidad entre las formas socio-laborales y el calendario agrícola cafetalero. Las dos celebraciones del calendario litúrgico católico son Liturgias Sociales que transparentan un tipo de "hibridación" entre la cultura local y la global¹³³.

Pero también por sus elementos específicos, la Navidad puede mostrarse más modernizante que la Semana Santa y esta más resistente a ella que la primera. El estudio de La Navidad y La Semana Santa en Palmares destaca el hecho de que a finales del siglo XX ambas representan las liturgias sociales más persistentes en el tiempo (se han celebrado sin excepción, cada año del siglo), y en

¹³¹ Los servicios de electricidad y telefonía pública así como domiciliar son eficientemente administrados y mantenidos por un equipo de profesionales que laboran en un sub-estación local del Fuerza y Luz y de ICETEL.

¹³² Ver en anexo el Cuadro 2: Tiempo recreativo-público de los jóvenes en Palmares según sector laboral (Por Distritos): 1998.

¹³³ La noción de "culturas híbridas" en Canclini resulta útil como forma de plantear la problemática que conflictúa los procesos modernizantes y los religiosos-patrimoniales. No supongamos, como también puede derivarse de su obra, que estas "hibridaciones" sean sinónimo de democratización, "per se". Véase la crítica en este sentido del Profesor Chacón A. "La ciudad: ese espacio donde todo se recicla y consume. Una crítica a la noción de 'hibridación' de N. García Canclini" (Julio, 1996). Ponencia en seminario "La ciudad latinoamericana y sus historias". Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericanas, Universidad de Costa Rica (Fotocopia, 8 pp.).

el espacio permiten el desarrollo de elementos culturales singulares que, sin que sean excepcionales, nos aportan información cualitativa sobre la realidad local¹³⁴.

1.1. La Navidad meseteña en la prensa de hace un siglo

En Costa Rica a finales del siglo pasado la navidad figura socialmente ligada a actividades de beneficencia: la infancia pobre fue el público meta recurrente para promover actividades de fin de año. Los sitios donde se desarrollaban estas actividades (Teatro Nacional o parques comunales) da cuenta de la variedad de ellas y del también variado tipo de público benefactor que reunía¹³⁵.

Los medios de prensa escrita de fin de siglo (únicos existentes entonces) se sumaban y hasta protagonizaban iniciativas de ayuda a las familias y niños desamparados. En la propaganda de los diarios se leía sobre formas de ayuda a los indigentes. Para tales fines el Asilo de Incurables de San José -lugar donde llegaban los enfermos terminales, tuberculosos en su mayoría - o el Sanatorio de Las Mercedes, solían ser mencionados. El 7 de di-

¹³⁴ De facto otra Liturgia Social como las fiestas patronales (Virgen de Las Mercedes, 24 de setiembre) aportaría otro foco interesante de estudio. Aunque no incursionamos en ella, la experiencia nos sugiere que son un "termómetro axiológico" no en el sentido de las de Navidad y Semana Santa (muy publicitadas, oficializantes, públicas, masivas y cíclicas) sino en tanto circunscritas al interés exclusivo por lo local y no tanto por el tipo de "hibridación" que surge entre lo local y lo global. Una hibridación particular de la fiesta de Las Mercedes en Palmares está en la forma cómo se vincula, últimamente, con las celebraciones patrias del 15 de setiembre. El 24 de setiembre (1998) en las calles palmareñas recorrieron 52 bandas colegiales: fue, sin duda, la actividad más notoria ¿Cómo se vincula con la fiesta propiamente religiosa? Otra investigación puede realizarse para obtener alguna respuesta.

¹³⁵ Actividades tales como las conocidas fiestas de Plaza Viquez o del Zapote, así como "sueño de navidad" (Televisora Canal 7) parecen seguir esta costumbre, si no con conciencia histórica sí al menos, de modo inercial. Aguilar B. (1996). Costa Rica del 900: Crónicas y Curiosidades de la Prensa Diaria. Editorial Progreso. 238 p. Más analíticos que el libro anterior: Molina y Palmer (1992). Héroe al gusto y libros de moda. Editorial Porvenir, 222 p. y de los mismos autores (1994). El paso del cometa. Estado, política y culturas populares en Costa Rica: 1800-1950. Editorial Porvenir, 232 p. De gran importancia para nuestro enfoque: Fumero P. (1997). "Viene Noel". La Navidad Moderna en San José: 1850-1914. En: Iván Molina y P. Fumero. La Sonora Libertad del Viento (México, IPGH).

ciembre de 1895 la Prensa Libre (vespertino) editorializó solicitando a las familias acaudaladas de San José para que llevaran obsequios a familias necesitadas de la capital¹³⁶. También el diario La República abrió una suscripción para regalar juguetes a los niños pobres de San José el día 13 de diciembre de 1907. Publicaron varios editoriales invitando a los lectores a participar¹³⁷.

En 1872 se tiene noticia -por el periódico El Ferrocarril- de que se ofrecen en San José una serie de bienes importados para la época navideña. El comerciante Andrés Pérez, propietario de la tienda "Prototipo de Moda", ofrecía ropa para caballeros y niños "traída de Europa" (de las tiendas de París): trajes de casimir, cuellos, sombreros, relojes de bolsa, revólveres, etc. Asimismo para mujeres se ofrecían perfumería Rimel de Londres, cremas, collares y relojes de oro (Blen:1983,100).

La modernidad comercial ingresa a Costa Rica a raíz de las primeras exportaciones de café a Inglaterra. En 1890 los comerciales de la prensa incluyen "delicatessen" promovidas como "apropiadas para las fiestas navideñas" y en 1893 en el Almacén El Peral se hizo propaganda de "chorizos extremeños, aceitunas, manzanas, higos, conservas", etc. La navidad empieza a connotar nuevos hábitos en el vestir y en el comer. También la bicicleta -como gran modelo moderno de regalo navideño- empezó a ser promocionada en la navidad de 1895. Negocios como librerías introducen juguetería y se generalizó la costumbre de intercambiar tarjetas navideñas con motivos y mensajes del momento.

Destaca entre las prácticas religiosas navideñas de hace un siglo la tradición popular del portal. De ella surgió una arraigada costumbre denominada "portalear" que consistía en intercambiar visitas, entre el vecindario, con el fin de admirar los portales, de llevar o traer tamales, de compartir panes caseros, picadillos y otros platos propios de la época.

Al respecto Anastasio Alfaro (1870) escribe aludiendo a la práctica del portaleo: "menudeaban las visitas por la tarde, espe-

¹³⁶ Patricia Fumero. Memorias de Navidad. Periódico La Nación pág 8-9 (Revista Dominical) 22-12-1996. Historiadora y docente de la Escuela de Historia y Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica.

¹³⁷ Una muestra del estilo de estos editoriales: "¡Viene Noel, la noche buena;...Que ella lo sea efectivamente para vosotros y los infelices; haced que la contemplación de vuestros hijos os haga evocar, con comprimida tristeza, a los hijos de los pobres y que vuestras fuentes arrugadas por las inquietudes diarias, se despejen y brillen al calor y la luz de la cena de Noel" (Patricia Fumero: 1995,8).

cialmente el 25 de diciembre, el día de Reyes (6 de enero) y los domingos intermedios". En pueblos de la meseta central como Palmares o Grecia la costumbre de portalear mantenía un fuerte arraigo social todavía en la década de los años 30 del presente siglo (Fumero: 1992,12)

La dinámica familiar relacionada con la entrega de los obsequios navideños, seguía un proceso que formaba parte de la socialización. Marcaba la etapa infantil-adolescente a la de adulto y cruzaba también por las condiciones económicas del núcleo familiar. Los niños y niñas menores de 15 años -en promedio- son privados del secreto familiar sobre la identidad del "niño Dios" que provee de regalos. Son enviados a la cama para que no sean testigos de cuando el niño viene, deja los obsequios y procede -según la tradición- a comerse la olla de tamales que queda preparada para él en la noche del 24 de diciembre¹³⁰.

Entre las prácticas religiosas populares de más arraigo estaban, a finales del siglo pasado, las novenas y rosarios del niño, la misa de gallo, la fiesta de reyes y la bendición de portales por parte del Santo Padre, "día de la Candelaria" (2 de febrero). La figura del Papa, la más oficial del catolicismo, se ha fortalecido por la transmisión radiofónica y después televisiva, de la "bendición de portales", después de la segunda mitad del siglo XX. Con sesgo también oficial pero con arraigo de más autonomía están los rosarios del niño. Se practican con música producida popularmente, combinan el consumo de alimentos con liderazgo de rezadores o rezadoras y el espontáneo humor de todos los asistentes, al no estar presidida por ningún ministro oficial.

1.2. La Navidad: Liturgia Social que tensiona la axiología religiosa en Palmares

Conforme finaliza el siglo XX la influencia de los medios elec-

¹³⁰ Los niños mayores de 15 años -entiéndase que el promedio de hijos en las familias de fin de siglo pasado era de 8 a 12 niños- participan del secreto, identifican que el niño es el padre o la madre o ambos. Por lo general se identifica con el padre quien cumple la función de proveedor de los regalos. Los nuevos mayores de edad pasan a asumir cierta responsabilidad tanto por saber el secreto (quién es el niño) como por haber sido colaboradores efectivos en la elaboración de los tamales. Todo eso da derecho, al nuevo adulto, a ser un comensal más de la olla de tamales del niño, y además puede ver los juguetes que han sido preparados para sus hermanos menores. Parece que el acontecimiento fundamental al que se trata de conjurar con este proceso participativo, es el de que este rito navideño esconde el paso que diferencia la época de la que se salía con respecto a la que se ingresaba: desde ahora no se recibiría más el regalo del niño Dios. Se ha ingresado al mundo adulto (Alvarado:1997, 97).

trónicos sobre las fechas navideñas arroja un saldo totalmente negativo sobre la práctica del portaleo, medianamente negativo sobre el rezo del rosario de niño y con una inclinación a favor de la práctica de la misa del gallo del día 24 de diciembre, respecto de todas las demás.

Asoman con toda su fuerza figuras mundializadas de las navidades tales como Santa Claus -en versiones de caricatura de Walt Disney- cuentos como los de Dickens ('los tres deseos') y varios dramas y comedias que denotan cierta "magia" de la época para familias norteamericanas "comunes". Los estudios sobre efectos de la programación radiofónica o televisiva sobre la población (infantil o adulta) aún permanecen en pañales y los esfuerzos académicos -en este sentido- apenas comienzan. Pero además en última instancia tampoco encontramos estudios en Centroamérica sobre los efectos que producen las nuevas tecnologías de la información y la recreación sobre los patrones de vida de los pueblos.

Los registros del diario de campo señalan en nuestro caso las razones de participación de los palmareños en esta Liturgia Social. Se trata de dos actitudes, según edad y nivel social: mené fiestan localmente una actitud de "rezar más" (todos los días) y los lugares donde lo hacen no es sólo el templo parroquial sino en el portal de las casas. En términos de los informantes el tiempo permite "acordarse más de Dios"; en el 90% de los casos consultados está ligado a momentos claves del día (al ver el portal) y con necesidades muy concretas (especialmente, salud física). Las personas de más edad lo hacen más regularmente y si son pobres es casi inherente, en ellos y ellas, orar al hacer el portal e ir poniendo los decorados y objetos.

Un indicador de cambio observable reside en la forma cómo los habitantes cuidan objetos religiosos de tradición familiar, ligados a los portales. Los Adultos Mayores indicaban este hecho como señal del tiempo "de antes" en contraposición del actual: Si visitan portales y ven los pasitos de antes¹³⁷, es muy reconocido y destacado. Entre los sectores más pobres de la población este hecho se verifica mucho, es menor entre sectores medios y familias jóvenes. Por su parte, las familias más ricas exhiben con orgullo los objetos religiosos heredados, tienen muy presente "por todas las manos" que han pasado los objetos (Pasitos o Bele-

¹³⁷ Esta línea de investigación ha sido desarrollada por el antropólogo O. Lewis quien (588-89) grafica cómo familias tepoztecas que inmigran al Distrito Federal en México, conservan objetos religiosos más tiempo que quienes se quedan en su comunidad. Parece ser que como señala el autor para los inmigrados es una necesidad mayor el mantener hábitos que le permitan integrarse al mundo urbano, sin desorganizarse. En ese sentido el aporte del objeto de culto es fundamental.

nes).

1.2.1. Entre buenos y malos pasos: Lo que "ha venido a menos" con los cambios de hoy

Para no pocos Adultos Mayores, algo debe quedar muy claro "un rezo solemnemente oficiado trae bendiciones salvadoras y venturosas al hogar". Eso dice A.R. Don Toño y su esposa de rodillas frente al portal, con los músicos tocando floreos, alabados y villancicos. Solo mirar la escena para pensar, el más incrédulo, en Dios y en la divinidad de la religión...Gloria al Padre, gloria al Hijo etc...y un cohete...y los músicos echando de lo mejor que tenían y así en cada misterio como comenzando cada vez...avemarías, salves y letanías, todos eran uno...¿Quién no andaría kilómetros por oír de nuevo un rosario en la casa de Don Antonio? Y cuando finaliza el rosario, y a la sala llega el olorcillo de pan dulce casero y café aromoso sacado con pilón...¿Quién no volvería? Todavía al kilómetro de distancia, las bombetas despedían al visitante que regresa con foco o canfinera en la mano, seguido por la fila de sus descendientes, todos bendiciendo la hospitalidad betlemita de Don Toño y su esposa. Por eso digo yo "las preocupaciones pueden ser muchas o pueden ser pocas pero el veinticuatro cuando se encendían las primeras estrellas de la noche, de la gran noche de la humanidad y del cristiano, la voz satisfecha que interroga ¿estarán ya los tamales? tiene algo de la salsa de la vida, del gusto por las mismas cosas y horas vividas y por las cosas soñadas, hasta los sueños con ángeles que los despiertan a uno y le dicen, tiernamente, ha nacido entre charralles el Niño Divino, vayan a adorarlo"¹⁴⁰.

Es opinión de jóvenes palmareños que, a juzgar por lo que dicen los mayores, los hombres de la política en Costa Rica han venido a menos: obviamente, "no son el Ricardo Jiménez que tanto mencionan los abuelos". Pero para los viejos no solamente los políticos han venido a menos. También los portales han degenerado y no se ven graciosos como aquellos de movimiento que admiraron. Tienen vivo aún el recuerdo de un portal que se atrevió a incorporar un volcán en actividad, con temblores y todo. Los Pasos (conjunto de personajes que configuran el centro del portal o Belén) más antiguos y de grandes imagineros aún se conservan en manos de algunas familias¹⁴¹.

¹⁴⁰ Entrevista N°10 (don A.R.), en su domicilio. Diciembre, 1997.

¹⁴¹ Uno de las familias locales ha asegurado en sus portales tiene un Pasito que hizo Don José (Pepe) Zamora, uno de los más diestros y sobresalientes imagineros costarricenses del siglo XX. Fue oriundo de Heredia, aprendió el oficio de su Padre José Zamora y aprendió junto al Maestro Manuel María Zúñiga Rodríguez. Pepe Zamora a igual que otros se sirvió de los catálogos de la

Declara T.Q. que le costó cincuenta colones pero que por la situación tuvo que venderlo. Con sorna subraya que se va a corregir "del mal paso" y lo va a recuperar. Después de todo "no será el primer mal paso que haya dado en mi vida", ironiza. En los portales como en la vida, todo es convencional¹⁴². Lo que no lo es, para una autora experimentada de portales como Doña T.Q. es la forma de mostrarlo. Existe un ritual de presentación de las piezas del portal. Ella insiste que el secreto es similar al de la buena cocina: las mejores novedades se dejan y se muestran al final. Efectivamente, para ella cada pieza está cargada de historia. Su biografía y relaciones familiares son relatadas año con año, gracias a la excusa del portaleo que en esto se asemeja bastante al "cotorreo" o hábito de "lorear" que aún se empecina en no salirse de Palmares¹⁴³.

En el contexto de las navidades pasadas los adultos mayores del Hogar de Ancianos echan de menos algunas empresas que no por pobres merecen el nombre de menos modernas. Una de las modernidades que avisó un pequeño industrial palmariego fue el de los papalotes. Se dedicaba O.A. también a arreglar paraguas y sombrillas con lo que pasó fácilmente del arte de las armazones de varillas de aluminio al hábil manejo de la caña de bambú. Le fueron también familiares, ya famoso, el hacer canastos y jaulas para "coger" pájaros de difícil caza. Pero los barriletes de O.A. se elevaron más que los pájaros que lograba atrapar¹⁴⁴.

imaginaria española para tomar modelos de las estampas y a la vez, trabajó con modelo vivo. Muchas de sus imágenes se encuentran en las distintas iglesias del país (Zeledón, 1993, 66).

¹⁴² Entrevista NQ5 (doña T.Q.). Esto puede verse como señala Zeledón (1993, 75-76) en los trabajos de relieve escultórico (talla) con que Juan Manuel Chacón se permite crear "pasitos". Trabaja la madera de tal forma que conserve su lignosidad. Sus trabajos posteriores a 1930 encierran los principios cubistas: esfera, cono, cubo, cilindro y triángulo, introduce cavidades y planos que producen luces, sombras, tensiones y deja las superficies con la calidad que da la gubia. Es quien retoca a fondo las formas tradicionales con que se hacían los Belenes. En el la ruptura con el barroco es clara cuando tiende a la abstracción y deformación. Es singular además la composición con base en óvalos que salen uno detrás del otro produciendo equilibrio y profundidad. A Juan Manuel se le otorgó en 1982 el premio Magón de Cultura.

¹⁴³ Entrevista NQ5 (Doña T.Q.), en su domicilio. Diciembre, 1997.

¹⁴⁴ Entrevista NQ16 (don O.A.), en su domicilio. Diciembre, 1997. No deja de señalar el entrevistado que si los que le deben trabajos (de sombrillas, de jaulas, de barriletes, etc.) le cance-

Otra empresa que ha venido a menos es la de la crianza del chancho como fuente de ahorros familiares. También la "pólvora" para juegos pirotécnicos que acompañaban antaño los rezos del niño. La tristeza es doble al recordar la pérdida de rezadores de gran talla, verdaderos adalides de la memoria religiosa local, capaces de recitar de una tirada un rosario que sumados los alabados y los villancicos tardaba alrededor de 3 horas consecutivas, quitando los entremeses de biscocho, la mistela y el rompopé¹⁴⁵.

1.2.2. El ritmo de los que esperan algo nuevo y despiden el año viejo

La Navidad es vivida como una fiesta de muy libres matices, parece ocasión de darse el aire propio, después de ella lo que sigue igual, no es lo mismo: "todos sabemos que nada va a cambiar, pero nos comportamos como si fuera a pasar algo", dice jocosamente T.Q. La autonomía del arte del portaleo, la memoria de la vida cotidiana para ver "qué se pone en el portal" que realmente valga la pena, ya que "no se trata de poner por poner", por miedo a que se nos quite lo que tenemos miedo de perder ¹⁴⁶.

En lo internacional la Parroquia da su aporte. No tira programaciones de Navidad a nivel local, edita cancioneros con villancicos; mezcla del viejo sabor rítmico español con algún nuevo híbrido "made in USA". Por lo que a la comunidad local toca, la Navidad pasa a ser una experiencia de la naturaleza conflictiva de la que estamos hechos: la ambición por el jugueteo y la contemplación de niño, aunque sea un dios barroco, regordete y coloradote, arremete con fuerza. Como el olor delicioso a pino o a fruto de cohombro maduro.

"En la navidad hasta ponemos más cuidado de los otros" dice con sabiduría P.R. y la tradición amañada por el patrimonio cultural, se da a la cultura del repaso local, del recuento y de la interrogante profunda, sobre ¿ qué fue de aquella y de aquel ?

¿ Quien falleció durante el año ? ("que no llegó a comerse un tamal de chancho") o al que lejos, se fue para los Estados Unidos y no ha vuelto a escribir, "ni se sabe de él...a no ser que uno se arriesgue, con eso de las tarifas están rebajadas del ICE.

laran, sin duda sería el más rico de Palmares.

¹⁴⁵ Adán y Yeye en La Granja de Palmares presumen, con justa razón, de ser quienes han mantenido hasta hoy la tradición del rezo del niño completo: con pólvora, con rezo de los de antes, con invitaciones casa por casa, etc. Entrevista NQ7 (don A.N.), en su domicilio. Diciembre, 1997.

¹⁴⁶ Entrevista NQ5 (doña T.Q.), en su domicilio. Diciembre, 1997.

Pero eso nunca se puede creer, después llega el recibo, como sabemos"¹⁴⁷. Lo que dice Paco es que la Navidad es una fiesta de la memoria.

Otra vez, aspectos de la vida que no son exclusivos de la época son releídos desde ella. Los medios de comunicación vuelven por sus fueros como fuentes para las conversaciones. Que si la "caridad del sueño de navidad" es caridad o pura exhibición. "Si uno cree que una mano no tiene que saber lo de la otra, la respuesta ya se sabe, pero tampoco puede negarse, como dicen ellos, que ayudan al necesitado y lo hacen a veces más que uno que no puede hacerlo como ellos, llegan a muchos". Dicen "en Canal 7 que hay gente con tanta devoción al portal que prácticamente agarran la casa para portal". Eso aquí lo hace Doña T.Q.

En esos días las noticias narran que "Las Damas Israelitas donaron un millón y medio cada una para que le hagan casitas a los pobres". También uno podría dar algo -comenta P.R.- "nadie es tan pobre que no tenga para dar algo". Hasta unos trabajadores electricistas dijeron que ellos regalaban el trabajo de instalar aparatos si en los lugares de remate hay quienes los adquieran. A propósito dicen que va a subir la luz, pero "las bombillitas uno las pone por devoción". Hasta se paga uno con más gusto, según P.R.

Y la versión psicológica de la época vuelve por sus fueros. "Yo no entiendo a la gente que se deprime para Navidad". La opinión es del joven E.A. "Uno regala lo que puede, hay que saborear como un güila lo que se puede dar y recibir". Claro, matiza, "una persona adulta deprimida en Navidad puede tener sus razones, a muchas mujeres que trabajan el triple de lo que trabaja uno, no le debe hacer mucha gracia verse con que no le alcanza ni para estrenar un vestido. A veces dan ganas de llorar ver que nadie ve lo que uno hace para salir adelante, uno se siente que nada puede hacer. Hay tanto sacrificio en estos tiempos"¹⁴⁸.

1.2.3. Revoltura entre "brisas religiosas" y "alborozos comerciales" de Navidad en Palmares de Alajuela

"...Pero mira como beben..." y E.A. se ríe con toda gana por el chiste que le ha sacado al villancico mientras observa borrachos en el Bar "La Gran Vía" enfrente del parque. Y es que en el último mes del año con el aguinaldo, con que no cierran los bares y cantinas, hay un mandato social de alegría no importa si no hay motivos racionalmente medibles. Todo te grita que hay lugares

¹⁴⁷ Entrevista NQ6 (doña P.R.), en su domicilio. Diciembre, 1997.

¹⁴⁸ Entrevista NQ4 (E.A.), en su domicilio. Diciembre, 1997.

para visitar, que hay cosas para comprar, que hay ofertas tan generosas como los colachos y tan atractivas como un arbolito cargado de luces y de lluvia de colores.

Ya no hay mensajes tradicionales, de los cuentos que asustan, intimidando a los callejeros, apelándoles a la intimidad familiar poniéndoles en debate la conciencia religiosa. No hay forma de "coscorronear" al católico medio, tibio, despistado. Incluso, puede hoy ser debatida la cuestión ¿cuándo han existido espacios exclusivamente religiosos de la navidad? Todos los símbolos, todos ellos sin excepción, estuvieron y están siendo adquiridos en el mercado y comercio local: árboles navideños plásticos, San Nicolás, coronas, todos los objetos y decorados del portal y hasta los tamales¹⁴⁹.

"En Palmares hace frío, pero no vamos a decir que cae nieve como en Europa...¿ No vendrá de ahí eso del recogimiento familiar? Cómo salir de las casas en medio de tormentas frías en el invierno nor-europeo". La intimidad familiar parece haber sido un sin remedio. Hace mucho que la Navidad palmareña no es palmareña. Desde que empezó. Entonces nunca ha sido palmareña. Siempre ha sido una celebración sin dueño aunque sí con mucho de empresa privada. Ya sabemos que sectores sociales resultan promovidos por la Navidad. Son los comerciantes los que salen de pobres. Yo creo que sólo la clase rica trata de vivir en intimidad familiar la Navidad. Si uno va a la avenida central de San José ahí sólo empleados públicos y puros vendedores ambulantes tratando de sacarles algo". Como lo comenta E.A. para el veinticuatro, en la noche, hasta el más miserable se ve obligado a cualquier acto de compra, no hacerlo es romper con el espíritu navideño. Lo que podemos asegurar, con toda certeza, hasta en esto el sentido de participación dentro del espíritu navideño es medible, y hasta contable (dolarizable para quienes van a Miami).

Por esto será que en Palmares no comprenden el sentido del pleito entre el árbol y San Nicolás, promovido no se sabe si por el Obispo o por el comercio. La opinión de L.A. es que se trata de una "cosa rara": para la joven estudiante no se entiende que "los comerciantes se lucen poniendo las vitrinas algo así como portales". Eso "¿ es o no religión.?", interroga. Y la paradoja llega, para ella, cuando "vienen algunos Curas y dicen que no hay sonreírle mucho al Colacho, cosa que hasta los guardas y policías se visten de San Nicolás, que fue un Obispo que ayudaba a los pobres". ¿Cómo no va a ser cristiano?, si era Obispo. Para L.A. el gordo de San Nicolás "da confianza en el año entrante, da ánimos de que todo va a ser mejor. Viendo al Colacho uno piensa ahora si vienen las vacas gordas. Se ve exitoso el gordo,

¹⁴⁹ Dicen que en Santa Ana hacen tamales todos los días del año. En opinión de T.Q. (Entrevista N95) esa costumbre "le quitaría el gusto a los de nochebuena".

como el de la lotería"¹⁵⁰.

1.2.4. ¿ Qué es lo que ha cambiado que se nota tanto en la Navidad palmareña ?

Desde los aires navideños se evocan los albores de Palmares. Esta tradición marca la ilusión de la espera. La rutina siempre recomenzada, la imposición de una costumbre. En la época en que el Padre Bernardo Gómez (1897-1920) ocupa la parroquia, cada 24 de diciembre en la misa de gallo, mece en sus brazos niño Jesús; recién nacido: "Tomaba en brazos al niño Dios y lo arrullaba como una madre paseándolo por todo el templo, mientras que un grupo de niñas cantaban alegres villancicos" (González y Pérez: 1995, 73). (Morera Lobo: 1994, 71).

Cada navidad las casas se engalanaban con los portales del niño Dios. En ellos se mezclan las figuras tradicionales de la Virgen María, San José y el Niño (éste se solía colocar en el pesebre hasta el 24 de diciembre, por la noche), la mula y el buey, con animales de las más variadas especies hechos en materiales diversos y llenos de colorido.

Cuando la familia tiene más posibilidades económicas cuenta con hábil artesano, se agregan los Reyes Magos, el Ángel de la Anunciación y pastorcillos. El pesebre no falta en la magia de los caminos de aserrín, las montañas de musgo, las ramas secas y las flores del campo... Todos participan de la confección de ese mundo de fe y magia en miniatura. La tradición del árbol con sus adornos aparece más tarde y las casas empiezan a oler a ciprés. Las campanas, las coronas, las luces van completando el sabor de la fiesta navideña. Los niños aprenden villancicos venidos del otro lado del mar y los cantan en las calles, en las posadas donde reciben "bizcocho, pan casero, café y miel de ayote" y en la iglesia.

Ya en enero, a veces coincidiendo con el tradicionalmente europeo día de Reyes Magos -6 de enero Fiesta de la Epifanía- comienza el ritual del rezo del niño Dios, para poder quitar el portal que acompaña diciembre: "Los mejores guitarristas del pueblo, las mejores voces femeninas del cantón se unían para amenizar aquellas actividades... En Palmares por allá de los años cincuenta, el rosario del niño más famoso es el de un hombre al que le apodan "Rana". Cuentan que, cada enero, asistían cerca de un millar de personas y "aquello se convertía en un verdadero juego de pólvora, con cantidad de bombas, cachiflines y cohetes que el

¹⁵⁰ Entrevista N03 (a don L.A.), en su domicilio. Diciembre, 1997.

mismo Rana lanzaba al final de cada misterio ¹⁵¹.

"Hoy veo con tristeza cómo cada día las costumbres foráneas penetran en nuestros hogares" dice E.E.¹⁵²..."Yo no creo eso replica ahí mismo otra voz"... "no se por qué hablar de sustituir si nadie está sustituyendo nada". "Cierto, en un país tropical como el nuestro puede haber gusto por el blanco de la nieve en vista, precisamente, de que la mayoría de la población la desconoce. No es de extrañar que en Canadá abusen del verde en los portales. Por la misma razón". El razonamiento y sobre todo el tono de E.E. no admite discusión.

No es sólo cuestión de aceptar que a medida que pasan los años cambian también los portales que han sido una exhibición periódica del arte popular. También hay que ver, en el avance del tiempo, que los portales también van representando ese avance, para P.R. que los portales "siguen siempre la ley evolutiva, que cambia de modalidades, sin extinguirse jamás". Las fiestas de Navidad son las notas armoniosas del himno de la vida...eternas a través de los siglos".

Ante el portal vemos a nuestros antepasados, siempre optimistas, haciendo votos porque sus descendientes gocen de mayores comodidades que ellos, sujetos a las estrecheces que casi todos ignoramos...Entre las reliquias del pasado ninguna es superior a los portales de Navidad, porque ayer como hoy, mantienen la alegría de los niños, ellos miran con interés lo que consideran un altar aunque sean capaces de destruir en dos días los juguetes con que uno se afana en alegrarlos.

Recuerda T.Q. que antes se aprovechaba la Navidad para bautizar a los retoños porque "igual que antes la nochebuena anuncia que cada criatura que nace es un milagro de amor y esperanza". Su idea remite al otro sueño de tregua en la brega del trabajo cafetalero obstinado contra la pobreza. Para T.Q. "en la Navidad la naturaleza también se permite cierto jolgorio". Leemos aquí aquel "cierto despilfarro" que la cosecha cafetalera permitía o limita-

¹⁵¹ Actualmente en el barrio La Granja los esposos Adán y Yeye (nombres propios con los que son conocidos en Calle Vázquez) realizan rosarios del niño con igual pompa. Lo maravilloso es que son una pareja de ancianos a los que no se les conoce capital alguno. Mucho se conjetura sobre los fondos, unos dicen que tienen dinero pero que viven pobremente y otros que, en realidad, sólo lo tienen para hacer los juegos de pólvora ya que "no se necesita tanto" y "la gente misma les ha ido dando". Adán y Yeye tienen un día de en que todo este Barrio se vuelve hacia ellos, para que más.

¹⁵² Entrevista N92 (E.E.), en su domicilio. Diciembre, 1997.

ba. Ayer para Navidades, también se realizaban muchos casamientos, eran muchos los matrimonios que se daban para diciembre y de alguna manera coincidía también con bautizos. Había algo más de plata para el estreno, para ir a la Misa de Gallo llevando ropa nueva como en la fiesta patronal¹⁵³.

Todos los entrevistados consideran que la Navidad siempre ha sido novedad y cambio..."es la fiesta de lo nuevo, del cambio", de la transición de año. Por eso las imágenes del portal siempre deben lucir como nuevas. Hoy las pastoras son de plástico y ayer simulábamos sembradíos que le daban su aspecto al portal. Nunca fue real. Pero había que tratar que el portal de la casa fuera reconocido como el mejor, el más llamativo. El pasito el mejor retorcado o más conservado¹⁵⁴ "La mano de Dios siempre ha hecho de todo. Para nosotros lo importante es copiar su obra, sus caminos, sus colores..." Las formas imaginables de la obra de Dios "está todavía en los portales".

Ayer de rodillas, niños y mujeres incansables trabajadoras al lado de los hombres. Hacer el portal de rodillas no era cosa rara para quienes de rodillas deshijaban el cafetal, el trabajo y la devoción imponen --en la sociedad agraria--ponerse de rodillas, a ras del suelo. Si hoy asomados al pasado, contemplando lo que queda de las costumbres de portalear, se nos dobla la rodilla puede ser que por inercia o por reflejo un pasado nos esté hablando al cuerpo. No era misteriosa la voz que ayer mandó ponerse de rodillas. Fue la voz de la tierra de donde comían y bebían los palmareños la que daba la orden.

El portal era, fue y es aún todo movimiento. Se compone de unas callecitas que cada vez más son carreteras de asfalto "donde uno se cae y se quiebra" dice T.Q.; para ella "el portal siempre supera lo que hoy existe": postería eléctrica había en su portal antes de que llegar la luz a Palmares", ya sus portales tenían

¹⁵³ Entrevista N95 (T.Q.), en su domicilio. Diciembre, 1997. Comenta algo en lo que debemos convenir con los Adultos Mayores palmareños, "vivimos de ilusiones, desde la infancia hasta el final de la vida". Palmares desde antes del café hasta hoy vive así, después del café la Navidad huele menos a café que ayer, los adultos no saben a qué es lo que huele.

¹⁵⁴ En Costa Rica se le reconoce a Juan Rafael Chacón el hecho de representar la transición del arte tradicional al moderno en materia de imagenería religiosa. Es el escultor que anexo la corriente decimonónica de la imagenería religiosa con las "audacias de la primera mitad del siglo XX" (Zeledón, 56). Es la opinión de Zeledón que la tradicional imagenería barroca (ortodoxa) experimentó a partir de Chacón una ruptura hacia la modernidad formal y en tratamientos temáticos de los tradicionales belenes.

soldados alemanes y rusos y hasta japoneses; ella lucía el paso del tren eléctrico y el tipo de iluminación que se desconocen hasta en la capital josefina.

Antes la alegría de nochebuena iba subiendo con la medida de la chicha de caña o de maíz, el chinchiví hacía efectos en los traspasados que prendían petardos al llegarse la medianoche del 24 de diciembre. Hoy, la diferencia con "la muchachada" ciertamente es leve. Hoy también rastrea la búsqueda de cálidos afectos y de otras costumbres llenas de vida y de ganas de vivir. Es una simple diferencia de recursos y de posibilidades la que acompaña los dos umbrales de inicios y de finales de siglo. Después de todo no hemos cambiado tanto, son las mismas búsquedas de expresiones bienaventuradas dadas por las ganas de vencer con fortuna los deseos frustrados y las riquezas conocidas.

1.3. Desde otra plataforma de la realidad religiosa: Semana Santa¹⁵⁵

1.3.1. La Semana Mayor en los albores de Palmares

Para los Adultos Mayores la Semana Santa estaba tan bien organizada como el día del "Corpus"; actividad religiosa cuyo carácter (adoración a la hostia) generó un estilo de participación comunal singular, como señala P.R. comparable a la fiesta del Corpus Christi. De hecho en Palmares se realizó el I Congreso Eucarístico Nacional (1958).

Durante la Semana Santa, tradicionalmente, se solicita la ayuda de grupos organizados en la comunidad. La celebración se concentra, sobre todo en el Distrito Central de Palmares, se ubican altares (en torno del templo parroquial), se adornan las calles con arcos de ramas de ciprés y se cuelgan flores y algunos mensajes escritos sobre bandas de papel o tela. Esta tradición se mantiene hasta hace poco tiempo¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Durante las fiestas patronales de Las Mercedes (1998) permaneció un mural en el Templo Católico: exponía una colección de fotografías 1971-1998 de las celebraciones de la Semana Santa propiedad de Doña Nidia Fernández. Dicha colección reitera, con inusitada frecuencia, los mismos vestuarios, casi idénticos decorados y arreglos de carreteras, etc. Los mismos recorridos e imágenes religiosas subrayan el carácter cíclico de esta actividad; su fuerza evocadora incansable bajo las mismas estructuras religiosas y estéticas.

¹⁵⁶ Se conoce que en 1968 el Consejo Parroquial le solicita a distintas instancias religiosas y civiles que se ocupen del arreglo de la ciudad y se condeule por el poco entusiasmo que muestra la comunidad central. Para conseguir la participación busca integrar a los barrios, asignando de la siguiente forma el

La Semana Santa se prepara con mucha antelación. En la lógica popular esta Liturgia Social está mal ubicada puesto que le sigue al ritual del nacimiento de Jesús, con lo que la muerte temprana de uno que nació hace pocos meses, ahora supuestamente, resulta contando con 33 años. De todas formas se construye un ambiente de representación y se vuelve a vivir el proceso. La música baja su ritmo, se vuelve más pausada, percusiona con tristeza de Viernes Santo. Más tarde, el domingo de resurrección, niños y jóvenes se convertirán en angelitos, apóstoles, Samaritanas y Magdalenas. Soldados romanos y jefes de fariseos mezclados con las imágenes en medio de las procesiones, dan la sensación de participar de la inmovilidad de estas últimas.

La tradición del Día de Judas celebrada cada Sábado Santo constituía, según lo considera C.M. una de las mayores diversiones de la juventud palmareña y, también, uno de los motivos de pleitos comunitarios. A las diez de la noche, cuando las campanas de la iglesia tocan "el Gloria al Señor" (durante la vigilia Pascual), el traicionero de Judas recorre las calles desesperado por temor al castigo divino¹⁵⁷.

trabajo: El altar central le corresponde a las Damas de la Caridad, la Calle frente al templo le toca al Club de Leones y a Servicio de Extensión Agrícola y a los barrios de Esquipulas y Candelaria. La calle Joaquín L. Sancho, es arreglada por el Cuerpo de Bomberos, el Colegio y los barrios de Buenos Aires. La Calle del Comercio: A la Municipalidad, la Agencia Bancaria y al barrio La Granja. Finalmente, la calle del Cine Rosalela fue preparada por Organismos Locales, la Coopepalmes y los distritos de Zaragoza y Santiago (Morera C: 1988, 24).

¹⁵⁷ Los muchachos representan la locura de Judas, 'robando' en las casas de los pobladores y llevándolo hasta el quiosco del parque, frente al mercado. A la mañana siguiente, sonrientes o furiosos, los vecinos se apersonan al parque para buscar sus confundidas pertenencias. Las amenazas a los jóvenes se repiten cada año sin ningún resultado y las anécdotas de San Judas producen comentarios, risas y nuevas estrategias para evitar la celebración la próxima vez. El mal rato que le hicieron pasar al Boyero Amadeo García, aún se recuerda en las noches de tertulia de los viejos palmareños. Piapio, que así le llaman, decide velar a sus animales y aperos la noche del sábado y, después de colgar sus pantalones en un horcón y de tomar unos cuantos tragos para protegerse del frío, se acomoda en la carreta y se duerme, "de pronto Piapio despertó al escuchar los ruidos de quienes rodeaban la carreta. Medio dormido se incorporó, tomó la cutacha con fuerza, la levantó por los aires, para descargarla sobre el primer atrevido que se acercara; pero se quedó de una sola pieza al percatarse que se trataba de la salida de la Misa Mayor y que los feligreses disfrutaban del espectáculo (Morera C: 1988, 12).

1.3.2. El ritmo procesional de los romeros en una Semana Santa en Palmares de Alajuela

Todo se muestra debidamente programado¹⁵⁸: "Cristo, luz de salvación de todos los pueblos, derrama el fuego del Espíritu Santo sobre los que has querido fueran testigos de tu resurrección en el mundo". Esto se lee en la contraportada del desplegable que editó la Parroquia para la Semana Santa de 1998¹⁵⁹.

Del viernes 21 al domingo 30 de marzo la Parroquia conocerá cómo los distritos vecindarios al centro suman sus feligreses a una Semana Santa, dirigida y organizada desde la Casa Curial, con el apoyo de los líderes laicos de las pastorales de catequesis parroquial, juvenil y familiar y las directrices diocesanas. A las siete de la noche sale la procesión de la Virgen de los Dolores acompañada de la representación de Nuestra Señora de la Soledad. Durante el recorrido sólo se admite murmurar ave marías con el desgranar de los rosarios. Se sale de la casa de Doña N.F. de Vásquez, y se sigue hasta el templo parroquial. El sábado se reparten las Palmas y hay que ir por ellas al atrio del templo porque deben lucir bien en las manos, durante el recibimiento del Nazareno, que subido en un burro arranca de la acera enfrente de la casa de Don R.G. y recorre las principales calles palmareñas en "Solemne Procesión" hasta el Templo porque es Domingo de Ramos.

El programa se va cumpliendo, no puede ser mejor cumplido ni más cargado: el lunes y martes los feligreses que no se han confesado, pueden hacerlo, ha dicho el Padre. A las siete de la noche del Martes Santo llega al Templo el tradicional "Via Crucis" que en Palmares realizan los siete distritos, desfilando desde sus comunidades hasta el Distrito Central. El Vía Crucis concluye con una Misa en la que se da aviso que el miércoles no habrá confesiones, si el traslado de la imagen de Jesús Nazareno al Huerto

¹⁵⁸ La portada del desplegable de 1998 varió respecto del programa del año anterior: en lugar de un rostro ensangretado del Nazareno impreso de un modelo fotográfico, el presente dibuja (a mano alzada) un símbolo de la Eucaristía (El Espíritu Santo posa sobre un Cáliz colocado en medio de un Santo Monumento) que evoca la centralidad del Jueves más que del Viernes Santo. En el programa no se deja de señalar que el Viernes Santo se vive "siempre mirando hacia la victoria Pascual". El Resucitado da sentido al dolor así como "la Vida sale de la Muerte".

¹⁵⁹ En la parte inferior del programa se lee una NOTA: En el atrio del templo parroquial estará un mural con el trayecto de todas las procesiones a celebrarse durante la Semana Santa. El contenido del programa se ajusta a la serie de actividades propias reglamentadas desde la Diócesis de Alajuela para todas las parroquias.

ubicado en el parquecito de la Urbanización El Valle; justo enfrente de la casa de I.P. "El Huerto es el lugar por excelencia para la Oración y la Meditación", "Los víveres y ayuda para los pobres hay que llevarlos el Viernes Santo en los Oficios Litúrgicos de la tarde, como Ofrenda de Amor" (Avisos después de homilía).

A las tres de la tarde del Jueves Santo habrá "recepción de los Santos Oleos para ancianos mayores de 70 años y enfermos crónicos". De la Santa Unción se pasará a las seis de la tarde a la procesión del Santísimo Sacramento hacia el Santo Monumento, lo que da inicio a la Adoración a Jesús Sacramentado, organizados según los tres grupos de catequesis parroquial, pastoral Juvenil y Familiar.

La crónica indica que dos horas después procesionará el pueblo palmareño en la "Solemne Procesión del Prendimiento"; esta se inicia en el Huerto y se llevará en andas al "Angel de la Consolación". Comienzan a asomar los Soldados Romanos, acompañando el cortejo hacia el templo; sin embargo, su actuación mayor está reservada para el día siguiente.

Al ser las nueve de la mañana del Viernes Santo, día de ayuno y abstinencia, la Solemne Procesión del Vía Crucis se ve enrumbar hacia el Templo. Antes de la Solemne Procesión del Santo Entierro, las lecturas de la Pasión, de Adoración de la Cruz, de colectas para los Pobres y en favor de los "Santos Lugares". Todo tan Solemne como Santo.

El sábado toca a las nueve de la mañana la caminata de niños y jóvenes hacia Buenos Aires, es otro tipo de "procesión" organizada por el grupo Jóvenes en Cristo de aquel Distrito. El Padre pide que lleven almuerzo ya que el año anterior la comitiva se había dirigido hacia la Ermita de Esquipulas, sin las viandas. A los organizadores (catequistas y Boys Scouts) se les había olvidado. A las siete de la noche la Solemne Vigilia Pascual; "espléndida noche en que Cristo se hace presente dándole vida a lo que estaba muerto en el pecado", se lee en el programa.

El coro de Filín (músico local) alegra la celebración. El Domingo de Resurrección entre ocho y nueve de la mañana se dan los preparativos para la última Procesión Solemne con Cristo Resucitado... "acerquémonos con gozo al acto mismo de nuestra liberación..." entona el Grupo Alfa y Omega (coro local), animando la salida del Resucitado del Templo para reanimar, a la población que no por devota está menos cansada de la semana, tan arduamente procesionada.

1.3.3. El ritmo procesional de los romeros de la vida cotidiana

En los dos últimos años (1997-1998) las semanas que anteceden a

la Semana Mayor en Palmares de Alajuela sigue convocando a través de la Parroquia en varias direcciones que parecen contradecirse especialmente cuando quieren cantar al unísono: por un lado los paseos de playa y montaña, por otro las comidas caseras y los actos religiosos de asistencia obligatoria¹⁶⁰. Son días en que los programas de radio parecen persignarse y cierta espiritualidad del peregrinaje humano hace que la mayoría de la población quepa en las calles no muy anchas, pero colmadas de procesiones. Las calles son tomadas por cruces y magdalenas, por la soldadecza romana que parece dar, conjugar, sin reparo, la condición creyente y el poder de las armas.

La matraca resuena en los talones y los tambores dan galletazos que hacen vibrar con sordina los ventanales de los escaparates de los negocios que rodean el parque central. Es el único ritmo aceptable en medio del intenso calor que magulla las molleras. El sol de marzo; el más sacrificador omnipotente. El Viernes Santo por la mañana cuando todos los dolores de la Madre Dolorosa y de las Siete Mujeres evocan el género de que están hechos, todos los sacrificios y todos los sudores de rostros palmareños procesionan en silencio. Hasta los angelitos lloran porque van amarrados a un pedestal y no pueden volar hasta el orinal del mercado. Los cuidados a veces atentan en contra de los riñones infantiles.

Los horarios de los negocios comerciales, experimentan cambios para Semana Santa. Los supermercados, símbolo de la modernización pulpera, se mantienen abiertos durante la semana y cierran sólo el Viernes Santo. Las fachadas de las cantinas muestran el cumplimiento de los sellos que rigurosamente ha instalado la Guardia Rural para que conste; en esos días está prohibida la venta de licor.

La mayoría de jóvenes consultados aseguran que viven la Semana Santa con una "fe que va por dentro" y que esa es la fe que vale, "la de todo los días y donde quiera que uno esté" y que esa es su manera de vivir la Semana Santa. Lo peor, apuntan de seguido, es

¹⁶⁰ Ambas direcciones bajo el signo de los días no-laborales, desde que el Ministerio de Trabajo no pudo quitar este derecho de pago obligatorio. Para B.R. (Entrevista NQ23) acaso ¿iba a haber contradicción entre creer en un "Dios que muere" y levantarse sabiéndose en día de azueto? Signo de Dios, ese de no tener que trabajar y recibir la paga por derecho, para decir Beto. Parece ser el culmen de la fe del peregrino y la clave de su no-conversión a la modernidad y de su participación interesada en la re-conversión al pasado. Arraigada en el pasado población mayor y no pocos jóvenes recorren las calles en silencio como pregonando que Dios requiere de algunos medios de tranquilidad para ser medianamente conocido. En la procesión el grupo se encamina en medio del misterio de conocer más al Incognoscible, entre rostros conocidos.

"ser hipócrita" y estarse "dando con una piedra por el pecho" mientras dura la Semana Santa y "luego comportarse de forma contradictoria con lo que representan esos días". En ese sentido sus opiniones son de escuchar¹⁴¹.

No obstante, "guardar los Días Santos" es lo mejor dirán los Adultos ayores. Para ellos la Semana Santa les enseñó a sobrevivir: "Sí, las procesiones cansan, claro que cansan..pero no son ni la mitad de las que se hacían antes...La tierra, esa sí, esa es algo que cansa también: abrir caminos, iluminar con canfín primero y después con candela y carbura¹⁴², "los inviernos sí que eran duros entonces" y ¿ los veranos ?, más fuertes que los de ahora. Parecen decir que "todo está en ponerse en marcha, poner el Espíritu de viaje...en las cosas y en la vida"¹⁴³.

Era común, recuerdan, que cada Semana Santa hubiesen dos o tres entierros. Y en casos, de angelitos, de criaturas menores de 4 años. Por diarrea, lombrices y "hasta de niguas" se moría uno. Las estaciones de la vida humana con sus nacimientos, renaceres y despedidas no respetaban siquiera los Días Santos. Incluso, para la familia doliente la muerte durante la Semana Mayor, era un cierto alivio que nos recordaba que "si a Dios le pasó ¿por qué no a nosotros?, tristes y pecadores como somos". Ahora bien, interrogan, "una criatura, una criaturita que no ha vivido nada, nada sabe y nada debe, ¿por qué se muere? Nadie, nunca me ha podido responder eso".El cementerio se hacía chiquititico, "ya no

¹⁴¹ Ligia Marín (Defensora de las Mujeres de la Defensoría de los Habitantes) reporta que en el país tanto la Semana Santa como la Navidad, son días en que aumenta en número y cualidad la violencia doméstica. Los "agresores están más en la casa" dice la Defensora. Ella aconseja llevar a la Agencia Fiscal o a la Guardia de Asistencia Rural más cercana, la denuncia de agresión y si la amenaza es mayor, porque peligran la vida de la madre e hijos, recomienda retirarse del domicilio hasta que el agresor sea detenido por oficiales autorizados. Entrevista en Defensoría de los Habitantes, Abril 1997.

¹⁴² Trejos S & Bermúdez M, J y A. "Efectos demográficos de la electrificación rural en Costa Rica" (155-197). En CELADE-UNFPA. 1990. Efectos demográficos de los grandes proyectos de desarrollo. Imprenta Nacional. 1ª ed. Los datos del estudio remiten al año 1963. Asume que para entonces todos los distritos y cantones del país eran de tipo rural.

¹⁴³ Entrevista NQ 23 (Don B.R.) en su domicilio, marzo 1998.

cabían los cristianos"¹⁴⁴.

Distinguen perfectamente que la muerte de ayer era por pobreza y la de hoy porque para ellos la "muchachada anda sin rumbo y todo es rápido". De nuevo, los datos sobre accidentes en Semana Santa son redimensionados en el marco del "tiempo de guardar". Las prohibiciones de antaño sobre lo malo que es "bañarse en los ríos y comer carne en cuaresma" asoman su cara para sostener una hermenéutica lapidaria de las cosas, sobre la realidad vertiginosa de "la muchachada" la pregunta de B.R. cae con su peso: "¿adónde te vas a matar en esta Semana Santa? ¿En las carreteras o en las playas?... ¿Será castigo de Dios o pura casualidad?"¹⁴⁵.

1.3.4. La axiología religiosa de Semana Santa entre los globalizados palmareños

Es el veintitamos de marzo y la edición meridiana del tele-noticiero, poco conciente del clima anti-moderno palmareño levanta su voz toda vez que los pobladores también tienen televisores en sus domicilios. La noticia que hizo eco, un encuestadora de esas que nos dicen con fuerza estadística las cosas de la política y de la economía¹⁴⁶, y el chorro de voces de un "pueblo que opina" ha

¹⁴⁴ Doña T.O. (Entrevista NQ5) como muchas otras mujeres de 80 y más años al reportar el número de hijos paridos, suele comenzar dividiendo en dos grupos: los vivos y los muertos. Estos segundos no se han ido. Están en los números y en la mente de las progenitoras. Nos remiten a un tiempo en que la vida era una oportunidad para los que habían sobrepasado la primera década. El Médico Gutiérrez en el cuadro 2 de su estudio del Médico documenta que las primeras causas de muerte infantil en el año 1967 era la gastroenteritis y colitis, la bronquitis, neumonía y bronconeumonía y en el tercer grupo ciertas enfermedades conocidas como de la primera infancia (sarampión, tosferina, desnutrición, etc.). Para Rodrigo Gutiérrez (1975, 87) en este mismo año el 41.25 de los costarricenses morían sin asistencia médica y las enfermedades de que ocasionaban los decesos eran, casi todas, previsibles y curables mediante la asistencia médica oportuna. Gutiérrez Sáenz, R. (1975, enero) "La Patria que no conocemos" (p.83-144). Revista Costa Rica NQ8. Ministerio de Cultura Juventud y Deportes. El Dr. Gutiérrez ejerció varios años como Decano de la Facultad de Medicina de la Universidad de Costa Rica.

¹⁴⁵ Entrevista NQ23 (Don B.R.) en su domicilio, marzo 1998.

¹⁴⁶ Encuesta CIP-GALLUP sobre Semana Santa en Costa Rica: ¿Qué hacen los ticos? (24/3/1997). Este es un estudio de opinión pública solicitado por el diario La Nación que no fue conocido en su totalidad. La encuestadora no suministró los resultados puesto que --afirmó-- no eran de su propiedad sino de quien les solicitó el estudio. En La Nación sólo conseguimos los datos que aquí

sondeado en torno de "la fe en la Semana Santa"; igual que lo hace diariamente, sobre otros muchos tópicos habidos y por haber¹⁶⁷.

La cuestión: ¿se ha perdido la fe en la Semana Santa? El telenoticiario dió la palabra al Padre Mainor de Jesús Calvo quien expresa, escuetamente, que "ser o no fanático de las procesiones no es dato para afirmar o negar la fe del pueblo costarricense". Los datos: sólo un 19% afirma que irá a las procesiones, el 27% asegura que irá de paseo sin mencionar para nada la religión y el 54% señala que se quedará en la casa, "no sabemos si porque no puede pasear, por cuidar sus bienes de la amenaza de robo que acecha más en estos días, o porque le parece propio para el momento sagrado que representa la Semana Mayor", comenta el periodista presentador.

En Palmares tocar el tema así, da para pensar. Durante estos días los comentarios no se hacen esperar a la luz de los datos refutados por la Iglesia Católica en las palabras del Padre Mainor; quien goza de mucha aceptación local. Los modernos medios de difusión de masas ponen en disputa la hegemonía religiosa de la Semana Santa. Las reacciones se parten en dos extremos: por una parte, consultados algunos jóvenes sobre el particular, se reitera que "todos los días son santos" y no solo los de la Semana Santa; jóvenes de ambos sexos argumentan esto, en esta primera dirección. Otros afirman que "en comparación con antes en Palmares puede decirse que hay menos devoción" pero eso obedece -- según los mismos informantes-- a que "antes había menos posibilidades de transporte y de buenas carreteras" ¹⁶⁸.

El otro extremo apunta a la opinión de los Adultos Mayores del Hogar de Ancianos. Es generalizado entre ellos el que si hoy se da una pérdida devocional es por causa "de la misma familia", es decir lo que aluden a los hogares jóvenes o nuevos. "No se acuerdan de que Nuestro Señor es lo más grande que hay" afirma una de las informantes. La fuerza de los hechos es palpable para ellos: "la realidad es que hoy sólo vacilón y nada de devoción". Nos devuelven la palabra con una interrogante propia de quienes se toman en serio los datos: ¿cuántos van a ser los muertos de esta Semana

presentamos ya que tampoco nos dieron acceso al instrumento y los resultados.

¹⁶⁷ Noticiero NC-4, ediciones mediodía y vespertina del 26/3/1997. El periodista Carlos Castillo nos dictó el resultado del sondeo por vía telefónica y aclaró que ellos fueron quienes encargaron a CIP-GALLUP la encuesta sobre el "fervor religioso" en Semana Santa.

¹⁶⁸ Entrevista N01 (M.H.) en su domicilio, marzo 1998.

Santa?¹⁶⁷.

Una novedad del año 98 es que durante la Semana Santa "la vida, muerte y resurrección de Nuestro Señor Jesucristo" fue llevada a las tablas en Palmares. El director de teatro de origen peruano Don Rafael Marthan Serrano, alquiló las instalaciones del redondel taurino a la Comisión de Fiestas de Palmares, para presentar la obra del Abate Enrique Zummel fechada en 1930¹⁷⁰. Desde el 15 de enero reunió a un grupo de jóvenes locales y creó el Grupo "Teatro América". Estaba sorprendido en varios sentidos el Sr. Marthan: Los 25 actores habían asimilado los 3 actos y 12 cuadros inspirados en los Evangelios, de forma rápida y suficiente. Pero, y esta era la segunda sorpresa, el primer día no había más que 30 personas en las gradas y el segundo talvés 100. Las "casi dos horas bien valen los mil colones de entrada", aseguró aún inquieto el Director y actor de la pieza. Según sus palabras la obra manifiesta su intención de que los jóvenes "traten de ser cristianos, de que los drogadictos cambien y de que las enseñanzas espirituales de Cristo sean ejemplo para las nuevas generaciones". Lo cierto es que en Palmares "la procesión iba por otro lado", según la opinión de algunos líderes católicos que organizaban la Semana Santa. "Aquí no es cosa de teatro, creer en que Dios murió por nosotros no es cosa de teatro", manifestaron respondiendo a nuestras inquietudes.

2. Axiología religiosa de las Liturgias Sociales de Semana Santa y Navidad en Palmares

2.1. Reconstruyendo los procesos axiológico-religiosos del inicio al fin de siglo XX: La Navidad y la Semana Santa

En opinión de algunos estudiosos de la Iglesia Católica costarricense nuestra valoración del mundo y de lo social, procede a modo de "sacralización estática del orden social"¹⁷¹. En este

¹⁶⁷ Efectivamente, en el año 1997 los noticieros reportaron durante el mes de marzo un total de 12 fallecidos y 37 heridos por causas de accidentes de playa y de carretera. L.N. 10/1/1998.

¹⁷⁰ La obra lleva por nombre "La vida, pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo". El actor alquiló por 200 mil colones el local e invirtió --entre costos de iluminación y vestuario-- 300 mil. En total que la puesta en escena le supuso, según sus palabras, un gasto de medio millón de colones. En vista del fracaso en Palmares planeaba, en el momento de nuestra entrevista con él, llevarse la obra para Zarcero o Ciudad Quesada.

¹⁷¹ En estas palabras (p. 84) lo expresa el Profesor Andrés Opazo (1987). Costa Rica: La Iglesia Católica y el Orden Social. Departamento de Investigaciones Ecueménicas DEI, San José, Costa Rica. El caso citado por Opazo, que nos resulta más llamativo, es

sentido estas Liturgias Sociales pueden ser tomadas como una "componenda", "arreglo" o "acuerdo tácito" entre las estructuras eclesiales, pues se trata de actividades promovidas por la oficialidad religiosa, y los poderes económicos y políticos.

Como señala Picado G., "...los cambios sociales en el agro afectan el sustrato católico de nuestra sociedad de manera más directa que en lo urbano..." En el campo la religión todavía centra y da sentido a todas las actividades humanas y de la naturaleza¹⁷². Esta visión del mundo religioso campesino, analizada en la historia costarricense, representan visiones propuestas, directa e indirectamente, por la Iglesia Católica como institución hegemónica en el campo religioso¹⁷³, que además se retroalimentan de la cultura religiosa popular¹⁷⁴.

el de la comunidad de San Gabriel de Aserri. Las afinidades con el nuestro son muchas y cualitativamente importantes. Para una profundización de los conceptos de análisis del Dr. Opazo, ver (1982, set.-dic), "Hacia una comprensión teórica de una realidad de los oprimidos" (p.11-58), en Revista de Estudios Sociales Centroamericanos. CSUCA.

¹⁷² Este es el tema de nuestra investigación. La llamada del Profesor Picado en términos de que "urgen estudios empíricos sobre este tema" (Picado 1989, ver nota 23) resulta digna de ser acogida en virtud de su aporte para la comprensión y las acciones que correspondan no sólo desde las iglesias sino desde las políticas y prácticas culturales, en sentido más amplio.

¹⁷³ Ver, Picado Miguel (1989). La Iglesia Costarricense entre El Pueblo y el Estado. Ediciones Guayacá., San José, Costa Rica. El autor explica cómo las opciones eclesiales en esta dirección son atribuibles a la "simbiosis" entre la Iglesia y el modelo de Estado Benefactor nacido y desarrollado después de la segunda mitad del presente siglo. Otro estudio, de un economista, marca esta misma dirección en la visión del orden social por parte del sector campesino meseteño costarricense (pequeño y mediano propietario): Chávez Jorge A. (1981). La Iglesia Católica, los pequeños productores, y el desarrollo capitalista en la agricultura costarricense: 1940-1960). Tesis de Doctorado en Economía y Sociedad. Universidad de París. El Profesor Chávez muestra la base ética reproducida por la Iglesia entre el campesinado para conjurar dos grandes temores suyos: por una parte la inmigración del campo a la ciudad y por otra, insistiendo en axiología del sacrificio de la familia campesina como valores idealizados de identidad innata e irrenunciable.

¹⁷⁴ Analizado comparativamente, en algunos aspectos, nuestro caso no es diferente del caso de la comunidad de San Gabriel de Aserri. San Gabriel de Aserri es una comunidad que a mediados del siglo pasado se convierte en monoprodutora con la irrupción

Pero por otro lado, el carácter popular de estas Liturgias Sociales llama la atención sobre la forma como la Navidad y Semana Santa, por sí mismas, contienen elementos axiológico-religiosos que podríamos definir "netamente" populares. La relación con la tierra en la versión cristiana católica de estas ritualizaciones masivas y cíclicamente concomitantes con el ritmo del calendario agrícola, plantean, en términos de Opazo, una combinación en "procura de la cohesión simbólica del orden social conformado por la economía de pequeños y medianos productores, postulado como equitativo y natural, pese a la dificultad de verificación empírica" (1987, 87)¹⁷⁵.

En contraposición, el incumplimiento en la participación de las Liturgias Sociales públicas equivale a atentar en contra de lo que garantiza el buen funcionamiento del orden¹⁷⁶. Romper el precepto cultural y con él el orden equivale, en otras palabras, a resistir la función eclesiástica de inculcar la axiología de la austeridad y la concordia que se traduce en aceptación pasiva por parte de las familias campesinas y en el ejercicio de la caridad

del café y la apertura del mercado externo. La tierra se concentra en pocas manos debido a la demanda y al alto precio ofrecido a los antiguos campesinos parceleros y debido al endeudamiento hipotecario. Actualmente en los 100 Km cuadrados que cubre la parroquia se encuentran dos grandes haciendas cafetaleras. Concentran el 65% de la tierra cultivable. Los campesinos trabajan como peones de la hacienda o venden su producto al terrateniente. Según el censo de 1973 el 73% de la PEA se dedica a labores agrícolas, hay un 12% de desempleo. Un 40% de la población vive en un estado de pobreza. Opazo (1987, 95-96). El profesor Opazo expresa a propósito de ésta que se trata de "un medio con un discurso y una práctica ritual dotados de coherencia y eficacia social en términos de la afirmación de las relaciones sociales articuladoras de la estructura general".

¹⁷⁵ "El Dios de los campesinos...es un principio activo de organización del mundo, es un Señor...que dispone de los bienes de la naturaleza y los entrega a la administración de los hombres, a quienes protege de las calamidades y plagas si cumplen con sus ordenamientos. Ciertos símbolos cristianos como los santos o la Virgen María (cuya función se confunde un tanto con la de la Madre Tierra) son agentes subordinados o intermediarios de este soberano providente y benefactor" (Opazo 1987, 88).

¹⁷⁶ Esta falta de observancia desata la ira de Dios. Si el ser humano no acata el orden sagrado, que garantiza la dicha social, no debe quejarse de que por ese pecado de soberbia venga un castigo. Confiar más en sí mismo que en Dios es el pecado de la soberbia. El castigo de ese pecado es el desorden en lo social (conflictos) y en lo natural (plagas en las siembras) y enfermedades en la familia. (Opazo 1987, 88).

por parte de los sectores patronales¹⁷⁷.

La práctica religiosa en las liturgias sociales parece ser la más coherente conservación de ese orden social y por consiguiente, donde mayormente se perfilan resistencias a las tendencias de cambios (Opazo 1987, 90). El ritmo estacional de la agricultura soporta la noción de tiempo sagrado de las liturgias sociales, por ello es que las liturgias sociales destilan también una axiología donde la ética de la resignación (Semana Santa) y de la práctica de la concordia (Navidad) prevalece por encima de los conflictos de raíz social.

No debe extrañar en este contexto que la religión cristiana católica campesina no muestre ningún espíritu proselitista, aunque es alimentado apologeticamente, a nivel doméstico, como mejor o superior a las formas urbanas: "El mundo ya está cristianizado, ya es sagrado, ... Dios mantiene su vigilancia del orden natural y social" (Opazo 1987, 90). La Iglesia se encarga de dar mantenimiento a ciertas Liturgias Sociales que, actualizan el significado sagrado de la vida cotidiana en sus dimensiones natural, familiar y social.

Aunque como señala Picado (1989, 223-244) se da una crisis aguda en el agro a inicios de la década pasada con la precarización de una porción del campesinado sin tierras, este hecho de adoración de un "Dios cosmocrático" se mantiene. Las transformaciones de visión del mundo son más aparentes que de fondo, según concluye Opazo (Opazo 1987, 90), al investigar la religiosidad mágica campesina.

2.2. Lo local y lo global y los procesos axiológico-religiosos en el umbral del tercer milenio

Se visualiza hoy una orientación de cambio axiológico religioso en Palmares, respecto de ciertas Liturgias Sociales: tendencias de cambios respecto de las prácticas de visita al Santísimo, primeros viernes, ritos de transición o tipo fiestas patronales¹⁷⁸. La manifestación masiva, pública, que acompañaba el

¹⁷⁷ Así se perfila en el caso de San Gabriel de Aserri, presentado por Opazo. En el estudio de caso de Palmares de Alajuela la descomposición social no ha alcanzado los niveles del primero. No obstante, se confirma también un ámbito sacral fundado en una actitud religiosa amasada de símbolos presentes en las liturgias sociales (especialmente en las fiestas patronales como veremos adelante).

¹⁷⁸ Tomadas las fiestas patronales como Liturgia Social particular su progresivo debilitamiento contrasta con la persistencia de la Semana Santa y Navidad: éstas más internacionales son capaces de "hibridar" lo común (universal) de la celebración

calendario agrícola cafetalero (de Congreso Eucarístico, de demostración de fuerza ante el protestantismo, etc.), de visita de los santos, que hacía figurar a los distritos de forma mimética al Distrito Central¹⁷⁹, no se detecta con la fuerza del pasado, aunque todavía se realiza.

En suma, que se están produciendo nuevos espacios de autovaloración del colectivo, a partir de la significación religiosa distrital, de las nuevas instituciones de servicio y recreación social¹⁸⁰. Algunos aspectos de las Liturgias Sociales, como la patronal, variaron evidentemente. Los desfiles de carretas (vehículo vital, durante la primera mitad del siglo XX, para el transporte del café) fueron desapareciendo hasta extinguirse¹⁸¹.

Resulta coherente con el peso del patrimonio cultural palmareño observar la importancia y legitimación del grupo familiar dentro del esquema pastoral católico; siguen teniendo en las "Asambleas Familiares" organizadas por la parroquia, el movimiento religioso local más fuerte¹⁸².

con el "ser local"; especialmente por lo que a la manifestación procesional de la primera y de arte popular en la segunda. En el marco general de este estudio atribuimos al período del párroco Alcides Ruiz (1961-1981) un momento de modernización de la axiología religiosa palmareña que hacía incompatible algunas tradiciones religiosas como las fiestas patronales. Ver, Morera Lobo 1994 (189-213) donde se documenta profusamente las prácticas de "eliminar santos", de quitarle apellidos a las bancas del templo, de tomar las clases de religión en la educación secundaria por parte del párroco, entre otras actividades novedosas para la población.

¹⁷⁹ En el gráfico 1 se resume la relación, antes de 1960, entre el calendario agrícola y las fiestas religiosas.

¹⁸⁰ En el cuadro 1 se puede ver un inventario de instituciones que durante la segunda mitad del siglo XX han venido a multiplicar las posibilidades de nuevas versiones axiológicas en tanto formas de interpretar la realidad y de comunicarse a nivel local. El cuadro 2 resume el uso del tiempo recreativo de los jóvenes palmareños según el sector laboral en que participan.

¹⁸¹ Tanto durante las fiestas patronales como para la Fiesta de Santa Cecilia, los desfiles de carretas fueron muy promovidos por la parroquia palmareña. Carlos Morera: 1988, 30.

¹⁸² Aunque es un tipo de movimiento que asume el fervor entusiástico del pentecostalismo mediante unos contenidos axiológicamente cargados de negatividad hacia la realidad social, tiende a negar la situación mundana del movimiento; en Palmares radicaliza el papel histórico fundamental que tuvo y tiene el núcleo

Podemos identificar dos aspectos generales que revelan una transición "suave" (gradual) entre el contexto religioso de Liturgias Sociales (del tipo patronal: Las Mercedes) al de movimientos religiosos de tipo familiar. Por una lado los movimientos familiares muestran una clarísima continuidad sacramental con la línea de las Liturgias Sociales: remiten a la apuesta eclesial por una pastoral familiar tradicional como forma de expresión de una cultura local, en términos axiológicos de sacrificio y mansedumbre.

Por otro lado, las "Asambleas Familiares" son movimientos que no captan directamente los efectos de la modernización y urbanización sobre la vida religiosa costarricense y, por consiguiente, sobre las prácticas eclesiales¹⁰³, sino mediados a través del núcleo familiar tradicional. En Palmares no se da un cambio axiológico desde nuevas fuentes axiológicas no-religiosas ni fuera de las instituciones que han servido de soporte social en el pasado como son las familias¹⁰⁴.

Las nuevas fuentes axiológicas que pueden ser proveídas por la educación, las artes o por la abierta anti-religiosidad, no ha acontecido en términos desestructurantes para la axiología religiosa local. Un fenómeno que ha concurrido para esto es el fortalecimiento de versiones religiosas de la vida a través de la presencia protestante en las últimas tres décadas. El proceso axiológico religioso católico ha experimentado una intromisión con la acción beligerante del protestantismo local.

familiar en la configuración axiológica ligada a la pequeña y mediana propiedad. Durante el mes de setiembre (1998) la parroquia declaró el mes de la familia, las actividades fueron muy concurridas lo que prueba su éxito como política parroquial. Lo que no significa que sea prudente de cara al contexto socio-cultural contemporáneo.

¹⁰³ En línea con el estudio de Robles A. (1983, set.) "Movimientos de la Iglesia Católica en Costa Rica", en Mensajero del Clero (Nº extraordinario) observamos afinidades de fondo con relación a nuestra valoración del movimiento de "asambleas familiares" que es el que actualmente tiene más auge. El profesor Robles observa cómo la línea pastoral sanabrina se pierde con el desarrollo de movimientos eclesiales que no desarrollan una pastoral que tome en serio la preeminencia de la vida urbana. Precisamente, el aporte de Sanabria se caracterizó por la lucidez de captar los efectos de la modernización sobre la vida religiosa nacional.

¹⁰⁴ En este sentido puede reconstruirse en la axiología religiosa los principales hitos de la historia del cantón. Así lo concebimos en el desarrollo de esta investigación.

Resulta de mucha importancia señalar que el protestantismo local ha introducido una diferencia a la axiología religiosa de liturgias sociales del medio. Consideramos que al hacerlo ayuda así a explicar, en el plano religioso local, el fenómeno del distanciamiento de la juventud ante las liturgias sociales. El factor de "secularización" por la vía de la ampliación de la oferta religiosa, no es exclusivo de Palmares. Así, aunque los contenidos religiosos protestantes sean poco cuestionados, están de hecho sustentados en nuevas condiciones¹⁸³. La pérdida de la cultura constituyó una posibilidad de ingreso de una religión más funcionalizada que la de liturgias sociales tradicionales. De hecho la vena pentecostalizada en las formas de oración y del cantoral en las Asambleas Familiares, son de nuevo cuño; específicamente ingresaron por la vía del pentecostalismo católico (carismático) y se desarrolla con la presencia de la iglesia evangélica pentecostal desde hace tres décadas¹⁸⁴.

El proceso de modernización atemperado en el campo religioso hacia finales del siglo XX es visible, pero no de forma similar para todos los sectores sociales. Las capas medias muestran, especialmente en los pobladores que ejercen profesiones liberales, una experiencia de la transición basada en un dualismo que separa y distingue hoy, cada vez más, la vida religiosa de la no-religiosa. Los sectores medios contrastan, en este aspecto, con los sectores sociales humildes. Entre éstos la mentalidad religiosa tradicional tiene mayor arraigo. Predomina, incluso, una adhesión cristiana (sea protestante o católica) donde la reinterpretación de las fuentes (Biblia o tradición) es, prácticamente, inconcebible.

2.3. Las "liturgias sociales" como medida del cambio estructural en una comunidad sin una ocupación laboral dominante

Como lineamiento fundamental de este capítulo la Navidad y Semana Santa tal y como se vive en Palmares de Alajuela hoy, representa una muestra cultural que recoge un siglo de costumbres ligadas a la vida religiosa local. En ese sentido lo sagrado y lo profano presenta aún hoy en la comunidad palmareña, una división débil y compleja. Mientras fue una sociedad con una ocupación laboral dominante borraba, fácilmente, los límites "profano-sagrado" e introducía en un dinámica social de enorme complejidad que no

¹⁸³ Así lo interpreta para la realidad nacional Valverde J. (1990). Las sectas en Costa Rica: pentecostalismo y conflicto social. DEI. San José. También, pero a nivel regional, Schäfer H. (1992). Protestantismo y crisis social en Centroamérica. DEI. San José.

¹⁸⁴ Entrevista en su domicilio al Líder Evangélico Elidier Sanabria Castillo (30/5/1997).

permitía deslindar campos no-religiosos de los religiosos, en el contexto de la vida cotidiana. Mientras tanto, va pasando a ser una sociedad que multiplica sus fuentes laborales tiende a desagregar en campos, niveles y a jerarquizar de forma diferente la realidad y la comprensión de la misma.

Si bien en Palmares, las fiestas "patronales" o "del Corpus" tendían a representar también "liturgias sociales" en el sentido de su masividad y alto involucramiento popular a mitad del presente siglo, la Semana Santa y la Navidad se muestran como celebraciones del calendario litúrgico de más regularidad y permanencia en la historia local.

Por otra parte la división de las fiestas patronales en Palmares (respecto de las propiamente cívicas) refleja que, en este campo, la axiología religiosa predominantemente sincrética (que mezcla lo civil y lo religioso) y caracteriza a la religión objetivante¹⁸⁷ va debilitándose. Precisamente la escisión entre las fiestas civiles y las religiosas a partir de la década pasada, revela que ya funciona otra lógica, de una o de otra manera, menos integradora de la vida social y de la vida religiosa¹⁸⁸.

Los indicios de modernización de las Liturgias Sociales de Navidad y Semana Santa, en el caso en estudio, muestra que la religión sigue desempeñando funciones que en otros contextos han sido traspuestas a otros campos: la religión "retarda" en ese sentido los planteamientos que podríamos denominar "secularizadores" pero, obviamente, lo hace a precio de su declive parcial o total. No es de extrañar la resistencia de una institución que ha ganado un lugar cultural tan preponderante.

La expectativa sobre los grados y formas de cambio de la versión patrimonial religiosa en Palmares pasa por el análisis de las formas como los grupos y comunidades reasumen el patrimonio religioso. Atañe a las formas sociales nuevas que permiten o no sustraerse de la autoridad de las instituciones y sus símbolos. El fenómeno acontece en el campo de la cultura y si se trata del

¹⁸⁷ Grosso modo el concepto de "religión objetivante" remite a las formas tradicionales de expresión religiosa a través de algún medio material. Robles 1992, 358-368.

¹⁸⁸ Las características de las fiestas patronales, según Robles, están demarcadas por "una relación íntima entre fiesta y vida de un grupo, entre fiesta y comunidad, en que aquella puede ser tomada como una narración celebrativa de éstas, como su gran expresión simbólica". Para Robles en la fiesta se ven expresadas las relaciones constitutivas del grupo (al interior y al exterior), por consiguiente los cambios en estas relaciones se pueden detectar en las formas de celebración que asumen estas fiestas (Robles 1992, 221).

legado axiológico religioso en una microsociedad rural cuya dependencia de la caficultura cubre más de medio siglo, sus marcas o señales de diferenciación apenas pueden adivinarse aún cuando el contexto socio-laboral que sirvió de referencia a la axiología religiosa, vaya desapareciendo progresivamente¹⁸⁹.

En Palmares el correlato de las liturgias sociales (fuentes de axiologías seculares) no tienden a ser proveídos por otros campos (aun cuando psicólogos, abogados, médicos, etc. brinden su servicio en la comunidad¹⁹⁰) que sería de donde cabe esperarlo, sino por el desarrollo de versiones "modernas" salidas del propio seno religioso, posibilitadas desde el nuevo marco de multitud de oficios y no de la caficultura exclusivamente, sin entre otros.

2.4. La Navidad como termómetro de las tendencias modernizantes en la axiología religiosa

Siguiendo terminología de Robles diríamos que con la Navidad nos encontramos en un plano predominantemente "subjetivante" del fenómeno religioso. El cambio religioso en este plano se verifica, grosso modo, conforme la religión se moderniza. En el caso palmareño con el ingreso de la versión protestante y con las "Asambleas Familiares", hay un auge del nivel interiorizante de lo religioso con respecto del carácter exteriorizante. En ese plano hay una pérdida y una readquisición de la religión vía Liturgia Social, la cual se mueve preferencialmente en el plano de la manifestación pública, abierta, gestual y cíclica sin negar la dimensión del "silencio" y de la interiorización.

No puede ignorarse los matices que asisten en la adhesión a cier-

¹⁸⁹ La dinámica de los procesos modernizadores que abonan a los cambios en los contextos agrícolas nacionales lo hacen a partir de las estructuras tradicionales. No hay otra vía. En este sentido coincidimos con la propuesta de la naturaleza de estos cambios en el mundo del agro, tal y como es tratada por Rodríguez C. (1993. Tierra de Labriegos: Los campesinos en Costa Rica desde 1950. 244 p). El autor muestra, mediante la delimitación de zonas campesinas a nivel nacional, un diagnóstico de la situación actual. Por lo que toca a la zona cafetalera central, Rodríguez señala que el tamaño de las fincas oscila entre 3.35 hectáreas por explotación. El cuadro 45 de su investigación documenta indicadores que lo llevan a caracterizar la zona como región en proceso de "reducción del campesinado". La alta proletarización que se está produciendo genera lo que el autor llama "descampenización" por expansión urbana (1993, 138) y el fenómeno es representado en el mapa 4 (reproducido en nuestros anexos).

¹⁹⁰ En El Clarín Nº especial (1988,17) se ofrece una lista de de 55 profesionales y técnicos entre los que se citan abogados, médicos, técnicos topógrafos, en artes gráficas, etc.

tos valores tenidos antaño como absolutos de cara a las Liturgias Sociales analizadas. De los informantes jóvenes el 83% dicen que gustarían conocer pruebas de la existencia de Dios y de que el alma humana es inmortal. El 50% de ellos cree que Dios castiga el pecado con el infierno. Pero donde el prestigio católico parece descender a ras del suelo es en el tema del control natal y en cuanto al matrimonio civil. Sólo el 10% de los informantes señaló que apoyan las posiciones católicas.

El principal aspecto en este sentido de la moral católica gira en torno a la pérdida de hegemonía simbólica de las autoridades religiosas; de su función de control social. Aunque no cabe duda que en Palmares la opinión de los sacerdotes conserva aún mucho de su influencia, en tanto sus denuncias son temidas e importa bastante lo que el Párroco calle o diga, sin embargo en los informantes no se nota una búsqueda de legitimación religiosa de su pensamiento y acción, lo que sí fue una característica fundamental del pasado. No se ve que el clero local se distancie de la organización y directriz local pero no se nota el requerimiento de esta directriz como condición para el desarrollo de actividades comunales¹⁹¹.

En lo que toca a la moral y sexualidad el dominio sobre la conciencia está cada vez más fuera de la influencia de las autoridades religiosas ya que se cuestiona la competencia del clero para hablar sobre el tema. Se ha desacralizado el control de la natalidad a raíz de las nuevas fuentes de información. Precisamente, a este nivel, hay que reconocer que los indicios de cambio son fuertes: la "prueba de la racionalidad" es pedida por las nuevas generaciones a diferencia de las anteriores que no colocaban esto coladero moderno, la confrontación de las tesis de la tradición religiosa con nuevas que provienen de los medios electrónicos de información o de la cultura escolar, introduce cierto pluralismo que al tiempo que traspone otras esferas de axiología, tiende a desacralizar las anteriores.

¹⁹¹ Ver, González, Y., Pérez, M. y Chinchilla, J. (1988). La Agrupación de Organismo Locales de Palmares: ¿Una alternativa de Organización? Revista de Ciencias Sociales, 39, 119-132. El estudio muestra una iniciativa de unidad de una veintena de organizaciones civiles locales que toman la iniciativa de coordinar y ejecutar proyectos que ayuden a solventar los problemas sociales locales. La experiencia fue interesante especialmente en el sentido de que demostró una autonomía propia de acción no delegada por los líderes religiosos (párrocos).

2.5. Las Liturgias Sociales de Semana Santa y Navidad como "termómetros del cambio" de la axiología religiosa¹⁹²

Siguiendo la obra de Mariano Corbí, desde su marco de análisis, podemos descomponer en dos grandes áreas semánticas (denotativa/-connotativa¹⁹³) la naturaleza y competencia de la tradición cristiana como configuradora de esquemas axiológicos en el mundo occidental contemporáneo.

Como factor desencadenante de la programación de los colectivos humanos figura la lengua. Mientras que la relación del resto de los animales no-humanos con el medio funciona desde una estructura binaria marcada por el modelo "estímulo-respuesta", en el caso humano funciona desde una estructura ternaria: "Entre el organismo humano y el medio se interpone una pantalla: el habla, porque nuestra especie se relaciona con el medio a través de la relación comunicativa interhumana" (1996,13): "Gracias a la lengua, los significados de las realidades, sus valores, dejan de estar adheridos al medio y se adhieren a las palabras, con ello se ponen a nuestra disposición, podemos manipularlos" (1996, 14).

Manipular los significados -continúa Corbí- es para un viviente

¹⁹² Nos parece conceptualmente fundamental recordar la tesis de Corbí respecto del carácter programador de los sistemas culturales; entre ellos de la Liturgia Social de Semana Santa, para abordar los fenómenos axiológicos de mayor rango dentro de una comunidad tradicional. Se trata, en definitiva para Corbí, de un método de análisis de los paradigmas que configuran modos de sentir, de vivir y modos de organización de los pueblos: Esos paradigmas "funcionan a manera de estructuras fundamentales de programación de los colectivos. Las vivencias y tradiciones religiosas vendrán modelados, en cada caso, por esos patrones radicales" (1996, 9). Tal es la hipótesis fundamental de Corbí: "La cultura de un grupo equivale a un programa, que comprende un sistema de comprensión y valoración de la realidad, y un sistema de actuación y de relación social" (1996,14). Cita Corbí (1996,-46) la coincidencia entre su teoría del valor y los rasgos de la teoría del conocimiento científico formulada por T.S. Kuhn, al tiempo que no duda en afirmar de seguido: "aunque las bases teóricas desde las que se parte en cada caso sean radicalmente diversas".

¹⁹³ Se entiende por la primera un nivel semántico cuya necesidad fundamental es dar cuenta de los significados o contenidos básicos del esquema axiológico-religioso que está a la base del planteamiento cristiano occidental. El segundo nivel semántico es el de los significantes o modalidades desde que adquieren esos significados, en el plano formal (escenográfico, gestual, etc.) de las Liturgias Sociales que vehiculan y reproducen la axiología religiosa cristiana occidental.

manipular la realidad: es manipular la fuerza estimulativa de la realidad (axiologías). Lo anterior, precisamente, es calificado por el autor como "la agonía" de la condición humana el que "nos creamos nosotros mismos mandos y cuadros de valores que, luego, precisamos que nos funcionen como absolutos" (1996, 14).

Corbí insiste en que "los aspectos más gratuitos y desinteresados de la vida humana tendrán que insertarse siempre en una cultura de funcionalidad biológica" (1996: 12). Tal funcionalidad, en última instancia, consiste en "vivir y no morir" (1996,11). Desde ese punto de vista la situación cultural actual figura signada, globalmente, por el hecho de que los proyectos para vivir no los podemos recibir de ninguna parte, de nada extrínseco, a nosotros mismos (1996, 62) y esto a diferencia del contexto preindustrial fundadas, en sus proyectos de vida, sobre el aserto de que los valores y las motivaciones para vivir venían de fuera (de Dios, específicamente).

Desde el punto de vista denotativo el cristianismo contemporáneo occidental es estudiado por Corbí a partir de lo que es constitutivo de lo religioso cristiano. Corbí reproduce el esquema de la estructura profunda del cristianismo occidental (su mitología) mediante dos coordinaciones fundamentales: El cristianismo consigue coordinar por una parte la versión dualista citadina (de sociedades helenistas y burgos medievales) y por otra la agraria-autoritaria. El modelo dualista de las ciudades plantea que el principio del bien enviará al salvador que es el hijo de Dios, para que venza al principio del mal y conduzca al creyente a la victoria escatológica que es resurrección y vida. En las culturas dualistas de las culturas ciudadanas surge la norma como eje de cohesión social ya que en los burgos medievales la autoridad es un factor insuficiente de cohesión (funciona únicamente para grupos parientales pequeños: 1996, 39). El modelo agrario autoritario, que es la otra coordinación del cristianismo, es explicada por el autor en los siguientes términos: Según ésta Dios envía a su hijo a la tierra para que, por obediencia, muera y con ello fecunde a la muerte volviéndola vida. Dios resucita al que murió por obediencia y lo sienta a su diestra (1996,40).

Lo que ocurrió con estas dos coordinaciones que consigue el cristianismo occidental es una forma de modelo complejo donde el esquema dualista coordina su desarrollo con modelo agrario-autoritario asimilándolo y siendo asimilado por éste (RSR:41).

Corbí afirma que lo religioso corresponde a la manifestación más desarrollada (cualitativamente) de la configuración axiológica. En eso consiste lo religioso¹⁹⁴. En Corbí podemos encontrar esta dimensión connotativa del cristianismo contemporáneo occi

¹⁹⁴ Ver en 1996, 41 el gráfico que elabora Corbí para formalizar el patrón de mentalidad del cristianismo contemporáneo.

dental, para él este factor ¹⁹⁵ es tá planteado desde que las tradiciones religiosas en las que se formaron nuestros padres -y las culturas preindustriales, agrarias, autoritarias y patriarcales- están desapareciendo: "sus modos de pensar, sentir...sus patrones y paradigmas no podrán ser más los nuestros" (1996,5)¹⁹⁶

2.5.1. Las Liturgias Sociales como sistemas signícos programación socio-cultural

Para caracterizar el tipo de ritos religiosos atinentes a nuestro estudio vemos útil lo que Rossi Landi nos presenta como propio de los programas de comunicación verbal y no verbal aplicable, entre otros fenómenos de expresión cultural¹⁹⁷, a ceremonias y ritos

¹⁹⁵ En este punto hemos recurrido a otro autor que, coincidiendo parcialmente con Corbí, nos ayuda a caracterizar las propiedades y leyes lingüísticas del carácter connotativo del cristianismo contemporáneo. Se trata de Ferruccio Rossi Landi quien especialmente en su obra: Programación Social y Comunicación: Ed. Siglo XXI México 1972, ofrece información metodológicamente interesante para nuestro objeto de estudio.

¹⁹⁶ Para Corbí "las sociedades preindustriales y estáticas creían recibir sus proyectos de vida más personales y profundos, sus valores y motivaciones, "desde fuera"...Gracias a ese convencimiento el valor y el comportamiento estaba sometido intrínsecamente con la idea de sumisión y de intocabilidad (1996, 63). Esta misma idea -según nuestro autor- estaba a la base de la primera revolución industrial bajo la forma de "naturaleza" y "razón" de las cosas. Contrariamente, en las sociedades contemporáneas (de innovación, califica Corbí) "los proyectos de vida deben insertarse de modo activo en todos los niveles": Incluso las familias tienen la consistencia que les den sus integrantes ya que, está visto, que no discurren sobre patrones que garanticen su funcionamiento (1996,63). Efectivamente, el carácter de su planteamiento lleva a mostrar que lo religioso (institución tan antigua como la familia) no tiene en sí mismo la dinámica de su movimiento y de sus cambios. Lo religioso es un fenómeno cuya matriz depende de otros condicionantes de matriz más profunda y que son los verdaderos generatrices del comportamiento social, aún del manifestado religiosamente.

¹⁹⁷ Por lo demás Rossi Landi no se aleja del enfoque global de Corbí en los siguientes aspectos: Ve como inherentes y copresentes en la cultura de la sociedad contemporánea (capitalista) tres aspectos de programación social: a) Los determinados por el modo de producción, b) Las ideologías (tomadas por él como planificaciones de largo plazo) y c) los programas de comunicación verbal y no verbal, aspecto sobre el que nos detendremos (Rossi Landi: 4, 22-23).

del tipo Liturgia Social. Dos principios generales, señalados por Rossi Landi¹⁷⁸, resultan del mayor interés respecto de las formas de "liturgia social" que estudiamos: Navidad y Semana Santa. Por una parte expresa el autor la intrínseca relación entre lo público y lo privado en el marco del comportamientos sociales programados: "El ejecutor sigue una instrucción que está implícita en y que en buena razón ha sido codificada... Esto quiere decir que el sistema signico al cual el comportamiento significante pertenece, ha sido producido antes y es resultado de trabajo humano transcurrido... un individuo se convierte en miembro de una comunidad en cuanto, aún sin saberlo, acepta los productos de ella y aprende a emplearlos.. Su 'espontaneidad' ciertamente no consiste en actuar sin esquemas, sino más bien en el modo como reacciona a esquemas prefijados, y en las maneras particulares en que aprende los esquemas y se adapta a ellos. La regresión animal, verificada a menudo en prisioneros de guerra o naufragos reducidos al hambre... confirma la relativa endeblesz y precariedad de los sistemas signicos sociales que nos permiten ser hombres-animales con, además, la dimensión de la socialidad" (1971, 22-23).

Lo que subraya Rossi Landi resulta especialmente importante para analizar la tendencia autoreproductiva de lo religioso "per se", desde su mecanismo de redundancia o repetición. En sus palabras: "la redundancia reduce la ambigüedad" (1971,26). Ambigüedad, de por sí, inscrita en la naturaleza misma del acto religioso. El efecto de redundancia buscará, entonces, reemplazar la amplitud de apertura ambigua del rito religioso (controlar y orientar su sentido).

Los sistemas signicos verbales son producidos y se disponen en estructuras supraindividuales y, luego, se institucionalizan tendiendo a la estandarización rápidamente (1971,15), los no-verbales, por oposición a los primeros, tienden a regularse más en micro-estructuras culturales, a representar más las formas de

¹⁷⁸ Ferruccio Rossi Landi ve los programas de comunicación verbal y no verbal **mediando** entre los modos de producción y las ideologías. Rossi Landi parte para ello de que para el ser humano no existe la posibilidad de situación asignica ya que aún la ausencia misma determinada de una forma signica particular adquiere, por oposición, un valor signico (1971, 5-11). Para él toda comunicación humana es intercambio programado de sistemas signicos, lo cuales pueden ser "naturales" (v.gr. los genéticos o denominados por Rossi Landi de "primera evolución") o "sociales" (o denominados como de "segunda evolución" como son las ceremonias, ritos, etc.). Los sistemas signicos sociales figuran producidos desde la dialéctica dada en la dinámica de bienes de uso y bienes de cambio, los que a su vez, son resultado de la división social del trabajo dentro de los distintos modos de producción (1971,14).

evasión, respaldo, etc. respecto de los primeros¹⁹⁹.

Lo fundamental para nosotros es que en el contexto de lo no-verbal se mueve un amplio espectro de posibilidades de sustracción a las formas oficializadas de Liturgias Sociales y de manifestación autónoma (al menos relativamente independiente) de apropiación, recreación, etc. de aspectos de las mismas.

2.5.2. Dinámica de cambio verificada en los sistemas signícos verbales y sus interacciones con sistemas signícos no-verbales en las Liturgias Sociales

Durante las procesiones de Semana Santa el programa verbal oficial es el de las oraciones (rezos del Rosario y Vía Crucis). A través del diario de campo verificamos discursos sobre otras cosas no relacionadas con este programa verbal: La observación da cuenta de conversaciones que "conjuran" ciertas "incomodidades", inherentes al contexto religioso no-verbal envolvente que tradicionalmente crean estos rituales²⁰⁰.

¹⁹⁹ En una primera subdivisión, Rossi Landi divide los sistemas signícos sociales en verbales y no-verbales y entiende los primeros como aquellos que tienen por código la lengua y sus elaboraciones (formas articuladas de lo escrito y oral como idiomas, y elaboraciones mayores como poética y retórica) y los segundos, como aquellos cuyas formas de comunicación emplean códigos basados en objetos o cuerpos no fonéticamente articulatorios pasando del campo de los gestos (lenguajes kinésicos) hasta el de las interpretaciones de sentido de las sintaxis de los objetos en los espacios (lenguajes proxémicos). Tanto por la dinámica que crea entre público y lo privado como por el carácter ambiguo de todo ceremonial religioso (incluidos por supuesto las Liturgias Sociales) supone una programación comunicativa donde los sistemas signícos verbales y no verbales interactúan (1971, 1-5).

²⁰⁰ Al entrevistar a un niño sobre una particular causa de su incomodidad residía en que "no podía ver" debido a su estatura todo lo que quería ya que los mayores le "tapaban" la visibilidad. Y esto nos recuerda que en el diseño de las Liturgias Sociales de Semana Santa se da un orden en torno de las figuras religiosas centrales que, de alguna manera, reproduce el orden social. Los niños no son en ese orden personalidades sociales legítimas o en vías de legitimación. Cuando en las procesiones desfila "El Santísimo" (exposición de la Hostia Consagrada; máximo símbolo católico donde reside de forma transustanciada la divinidad) todavía se perfila con mayor claridad el orden jerárquico social. En ese sentido las procesiones destacan, en su diseño arquitectónico el orden social consagrado y al hacerlo lo vuelven a consagrar.

La observación de campo llama la atención sobre varias posibilidades de interacción, como sustracción, en la dinámica de los "ejecutantes" o participantes del programa Litúrgico Social de Semana Santa²⁰¹. Entre adultos profesionales la razón de "incomodidad" tiende a ser más por incompatibilidad entre su formación profesional con respecto al ejercicio de participación en procesiones que impone la tradición familiar local.

En este caso la supuesta desconexión entre programa verbal (el que impone el ritmo procesional) y no verbal (el que denuncia la actitud del participante) refleja un cierto discurso verbal paralelo que busca "salirse" del envolvente contexto no-verbal que impone obligante el medio procesional. Este ejecutante oculta su inconformidad racionalizando, humorizando, como artificios para sustraerse de la participación, desde el punto de vista de los demás. El fenómeno proxémico (ubicación en el espacio de lo sagrado) devela a este ejecutante más como un observador de "acera", o alguien capaz de buscar otra actividad de entretenimiento "a la mano"²⁰².

Asimismo, por otro lado, en los ritos de la Navidad se presentaron formas particulares de interacción de lo verbal con lo no-verbal²⁰³. Rossi Landi define dos formas cómo suele darse el

²⁰¹ Consignamos en el diario de campo el registro de casos de "incomodidad" de los participantes adultos y niños. Veremos sus motivos. Nos referimos a interacciones muy acusadas. Aunque de ellas sólo aludimos a un caso, éste ha sido seleccionado por significativo de aspectos no-verbales en el marco de las Liturgias Sociales de Navidad y de Semana Santa en Palmares durante 1996-1997.

²⁰² Incluso en el contexto de la Semana Santa la posibilidad importante de recurrir a la televisión, en tanto espacio de entretenimiento "a la mano", no riñe con alguna versión devocional. Las televisoras programan cine sobre temática religiosa (Ben Hur, Los 10 mandamientos, etc.) que justifica en los hogares el sustraerse a la participación efectiva en las calles.

²⁰³ Rossi Landi señala cuatro grupos de sistemas signícos no-verbales: Aquellos sistemas signícos que existen en la naturaleza como objetos o cuerpos y que adquieren un significado para el humano en determinados contextos de significación ("humo signo de fuego", "fuego signo de purificación"), aquellos producidos por humanos para su organización y funcionamiento global (v.gr. proxémicos: vías de tránsito, etc.), os sistemas signícos producidos por humanos con el fin expreso de comunicarse (teléfono, televisión, radio, etc.) y los empleados como signo en el acto mismo de producirse (artes: pintura, escultura, música, etc). En todos los grupos investiga las formas de interacción de lo verbal con lo no-verbal (1971).

acompañamiento entre comunicación verbal y no-verbal: un programa predominante verbal se acompaña del no-verbal para representar en la conciencia de modo explícito y formal el programa integrado²⁰⁴. En ese sentido los ejecutantes del programa verbal mantienen un discurso que atañe al programa no-verbal (lo apoya, lo explica, lo amplía, etc).

En nuestro caso las visitas a los portales (el portaleo) vio señaladas aproximaciones de interacción de los programas verbales dados por Rosarios del Niño (como forma tradicional de invitación) y la transmisión de historias de vida (personales y familiares) a propósito de los objetos del portal. De esta forma la versión no-verbal (objetivada en los decorados y objetos religiosos del portal: "pasitos" heredados familiarmente) lo que hace es reproducir, simbólicamente, la tradición propia que no existe en el programa verbal que consiste en ser invitado a la Rosaria del Niño²⁰⁵.

Este elemento también está presente pero de otra forma en Semana Santa: aunque durante la Pascua de Resurrección la noción de "silencio" se relaciona, tradicionalmente, con la ausencia de signos verbales: prohibiendo hablar mucho o fomentando la confesión (forma de regulación de lo verbal), en Palmares encontramos una alusión común a la Navidad (menos penitencial) del fenómeno, cuando los "silencios" están en función de tipos de sistemas signícos vinculados con el sentido de transcendencia, de interioridad religiosa, cuyos silencios denuncian más una ausencia efectiva de confianza en la "última palabra" de la realidad inmediata (sea relacionada con el mundo de la salud o de otra dimensión precaria de la realidad). Rossi Landy expresa en este sentido: "Parece evidente que se debería hablar, en algunos casos, de silencio no-verbal para distinguir entre ellos los posibles silencios en función de sistemas signícos cuya referencia se atribuye

²⁰⁴ El ejemplo religioso más conocido puede darse en los rituales de la misa donde predomina el discurso racional y predicativo y donde los actos gesticulares (no-verbales) figuran en un papel auxiliador del discurso verbal.

²⁰⁵ El símbolo fundamental o pasito es ocasión para explicar no sólo la historia familiar que queda plamada en decorados o en las fechas de adquisición de los objetos. Hay que agregar que aunque esta particularidad no sea exclusivamente local, palmareña, aquí las imágenes que están en los portales representaron siempre objetos evocadores de recuerdos que permitían a las personas que hicieron el portal desarrollar conversaciones ligadas a las tradiciones familiares. Así, para citar un caso elocuente, en la visita que hicimos a doña T.O. (entrevista N95, diciembre, 1997).

buye a los valores religiosos (1971,26)²⁰⁶.

Adicionalmente, en las Liturgias Sociales investigadas, vemos también que operan ciertas concomitancias entre el programa verbal y no-verbal. En términos de Rossi Landy estaríamos ante ejecutantes de un programa no verbal con discursos sobre cosas que atañen más de lo que se separan del programa verbal²⁰⁷: Aquí se acompaña lo no-verbal con lo verbal de una manera complementaria.

Los ejecutantes del programa no-verbal mantienen un contexto que requiere un apoyo informal ancilatorio al programa verbal (en el sentido de que lo apoya, lo explica, lo amplía, etc). En este plano la arquitectura de las procesiones resultan elocuentes si tenemos en cuenta que en el pasado "diseñaban" el orden social, visualizando (proxémicamente) los lugares sociales que competían. En este plano el carácter "exterior" y "ritualizado" del gesto religioso es fundamental. Las acciones están cargadas de materialidad gestual y, usualmente, al tener en frente a una imagen que representa el objeto de culto o de mediación, es de gran valor la exteriorización de la piedad o devoción²⁰⁸.

El cambio se detecta globalmente, por la participación efectiva en las procesiones y en las construcciones de altares así como en la disciplina por conservar las comidas "propias del tiempo religioso", como un valor respetado por venir desde el pasado reli-

²⁰⁶ Un programa comunicativo no verbal puede ser ejecutado con o sin acompañamiento verbal: Rossi Landi ve primero esta forma absoluta de lo no verbal relacionada con el carácter del silencio que nosotros verificamos, a través del diario de campo, en la cantidad de tiempo dedicado a la oración personal ante los portales caseros (1971, 30).

²⁰⁷ En la Semana Santa la alusión más directa a este fenómeno reside en los rezadores o rezadoras que al tomar las calles durante las procesiones, oran en voz alta tratando de influir al colectivo. Por lo general oran en pequeños grupos. Sin embargo, este fenómeno lo hemos verificado también en las actividades de navidad: las rezadoras (ores) durante los rezos del Niño hacen lo mismo para neutralizar a algunos que no se suman a la actividad con "devoción".

²⁰⁸ En este sentido el concepto de "religión objetivante" (Robles, 1992) como característica principal del plano más íntimo de la realidad religiosa o "sagrado", en términos de D. Salado (1980) que se experimenta en Semana Santa.

gioso²⁰⁹. Hoy, durante las "Asambleas Familiares" se fomenta la asistencia a Misa y el cumplimiento de todos los ritos de paso. Pero los datos reflejan que aunque se dice que ir a misa es obligatorio se tiende, cada vez más, a "elegir parroquia" en vista de que "al menos algún pariente tiene carro" o porque el servicio de buses lo permite²¹⁰.

Sin embargo, el cambio no puede ocultarse en la forma cómo sectores medios asisten a liturgias sociales de Semana Santa: las expresan como "algo bonito" y miran con naturalidad que se haga "teatro" o se programen "partidos de fútbol" durante los días de Semana Santa. Más confidencialmente, un informante sostiene que le cuesta mucho ir públicamente a "comulgar", en frente de sus amigos. La "vergüenza" por causa religiosa era un fenómeno impensable ayer. Era un acto de orgullo ser religioso, hoy -la base formativa y profesional- hace que algunos rehuyan la posibilidad de ser tomados por "beatos".

La transición que se evidencia en la axiología religiosa palmaroña a partir de las Liturgias Sociales de Semana Santa y de Navidad, se muestra en las características señaladas. El carácter, tendencialmente más tradicional de la Semana Santa, en tanto reproductora de formas axiológicas patrimoniales ligadas al calendario agrícola²¹¹ y los rasgos más modernizantes de la Navidad por su ligamen con las prácticas mercantiles vinculadas a las costumbres locales de "estrenar", "dar obsequios", etc. En ambos casos observamos cómo se "hibridizan" factores modernos y tradicionales.

²⁰⁹ Las prácticas detectadas denuncian cierto abandono de la cocina tradicional, de ahí se verifica un nivel del cambio. También se ve la decreciente demanda de las visita al Santísimo y la casi desaparición de la devoción al Dr. Moreno Cañas, quien siendo un verdadero héroe mítico popular de la salud, va siendo desplazado por la generalización de los servicios de salud. No obstante, llama la atención en el campo de la salud la visita a la Virgen de los Angeles el 2 de Agosto, acompañando con ofrendas y ex-votos relacionados con curaciones. Las prácticas religiosas tienen en esta vertiente una veta para estudiar las necesidades de salud, pobreza y desempleo.

²¹⁰ En este punto sólo un 20% de las personas abordadas a través del Diario de Campo confiesan haber perdido contacto con la práctica de la Misa Dominical. Pero la parroquia sigue siendo una referencia explícita incluso para éstos. El templo está en la memoria como señal de pertenencia, aún en tiempos en que la asistencia a Misa a Naranjo o a San Ramón, resulta viable para el 50% de la población.

²¹¹ Ver en anexo el gráfico 1: Calendario Religioso y Procesos Sociolaborales del Café (Palmares-Alajuela: 1960).

CAPITULO 3. EN EL UMBRAL DEL CAMBIO AXIOLOGICO RELIGIOSO: JOVENES PALMAREÑOS A FINALES DEL SIGLO XX

Introducción

- 1. El mundo del trabajo como macro-estructurante de cambio
 - 1.1. Jóvenes so-portadores del cambio socio-laboral
 - 1.1.1. ¿ A qué se dedicaba la población hace 3 décadas?
 - 1.1.2. PEA y desocupación: el factor etéreo como variable
 - 1.1.3. Tendencia decreciente de la agricultura como ocupación
 - 1.1.4. Industria y comercio: sectores en despegue
 - 1.1.5. Actualización de datos sobre fuerza de trabajo

- 2. El mundo socio-laboral: experiencia básica de lo axiológico
 - 2.1. El mundo del desempleo: un espejo de la búsqueda
 - 2.2. Población juvenil empleada: Precio de la fuerza de trabajo
 - 2.2.1. La mala paga del trabajo más importante (Magisterio)
 - 2.2.2. La buena paga del trabajo que más vende (Comercio)
 - 2.2.3. El trabajo agrícola: La pésima paga del trabajo más pesado

- 3. Estructuralmente desafiados por el cambio: Los jóvenes ante la axiología del pasado
 - 3.1. ¿ Cómo era el trabajo de los abuelos ?
 - 3.2. ¿ Es posible retornar al Palmares de antaño ?
 - 3.3. ¿ Es posible hoy la familia tradicional ?
 - 3.4. Y la moral sexual...¿ puede seguir siendo la misma ?
 - 3.5. Una cosa es enfrentar desafíos de cambios, otras entregarse ciegamente al sacrificio

- 4. El mundo del trabajo como eje la nueva axiología religiosa
 - 4.1. Un nuevo mundo del trabajo: Redefinición de la dignidad
 - 4.2. Del catolicismo de ayer a las nuevas condiciones
 - 4.3. Lucha de juventudes en lo axiológico: Lucha por un "entorno" comunitario
 - 4.4. Entre las "ocupaciones" profesionales y el "ser campesino" hay contextos inconmensurables
 - 4.4.1. La voz del patrimonio simbólico: algunos indicadores culturales del mundo sociolaboral de ayer
 - 4.4.2. Resistencias al cambio: Una cosa es trabajar y otra estar ocupándose

- 5. Análisis Factorial de Correspondencias: Aspectos generales
 - 5.1. Análisis Factorial de Correspondencias: Aspectos específicos
 - 5.1.1. Por los matices más que por oposiciones fuertes: bajo desacuerdo entre los jóvenes con relación a la Semana Santa y Navidad
 - 5.1.2. Los jóvenes: lectura entre "libre" y "mágica" de la Navidad en Palmares 1997

- 5.1.3. Los jóvenes entre lectura "familiar" e "individual" de la Semana Santa en Palmares 1997-1998
- 5.2. El diseño de investigación y los resultados sobre el cambio axiológico a la luz de las liturgias sociales de Navidad y de Semana Santa

- 6. Aspectos generales de la axiología religiosa de los jóvenes palmareños
 - 6.1. La primera polaridad: el criterio de la "tradición-innovación axiológica" en el contexto de las Liturgias Sociales investigadas
 - 6.2. La segunda polaridad: aporte de lo local dentro contexto de las Litugias Sociales investigadas
 - 6.3. La tercera polaridad: la función de comprensión de la realidad que se da dentro de lo local en el contexto de las Litugias Sociales investigadas

CAPITULO 3. EN EL UMBRAL DEL CAMBIO AXIOLOGICO RELIGIOSO: JOVENES PALMAREÑOS A FINALES DEL SIGLO XX

"Ta calificó (su método) de dialéctico, porque -a diferencia de sus alumnos, que sólo comparaban figura con figura -había considerado la figura a calcular, como un trozo de papel con un peso (y de esa manera había resuelto el problema como un problema real, sin tener en cuenta las reglas)". (Bertolt Brecht: Me-Ti, el libro de las mutaciones).

Introducción

En este capítulo se documenta sobre los jalones modernizantes en la estructura del mundo socio-laboral palmareño, después de 1950 y con mayor fuerza conforme la caficultura va perdiendo el primer puesto como generador del trabajo. En la dinámica socio-laboral así trastocada se denotan claras señales de conflicto connotadas en las opiniones, contrastantes, de los informantes. Ellas y ellos al interpretar los cambios de su realidad, van perfilando su forma de enfrentar esos cambios. Sistematizamos inicialmente los datos desde los sujetos sociales protagonistas del cambio axiológico-religioso: Jóvenes y Adultos Mayores. La sensibilidad expresada en las opiniones de los jóvenes y los adultos mayores revelará sus formas de situarse frente al tiempo que les toca vivir, remite a su lectura de la realidad contemporánea local. Cerramos el capítulo con la presentación de los resultados del objetivo central del estudio: Describimos las diferencias que caracteriza las actitudes de la juventud palmareña frente a las Liturgias Sociales de Navidad y de Semana Santa.

Por lo dicho se entenderá que este capítulo representa la base de nuestro problema e hipótesis, que bien puede ser cifrada en torno a la cuestión "modernidad y axiología religiosa". Para nosotros, a la luz de los capítulos anteriores, la religión palmareña fue un operador de identidad por referencia a una memoria colectiva local; memoria que muestra su transparencia mayor en las Liturgias Sociales. Nuestra pregunta ahora es ¿ lo sigue siendo hoy para los jóvenes ? La base del planteamiento problemático estriba en que hoy, al cerrar el siglo XX, estamos ante una micro-sociedad cuya condición estructural se muestra modernizante.

La comunidad palmareña se representa, a sí misma, como una "micro-sociedad con memoria"²⁹⁹; específicamente axiológico-religioso-

²⁹⁹ Como señala Hobswam (1983. The invention of Tradition. Cambridge. University Press) las tradiciones pueden ser inventadas y la axiología religiosa puede ser capaz de recoger, recompo-

sa, que en lo que tiene de moderna contrasta con su pasado axiológico religioso. Y desde lo que tiene de tradicional es cada vez más consciente de las nuevas condiciones que experimenta lo local.

Por ello este capítulo tiene el propósito de desentrañar el nivel estructural (socio-laboral) nuevo que está a la base de esta compleja condición cultural-religiosa de la juventud, en el Palmares contemporáneo.

Esto se buscará mediante una sistematización que reconstruye, a modo de "diálogo" entre la generación adulta mayor y la joven, la base empírica (discursiva) de 40 entrevistas a profundidad³⁰⁰. Para contextualizar procederemos también a presentar además de los datos locales, aquellas cifras estadísticas sobre la situación nacional y centroamericana, que nos permitan comparar la realidad palmareña con la realidad mayor que la condiciona globalmente.

1. El mundo del trabajo como macro-estructurante del cambio

En los datos que siguen se muestra cómo la realidad local palmareña va acumulando condiciones de cambio a partir de la década de los sesenta. En las últimas tres décadas se ve la tendencia fuerte de desplazamiento de mano de obra del sector agrícola, del mundo socio-laboral de caficultura, hacia los sectores secundarios y terciarios de la economía local y nacional.

1.1. Jóvenes so-portadores del cambio socio-laboral

En ese proceso de cambio socio-laboral observamos en los datos una tendencia fuerte que hace de las nuevas generaciones so-portadores del cambio en el campo socio-laboral. Este hecho, relacionado con las políticas de Ajuste Estructural³⁰¹, hace que la

ner y rearticular en provecho propio, la memoria anterior. Consideramos que las "migajas de memorias" que todavía se caen de la mesa de sus Liturgias Sociales, tales como Navidad y Semana Santa, merecen ser estudiadas con detenimiento. Ver, Hobswam. Tomo II. Las Revoluciones Burguesas. Ed. Quinto Sol. Medellín, Colombia. P.387-415.

³⁰⁰ Los instrumentos de estas entrevistas figuran como anexo del estudio. Pero será común encontrar sus interrogantes principales como epígrafes y sub-epígrafes a lo largo del capítulo.

³⁰¹ Un estudio a fondo de examen de estas políticas es el de Montero A (1990). Crisis Económica y Ajuste Estructural. EUNED. 272 p. No obstante, ni en éste ni en otra mucha bibliografía se hace un análisis del impacto de estas políticas, particularmente sobre el sector juvenil como grupo social afectado de forma

población juvenil de Palmares sea parte de cambios no exclusivamente locales y que sus opiniones coincidan bastante con las reflejadas en algunas encuestas de opinión³⁰².

1.1.1. ¿ A qué se dedicaba la población hace tres décadas ?³⁰³

En lo que toca a las labores en que se desempeña la población activa palmareña (cuadro 34, Robles), aunque la mayoría se empleaba en la agricultura, esta proporción mayoritaria ha disminuido desde 1973 a 1984 pasando de 48% a un 35% la mano de obra en el sector primario. La ocupación que en el mismo periodo ha

singular. Ver PEC-I (Programa Económico Costarricense-I), documento alternativo a los PAEs, presentado en 1990 por el CPT - Consejo Permanente de Trabajadores. (Ediciones ATEP. 42 p.), en el seno de todas las confederaciones sindicales. El programa en su diagnóstico llama la atención sobre el giro neoliberal impulsado por los gobiernos de Monge y Arias, básicamente exigido por agencias internacionales (Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional).

³⁰² Según el estudio de IDESPD (Instituto de Estudios Sociales en Población) en 1998 (La Costa Rica del Siglo XXI: Que anhela la juventud. pp. 21-27) Las perspectivas familiares de los jóvenes, a diez años plazo, refleja que el 35% de ellos ve que la situación estará igual y el 32% plantea que estará "algo mejor". El 11% ve que la situación de las familias estará peor. En el caso de los jóvenes rurales a mayoría están hablando de su propio núcleo mientras que en los de zona urbana de su familia original. El 46% considera que la pobreza será el principal problema a heredar en el futuro. Respecto de la responsabilidad del Estado con las nuevas generaciones el 31% considera que el Estado debe garantizar a la población mayores fuentes de empleo (jóvenes rurales), 28% más seguridad ciudadana (jóvenes urbanos) y el 12% pide mejores oportunidades de educación (ambos). El 54% de los jóvenes ve el futuro de Costa Rica dependiendo de la buena planificación del gobierno. A futuro los jóvenes urbanos dicen tener perspectiva de trabajo en el sector terciario (comercio, transporte, instituciones financieras y de servicio) y los de zona rural en el sector secundario (industria manufacturera, electricidad, agua, construcción). La cuarta parte de los entrevistados no tiene idea en qué sector económico trabajará. ..

³⁰³ Con ocasión del centenario del cantón (1888-1988) Arnyds Robles y Ethel García establecieron algunos indicadores sobre la fuerza de trabajo en Palmares utilizando datos recolectados por ellas (Proyecto de investigación 1988: Los 100 años de Palmares. Características económicas y sociales del cantón de Palmares: 1950-1984. Universidad de Costa Rica. Centro Regional de Occidente, 82 pgs) e información que arrojan los censos nacionales de 1950, 1963, 1973 y 1984.

aumentado su importancia relativa es la artesanía, seguida del sector servicios y del empleo en instituciones estatales o autónomas.

Entre los distritos hay una distribución diferenciada de la fuerza de trabajo. En el distrito central hay una mayor diversidad ocupacional, ahí sólo un 7% de la población se encuentra empleada en la agricultura. Predominan aquí ocupaciones relacionadas con la industria, profesionales y técnicos, comerciantes y trabajadores de servicios³⁰⁴. En los distritos La Granja y Buenos Aires, un 10% de la población (aproximadamente) se emplea en la agricultura, le siguen en importancia los profesionales y técnicos, los artesanos y trabajadores de servicios. En Zaragoza y Esquipulas, el 40% de la población activa se emplea en labores agrícolas. Otras ocupaciones de importancia en estos dos distritos son: artesanía y servicios. Finalmente, Santiago y Candelaria (y la zona del Rincón de Zaragoza), son distritos eminentemente agrícolas, más de dos tercios de la población activa se dedica a la agricultura.

En el Palmareño contemporáneo existe una diferencia importante entre las zonas que limitan con el Distrito Central y la carretera Bernardo Soto (área nor-oeste) respecto de las demás (fundamentalmente Santiago y Candelaria, en área sur y este) predominantemente cafetalera³⁰⁵. Alrededor del área urbana tiende a

³⁰⁴ En el periódico local "EL Clarín" se reportó un cálculo de 55 profesionales y técnicos. Un dato interesante es que la población palmareña, desde su tendencia cotidiana a las relaciones primarias, ve con agrado la profesionalización de palmareños. Los primeros abogados, médicos, técnicos topógrafos, en artes gráficas, etc. son muy valorados, y se acude a sus servicios en detrimento de profesionales y técnicos no-palmareños. El Clarín (julio 1988), N°especial del Centenario, p. 17 "Guía de Profesionales y Técnicos". Los historiadores empíricos como Don Ivanhoe Fernández destacan el hecho de cómo determinados profesionales (de la educación, de la salud, etc.) van tomando internamente la dirección de las instituciones respectivas. El Clarín (julio 1988), N°especial del Centenario, p. 14-15.

³⁰⁵ El historiador Carlos Abarca considera central la influencia de la Orden Salesiana ubicada en el rincón del distrito Zaragoza desde la década de 1920 y hasta 1960, a fin de mantener una presencia tradicional (no modernizante) en esta área sur-este del Cantón. Con base en su investigación el Profesor Abarca sostiene una periodización de la historia local según la cual precisamente el tipo de promoción social educativa de esta Orden Religiosa contrasta con las características modernizantes propulsadas por el sacerdote Alcides Ruiz (párroco palmareño: 1961-1981). En este punto hay gran coincidencia con la forma en que despliega la historia Don Gilberto Morera Vargas, en su autobiografía (Morera

concentrarse una serie de ocupaciones no agrícolas, mientras que las agrícolas aumentan en la medida que se toma distancia del centro del cantón.

1.1.3. PEA y desocupación: el factor etéreo como variable

Al examinar la fuerza de trabajo en Palmares de Alajuela, la estructura por edad denota un cambio importante en el periodo 1950-1984 (³⁰⁶). En 1950 el grupo de edad entre 15-64 años constituye el 51%, en 1963 disminuye al 47% y en 1984 aumenta al 63%, con relación a la población total del cantón³⁰⁷. Como es de suponer, la situación demográfica coincide con un aumento importante en el número de población económicamente activa (PEA) ya que en el periodo de 1973 a 1984, la PEA crece en números absolutos de 3 979 a 6 236. Sin embargo, el porcentaje de activos con respecto a la población de 12 años y más, oscila entre 45 y 50 años. Esto se

Lobo, 1994), pues concede una importancia de ese mismo nivel (de ruptura con las formas religiosas tradicionales) al Pbro Ruiz; de quien fue un ayudante al que el sacerdote le confiaba mucho de su pensamiento (Morera Lobo: 1994, 185-208). Abarca C. "Crisis y desafíos de la realidad palmareña". Ponencia en Colegio San Agustín, 1996 (noviembre). Palmares, Alajuela.

³⁰⁶ Ver cuadro 33 del Proyecto de investigación 1988: Los 100 años de Palmares. Características económicas y sociales del cantón de Palmares (1950-1984). Universidad de Costa Rica. Centro Regional de Occidente. Ver también en anexos los cuadros 6 y 7 de nuestro estudio.

³⁰⁷ El 52% de la población costarricense está entre los 0 y 24 años y el 18.5% por ciento de ella tiene entre 15 y 24 años (9.5% de hombres y 9.% de mujeres) (IDESPO (Instituto de Estudios Sociales en Población). 1998. La Costa Rica del Siglo XXI: Que anhela la juventud. 184 p.) Por otra parte, en relación también con la PEA, el compendio estadístico del Informe III de Estado de la Nación 1997 (269-284) verifica que en la agricultura se puede encontrar un mayor porcentaje de jóvenes incorporados tempranamente como población ocupada. Mientras que en la zona urbana 7.3% de la población ocupada está formada por jóvenes de 12 a 19 años, en la zona rural este grupo aumenta al 13.6% y en la agricultura a 17.6% en 1996 (Cuadro 7.13). La inserción temprana en el empleo se relaciona con una mayor deserción del sistema educativo y con limitaciones en el mejoramiento de la calidad de vida sobre todo en un contexto ocupaciones en el que la demanda de empleo se orienta al sector servicios y el comercio que requiere niveles educativos mayores. Un estudio de UNICEF, retomado en el informe tercero del Estado de la Nación, reveló, por ejemplo que en la actividad bananera los jóvenes desarrollan largas jornadas de trabajo (44-50 horas) y están expuestos a enfermedades por el uso de pesticidas prohibidos por la ley" (228).

debe, sobre todo, a la no-contabilización de mujeres como fuerza de trabajo más allá del ámbito doméstico. En casi todos los distritos, más de dos tercios de la población que figura "inactiva" en los datos, está constituida por mujeres dedicadas a los oficios caseros; es decir, de un sector que evidentemente da soporte fundamental a lo que se registra como PEA³⁰⁸.

La desocupación en Palmares ha disminuido de 11.3% en 1973 a 8.8% en 1984 y aún así "es un desempleo como el del resto del país" (Robles y García 1988, 23)³⁰⁹. Desagregando la información por distritos se detecta que en el distrito central, Zaragoza y Santiago es donde es más alta la desocupación.

Se observan en los datos de 1973 en comparación con los de 1984 una tendencia creciente en cuanto a cesantes y desocupados o desempleados. Asimismo puede verse, cuando se descompone la información por distritos, que el problema del desempleo tiende a concentrarse en la cabecera urbana del Cantón y en el distrito de Zaragoza³¹⁰. Se observa también un importante número de trabajadoras domésticas y de estudiantes de educación superior. Asimismo el desglose por distritos deja ver que el distrito central es el que acumula más estudiantes y más pensionados y el distrito de

³⁰⁸ Seguimos criterios de la Asociación Demográfica Costarricense en su metodología para hacer cálculos adecuados en relación con el análisis del empleo femenino, teniendo presente datos de fecundidad. Ver, Sosa Doris (1989). El Calendario como método de recolección de datos demográficos. Folleto N93, 20 p. Ver en anexo el cuadro 8 de este estudio.

³⁰⁹ Según la encuesta de opinión de IDESPRO prospectivamente, en Costa Rica el 97% de la juventud tiene la aspiración futura de trabajar y tener una buena condición económica, el 91% quiere ser profesionales destacados, el 75% quieren tener su propia finca, el 86% su empresa y el 18% tiene expectativa de participar en la política (29). El 46% de los entrevistados se proyecta en el futuro desempeñando puestos profesionales o técnicos, el 13% indica que estrá trabajando como microempresario, especialmente en la rama comercial y como trabajador por cuenta propia. Más de la mitad de la juventud ha pensado "mucho" en su proyecto de vida a futuro. (29-30). IDESPRO (Instituto de Estudios Sociales en Población). 1998. La Costa Rica del Siglo XXI: Que anhela la juventud. 184 p.

³¹⁰ Véase cuadro 33 del Proyecto de investigación 1988: Los 100 años de Palmares. Características económicas y sociales del cantón de Palmares (1950-1984). Universidad de Costa Rica. Centro Regional de Occidente, p. 58. Ver cuadros 3 y 4 de esta investigación, en anexos.

Zaragoza el que reporta el grupo mayor en el trabajo doméstico³¹¹.

1.1.3. Tendencia decreciente de la agricultura como ocupación

Si se observa la PEA según rama de actividad, llama la atención la disminución de la población ocupada en la agricultura. Los datos muestran que en 1973 era el 49% de la PEA y en 1984 es el 36% de la PEA (Robles y García 1988, 24). En el mismo periodo se destaca un aumento de la industria manufacturera y del sector servicios. La primera es importante en los distritos del centro, Buenos Aires, Esquipulas y La Granja. Los servicios emplean a una proporción mayor de la población de los distritos central y de la Granja.

Para Robles y García (1983, 24), "la distribución por ocupación y por rama de actividad de la fuerza de trabajo, parece revelar dos estructuras diferentes". Una, "más típicamente urbana" (servicios, industria artesanal, comercio) que se origina en la década de los ochenta y otra "agraria" ligada a las tierras en distritos de tradición cafetalera (Rincón de Zaragoza, Santiago y Candelaria).

En Palmares aunque el principal uso del suelo se ha consagrado a cultivos permanentes (fundamentalmente café) cada vez es más clara la convicción de que fincas cafetaleras de menos de 3 hectáreas generan más pérdidas que ganancias³¹².

La escasa extensión territorial del Cantón (menos de 40 Km²)

³¹¹ Ver cuadro 33 del Proyecto de investigación 1988: Los 100 años de Palmares. Características económicas y sociales del cantón de Palmares (1950-1984). Universidad de Costa Rica. Centro Regional de Occidente, p. 58. Ver cuadro 8 de este estudio en anexos.

³¹² Entrevista N02, en su domicilio, con don Jorge Vásquez. Abril, 1998. Por otra parte, para tener una idea global del modo de tenencia del área total apta para la explotación agrícola y atendiendo a las cifras del Censo Agropecuario de 1984 (Valverde, 1994) son tres los tipos básicos de tenencia de tierra en las 2 070 000 hectáreas explotables. El primer tipo lo constituye las tierras de propietarios que asciende al 84% del número total de fincas. Es el tipo más importante pues corresponde al 87% (2,7 millones de hectáreas) de la extensión explotable. El segundo tipo es el de las tierras en arriendo, cubre en promedio el 1,8 del área total (55 300 hectáreas en 5 312 fincas) y el tercer tipo que incorpora las tenencias no incluidas en las anteriores, corresponde al 3% del total y constituye unas 662 fincas (10 100 hectáreas). De las 5,1 millones de hectáreas que corresponde al territorio nacional alrededor de tres millones son de vocación agropecuaria (Valverde: 1994, p.2-3).

como, por otra parte, la superficie cultivada de café hace que en tres décadas de 1950-1980, ésta haya variado mínimamente. Aunque aún se observa (especialmente en zona sur-este) siembras del maíz y frijoles para el consumo familiar³¹³, la caficultura efectivamente hipotecó el uso del suelo al menos en esta zona menos urbanizada del Cantón.

1.1.4. Industria y comercio: sectores en despegue

Robles y García (1988, 26) realizan una encuesta a establecimientos industriales y comerciales³¹⁴. Según los resultados de la encuesta "prácticamente todo el comercio del Cantón consiste en la venta de comestibles y de ropa" (Robles y García 1988, 27). Muchos locales de reciente creación y operan con ventas al detalle y casi todos son atendidos por sus propietarios o por familiares de éstos. Funcionan con el mínimo de personal administrativo, los que venden comestibles cuentan con energía eléctrica y sistemas de congelación, además de los de cocina con los permisos de funcionamiento del Ministerio de Salud.

Los establecimientos industriales se concentran en productos alimenticios, maderas y textiles. Casi todos de creación reciente y de propiedad individual. Emplean personal de producción, administrativo y de ventas. Usualmente el destino de los productos está en los cantones cercanos de la provincia de Alajuela, las áreas urbanas del Valle Central y algunos cantones de la provincia de Puntarenas.

Siguiendo la clasificación de patentados de la Municipalidad de Palmares Robles y García definen ocho ramas de actividad laboral en Palmares, a mediados de la década pasada³¹⁵. El cuadro seis

³¹³ Incluso, el ganado vacuno parece disminuir (en parte porque fueron desplazadas las carretas). Entre los años 1963 y 1973 el ganado porcino aumenta de modo importante, lo mismo que la cría de gallinas pero dentro de un esquema de pequeña y mediana industria. Se concibe como superada la fase del "chancho de alcancía" y de la "gallina por el huevo". Entrevista N93. a Rafael Quesada en su domicilio. *

³¹⁴ La metodología usada consistió en elaborar una lista de patentados del Cantón a partir de los registros municipales. Como no hubo posibilidad de encuestar los 344 establecimientos, se trabajó con una muestra que cubriera locales distribuidos en los 7 distritos.

³¹⁵ Véase en Robles y García (1988) cuadro 34 y 35 del Proyecto de investigación 1988: Los 100 años de Palmares. Características económicas y sociales del cantón de Palmares (1950-1984). Universidad de Costa Rica. Centro Regional de Occidente.

de los mismos autores, entrega información detallada sobre las ocupaciones principales a que se dedican los palmareños desagregada por distrito³¹⁶.

Se sigue la lista de ocupaciones desglosada en el párrafo anterior y llama la atención la fuerza que a la fecha de los datos aún conserva el sector agrícola: si sumamos la información sobre la caficultura y otras actividades agropecuarias destaca su importancia.

La información sobre las hectáreas cultivadas con productos agropecuarios (1950-1973) muestra cómo el café pasó de 1,041 hectáreas en 1950 a 1,417 un lustro después. El protagonismo del café hacia 1973 era fácilmente visible en los distritos palmareños³¹⁷. En 1963 se reportaban 2 391 hectáreas de café cultivado y en una década después el número aumentó a 7,133. Como era común y masivo de la tierra en este periodo, eran los terrenos el repasto para ganado. Se nota una disminución importante, en estas mismas fechas, respecto de estos usos de la tierra: los terrenos de pastos y de la caña de azúcar fueron tomados para el café. Así en el caso del azúcar de 63 hectáreas en 1950 se pasó a 1.4 hectáreas en 1973³¹⁸.

p. 59 y 60. Ver cuadro 4 de nuestro estudio en anexos.

³¹⁶ Vease en Robles y García (1988) cuadro 34 y 35 del Proyecto de investigación 1988: Los 100 años de Palmares. Características económicas y sociales del cantón de Palmares (1950-1984). Universidad de Costa Rica. Centro Regional de Occidente, p. 59 y 60. Ver cuadro 5 en anexos.

³¹⁷ Ver el cuadro 38 (Robles y García) en Proyecto de investigación 1988: Los 100 años de Palmares. Características económicas y sociales del cantón de Palmares (1950-1984). Universidad de Costa Rica. Centro Regional de Occidente.

³¹⁸ En el compendio estadístico (Estado de la Nación, 1997: 269-284:) se nos presenta en el cuadro 7.14 el valor agregado de las principales actividades del sector agropecuario a nivel nacional: 1990-1996. En promedio en el sexenio 1990-96 el café conserva el segundo lugar (22.7) y el banano el primero (26.1). El primero tiene una tasa decreciente del valor agregado del -1.3 en el período y un comportamiento de crecimiento del área producida del 1.2. (Ver cuadro 7.15, p. 232). "Entre 1990-1995 el café mostro una tendencia a la caída tanto en la generación del valor bruto como del valor agregado, de 1.3%. Entre 1995-1996 el comportamiento se explica en parte por las difíciles condiciones climáticas enfrentadas con el Huracán César (1996) que afectó miles de hectáreas a nivel nacional, por la aparición de enfermedades como el 'ojo de gallo' y los bajos precios internacionales

1.1.5. Actualización de datos sobre fuerza de trabajo³¹⁷

En el diagnóstico situacional que actualiza la información sobre fuerza laboral partimos de algunos datos recabados por los EBAIS (Equipos de Salud que realizan un censo local en torno al tema de la salud, vivienda, etc.) en Palmares que nos dicen que, en el año 1997 reside en el cantón una población de 23 797 habitantes. El 48.95% es de hombres y el 51.0% es mujeres. La PEA se estima en 14 500 personas tomando las edades entre los 14-60 años³²⁰. Según los datos un total de 5 404 (51.3% mujeres y 48.7% hombres) son estudiantes. Por otra parte un total de 2 420 (52.1% mujeres y 47.9% varones) están en edades que oscilan entre los 60-70 años.

Entre las actividades industriales se destaca el establecimiento de dos grandes plantas de maquila que utilizan gran cantidad de mano de obra (alrededor de mil personas). Asimismo se cuenta con gran cantidad de talleres de muebles, mecánicos, varios beneficios de café bajo modalidades privada y cooperativizada y varias plantas de procesamiento de pollos, producción de embutidos y ahuevos.

El Palmares producto de tabaco y café y de otros granos, ha dado paso a otras actividades de gran impacto en la vida económica del cantón. El comercio a raíz del florecimiento de actividades industriales ha dado un aumento importante, brindando en la actualidad casi todos los servicios que requiere la población³²¹.

les" (1997, 230). En Palmares rige lo ya señalado: en el sector sur-este del cantón, un tercio del territorio sigue dedicado a la caficultura, las otras dos terceras partes están siendo urbanizadas para comercio, industria o vivienda.

³¹⁷ Para esta parte seguimos los datos del Plan Anual Operativo (1997) de la Sucursal de CCSS Palmares (Alajuela). Estructura básica de la programación (Julio, 1996). Hacemos patente nuestro agradecimiento, por su valiosa ayuda, al Gerente de la Sucursal, don Alexis Ramírez. Algunos de los datos fueron producto de varias entrevistas y conversaciones con don Alexis, durante los meses de enero y febrero de 1998.

³²⁰ Tanto en los cuadros estadísticos como en otras fuentes en Palmares se conserva la tendencia a establecer la PEA más tempranamente (12 o 14 años) de lo usual. Nos parece que es importante que así se refleje, en estas regiones del país por muchas razones las personas comienzan a realizar trabajo remunerado antes de cumplir los 18 años de edad.

³²¹ CCSS. Sucursal de Palmares. Plan Anual Sucursal de La Caja Costarricense de Seguro Social: 1997, p. 18.

En términos de la Sucursal de CCSS el sector patronal, en números absolutos, presenta las siguientes actividades en el Cantón: Comercio 126, agricultura 106, industria 86 (322), servicios 86, servicio doméstico 47, ganadería 23 y a la construcción 7 empleadores. En suma 481 patronos. En el Cuadro siete (ver nota cinco) se presenta la información de empleadores por distrito¹.

La población patronal supone una cantidad de asegurados directos de un total de 3 314 (sin incluir empleados de Gobierno Central), un total de 1 107 asegurados por convenio especial, 1200 asegurados por cuenta propia y 529 pensionados del Régimen de Invalidez, Vejez y Muerte. Además la sucursal atiende a 563 pensionados por el Régimen no contributivo por Monto Básico. En total se atienden 6 713 beneficiarios de beneficiarios de servicios de la sucursal³²³.

Los datos de salidas y entradas de la sucursal palmareña da muestras de cierta vitalidad en la dinámica socio-laboral del Cantón³²⁴. Los datos sobre empleos según actividad y el cálculo del salario mensual en colones es variable: en maquiladoras³²⁵

³²² La lectura global que hace el Jefe de la Sucursal de CCSS en Palmares es que en los últimos 20 años se ha desplazado el interés general de la agricultura a la industria y que ahí está el futuro más prometedor como fuente de empleo local. En los últimos 10 años no sólo los hijos de los cafetaleros poseen carro. Muchísima más gente tiene bienes que hace dos décadas era impensable (coincide con esta opinión la del entrevistado G.S.).

³²³ Entre las metas de recaudación que la sucursal se propone en el año 1997 puede visualizarse las perspectivas y proyecciones de la institución en Palmares: Busca una recaudación por el concepto de planillas (7 mil casos) que facture 528 000 000,00 colones; un total de 33 000 000,00 de peso por el concepto de asegurados por cuenta propia (agrega las cuotas por IVM). En el rubro de "otros ingresos" la sucursal se propone recaudar 146 000 000,00 (el 26% de la facturación total). Este rubro cubre recibos hipotecarios, depósitos patronales, recuperación por gastos judiciales y por servicios médicos. Ver cuadro 9 de este estudio, en anexos.

³²⁴ En el cuadro 9 de nuestro estudio (ver anexo) se reconstruye un estudio de costos del manejo financiero de la Sucursal de CCSS como un ejemplo de la vitalidad en la dinámica socio-laboral del Cantón.

³²⁵ Es un tipo de industria pero por el carácter inestable de su presencia en la zona y por el hecho de que la mano de obra contratada es sobre todo femenina, la separamos del rubro segundo al que pertenece.

se calcula unos 1 000 empleos con un salario promedio de 60 000 oo colones, en la industria³²⁶ se generan unos 500 y el salario se aproxima a los 50 000 oo, los talleres de ebanistería para juegos de sala y comedor y muebles de cocina (~~327328329~~) emplean a unos 1 500 trabajadores con un salario promedio de 50 000 oo colones. En el comercio son contratados unos 100 trabajadores y sus salarios son de 65 000 oo. En la agricultura³³⁰ trabajan unos 1 500 con un salario de 32 000 oo. Otra fuente de

³²⁶ Incluye: Granja Zaragoza, cooperativas de café y caña india e itavo, Concretera Palmareña y la industria de Pastas Viena.

³²⁷ Incluye mayoritariamente mueblerías de juegos de sala y comedor y algunos pequeños talleres de pintura, enderizado y mecánica automotriz.

³²⁸ Un empleado de estos talleres afirma que aunque los salarios sean bajos (aún más que los que podrían obtener durante el periodo de la cosecha de café -va de octubre a febrero - resulta más conveniente mantenerse en ellos que dejarlos, en virtud de su estabilidad mayor, con respecto a la "cogidas de café". De hecho en la zona, como en el resto del país, son nicargüenses inmigrantes los que recolectan el grano.

³²⁹ Parte de las características que hay que destacar en relación con los talleres, como una de las actividades que genere más empleos en Palmares, es que son -en opinión de la sucursal de la CCSS local- quienes más evaden el compromiso de seguro social. El Jefe de la entidad pública lo explica desde el carácter familiar (pequeño) de estas empresas y sobre todo por la provisionariedad en que se encuentran en estos momentos apenas iniciales como actividad que busca rentabilidad. Uno de los trabajadores entrevistados comenta que en tanto son muchachos solteros pueden darse el "lujo" de un salario de 10 o 12 mil colones semanales. Reconocen que una vez casados no podrían vivir con un salario así. Recientemente se fundó una cooperativa de muebleros. Su gerente Mario Enrique Alvarado espera unir a los muebleros para conseguir mejores precios por los productos y aumentar así los ingresos de los trabajadores.

³³⁰ Hay que reconocer una presencia aún importante de productores de café. No obstante, un cafetal promedio en Palmares es de 4 manzanas de terreno. Son 3 o 4 los que tienen alrededor de 500 manzanas. Esto supone en términos de demanda de trabajo que dos personas pueden atenderlo dando el mantenimiento antes de la cosecha. Los casos de cafetales con más de 10 manzanas son atendidos, aproximadamente, por 2 propietarios y 2 contratados (para labores previas a la cosecha: poda, deshija, abonar, fumigar, etc.).

empleo la constituye el Estado³³¹; se calcula unos 500 funcionarios públicos con salarios que reportan 45 000 oo mensuales. También se constata, finalmente, que se dan empleos informales³³² en un número aproximado de 500 que mensualmente generan unos 30 000 oo de ingreso. Partiendo de la base de 4 500 núcleos familiares palmareños, en términos absolutos la cantidad de empleos existentes (5 600 puestos), permite un cálculo de más de un empleo remunerable en promedio por familia (1.24%)³³³.

Por otra parte ante el auge en los procesos de urbanización. Esto ha elevado los costos de la tierra a precios inaccesibles para los mismos residentes: se vende en el centro del cantón a precios que oscilan entre los 20 y 25 mil m².

2. El mundo socio-laboral: experiencia básica de lo axiológico

En condiciones dinámicas de existencia socio-laboral se está convencido de que lo que se ejecuta como trabajo resulta útil, no resulta difícil que el trabajador se convenza de cuan necesario

³³¹ Desde las 5 hasta las 8 a.m. se movilizan buses de pasajeros de Palmares hacia San José. Los servicios de buses se reactivan al final del día marcados por la necesidad de transportar a la mayoría de empleados que laboran para el Estado especialmente en campos de administración pública. El dato ofrecido por el Jefe de la Sucursal de CCSS incluye también a los empleados públicos de la educación y de los servicios públicos que funcionan en la comunidad (bancos, policía y gobernación y servicios de salud pública).

³³² En este grupo se consideran a una serie de trabajadores que venden sus servicios especializados en talleres como talladores de maderas, algunas ventas ambulantes, recolectores de café en temporada de cosecha, etc.

³³³ Con base en la encuesta de hogares de 1997 la empresa CEFSA (Consejeros Económicos y Financieros S.A.) brindó la información de que "jóvenes y mujeres son los más golpeados por el desempleo": Las cifras arrojan que entre los 12 y 24 años se sufre más desempleo. En números absolutos de los 74.300 desempleados, 37.150 están en el segmento de edad citado arriba. Comparado con 1993 cuando la tasa de empleo juvenil era del 42.2%, el año 1997 muestra apenas un 40.7%; es decir, sufrió una baja de más de dos puntos porcentuales. Gutiérrez Saxe, director del proyecto Estado de la Nación declara que de las investigaciones que realizan para el informe 1998 ha resultado un aumento en la subutilización de la mano de obra. En 1997, casi 300 mil ticos estaban subempleados. El dato es alarmante porque se aproxima a una cuarta parte del total de ocupados del país (La Nación, 6A-21/9/1998). El desempleo en Palmares es bastante bajo en relación con estos datos sobre el desempleo nacional.

es, como sujeto del trabajo. En palabras de una joven entrevistada: "cuando yo cuido chiquitos sé lo importante que es, a mí no tienen que decírmelo". Lo que esta trabajadora profesional de guardería sostiene es que el factor fundamental de interés laboral estriba en la capacidad de determinar si lo que se hace sirve o no para algo, a largo, mediano o corto plazo (Baró, 36).

2.1. El mundo del desempleo: un espejo de la búsqueda

En un contexto de múltiples oficios la especialización conlleva la sensación de ser necesario para una aportación específica. Pero esta sensación no libera de cierta ambigüedad la posición del trabajador en un mercado que agotó el pleno empleo y comienza a ser duramente competitivo: en tal situación debe probarse y probar a otros que se es "el mejor". En la búsqueda de empleo la sensación es doble y así lo expresan los informantes: Por una parte encierra la ambigüedad de no ser la o el mejor y perder frente a otros ("éramos muchos y algunos tenían estudios") y por otra parte, aún en el caso anterior persiste la duda sobre el peligro de "ser el mejor" y no ser reconocido y apreciado ("me parece que el que nos entrevistó no sabía mucho"³³⁴).

Este hecho en la sociedad agraria prácticamente no se daba. Si se era agricultor se era socialmente valioso, aparte de que la condición del desempleo se paliaba mediante cierta solidaridad casi obligada comunalmente. Hoy considerarse valioso para otros tiende a constituirse en una fuente de seguridad cuando se ha conseguido y de inseguridad constante si no se consigue. Incluso, la cantidad de intentos fallidos pueden resultar francamente frustrantes como nos lo narra, en una expresión, D.N.: "yo fui a Panamá, dos veces, a buscar trabajo porque ahí se gana en dólares y las dos veces tuve que volverme con las manos vacías".

Los testimonios de los jóvenes desempleados insisten en la importancia de encontrar instancias / personas que realmente valoren lo que ellos son y pueden hacer: "Aunque uno sabe que tiene que aprender, lo único que requiere es un empujón para empezar, por eso estoy estudiando" o "Yo siempre le estaré agradecido a Don José...quien fue quien primero me tendió una mano, creyó en mí"³³⁵.

Tales declaraciones permiten visualizar los niveles de disposición del joven trabajador y el carácter de las empresas e instancias que potencian o pueden potenciar o apagar en él un tipo de participación cualitativa. Esta tendencia a crear una integración

³³⁴ Entrevista NQ11, realizada por el autor a D.N. Domicilio, diciembre 1997.

³³⁵ Entrevista NQ13, realizada por el autor en domicilio de M.P. Marzo, 1998.

laboral cualitativa contrasta con la cortedad de miras de empresas que hacen despilfarro de esta búsqueda del trabajo efectivamente humanizante.

2.2. Población juvenil empleada: Precio de la fuerza de trabajo

Los niveles de satisfacción o de frustración están relacionados con los distintos espacios laborales del nuevo contexto. De acuerdo con la muestra de entrevistas semi-estructuradas obtuvimos información de dos típicamente nuevas fuentes más importantes de empleo entre los jóvenes palmareños: Los que trabajan con el magisterio y en servicios comerciales, ambas dibujan una panorámica en términos de "auto-justificación" que resulta ilustrativa de la nueva axiología que se va condensando.

2.2.1. La mala paga del trabajo más importante (Magisterio)

Quienes trabajan con el magisterio expresan que "los niños le devuelven a uno más de los que uno les da"³³⁶. Este oficio tiene tal peso de realidad, por el el contacto diario con las nuevas generaciones, que hace imposible la indiferencia frente a él, en el sentido inmediato.

Sin embargo, ante la estructura educativa, se dan dos posiciones dependiendo de los "años de servicio" del educador: Primero, la tendencia "frustrada" de quienes esperan ver mejoradas las condiciones para el trabajo educativo a nivel de infraestructura (las afirmaciones son "mientras más lejos esté uno de las oficinas regionales, peor lo tratan") y la tendencia "resignada" de quienes ven que sólo en algunos padres o en los mismos educadores encuentran bases para sentirse orgullosos (a) de su empleo y de mejoramiento de condiciones para el mismo.

La totalidad de los educadores entrevistados (5/10) perciben perfectamente "el mandato social" al que están consagrados: "lleviar a los padres de los ajetresos infantiles (con sus términos de los papás no están en la casa, los chiquillos tienen que estar en alguna parte") y procurar que los chiquillos "estén tranquilos". Las maestras y maestros saben cada vez más que están reforzando tabúes y desigualdades genérico-sexuales, que tienen límites muy concretos de formación para ejercer su función, que "están con las manos atadas" ante problemas como los que provienen de los hogares, y en sus declaraciones se denota que sufren sistemáticamente. Algunos lo expresan señalando que "yo también tengo niños y se que esto mismo le está pasando a ellos con otras maestras". El sueldo es bajo y ante la realidad el educador ironiza: "ganamos poco porque el trabajo que hacemos es el más importante de

³³⁶ Entrevista NQ14, realizada por el autor a N.N. en su domicilio. Marzo 1998.

todos"³³⁷.

2.2.2. La buena paga del trabajo que más vende (Comercio)

El trabajo de servicio comercial lo realizan jóvenes de ambos sexos en quienes destaca la capacidad comunicativa. El talento verbal es retribuido con mejores, estables y crecientes salarios que suelen estar por encima de lo que dictamina el Ministerio de Trabajo³³⁸. Esto da cierto elogio a los empleadores quienes aseguran competir salarialmente con la distintas opciones de desarrollo profesional que ofrece la zona. Este dato explica cierta tendencia a la deserción en la educación superior local y el conflicto expresado por los informantes que se dedican a esta actividad (5/20) en torno a "sólo trabajar" en vez de seguir adicionalmente una carrera universitaria.

Este sector mostró una apertura importante al mundo de la cultura de masas, a la aplicación de la tecnología en los ambientes laborales locales y domésticos. Además convienen, en su totalidad, en que la publicidad es positiva y "simplemente da al público lo que pide"³³⁹. Esta credibilidad en la "sociedad de la libertad" y racionalidad en el consumo llega a niveles de ingenuidad que raya en la absolutización de cierto empleo que les asegura los ingresos económicos para vivir³⁴⁰.

El sector de servicios profesionales (abogados y otras profesionales semi-calificadas ligadas al comercio como contadores), despunta como un servicio significativo de la economía local. De hecho las familias que se financian mediante este servicio cuenta con una categoría salarial estable y tienden a mostrar niveles de consumo mayores con respecto a los educadores. Para estas son mayores las exigencias de guardar las apariencias en una sociedad en que se sale de lo "decentemente pobre".

En el fondo, e igual que los otros sectores, están lejos de ser auténticos consumidores ya que sus ingresos, aunque estables, no

³³⁷ Entrevista N015, realizada por el autor a M.M. en su domicilio. Marzo 1998.

³³⁸ Entrevista a don Alexis Chevarría. Gerente de Sucursal de Palmares. En su lugar de trabajo, Abril 1998.

³³⁹ Entrevista N017, realizada por el autor a M.S. en su domicilio. Abril 1998.

³⁴⁰ Dos de las entrevistas realizadas en el distrito en la dirección, la que revela ser incesante si los salarios son tan favorables como se declara o podría significar que inicia a los empleados en lo que Goodman denomina "carrera de ratas" (177) para señalar un tipo de competencia de "sálvese quien pueda" siempre en contra de otros.

son crecientes en la misma proporción que los precios de los productos que consumen. Además el modelo de consumo está en franco conflicto con el modelo de organización familiar moderna que se quiere exhibir, en la medida en que el sostenimiento del status pasa a depender del trabajo doble de ambos jefes de familia³⁴¹. Además representan a quienes están más dispuestos a responder dentro del nuevo sistema de oficios o profesiones, de forma más voluntariosa aunque no competitiva, como en el grupo de empleados del comercio.

Los sectores de menores ingresos suelen ser más definidos en sus inclinaciones, por consiguiente más previsibles en su consumo, aunque éste sea inferior que el de la capas medias inferiores. Sin embargo, esto hace a los capa media inferior más tolerante, por indefinidos, y por consiguiente más expuesto y vulnerables al mercado de baja calidad.

Los sectores entrevistados muestran una carga de horas laborales no menor de 48 horas cada semana y, al consultarles si vieran reducidas esas horas con el mismo salario aseguran que lo emplearían en buscar una segunda ocupación, que les aportara más dinero. Tratándose de hombres y mujeres en igual proporción (10/20) es fácil deducir que estamos ingresando a un patrón de vida familiar con menos horas/presenciales en el seno de los hogares, en vista del trabajo de los jefes de hogar, mujeres y varones.

2.2.3. El trabajo agrícola: La pésima paga del trabajo más pesado

Para cerrar contrastando la percepción de los sectores señalados con la de jóvenes agricultores (5/20) representados en la muestra conviene tener presente como las expresiones de quienes aun se emplean en labores agrícolas, siendo jóvenes, mantienen un tipo de autoestima particular. El jornalero (quien vive del pago por una jornada de trabajo agrícola) establece un mecanismo que hace una distinción importante entre "necesitar trabajo" y "ser pagado para un trabajo".

Entre los informantes que hacen trabajo agrícola la expresión de que a ellos los buscan para ejercer el trabajo revela una lógica según la cual se da una distinción entre el nivel de pago (jornal) y la necesidad de trabajo agrícola que lo requiere (si uno lo que sabe y no a otra persona). En las declaraciones queda en relativa autonomía que podría decirse que el jornalero, además, siente que si es llamado, puede contar con la oferta laboral que le ofrecen. Resulta así la relación entre su identidad como trabajador

³⁴¹ Los Adultos Mayores entrevistados no dudan en afirmar que esta es una de las más grandes pérdidas respecto del modelo familiar tradicional que ellos representan. Entrevista N26, a A.P. en Hogar de Ancianos, Palmares. Febrero, 1998.

la circunstancia de que es buscado para que haga esa labor que - se sobreentiende- ninguna otra persona haría como él³⁴².

Esta forma de enfrentar el trabajo como fuente de dignidad, nos recuerda una estructura simbólica ligada a la axiología agrícola de quienes no teniendo medios (tierras, especialmente) rescatan lo que les es socialmente reconocido. La utilidad económica es de menor importancia que el hecho de que alguien reconozca en un sujeto el poder realizar una labor que tiene un valor por sí misma. Sin embargo no podemos sacar al trabajo del orden económico que lo organiza, a precio de autoengañarnos: Está claro que la ejecución del oficio así valorado ha dado pruebas de los rendimientos esperados. El empleador, en síntesis, se asegura que el trabajo por el que se necesita al empleador, sea realizado bajo el principio del reemplazo en caso de que no ocurra así. El contexto no permanente de los empleos manuales ocasionales crea sus mecanismos de justificación propios no sólo para el empleador sino para el trabajador.

3. Estructuralmente desafiados por el cambio: Los jóvenes ante la axiología del pasado

3.1. ¿Cómo era el trabajo de los abuelos ?

Estar posesionado y expresarse desde un campo laboral no es igual para una persona joven que para una adulta. Un adulto enfrentado con una sociedad pobre ha tenido ocasión para entrenarse en la búsqueda de recursos y no sería extraño que los consiga. Un joven, en el caso de encontrarse dentro de una sociedad pobre, no puede en principio sino sentirse infeliz por los limitados horizontes que se le presentan. No tiene a primera mano la posibilidad de conseguir objetivos que los adultos del medio han conseguido. Incluso, mientras el adulto luchará de cualquier manera en un contexto de recursos escasos, es posible que el joven desista aún cuando esté mejor educado que el adulto, o precisamente por eso. Trae más frustración y renuncia a su vida y con respecto a sus antecesores, y también condiciones para la mayor incomunicación con respecto a ellos/as.

Ya hemos indicado que las formas como mujeres y hombres jóvenes

³⁴² Durante las "cogidas" (cortás) cafetaleras se alude mucho a la petición que hacen medianos y grandes propietarios a familias numerosas, para que sean cosechadores fijos. Hoy es frecuente el caso de contratación, con esta modalidad, de familias nicaragüenses. Como muestra, los vecinos del Rincón de Zaragoza cifran las esperanzas de la recolección del grano al arribo temporero de casi 2 mil cortadores nicaragüenses. La población del lugar casi aumenta en un 50% ya que son poco más de 2 mil habitantes los que residen en este sector del distrito de Zaragoza.

de Palmares experimentan su situación axiológica y laboral está contextualizada por las situaciones heredadas. En las entrevistas semiestructuradas se recogen dos tendencias que bien puede ser su ponderación respecto de las anteriores condiciones vividas por las primeras generaciones palmareñas.

Por una parte la juventud entrevistada acepta que el trabajo desarrollado por los agricultores palmareños durante este siglo fue muy duro. Inclusive hay quienes afirman que se trataba de condiciones muy "ingratas" y hasta "indignas" de cualquier ser humano³⁴³. Por lo demás esta opinión mantiene una línea de argumentación afin a la expresada por la mayoría de los adultos mayores (15/20)³⁴⁴. Una subtendencia de esta opinión sostiene un hecho fácilmente constatable en el medio, que los gobiernos están haciendo todo lo posible por desalentar la producción agropecuaria³⁴⁵. Esto lo señalan con dolor porque el 50% de ellos

³⁴³ Entrevista NQ16, realizada por el autor en domicilio de O.A. Marzo 1998.

³⁴⁴ Obviamente, destacan diferencias en los contenidos discursivos en este aspecto. Los adultos mayores tienden a priorizar la información sin las connotaciones infundadamente negativas propias del discurso de jóvenes que desconocen totalmente lo que era aquel estilo de vida que refleja en sus discursos simples impresiones a partir de lo que odiarían vivir. Y también, en sentido contrario, algunos ancianos delatan prejuicios similares en su apreciación ligera del estilo "superficial" de vida de las nuevas generaciones.

³⁴⁵ Así reseña el Estado de la Nación la situación del agro costarricense (1997, 42-43): "El mundo rural en el que vive el 56.5% de la población costarricense, se ha transformado significativamente en la última década... En la actualidad ese mundo se caracteriza por una mayor presencia de actividades tradicionalmente vinculadas al medio urbano, como el comercio y los servicios. Ello ha implicado transformaciones en el mercado laboral, que incluyen entre otras cosas una mayor participación de las mujeres. En la estructura agraria destaca la importancia de nuevas actividades orientadas a la exportación, sin mayores articulaciones con el sector tradicional. Esos cambios se dan en un contexto de apertura comercial y de liberalización del mercado interno. El Estado ha reducido al mínimo su participación tanto en el mercado de la tierra como en el de los granos básicos, y se han debilitado las políticas y los programas públicos dirigidos específicamente al sector... En los últimos diez años, el porcentaje de empleo agrícola en la zona rural se redujo de un 47.5% a un 37.2%, en tanto que el comercio del 33.4% pasó al 42.1% en este mismo periodo... Parte de este desempleo fue absorbido por actividades en expansión, como la producción y el empaque de productos no-tradicionales (caña india, etc.) o en el turismo.

(as) reconoce que la economía local todavía tiene a muchas familias dependiendo de la tierra y sus productos y así radica, en su opinión- la resistencia a desertar del trabajo agrícola.

La segunda gran tendencia observada en los datos es que los jóvenes entrevistados³⁴⁶ son de la opinión de que aquel trabajo del campesinado pionero relacionado con la producción agropecuaria, era indispensable para aquel momento. En términos de varios entrevistados estaban obligados por la realidad a hacerlo ("lo hacían o lo hacían"), con lo cual se sostiene el punto de que era indispensable para sobrevivir en el medio, dedicarse a la agricultura. Subrayan de seguido que esto hoy no es así, ilustrando con una expresión muy propia de quienes observan los cambios como positivos: "hoy no solo los hijos de los cafetaleros tienen car-

Sin embargo, el desempleo abierto rural aumentó a 5.9%, en tanto que la tasa de subutilización de la fuerza de trabajo agrícola llegó al 17.9%, tasa que se eleva en el caso de las mujeres rurales al 16.3%. El ingreso promedio real descendió en 3.6% en la zona rural en 1996. El informe del Estado de la Nación resume en tres grupos las necesidades del sector agrario: "La ausencia de una política sectorial de reconversión productiva limita el acceso de la población campesina a recursos de crédito y asistencia técnica que le permitan integrarse a las nuevas formas de producción. La debilidad del sistema educativo en las zonas rurales, reduce las posibilidades de los jóvenes para aprovechar las oportunidades que les ofrecen el comercio y los servicios, en particular el turismo. Finalmente, las limitaciones de infraestructura y crédito impiden la ampliación de las actividades exportadoras que podrían generar mayor empleo y valor agregado... En consecuencia, las posibilidades que tienen los sectores productivos del agro de enfrentar con éxito la competencia externa dependen de tres condiciones básicas: procesos de reconversión productiva estables e integrales y fortalecimiento organizativo para poder participar en los procesos de negociación comerciales y solicitar al gobierno la aplicación de medidas de protección cuando las condiciones lo ameriten. Proyecto Estado de la Nación. 1997. Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible. Editorama. San José, Costa Rica. 306 p. (ver capítulo 7: Mundo rural en transición (p.215-250).

³⁴⁶ Conviene recordar que estas 20 entrevistas fueron hechas con diez mujeres y diez hombres jóvenes que laboran actualmente en el medio palmareño y que además estudian en un sistema de educación superior a distancia que les permite mantenerse en la comunidad, al tiempo que estudian. En los subtítulos se encuentran las preguntas con las que iniciamos estas entrevistas semi-estructuradas a profundidad.

rro"347.

3.2. ¿ Es posible retornar al Palmares de antaño ?

Un argumento que cruza las tendencias reseñadas tiende a darle consistencia a las opiniones de los jóvenes. Para ellos es cuestión de darse una vuelta por el Cantón para percibir el nuevo uso de la tierra. ¿Cómo sostener entonces el retorno a una sociedad campesina? Efectivamente, durante las últimas décadas las tierras palmareñas se han ido des-ruralizando y altos porcentajes de ellas están dándose a proyectos de urbanización y de vivienda tanto para locales comerciales como para pobladores locales o extranjeros que gustan de la región, por su cercanía a la capital y por su ambiente, entre otras motivaciones evocadas.

Adicionalmente y en relación con la generación de empleo un 25% de los entrevistados hacen señalamientos sobre el carácter que perciben en la dinámica de la construcción habitacional que va ocupando el espacio palmareño. Las opiniones subrayan que las necesidades crecen pero bajo reglas que no son atractivas para emplearse. En el fondo reclaman que no hay claro interés en facilitar empleos que permitan viviendas de óptima calidad sino que se denuncia que con objetivos especulativos pagan bajos salarios y reducen, al máximo, la planilla. A los ojos de los entrevistados los métodos de construcción son anticuados y los inversionistas buscan lucrar antes que llenar satisfactoriamente una necesidad muy real y vieja en el Cantón.

3.3. ¿ Es posible hoy la familia tradicional ?

El pasado palmareño contrasta con el presente también en el índice de matrimonios jóvenes y de natalidad. La expresión de las jóvenes parejas actuales en torno a este tema³⁴⁸ aunque sugiere rasgos similares al pasado, denota realidades muy distintas. "Hoy - señala una de las entrevistadas- mi mayor ambición es tener un matrimonio normal con hijos sanos" ³⁴⁹. Lo que antes se definía como un acto derivado de la voluntad divina, hoy es un objetivo humano, incluso en familias con reconocida religiosidad,

³⁴⁷ Entrevista NQ19, realizada por el autor en domicilio de G.Z. Marzo 1998.

³⁴⁸ Del total de entrevistados la mitad eran parte de matrimonios con no más de 7 años de casados. Las diez personas que tenían este estado tuvieron manifestaciones muy similares entre sí aún cuando los trabajos que ejercen son diversos. Por citar lo extremadamente diversos, unos eran conserjes y otros empleados de alta confianza en negocios comerciales de la comunidad palmareña.

³⁴⁹ Entrevista NQ20, realizada por el autor en domicilio de G.Z. Marzo 1998.

por su participación de liderazgo en la vida parroquial.

Llama la atención la percepción de los entrevistados en torno a la importancia que los empleadores dan a que su personal tenga responsabilidades familiares. Los patronos saben que de esta forma les es más difícil a sus empleados arriesgar la ocupación laboral y, en sentido contrario, les es más probable una realización satisfactoria de las funciones por las que contratan. Lo que en antaño alimentaba, desde el mundo socio-laboral, un estilo familiar tradicional integrado y numeroso, ya no funciona más. No puede ser sino imaginaria la posibilidad de retornar al modelo familiar campesino en el seno palmareño. Los informantes así lo expresan con diversos matices: "Ya uno con hijos -menciona uno de ellos- no puede andar soñando con que el pedazo de solar le vaya a dar para vivir"³⁵⁰.

Con la opción de casarse y tener niños la mayoría de las jóvenes parejas palmareñas ingresan a un cuadro inquietante, respecto del pasado, al asumir con prematura resignación las responsabilidades de la crianza en condiciones nuevas³⁵¹. Los costos de economía doméstica ya no se alivian por la vía de la pequeña producción familiar ya que todas las acciones se traducen en gastos por inmediatez y abundancia rápidamente advierten la insuficiencia o el difícil manejo, para a simple economía agrícola. El nuevo contexto socio-laboral de los oficios sea en la pequeña empresa, en el comercio o en el sector terciario exige una presencia del jefe de familia fuera de casa, que hace imposible el tiempo para liderar la producción de granos para el consumo doméstico; base de la economía familiar campesina anterior.

Por otra parte la nueva situación de las hijas e hijos de las parejas jóvenes también es fuente de preocupación. Las parejas jóvenes, hijos de la tercera y cuarta generación de palmareños,

³⁵⁰ Este crudo realismo limitante es comparable con otra modalidad del mismo cuño, pero que a modo de añoranza, reza: "Yo voy a criar a mis chiquillas como me lo enseñó mi abuelita". Esta versión voluntarista contrasta con la anterior al direccionarse hacia un presente pero evocando las condiciones del pasado irrecuperable y que imposibilita hacer las cosas como la abuelita quería. Entrevistas N°20 y 19, realizadas por el autor en domicilio de S.Z. y G.Z. Marzo 1998.

³⁵¹ Si este es un problema central vemos "extraño", por decir lo menos, que se pretenda ayudar mediante folletos de consejería o de evangelización familiar en los que se presenten como recursos positivos informaciones que siguen ignorando la realidad y alimentan la sublimación del "matrimonio feliz", al estilo de los inicios del siglo XX. Ver folletos "La familia feliz"; usado durante charlas de cursos prematrimoniales. Edición en fotocopia. S/e y s/f.

vivieron algo del mundo campesino. Pero sus hijos e hijas muchísimo menos. Ese nuevo status - en opinión de los nuevos padres - acarrea dificultades de comunicación con la última generación. Muchos de ellos no saben por qué sus niños y niñas no saben discernir, cuando a ellos normalmente el medio se los permitió, autodefinir si se pertenece a una familia de "ricos o pobres"³⁵².

La confusión, desde nuestro punto de vista, por una parte está alimentada por una infraestructura social que ya no es tan de escasos recursos como en el pasado. Por otra parte, entraña para el niño una nueva experiencia con lo económico (sus límites), el desarrollo de condiciones de comparación (y de competencia) que no existían y que son fuente permanentes de contraste, en el seno familiar y en la vida de los distritos.

Hay que agregar también que las expectativas de vida exhibidas por los medios publicitarios electrónicos, no azotaban tan duramente a los hogares de antaño, etc. Por consiguiente, la duda está menos despejada y es fuente de confusión para las últimas generaciones.

Conforme se desciende en el nivel de ingresos los palmareños estarán más expuestos a esta dinámica de confusión que puede acarrearle a las nuevas generaciones y a sus progenitores nuevos retos psico-sociales para el manejo de la autoestima. Los y las jóvenes entrevistadas que formaban parejas (10/20) y exhibían datos de ingresos bajos, mostraron también un tipo de tolerancia hacia sus hijos e hijas que implica una aceptación del irrespeto hacia ellos, no sólo inaceptable en el pasado sino inconcebible para los adultos mayores. Según sus testimonios el respeto "debido a los padres", es uno de los aspectos axiológicos que estarían siendo lesionados desde las nuevas condiciones de vida.

No cabe presentar como totalmente atribuible a las familias las nuevas la posibilidad de manejar el desarrollo de este déficit, así visto y llamado, desde el pasado. La "tolerancia indebida" o "manga ancha" con los niños, como es calificado por los adultos mayores puede ser analizado dentro de un enfoque más global relacionado con el mundo socio-laboral de sus progenitores. Por una parte, muestra cierta característica del nuevo contexto a la que debemos prestar atención, en el seno de la microsociedad en estudio. Este primer nivel llamativo de las nuevas condiciones familiares, está enmarcado dentro de la posibilidad de comunicación con los hijos. De esta comunicación (que no es solo verbal) sobre lo que significa el trabajo que se realiza se desprende cierto tipo de axiología.

³⁵² Entrevista N021, realizada por el autor en domicilio de M.N. y F.A. Marzo 1998.

En el medio agrícola de antaño las tareas incluía un lenguaje que la familia entera comprendía en la medida en que, todos, en uno u otro grado estaban involucrados en el trabajo. El problema es nuevo si se ingresa a un mundo laboral en que puede no existir ya la competencia para comunicar sobre los procesos en los que se participa (v.gr. trabajo de maquiladoras), sea porque se desconocen el conjunto de hechos y los productos generados o quizá porque la complejidad de los procesos escapan a la comprensión de un personal no experto (v.gr. trabajos ligados a nuevas tecnologías).

El hecho de que poco o nada involucre al niño el trabajo de los jefes de familia concierne a un efecto del nuevo tipo de axiología ligada al mundo socio-laboral que influye en las etapas de socialización de las nuevas generaciones. No se diga de los casos en que los padres están convencidos de que sus oficios aportan poco a sus hijos. En estos casos, hay que coincidir con Goodman (1971,103) quien subraya que en tales circunstancias "la influencia de los padres no es lo más recomendable" para las nuevas generaciones.

Sin embargo, lo esencial estriba en destacar cómo se reproduce un tipo de lectura en términos de "carencia familiar". A ciertos límites que ya no funcionan (axiología de la disciplina y el respeto a la autoridad paterna) se les da todo el valor porque se hace desde una lectura posicionada en el pasado. Una lectura distinta parte de las razones de origen de este fenómeno actual que pueden recaer en datos de diversa índole, como la menor presencia de ambos padres en el seno familiar, el bajo nivel de autoestima³⁵³ que les aporta el nuevo trabajo efectivo realizado, en comparación con las condiciones de trabajo campesino anterior, etc.

³⁵³ La relación entre la gratificación integral aportada por el trabajo efectivo al trabajador y cierta "autoestima" o "auto-justificación" nos parece central para comprender debidamente este punto. Dos aspectos destacados por el autor merecen un breve desarrollo: Para él, por tendencia, las nuevas fuentes de empleo si pasan a representar solamente el interés salarial de vía a las generaciones nuevas para junto con un status más confortable que el de las anteriores, incurra en una socialización del auto-desprecio y hasta del cinismo. Por su trabajo tenderá al autodesprecio y eso es fácilmente transmisible a los hijos. Por otra parte el extremo de quienes, por voluntad ajena o propia, no pueden incorporarse al mundo laboral en nuevas condiciones, nutre al núcleo familiar de un status de impotencia y auto-reprobación sistemática caldo de cultivo para la pérdida de sentido existencial. Ver en Goodman (1971) Growing Up Absurd. Problems of Youth in the Organized Society. Random House, Inc., Nueva York. 157-174) un tratamiento psico-social de este tema.

Esta "decadencia de valores" (asumiendo la versión de los adultos mayores) está en proporción a las nuevas condiciones socio-laborales. Se va dando en la medida en que estas nuevas condiciones son proporcionales, al tiempo y el espacio disponibles para cierto tipo y calidad de relacionamiento familiar, de comunicación inter e intra-generacional, entre otras.

Por otra parte y ateniéndonos a los datos aportados por los adultos mayores y al "desideratum" constatado en las parejas jóvenes, se denota cierta tendencia por "perseguir" "rescatar" el modelo familiar tradicional. Es como el "ideal" palmareño, que bien puede crear un polo opuesto de atracción a la dinámica familiar arriba detectada o seguir ejerciendo una función de no permitir ver las nuevas condiciones. Más precisamente, se vislumbra un factor de confianza en una supuesta misión cultural de respeto y solidaridad tomados como axiología inherente al modelo tradicional de familia.

Tal "ideal" no sería extraño que diera frutos de nueva conformación familiar que vaya del tradicional núcleo familiar (cada vez más imposible en el nuevo contexto) hacia otras modalidades inéditas de agrupamiento doméstico³⁵⁴.

3.4. Y la moral sexual...¿ puede seguir siendo la misma ?

En el modelo tradicional de sexualidad la finalidad reproductiva evade que la realidad de jóvenes y adolescentes de ambos sexos está cargada de complejas formaciones. En el pasado reciente la juventud palmareña acudía al despertar de sus cuerpos en un contexto en que la autoridad paterna, el modelo familiar y la moral sexual patriarcal, eran el centro de donde irradiaban las normas.

Poco a poco las reglas que se establecían y controlaban la moral sexual se encontraron con otro escenario social. En opinión de los jóvenes entrevistados ahora la forma de tratar la sexualidad es diferente: "antes se decía que la cantidad de hijos no era cosa de una, que era sólo voluntad de Dios". En resumen, la sexualidad se escapó del contexto autoritario, del control eclesiástico, comunal y familiar.

Sin embargo, en el ámbito escolar se sigue tratando el tema en términos muy parecidos a como lo fue en el pasado. Los manuales escolares con todo y sus buenas intenciones son insuficientes si quienes los deben aplicar no rompen aún con los moldes de antaño. Muy elocuente es la afirmación de una de las entrevistadas que es educadora: "ahora tratamos la sexualidad con naturalidad, en los

³⁵⁴ Ver Reuben S. (1994) Características familiares de los hogares costarricenses. En Contribuciones 28, Instituto de Investigaciones sociales. Universidad de Costa Rica.

mismos términos en que se tratan las funciones de cualquier parte del cuerpo"³⁵⁵.

El nuevo contexto, a través de los medios de difusión de masas, agrega nuevos tratamientos del tema sexual que no se daban en el pasado. La explotación del tema de la sexualidad con fines publicitarios maximiza su alcance comercial y estimula, más tempranamente que antes, en los adolescentes las búsquedas en el plano afectivo y de exploración corporal.

No obstante, no podemos indicar que las instituciones locales encargadas de proveer de una formación sólida a este nivel, estén comprendiendo la realidad de la nueva sexualidad. Por el contrario la doblez moral que otorgaba en el pasado casi toda la "libertad sexual" en el varón y "la retracción sexual" para la mujer, no parece haberse modificado siquiera en el nivel discursivo eclesiástico y escolar³⁵⁶.

En la actualidad el mandato ideológico local matiza como límite al goce sexual del varón, mediante la advertencia del VHS (Sida) y para la mujer sigue pesando el consabido mandato del "recetario casero". Esto no deja de reiterar el arrastre de la estructura

³⁵⁵ Entrevista N021, realizada por el autor en domicilio de M.N. y F.A. Marzo 1998. En el fondo sigue rigiendo una moral de retracción ante el tema. Según los sexólogos la condición sexual genital humana no es de la misma naturaleza que la de cualquier otro órgano, como el oído, las manos o el ojo. Encierra niveles de complejidad ligados al relacionamiento e involucra, por consiguiente, un vínculo de honduras psico-sociales importantes para el desarrollo total del sujeto. Una distinción que para la sexología se vuelve necesaria, es la de la condición sexo-género masculina y femenina, cuyas singularidad es preciso conocer para no incurrir en errores globales de apreciación. Gamboa G. Jaime. "Con su propio lenguaje: Sida una nueva experiencia educativa con y desde los jóvenes". San José, Costa Rica: Asociación Demográfica Costarricense. 1991, 86 p.

³⁵⁶ En la encuesta de opinión del Instituto de Estudios Sociales en Población. 1998. La Costa Rica del Siglo XXI: Que anhela la juventud) la juventud costarricense valora muy positivamente la posición de la Iglesia Católica respecto de la educación sexual, no así sobre el aborto, relaciones prematrimoniales y el uso de anticonceptivos (17). Además el 85% de ellos y ellas da más importancia a la familia y al trabajo, respecto de la religión (67%) y al matrimonio (57%) (IDESPO: 1998, 12 y 18). En esta dirección que no por ambigua deja de ser novedosa, se mueven las opiniones locales.

cultural patrimonial encargada de "vigilar y castigar"³⁵⁷ en este campo de tan compleja configuración cultural.

3.5. Una cosa es enfrentar desafíos de cambios, otras entregarse ciegamente al sacrificio

El estudio del papel de la juventud dentro del capitalismo vigente lleva un perfil de este sector social en cuanto fuerza de trabajo actual o potencial. Mantiene, por consiguiente a nivel conceptual, una noción de juventud como etapa del proceso de socialización caracterizada por ser preámbulo e inicio de prácticas sociales vinculadas a procesos productivos³⁵⁸.

No obstante, de ninguna forma proponemos que la posibilidad de "integración social" deba leerse sólo en términos de adhesión a los intereses del mercado por el mercado mismo. Esto representaría un chantaje a la juventud en la medida en que fomenta un tipo de competencia individualista regida por una lógica que tiende a posponer sistemáticamente el "bienestar" prometido: como señala un joven según el cual actualmente "antes de dejar de ser joven ya se puede ser fuerza de trabajo obsoleta" (Elizondo 1996,14).

³⁵⁷ Foucault M (1989) La voluntad de saber. (Historia de la Sexualidad I). Siglo XXI editores. México D.F. 161 p.

³⁵⁸ Una línea de interpretación que acogemos en dirección con la encuesta de opinión de IDESPCO debate la forma en que la juventud valora fenómenos de modernización como la influencia de los medios de comunicación de masas; tal y como operan dentro del actual capitalismo neoliberaloide. La juventud costarricense aunque reconoce cierta contribución de los medios de comunicación masiva en el desarrollo del país al mantener ligada a la población con el acontecer nacional, también afirman que los medios contribuyen poco a la preservción de valores y a la unión familiar (1998, 22). Llama la atención que son los socialmente más desprotegidos (sin empleo, por ejemplo) los que apelan más a la preservación de valores. Los grupos religiosos y deportivos, seguidos por las organizaciones estudiantiles es donde se da mayor grado de participación de la juventud, aunque dicha participación no sobrepasa el 45%. La juventud considera que la infancia es el sector poblacional más vulnerable y por lo tanto más urgido de atención por parte del Estado. Los ancianos ocupan el segundo lugar como población urgida de atención social (1998, 18). La encuesta publicada en marzo indagó sobre el interés de las y los jóvenes en torno de la campaña política: prácticamente el 50% señala como poco importantes los partidos políticos, el 82% dice no tener interés en la campaña y el 65% considera muy importante la participación ciudadana (IDESP: 1998, 13). Instituto de Estudios Sociales en Población. 1998. La Costa Rica del Siglo XXI: Que anhela la juventud).

Sin embargo reducir, escasamente, a dos las únicas posibilidades del futuro de las nuevas generaciones ante la sociedad capitalista contemporánea, no puede ser aceptable: no puede sostenerse que esas dos posibilidades sean sólo una integración en perspectiva permanente de exclusión y el plano de la precarización o exclusión absoluta. No se puede ignorar que la inclusión dentro de un modelo económico cualquiera supone subordinaciones según tipos y niveles de poder y de participación. De la segunda posibilidad que sostiene una perspectiva condenatoria de principio cabe dudar a falta de mayor argumento que unos "a priori" a cuyo derecho todos podemos acogernos, sin que se siga de ahí algo más que una invocación especulativa.

Una posición que nos resulta más coherente puede ilustrarse con dos prácticas que tiende a retratar a cierto tipo de joven actual: Es significativa, desde el punto de vista del análisis del sector juvenil actual, su dedicación en el manejo de las nuevas tecnologías electrónicas e informáticas. Los jóvenes no ignoran el rol de estas tecnologías en la nueva cultura del trabajo. Los últimos gobiernos, inclusive, propician la cultura tecnológica a través de colegios científicos y de la introducción de computadoras en los niveles general básico y diversificado de la educación primaria³⁵⁹.

Conviene también indicar como significativa, por contraste, la exorbitante distorsión consumista que nuestra sociedad propicia y alimenta entre los jóvenes y adolescentes. Toda una subcultura de las "marcas" y de la "etiqueta" en las prendas de vestir, retrata hasta que punto se está sacrificando a toda una generación, en aras de un consumismo ciego, sin cultura de calidad y sin racionalidad que se respeta.

Ambas prácticas más que signo, per se, de "lumpenización y sacrificio" suponen una llamada a la reflexión del carácter ambiguo

³⁵⁹ Es en este sentido que interpretamos el dato de que más de la mitad de los jóvenes típicos optaría por trasladarse a otro país. El país más mencionado es los Estados Unidos, seguido por países europeos. La cuarta parte de la juventud que está trabajando tiene ocupaciones de artesanos y operarios y el 11% labora en agricultura (1998, 21). El 54% de los jóvenes urbanos dice tener perspectiva de trabajo en el sector terciario (comercio, transporte, instituciones financieras y de servicio) y los de zona rural en el sector secundario (industria manufacturera, electricidad, agua, construcción), abandonando el primario. Estos datos son coincidentes con la opinión de que los principales obstáculos para conseguir empleo en Costa Rica además de la escasez de fuentes es la falta de capacitación y experiencia (1998-22)

IDESPO (Instituto de Estudios Sociales en Población). 1998. La Costa Rica del Siglo XXI: Que anhela la juventud.

que entraña la sociedad capitalista contemporánea que no puede prescindir de nuevas fuerzas de trabajo emprendedoras al mismo tiempo, por otra parte, ofrece más degradación y superficialidad de la que, sin tanta ayuda del sistema, podemos generar los seres humanos; jóvenes y viejos.

Por lo tanto, vemos bajo ese signo de "ambigüedad" lo que para algunos puede tener un contenido perverso³⁴⁰. Por otra parte, un peligro presente en la absolutización tecnologista estriba en el desplazamiento de "la radicalidad social del trabajo" por la vía de la "sacralización de los artificios de la producción" en masa. Efectivamente, la formación para la producción mediante procesos tecnológicos debe velar porque la máquina no se trague al sujeto del trabajo. No todo tiene origen ni salida tecnológica, sólo los asuntos tecnológicos³⁴¹. Pero de ahí a no aceptar que la tecnología está induciendo a procesos de percepción y de cambio de la realidad, hoy por hoy, no es posible de negar aun cuando uno se resista a adscribir como viable un cambio social que absolutice lo tecnológico "per se"³⁴².

4. El mundo del trabajo como eje de nueva axiología religiosa

4.1. Un nuevo mundo del trabajo: Redefinición de la dignidad

Una diferencia global entre la primera generación y la actual generación de palmareños puede plantearse en los términos de la siguiente interrogante: ¿Qué quisieron, para ellos, los inmi-

³⁴⁰ Aquí es ineludible la alusión crítica al estilo que desarrollan las comisiones y subcomisiones de "rescate de valores". Se hecha de menos un enfoque más ampliamente comprensivo del fenómeno ante el que se está. El mismo espíritu con que se cifra toda la esperanza de recuperación moral en mecanismos como la calificación escolar de conducta, focaliza el problema socio-cultural como si todas las causas fueran de índole escolar (Ver diario La Nación/5A. 23-8-98).

³⁴¹ Coincidimos con Elizondo Carlos (1996,22) en que los problemas fundamentales de la humanidad no están resueltos, emperzando por el sentido integral que debe tener el trabajo como objeto de realización humana. En esos términos la radicalidad social del trabajo, es y sigue siendo una fuente de preguntas sobre nuestra condición humana y bajo esa finalidad se inscribe la totalidad de esta investigación en el sentido de que los jóvenes constituyen un punto de partida central para cualquier toma de posición alternativa en el campo axiológico.

³⁴² En esta línea argumentativa ver: Chávez Jorge A. (1993, Set-dic, 1-40) "Un aporte necesario: la teología y el desarrollo tecnológico", en Revista Senderos Nº45, Año XV. El artículo hace una rica ponderación ética del fenómeno tecnológico.

grantes de la primera generación ? El colocarse como pioneros en tierras difíciles respondía a exigencias globales del contexto. La pregunta ahora se plantea en un nivel más inmediato aunque siempre tan pegada al hueso del joven como del inmigrante que desafiaba, a inicios de siglo, un medio todavía más inhóspito.

Los testimonios del pasado reiteran que los pioneros deseaban algo que no extraña: querían que sus hijos e hijas vivieran mejor que ellos³⁶³. Consideraban que el esfuerzo que hacían iba a generar un patrimonio que podía heredarse. La generación de palmareños actuales tiene, sin duda, mejores condiciones que los pioneros de inicios del siglo. Pero ¿sabe lo que quiere para sí y para sus descendientes?³⁶⁴.

³⁶³ Se da una alta coincidencia, en este aspecto, entre el material escrito (bibliográfico) a nivel local y los testimonios de los Adultos Mayores entrevistados. Vale también la ocasión para acercarnos a las opiniones de los jóvenes entrevistados para el Informe Estado de la Nación 1997 con relación a las expectativas para sí y para otros: en la encuesta sobre "satisfacción y valores básicos costarricenses", durante los meses de agosto y setiembre de 1996 (abarcó un total de 666 personas de 18 años, 400 con teléfono y el resto sin teléfono) se determinaron que las cuatro principales metas generales de los jóvenes para los próximos años son: obtener un título, tener una buena relación con la familia, tener una relación constante con Dios y conseguir un buen trabajo. A nivel de las metas de corto plazo buscan tener una familia en paz, seguido de mejorar la confianza en sí mismo, gozar de buena salud y tener fieles amigos (Estado de la Nación 1997, 204-210).

³⁶⁴ Hoy, a pesar de las mejores condiciones respecto del pasado en el plano infraestructural, no nos hace necesariamente felices el que nos pregunten por el sentido que asignamos a nuestra existencia. El interrogante ¿cuál es el sentido de mi vida? vuelve necesaria la respuesta que auto-justifique, al menos ante uno mismo y necesariamente frente a otros, mi presente. El estado de "justificación mínima", supuesto en esta pregunta, consiste en tener o poder adquirir los medios que hagan factible llenar, efectivamente, metas que se presentan como fundamentales al estilo de vida que se aspira o se va adquiriendo. A nivel psico-social este es el sentido que asignamos al gradualismo acusado en el Proyecto Estado de la Nación (1997) en las actitudes y valores ante el cambio por parte de los jóvenes costarricense. Si bien hay disposición para el cambio también existe tendencia hacia lo tradicional o convencional. El 47% considera que "los cambios deben verse con cuidado porqu confrecuencia tranen problemas y sufrimiento" y el 45% consideró que "los cambios son generalmente buenos porque traen cosas buenas y progreso" (1997, 208). El 60% de los costarricenses sostienen que "los cambios deben ser graduales, con reformas" y el 33% que la sociedad "deber ser valien-

Las respuestas obtenidas ante esta pregunta revela que la juventud palmareña considera que, sin sujetarse al contexto de la misma forma que en el pasado, puede construir sus metas con miras a que esta microsociedad sirva de soporte para un mundo "a su medida"³⁶⁵, para un mundo tan prometedor como lo fue Palmares, para sus antepasados. Algunos lo señalan directamente: "Palmares es algo que nunca va a pasar de moda para los palmareños" y otros indirectamente: "mis abuelos probaron que aquí uno se puede desarrollar"³⁶⁶.

Esta especie de esperanza antropológica (¿cuál no lo es?) subraya el recurso a un pasado que todavía nutre -como fuente inagotable- al presente, concretamente en las nuevas generaciones palmareñas. En este horizonte el significado de la propia existencia es contestado por los jóvenes locales, desde sus propias empresas y sueños. Sus términos para enfrentar la realidad, "es muy difícil surgir cuando no se tiene fe" o "nosotros hemos demostrado la capacidad que tenemos", abundan en su capacidad probatoria tanto para desafiar a quienes dudan como para darse ánimos en medio de un duro nuevo contexto.

Hemos indicado que la "dignidad" inherente al trabajo campesino era nutrida, en el pasado palmareño, por un contexto agrario que hoy no se da como ayer. La "auto-justificación" (carácter digno del quehacer laboral) del pasado ya no opera hoy pero persiste en el imaginario de la mayoría de los jóvenes del presente como un desafío que le dicta que un trabajo va más allá, como en el pasado, de una fuente de ingresos. Aunque no vamos a negar la dimensión económica de esta "auto-justificación" aparece vinculada, intrínsecamente, con la otra: la que permite recuperar la dignidad; principal activo de "auto-justificación" patrimonial de los ancestros ante la juventud palmareña. Esta no puede dejar de mirar al futuro desde aquel pasado, vivo aún en los rostros de

temente defendida de los cambios". El 77% de los jóvenes prefieren una vida estable y segura a una vida intensa de cambios. Se muestra más resistencia que simpatía hacia el cambio.

³⁶⁵ La crítica de G.Z. (Entrevista N019) a los que se va de Palmares porque dicen "no 'tan caca'" va en esta dirección. El entrevistado sostiene que él y muchas otras familias jóvenes han "probado" que "todos los palmareños viven en Palmares" si todos colaboran para hacer un Palmares "a la medida" de las necesidades de todos. Este rico discurso aunque obvia las condiciones globales que niegan o permiten esa posibilidad del Palmares "ad hoc", nos pone de frente a los niveles de motivación con que sectores juveniles apuestan por mantenerse dentro de los límites geográficos del Cantón. Entrevista realizada por el autor.

³⁶⁶ Entrevista N021, realizada por el autor en domicilio de M.N. y F.A. Navidad 1997.

los abuelos y abuelas, con los que no pocos aún conviven en sus hogares.

Los testimonios de los jóvenes entrevistados (especialmente empleados o profesionales) retratan una capacidad y hasta placer al referirse a sus ocupaciones: "hace 5 años soy educador y aunque es difícil, eso me anima en vez de echarme para atrás"³⁴⁷. "Tengo una pequeña empresa de muebles y ahí estoy...en cada pieza lo pongo todo"³⁴⁸. La excepción, en el contexto de la muestra, la presenta uno de los entrevistados que no tiene empleo. Pero aun en este caso la aspiración de un "buen empleo" y el argumento de que ha dejado o no ha querido tomar algunos, se sostiene en la misma dirección: "uno tiene que encontrar lo de uno y no meterse donde no cabe"³⁴⁹.

En el pasado el trabajo agrario representó el medio a través del cual la familia campesina se reconoce a sí misma como núcleo integrado y perteneciente a la comunidad palmareña. La comunión socio-laboral posibilitaba la comunión de ideales y de formas de comunicación. La tendencia que percibimos en el Palmareño contemporáneo es que la comunión de valores y de comunicación no se soporta más sobre el trabajo agrario, aún cuando todavía la mitad de población se sostiene del trabajo agrario. Hoy todo parece indicar que la "comunidad" es un espacio de posiciones en virtud de las distintas vocaciones que diversifican el escenario socio-laboral.

La forma como esto está ocurriendo no deja de ser llamativa al observador atento. Se trata de una comunidad que no ofrece las oportunidades a todos por igual, lo mismo que en el pasado. La diferencia estriba en que hoy esta situación es un dato que no puede ocultarse. No pueden faltar, como de hecho ocurre, en tales circunstancias los conflictos en virtud de las nuevas necesidades de quienes luchan, en el contexto, por integrarse desde lo que son y sueñan. Así, un nuevo oficio puede ser un nuevo conflicto inicial y, posteriormente, una ocupación en que muchos jóvenes ven retratado su posible desarrollo³⁵⁰.

³⁴⁷ Entrevista N922, realizada por el autor a F.P. en su domicilio. Marzo, 1998.

³⁴⁸ Entrevista N911, realizada por el autor a D.N. En su taller de muebles para la región. Marzo, 1998.

³⁴⁹ Entrevista N924, realizada por el autor en domicilio de M.E. Marzo, 1998.

³⁵⁰ El caso de las empresas muebleras del tipo "taller-familiar" es quizá el ejemplo más elocuente de esta dinámica. El crecimiento en las dos últimas décadas es del 200 % en este tipo de empresas. Al conversar con sus propietarios nos manifestaron

ción. Pero el contexto nuevo deja de colocar al catolicismo, en el seno de la comunidad palmareña, como fuente dominante y única de pertenencia social y participación ritual.

El párroco no es más "la correa de transmisión" del único poder simbólico. Al contrario, se dan dos grandes tendencias que no estaban presentes en el pasado y que son indicadores de cambio en este nivel: Se ignora, discute, duda, y hasta contradice lo que los sacerdotes plantean y, como producto de las nuevas fuentes de pensamiento más laicizante, se suelen plantear cuestionamientos en torno de la "competencia" que asiste a los clérigos para ingresar en ciertos temas en los cuales no son expertos o no pueden tener experiencias acumuladas.

4.3. Lucha de juventudes en lo axiológico: Lucha por un "entorno" comunitario

Hemos señalado arriba que en el Palmares predominantemente agrario la comunidad aportó cierta singularidad axiológica-religiosa dignificante en la medida en que guardaba coherencia con el ámbito sociolaboral campesino. Como es de suponer en los orígenes de Palmares a nadie se le hubiera ocurrido hacer una oposición sistemática a la iniciativa del Padre Gómez de construir un templo de las dimensiones que él propuso y que la comunidad logró. Si hubo oposición a la expulsión de Gómez, contrariamente.

El extremo que, concienzudamente, temen los jóvenes palmareños actuales es que la pertenencia a la comunidad palmareña signifique aceptar todo el conjunto axiológico-religioso del pasado (como sus liturgias sociales), sin contar con las oportunidades y condiciones de vida con que se contaba en aquel pasado.

Las oportunidades sociolaborales son el caldo de cultivo para hacer de un espacio geográfico un lugar aceptable de existencia: un espacio donde sentirse honrado y aceptado por lo que se sabe o se aprende a hacer. Lo contrario es percibido sabiamente por ellos al expresar: "a mí no me da vergüenza ser pobre si en el pasado mi familia lo fue, lo que no soporto es que eso no pueda cambiar..."³⁷¹.

Un joven avergonzado de su pasado y presente en Palmares contrasta con las oportunidades que supieron ver y ejecutar los inmigrantes iniciales. La comunidad anterior forjó oportunidades respecto de su propio valor. Entre la axiología que se reitera en el seno de la comunidad adulta de Palmares destacan dos principios tenidos por virtudes de identidad: el honor y la vergüenza: "A mí me parece que hoy lo que falta es vergüenza, antes no me-

³⁷¹ Entrevista NQ19, realizada por el autor a G.Z. Domicilio, marzo 1998.

tíamos la cabeza ni jalábamos como cangrejos para atrás"³⁷².

Sin que necesariamente los valores del pasado deban ser llenados con los mismos contenidos, no cabe duda de que toda sociedad requiere de valores. Pero también lo es que particularmente la colectividad es capaz de sancionar y otorgar axiología válida para el conjunto. Aquellos y aquellas que estén dispuestos a contribuir para engrandecer al conjunto, a través de sus actividades, van configurando culturalmente las singularidades axiológicas y religiosas del grupo.

En el pasado palmareño, hemos visto una sociedad que organizaba el honor del deber cumplido mediante el trabajo agrícola. En el plano sociolaboral como en el religioso se desarrollaba la vida en términos de deberes. En los jóvenes actuales este valor parece entrar con otros códigos: Desde el cuidadoso manejo de asuntos personales hasta la protección de la honra contra acusaciones judiciales, revela que "ser alguien" en el medio se mueve en posiciones abiertas, que remiten al contexto de la duda más que del "deber ser" del modelo axiológico anterior.

La raíz de esta situación revela que ha dejado de existir relación directa entre el honor personal o familiar y un trabajo entendido en términos de "servicio comunitario". En el pasado el vínculo, a este nivel, era profundo. Un trabajo de sobra "auto-justificado" por las instituciones a las que se les asignaba la tarea de sancionarlo: la Iglesia Católica representaba esa institución, por excelencia. Hoy el nuevo contexto sociolaboral parece circunscribir "el honor" a una dura competencia de capacidad, de "auto-justificación", de "probar" lo que se es, es "ser alguien" ante los demás, de una manera diferente.

Uno de los entrevistados hacía una diferencia entre las generaciones de sus padres y la propia indicando, con gran delicadeza pero no con menor fuerza, que nunca entendería por qué sus progenitores se quedaron en un medio que no les aportaba nada a la familia.

Esta queja, devela un aspecto central del problema: Los fundadores de familias que no prosperan en un medio, no pueden contestar en términos de "auto-justificación" ante sus hijos, porque se trata de interrogantes de un nuevo contexto que a ellos no los afectó tan directamente.

Los hijos de la segunda y tercera generación palmareña no estaban en condiciones de percibir que el contexto agrario tenía límites objetivos, simplemente porque el sistema no había colapsado en los términos en que lo perciben las penúltimas y últimas genera-

³⁷² Entrevista N923, realizada por el autor en el domicilio de B.R. Marzo 1998.

ciones. Y es que en el pasado el sentido de la comunidad natural (agraria) daba paso, fácilmente, al de la comunidad moral que la auto-justificaba. Mientras tanto la comunidad natural hoy ha experimentado la explosión de las múltiples ocupaciones y no hay referente de comunidad moral nuevo, coherente, con las nuevas condiciones sociolaborales.

De facto, un sistema axiológico religioso cerrado, como bien puede ser denominado el pasado moral palmareño, está armado por una arquitectura de rutinas cotidianas contrastante y excluyente de otros sistemas axiológicos-religiosos menos cerrados como son los actuales³⁷³. El sistema de desarrollo de oficios y profesiones en lo sociolaboral impulsa, per se, la novedad axiológico-religiosa. Ambos sistemas morales son "en sí" valiosos pero "entre sí", incommensurables. Por lo tanto, sería injusto juzgar a uno solo desde los términos de referencia del otro.

4.4. Entre las "ocupaciones" profesionales y el "ser campesino" hay contextos incommensurables

Un aspecto fundamental a concluir hasta aquí reside en reconocer en el contexto palmareño del siglo XX una situación, por lo menos, inter-generacional que remite a sistemas socio-laborales que van siendo radicalmente diversos. En ese sentido se trata de contextos "incommensurables" en la medida en que ponen en relación dinámicas socio-laborales y axiologías religiosas de cuño diverso. Ayer, la coherencia profunda entre la caficultura y la axiología religiosa que funda el templo contrasta con una situación finisecular en que las múltiples ocupaciones profesionales de los jóvenes palmareños diversifica las fuentes de axiología a nivel local.

4.4.1. La voz del patrimonio simbólico: algunos indicadores culturales del mundo sociolaboral de ayer

Para los palmareños de ayer el sentido del término "trabajo", como concepto que remite a una realidad concreta, es muy delimitado por las labores agrícolas. Por ello, para esta población resulta "extraño", por decir lo menos, los "trabajos" distintos de aquellos del pasado. No solamente habría que probar que son realmente necesarios, sino que "merecen el nombre de trabajo". La mujer del campo y el campesino están en contacto con la tierra de una forma particular y su relación con el medio agrícola plantea más un vínculo de "sistema de vida" que una ocupación fortuita.

³⁷³ Un caso concreto lo podemos encontrar en la tendencia al matrimonio civil que apenas asoma en el contexto palmareño. No son precisamente residentes palmareños quienes optan por este régimen de vida familiar, sino hijos e hijas de palmareños no residentes, quienes asumen esta opción usualmente en conflicto con sus familias originales.

Al realizar nuestras entrevistas con asilados en el Hogar de Ancianos de Palmares nos encontramos con una actitud común a mujeres y hombres adultos mayores: "hoy todo es plata y querer verse bien" ³⁷⁴. Incluso, hay cierta mofa a la "vuelta" que se ha dado a formas de vestir "de antes" ³⁷⁵.

Estas declaraciones sumadas a otras pueden bien insinuar el sentido con que las personas adultas palmareñas interpretan en registro propio la "pérdida" de una manera de ser del palmareño actual, respecto del pasado. Para ellos la falsa identidad de querer "aparecer" ahora de la misma forma como ellos se vestían antes, es querer volver a ser los palmareños "auténticos" de antes, en una sociedad donde solo se puede aparentar y vivir superficialmente, en suma, donde no se logra la vida de antes.

El trabajo agrícola requirió las mejores capacidades humanas, al menos, de las dos primeras generaciones de familias palmareñas, como quedó demostrado atrás. Según opinión de los mayores sus "trabajaderos" se regían de acuerdo con normas de honor y dignidad. Un caso elocuente ³⁷⁶ es la reiterada alusión al rol del trabajador "orillero" durante las "paleas" cafetaleras.

Como señala T.Q. el trabajo de las mujeres también era sumamente necesario, aunque no deja de mencionar -recordando a su difunto esposo - que era un trabajo tan "sacrificado" como el del hombre. Para ella hoy "da risa" que las mujeres ya no quieren ni siquiera

³⁷⁴ Expresión de M.R. (Entrevista N931, diciembre 1998) similar a la de J.A. Hogar de Ancianos. Diciembre, 1998.

³⁷⁵ En el caso específico se refería M.R. (Entrevista N931, diciembre, 1998) al army como tela típicamente usada para las labores agrícolas. El entrevistado indicaba que "la vuelta del army" es una "gran mentira" porque la tela no lo hacen igual (es fácil de romper) y porque una cosa es "vestir por vestir" y otra es "porque se necesita algo que sirva para trabajar".

³⁷⁶ En el testimonio de S.R. (Entrevista N935, enero 1998) el ser "orillero" era un título honorífico popular. Efectivamente, con una pala cuyo peso oscila entre las 30 y 40 libras el orillero es el encargado de ir "raspando" su calle (distancia entre dos hileras de café) y la orilla colindante con el trillo o callejón de la finca. Con cierto halo de admiración se alude al orillero si además era "zurdo", ya que el grado de dificultad aumentaba, a ojos de los expertos. Si consideramos la fuerza necesaria para manipular el instrumento y las escasas reposiciones de calorías de la dieta campesina (en realidad la mitad de las que requiere para hacer frente a las labores), la energía aportada puede tener un origen más que físico. Con las "bombas de atomizar" y los pesticidas, este oficio casi desaparece por completo de las prácticas agrícolas locales.

"darle vuelta a la perilla de la cocina, mucho menos a la tortilla". Explica que el esfuerzo de antes a la hora de cocinar, pasaba por ir a traer leña, picarla, alimentar el fogón, y hasta ir por agua al río". Cierra su discurso con un tajante: "hoy no, hoy ... mucha comodidad y la gente no lo valora, no se entiende que pasa" ³⁷⁷.

En el seno de la microsociedad palmareña no es de extrañar que también el ocio cotidiano varíe del pasado con relación al contexto actual más urbanizante. Profundizamos al respecto (Ver en anexo el cuadro 1 y 2) en algunos indicadores a este respecto. Puntualicemos aunque sea sólo inicialmente, que contrasta en el caso de estudio un ocio campesino anterior medido por parámetros de tiempo cultural muy distintos de los parámetros actuales. Como podemos observar en los cuadros aludidos la plataforma institucional de servicios y los diferentes oficios locales permiten a la población, diversificar el tiempo recreativo público. El entretenimiento domiciliario sabemos que tiene como eje el consumo de programas de televisión y vídeo.

En el humor lo mismo que en rumor puede detectarse otra diferencia que hace contrastar el pasado y el presente. Un chiste campesino de los del pasado tienden a ser "largos" para el urbanizado joven contemporáneo y uno de éste tiende a ser incomprensible para aquel³⁷⁸. También el rumor tendía a dispersarse en el medio campesino de una forma diferente que en el contexto más urbano: en éste las condiciones de apoyo en los medios electrónicos pueden impactar a más gentes en distancias más largas mientras que en el medio rural el poco acceso a los medios de información de masas y la mediación del discurso oral e interpersonal ("face

³⁷⁷ Entrevista N05, a T.O. en su domicilio. Marzo, 1998.

³⁷⁸ El "chile" o chiste palmareño de antaño (dicho sea de paso, sin nada en particular con relación a zonas aledañas o afines costarricenses) tiende a ocupar más tiempo cronológico que el actual, en virtud de cierto arrastre pausado propio de las estructuras narrativas orales campesinas. El modo narrativo pausado en una cultura con una noción y uso del tiempo muy determinada por el ciclo de los cultivos, tiene otro ritmo y una estructura donde el inicio, el desarrollo y el desenlace suelen permitirse características de cuento corto. No se dan formas de habla que "economizan" las palabras para caer, lo más rápido posible, en la resolución del cuento, como suele hacerse contemporáneamente. Al contrario, quien cuenta chiles actúa como narrador (a) consciente de que en el cargar el cuento con alusiones del contexto particular, va mucho de su fama de buen narrador de chistes. (Ver, muestras en vídeo, entrevista N034 con don Jorge Sancho).

to face") figuran requisitos para la diseminación³⁷⁹. La idea de "indiscreción" radicaba en que en la sociedad predominantemente rural el encuentro no era frecuente aunque el espacio geográfico fuese el mismo. En ese sentido la costumbre de indagar todo lo posible sobre la otra persona³⁸⁰.

4.4.2. Resistencias al cambio: Una cosa es trabajar y otra estar ocupándose

En un medio con un fuerte pasado agrícola ese factor posee un peso importante (objetivo) en la configuración y desarrollo de individuos y colectividad. Incluso, como es natural, en las nuevas generaciones que ya no comparten la totalidad del contexto pasado, la apertura al cambio se ve condicionada por aquel. Una primera distinción analítica que permite captar una dimensión central de la naturaleza del problema del cambio axiológico-religioso en el contexto palmareño tal y como lo perciben los Adultos Mayores, radica en lo que hemos denominado "trabajo" y "ocupaciones". Es recurrente en los entrevistados el marco introductorio según el cual "antes la vida era..." aludiendo en el fondo (hasta con nostalgia) a un estilo de vida que ya no está presente.

El contraste entre el "antes" y el "ahora" toma contenido en la muestra, en los discursos de ancianos y ancianas una especial fuerza, al referirse al factor socio-laboral: De todas las entrevistas este es el factor más subrayado (y no sólo por interés

³⁷⁹ No es de extrañar que los rumores que parecen diseminarse con más éxito en el contexto palmareño son todavía aquellos en que están de por medio noticias extraordinarias están en primordial relación con las ordinarias necesidades cotidianas: Ejemplos de ello son "que van a trasladar al Padre", "murió" tal o cual persona conocida que estaba muy enferma, "que castigaron a Palmares y no le van a volver a permitir hacer fiestas cívicas" por desórdenes y vulgaridades, etc. Los medios escritos o radiofónicos locales (Periódico "El Clarín" o Radio "Sideral") suelen no asumir estas informaciones, pues son "simples rumores".

³⁸⁰ En cuanto al marco en que se da el saludo en el contexto rural respecto del urbano, remitimos una explicación jocosa, pero no por ello menos cierta. El fenómeno para C.M. (Entrevista N933) estriba en que es igual (responde a la misma motivación) con las formas de saludar en Palmares respecto de las formas de hacerlo en la capital: Para él "la cosa es igual: En San José uno no saluda por si acaso y en Palmares, pues también..." Otro indicador, también de interés socio-lingüístico y antropológico está en los protocolos de saludo y despedida en Palmares: en el contexto palmareño tanto el saludo como la despedida es "largo" si se evalúa desde el tiempo veloz y la privada cortesía urbana; incluso, no pocas veces desde la sensibilidad urbana estos protocolos de saludo-despedida rayan en la "indiscreción".

del investigador). Particularmente destaca un modelo o esquema de pensamiento según el cual antes se vivía como familia campesina las 24 horas del día mientras que hoy, según se desprende de las entrevistas, las familias de hijos y nietos andan "preocupados" en lugar de tener un trabajo "de verdad".

La tercera edad ve con preocupación los trastornos vividos por las nuevas generaciones "para ganarse la vida". Para los Adultos Mayores la mejor forma de poder vivir en Palmares remite a una especie de restauración de lo que ellos vivieron; en el fondo, un soporte de infraestructura para la "vida en familia" (tradicional) habría que agregar. Esta queja toma además formas desafiantes cuando los entrevistados subrayan aspectos que denotan el contraste entre el tiempo libre de hoy con respecto al ocio a que ellos y ellas estuvieron acostumbrados, desde el estilo de vida campesino.

Hoy, para ellos, no se respetan los domingos; día que "hasta Dios descansó"³⁸¹. En la mentalidad de los entrevistados no cabe la noción de días no laborales porque en el trabajo agrícola no era viable desprenderse de la condición campesina, aún cuando se estuviera en domingo o feriado.

5. Análisis Factorial de Correspondencias: Aspectos generales

El objetivo central del estudio es describir las diferencias que, internamente, caracteriza las representaciones y actitudes de la juventud palmareña frente a las liturgias sociales de navidad y semana santa. La base empírica para este propósito se obtiene de la aplicación de 140 encuestas de opinión ³⁸² que 70 muchachas y 70 muchachos respondieron. Las primeras 70 corresponden a la encuesta aplicada durante la semana santa de 1998 y las restantes durante la navidad del año anterior.

Al ofrecer una caracterización de actitudes y axiologías religiosas en la juventud palmareña frente a las liturgias sociales de semana santa y navidad, buscamos parámetros para determinar un perfil axiológico religioso en este importante sector de la población palmareña. Resulta necesario, en este campo experimentar metodologías cualitativas, capaces de ayudar a conocer el perfil axiológico religioso actual. Se detectan las formas en que los jóvenes valoran las experiencias de navidad y semana santa en Palmares actualmente, en virtud de las diferencias que pueden reflejar, interiormente, como grupo particular. Pero además de lo que pueda reflejar en sí mismo, se ve lo que refleja en relación

³⁸¹ Entrevista NQ40, realizada por el autor en domicilio de J.A. Marzo 1998.

³⁸² Los instrumentos de estas encuestas figuran como anexo del estudio.

con no-juveniles, particularmente, Adultos Mayores.

El balance del cambio axiológico en una microsociedad puede dar luz sobre los tipos de variables que posibilitan al observador fundar, consistentemente, apreciaciones cada vez más cercanas a la, de por sí, complejísima realidad cultural. La muestra, en la presente investigación, limita sus alcances al estudio del sector juvenil en lo que respecta a las encuestas de opinión³⁰³.

Para presentar los datos que dan la base empírica a esta parte de la investigación distinguimos tres momentos: Primeramente, la preparación del instrumento. En segundo lugar la recolección de los datos y en tercer lugar el procesamiento de la información. En síntesis, veamos, en qué consistió cada uno.

5.1. Análisis Factorial de Correspondencias: Aspectos específicos

En cuanto a los aspectos específicos, vayamos al aspecto primero, el instrumento fue precodificado a partir de dos ensayos³⁰⁴: ambos con treinta jóvenes voluntarios que se prestaron para evaluar la pertinencia y el manejo del instrumento. El instrumento fue codificado satisfactoriamente a partir de tres grandes tipos de información relacionada con las variables del estudio³⁰⁵:

³⁰³ Otros medios de investigación fueron entrevistas semi-estructuradas con Adultos Mayores y líderes religiosos y la observación participante registra en el Diario de Campo, durante la navidad de 1997 y la semana santa de 1998.

³⁰⁴ Tenemos que agradecer a los estudiantes del diplomado en Teología de la Escuela Eclesiástica de Ciencias de la Religión, quienes hicieron este servicio a esta investigación, tanto en las correcciones del instrumento para Semana Santa como para el de la Navidad.

³⁰⁵ La planificación de la encuesta debe ser realizada de tal manera que los niveles en que se descompone la realidad (las oposiciones y aspectos de ella) retroalimenten el estudio con información obtenida y resumida en un cuadro de contingencias. En el cuadro de contingencias se define la información como compleja y requerida de simplificación. Esa función la va haciendo una serie de programas cuya secuencia va ofreciendo niveles más cualitativos de organización. Luego pasamos al análisis e interpretación cultural de la experiencia de los jóvenes durante las dos actividades de liturgia social investigadas: Semana Santa y navidad. Teóricamente se establece entonces que debe existir un sustrato material de información que por su doble carácter de planificado "a priori" (teórico) y cuantitativo "a posteriori" (empírico) sea significativa, en el sentido de que arroje las diferencias existentes en la información. Esto sin que lo empírico del dato lo haga estático y sin que lo programado del modelo (tipo

el primer tipo referido a datos de identidad del informante, el segundo sobre axiología religiosa y el tercero sobre tópicos del mundo socio-laboral³⁸⁴.

Por lo que respecta a la recolección de los datos, durante los quince días previos a las fechas de semana santa y navidad (1997-1998) fueron entregados a los informantes los instrumentos para que los llenaran. Mantuvimos estrecha relación con el Centro Universitario de Palmares de la UNED donde se recogían los formularios. Tanto el apoyo de dos asistentes del Centro Universitario como la presencia del responsable de la investigación ayudaron a despejar las dudas de los informantes, para el manejo y la respuesta mediante el instrumento diseñado. La cercanía del investigador ayudó a velar para que cualquier dato faltante en los formularios fuera atendido, oportunamente, por la persona informante.

Finalmente, el procesamiento de los datos supuso varias etapas. Primeramente "limpiamos" la información seleccionando los 70 cuestionarios satisfactoriamente respondidos³⁸⁷. Formalmente, la digitación de los datos en un editor electrónico (del sistema DOS) nos facilitó la creación de una tabla de contingencias; base de datos de la que partimos para aplicar el procesamiento mediante el análisis factorial de correspondencias³⁸⁸.

ideal') constriña la realidad de su contenido dinámico.

³⁸⁴ Ver en anexos los instrumentos tal y como fueron aplicados con los informantes, una vez adaptadas las recomendaciones emanadas de las dos pruebas piloto, con jóvenes voluntarios/as.

³⁸⁷ Tanto en la Navidad de 1997 como en Semana Santa de 1998, entregamos el doble (140) de cuestionarios de los requeridos (70) para la validez y representatividad de la muestra. Esto nos permitió trabajar, el procesamiento, con instrumentos muy "limpios": es decir, donde el informante llena el formulario de forma clara y precisa (sin ambigüedades técnicas).

³⁸⁸ En el estudio que nos ocupa los datos más significativos están en los factores primero y segundo de cada encuesta. Tomamos datos también del factor tercero de la encuesta de navidad, pero por construcción del programa tanto el primero como el segundo factor reflejarán, con bastante claridad, los datos empíricos de la investigación. Cada factor indica en que cantidad se produce asociación entre las modalidades dentro de un perfil afin de sentido. La lógica con la que opera el análisis factorial de correspondencias sustenta un concepto de la realidad cultural cuya apropiación es desigual (asimétrica) por parte de los actores. Si el "capital cultural" es asimétrico eso significa que cuantitativamente la realidad cultural reflejará distintos niveles y oposiciones.

El inicio del análisis factorial lo realizamos a partir de la tabla de contingencias. La tabla de contingencias consiste en un cuadro de doble entrada en que las líneas verticales se corresponden con las modalidades. Como producto final, del análisis factorial, las opciones de opinión (modalidades) asumidas por las personas informantes quedaron representadas en 7 tipos de gráficos que ayudan a determinar la presencia de diversos perfiles axiológico-religiosos, estadísticamente definidos como factores.

La información final, expresada en planos, tiene como propósito determinar los perfiles axiológico-religiosos tratando de responder a la cuestión sobre las actitudes de los jóvenes respecto del pasado axiológico-religioso que se plasma en las liturgias sociales seleccionadas. En los planos las nubes de números corresponden a códigos que identifican modalidades agrupadas en cada uno de cuatro cuadrantes formalizados en las coordenadas cartesianas. En los planos factoriales es visible, entonces, los perfiles diferenciándose desde las características axiológicas que producen la diversidad y oposición.

Vamos a analizar los perfiles contenidos en cada sector de las coordenadas cartesianas en términos de perfiles axiológicos, de sentido religioso. La descripción dará cuenta de grados de atracción y de repulsión respecto de la axiología religiosa representada en las liturgias sociales estudiadas. La información concentrada en el centro del plano revela indistinción de los perfiles entre sí y la que los polariza refleja diferencias entre ellos. En cada uno de los perfiles tipificados hay un conjunto de modalidades de observación que se muestran en interrelación más o menos compacta, lo que indica que hay correspondencia entre dichas modalidades.

Lo que interpretamos como resultado del análisis factorial debe entenderse como una lectura global de todos los ítems y de sus modalidades, desde el punto de vista de las relaciones que establecen entre sí. El análisis factorial que llevamos a cabo dio como resultado seis factores en cada una de las encuestas de opinión: tanto la de Semana Santa como en la navideña. Cada uno de los seis factores, en cada una de las liturgias sociales en estudio, resume en términos de correlaciones las variables de los cuestionarios y representa en nuevos resúmenes las cargas factoriales, como también se les denomina, a las variables creadas por el análisis.

5.1.1. Por los matices más que por oposiciones fuertes: bajo desacuerdo entre los jóvenes con relación a la Semana Santa y Navidad

Técnicamente, este apartado describe las orientaciones axiológicas, de representación social y de reacción de los jóvenes palmarfeños de cara a las Liturgias Sociales de Navidad y Semana Santa durante los años 1997-1998. Se procederá a presentar los datos

mediante las correlaciones principales entre las variables, en términos de análisis factorial de correspondencias (siguiendo a Cibois Ph³⁸⁹).

El análisis factorial de correspondencias no es más que un método que aclara las relaciones entre variables³⁹⁰. En términos de Fromm y Maccoby (1985, 130-169): "los factores son nuevas variables que resumen las variables calificadas según el cuestionario; el análisis factorial muestra cuáles están cercanamente relacionadas entre sí". El análisis factorial es una forma de resumir una gran cantidad de variables en un grupo pequeño de ellas; esas nuevas variables -derivadas de los cuestionarios procesados- son denominadas "factores".

A la luz de los resultados, en términos globales, las dos grandes liturgias sociales investigadas no son fuente de oposiciones fuertes entre los jóvenes palmareños. Nuestro mayor hallazgo subraya eso³⁹¹: Para los jóvenes no son las grandes discusiones sino los detalles, los matices, los que aportan diferencias e información sobre la Semana Santa y Navidad. En ese sentido, si tenemos en cuenta que las liturgias sociales investigadas todavía están fuertemente presentes en el medio palmareño, y que aun así

³⁸⁹ 1983. L'analyse factorielle. Analyse en composantes principales et analyse des correspondances. Presses Universitaires de France. 126 p.

³⁹⁰ Fromm y Maccoby (1985, 133) señalan que "el método se describe plenamente en términos matemáticos", sin embargo, no dejan de aclarar que puede ser fácilmente comprendido, en sus resultados, en virtud de sus características didácticas de presentación de información y de la simple lógica con que opera. Lo incluimos en el estudio porque lo hace más completo sin introducir más complejidad de la que, de por sí, tiene la investigación. A este propósito Fromm y Maccoby agregan la necesidad de no tomar "mágicamente" el uso del programa: "no queremos causar la impresión de que el análisis factorial envuelve mágicamente nuestra subjetiva calificación diagnóstica -con su falibilidad humana- en una capa de precisión matemática al estilo de las computadoras". El valor de la advertencia resulta pertinente toda vez que, como señalamos arriba, su función instrumental sea entendida cabalmente; sin maximizarse ni minimizarse.

³⁹¹ A partir del bajo perfil de oposición generado por las liturgias sociales estudiadas entre la población joven, la interrogante sobre la situación en que estarán otras liturgias sociales menos establecidas que la Navidad y Semana Santa, es respondida desde las nuevas condiciones más frágiles para toda liturgia social; máxime para aquellas que, comparativamente, no tienen el apoyo institucional eclesiástico de que gozan la Navidad y Semana Santa.

no llaman la atención, en términos fuertes, a los jóvenes, ¿qué estará ocurriendo con otras liturgias sociales tradicionales? la bajísima polarización de los jóvenes en torno de estas hace sospechar el total desinterés respecto de otras; entre las cuales, como quedó señalado atrás, algunas simplemente ya no se dan más³⁹².

Veamos en cada una de las encuestas de opinión los datos particulares sobre estas dos liturgias sociales.

5.1.2. Los jóvenes entre lectura "libre" "mágica" de la Navidad en Palmares 1997-1998

Los seis factores extraídos de la encuesta de opinión de Navidad aportan un 53.2% del total de la información. El primer factor, entre los seis extraídos, aporta a la encuesta de opinión un valor propio (valeur propre) de 0.032625 y un porcentaje, con relación al total, del 14.6%. Dentro de los patrones generales del método el valor de este factor es bastante bajo. Grosso modo, dibuja dos posiciones visibles: la del reconocimiento de la Navidad como una actividad axiológicamente importante por su valor social y la de una visión tradicional de esta actividad relacionada con la asistencia a rezos del niño y a la representación social de que en Palmares no hay pobres³.

El segundo factor permite visualizar dos posiciones: un perfil de respuestas modelo "libre" en el sentido de que percibe las actividades de navidad como no contradictorias con la asistencia a las playas, pero sobre todo la decisión de que los patronos deben pagar más en navidad como una salida a la situación de los pobres en Palmares, resulta reveladora de la posición. Este factor tiene un valor propio de 0.022275 y aporta un porcentaje del 10% al total de la encuesta de opinión³.

³⁹² Recogimos datos en torno de las antiguas celebraciones de Santa Cecilia (Liturgia social de los músicos) o relacionados con la progresiva desaparición de los desfiles de carretas en las fiestas patronales de la Virgen de Las Mercedes. También se percibe una fuerte tradición en torno al culto de Santa Lucía. Otros estudios podrían indagar la situación en que están estas liturgias sociales, sin embargo es de esperarse que algunas, como la tradicional de las carretas, cada vez están menos presentes en el medio palmareño. Incluso cierto resurgir turístico de las "entradas de los santos" en San Ramón (Ver Revista Fronteras N°1, agosto-oct.1994, p.5-8) hace sospechar que esa es la tendencia en el resurgimiento, más no el que la realidad campesina que le daba sustento, se mantenga o esté resurgiendo. En el N°2, marzo-jun. 1995, p.7-8) la misma revista del Instituto Tecnológico ofrece un artículo crítico en la línea que hemos indicado ("Tradición popular vrs cuenta bancaria: Los santos contra la montaña rusa", de González Vázquez).

El tercer factor (Valeur propre = 0.019387 y pourcentage du total de 8.7%) confirma el doble patrón ("libre" vrs "mágico") otorgando, los primeros, un sentido vacacional ligado a las actividades de navidad (tendencia secularizante) y los segundos una interpretación axiológica tradicional en términos, v.gr., de que "es bueno tener los hijos que Dios conceda"⁴.

El factor número cuatro de la encuesta de opinión con jóvenes palmareños continua el modelo general ya trazado en los factores primeros: Los dos componentes vuelven a polarizar sus opiniones en torno a temas como la pobreza (ahora, un sector la niega y otro indica que hay que pedirle a Dios para superarla), símbolos navideños (para la versión "libre" se trata de costumbres no religiosas y para la otra se trata de de símbolos con alto o bajo valor religioso, pero religiosos al fin y al cabo), etc. Este factor aporta un valor propio de 0.016347 y un porcentaje al total de 7.3%(⁵)

El penúltimo factor obtenido (Facteur 5, valeur propre de 0.015743 y pourcentage du total del 7.0 %) establece junto con el último (Facteur 6, valeur propre: 0.012609, pourcentage du total: 5.6%)

las polarizaciones que nos permiten confirmar la presencia de los dos grupos (modelo "libre" y "mágico") aludidos. Los matices que estos factores recogen son tensiones en torno a tópicos tales como "son demoniacas las costumbres de vestirse de determinado color el día primero del año" contra "lo más importante es ir a misa el último día del año" o "lo importante es la intimidad con Dios" vrs "la iglesia tiene que ver qué hacer con los Pobres"⁶.

5.1.3. Los jóvenes entre lectura "familiar" e "individual" de la Semana Santa en Palmares 1997-1998

Los seis factores extraídos de la encuesta de opinión de Semana Santa aportan un 69.6% del total de la información. El primer factor (Valeur propre, 0.074955. Pourcentage du total 22.5%) presenta dos síndromes de datos: en una vertiente se presentan elementos axiológicos ligados a un síndrome de modelo tradicional familiar mientras que la otra vertiente muestra un síndrome de reacción abierta afirmadora de la individualidad, que se le opone⁷.

El factor segundo (Valeur propre 0.052449, pourcentage du total: 15.8%) mantiene el mismo patrón anterior pero introduce una variante en la versión conservadora ("familiar") que le introduce un matiz fundamentalista o, al menos, reivindicativo de una axiología radicalmente conservadora. Algunas muestras de este m^{at}riz están en la alta afinidad (totalmente de acuerdo) con todo lo que reivindique las formas tradicionales de organizar la actividad religiosa de Semana Santa⁸.

El tercer factor de la encuesta de opinión de Semana Santa desta-

ca un conjunto axiológico en torno a la responsabilidad familiar en oposición a un conjunto que vuelve sobre el patrón de valores religiosos mediados por un esquema de decisión personal. El factor tercero tiene un valor propio de 0.038240 y un porcentaje, respecto del total de la información, del 11.5% 9.

Los factores cuarto (Valeur propre, 0.026111. Pourcentage du total: 7.8%) y quinto (Valeur propre, 0.022737. Pourcentage du total: 6.8%) diseñan algunos perfiles que representan la Semana Santa como un espacio indispensable en el futuro, enraizado en la fe de los antepasados y ante el cual los medios electrónicos (radio y televisión) contribuyen positivamente(10).

El último factor de la encuesta de opinión de Semana Santa con jóvenes palmareños (Facteur 6, valeur propre=0.017212, pourcentage du total=5.2%) prácticamente mantiene las diferencias haciendo que los extremos de las dos vertientes se enfrenten en los mismos tópicos en que se vienen estableciendo las divergencias anteriores: v.gr. en torno a las posibilidades de pasear, a la obligación o no de asistir a las actividades de Semana Santa y en cuanto a la posibilidad de que en el futuro desaparezca o continúe esta liturgia social11.

5.2. El diseño de investigación y los resultados sobre el cambio axiológico a la luz de las liturgias sociales de Navidad y de Semana Santa

El método de análisis factorial nos resultó útil para nuestros propósitos de identificar patrones de cambio (identificar la matriz de las modificaciones emitidas) en un sector social muy permeable a los cambios culturales; según nuestros datos, mucho más inclinado a los cambios que los sectores de más edad. Los resultados obtenidos están signados por la hipótesis y la metodología, y en ese sentido es que nos referimos a ellos en términos de "una aproximación socio-cultural"; de una "matriz" de la lectura de los cambios de la realidad axiológica-religiosa, por parte de los jóvenes informantes.

En ese sentido una primera constatación, a la luz de los datos, pone en evidencia que las dos liturgias sociales resultaron reveladoras de dos tipos de mentalidades pero bajo un modelo unitario axiológico religioso que sin ser ajeno a un sistema modernizante (como un todo) se presenta más arraigado del esquema agrario autoritario y jerarquizado de religión. En el diseño de la investigación establecimos la importancia de la dos liturgias sociales seleccionadas en la medida en que la Semana Santa mostraba rasgos más tradicionales (menos modernizantes), con respecto de la Navi-

dad³⁷³. Esta característica del diseño de investigación de por sí indicativa del modo como se comprenden las liturgias sociales, fue comprobado según los datos obtenidos en la medida en que, en términos globales, los esquemas axiológicos reflejados en los datos de cada una de las encuestas, sacó a relucir dos perfiles predominantes en las opiniones de los jóvenes informantes: uno tradicional y otro modernizante.

Para nosotros esto confirma los resultados en el sentido de que dos encuestas de opinión arrojaron perfiles de mentalidad de los dos tipos y, por consiguiente, remiten a dos actitudes en ese sentido "típicas" del cambio axiológico. Por otra parte aún cuando sometemos a opinión dos tipos de Liturgias Sociales de diferente naturaleza estructural, los resultados arrojan evidencia de las dos mentalidades afines (tanto frente a la Navidad como con relación a la Semana Santa) y, estructuralmente, con tendencias fuertes de oposición entre sí.

6. Aspectos generales de la axiología religiosa de los jóvenes palmareños

La descodificación de materiales empíricos escritos y orales realizados en este capítulo ofreció dos grandes vías (dos planos de lectura) para reunir y exponer los resultados: la de una simbólica propiamente dicha que nos da acceso genético (histórico-cultural) al fenómeno de las liturgias sociales en Palmares de Alajuela y la de una analítica³⁷⁴ que reconstruye a la prime-

³⁷³ La comprensión de las liturgias sociales promovidas por el catolicismo y su relación con los cambios socio-laborales ha pasado, histórico-culturalmente, por la iniciativa de purificación de las religiones autóctonas europeas que condujo a la promoción de la mariología y de la cristología en la edad media. Las liturgias sociales del tipo Semana Santa recogen no pocos elementos de las formas socio-laborales agrarias (v.gr. la estructura "de la muerte surge la vida" de Corbí) y por otra parte, desde la descomposición del esquema laboral agrario por efecto de la industrialización y, especialmente, por la descomposición de los modelos familiares tradicionales en la modernidad, el catolicismo promueve cultos como "la sagrada familia" (centro de los portales navideños) tratando de influir sobre las masas en defensa de la axiología de la familia nuclear en contextos donde no se da un sólo modelo familiar. Ver, Robertson R. (1980). Sociología de la Religión. Fondo de Cultura Económica. 431 p. Especialmente, en estudio del medievalista Troeltsch y "la autoridad religiosa y la especialización" (AA.VV.).

³⁷⁴ Seguimos la teoría según la cual los símbolos sociales son estructuras de sentido: La simbólica social puede definirse como una forma de conciencia que se caracteriza por articular y estructurar la percepción de la realidad a partir de componentes

ra, mostrándonos su lógica y sub-lógicas de funcionamiento actual.

Reseñando el sentido de estos dos planos de lectura obtuvimos, en los dos capítulos iniciales del estudio:

Un plano de caracterización local de la simbólica religiosa que da base a las Liturgias Sociales en estudio: El concepto de Liturgias Sociales como un fenómeno, socio-culturalmente producido, permite leer formas con que los grupos y personas articulan componentes afectivos en su representación de la realidad axiológica. En ese sentido en las liturgias sociales todo habla: los gestos corporales, las significaciones del cuerpo propio y de los cuerpos vecinos, todos los objetos son proyecciones de las identidades, sexos, clases, etc. de los participantes.

El plano de la analítica de la sociología religiosa de las Liturgias Sociales, dentro del estudio de caso, permitió articular las representaciones axiológicas de Adultos Mayores y Jóvenes: Este plano partió del anterior (simbólico) y puede reconstruirse en tres tipos de polaridades, como componentes discursivos centrales, mutuamente presentes e interrelacionados dentro el material discursivo recolectado³⁹⁵:

afectivos. Así en Martínez A (Dic. 1993, 120), Hiernaux (1977): L'Institution culturelle, Presses Universitaires de Louvain (U.C.-L). Publications de L'Institut de Sciences Politiques et Sociales. La analítica social corresponde, por contraste, al estudio de la lógica que mueve la dinámica del símbolo social: En el fondo, el análisis estructural que nos sirve de inspiración se caracteriza por dar razón de esa lógica permaneciendo intrínsecamente fiel al carácter del mundo de los materiales discursivos con que se trabaja.

³⁹⁵ Para precisar el sentido del uso que hemos dado a este tipo de material fundamental dentro del estudio vale señalar dos apreciaciones metodológico-técnicas, al hacerlo queremos explicitar tres pautas generales de lectura de los datos culturales a que arribamos en materiales de tipo axiológico religiosos: primeramente se ha trabajado en el mundo de los discursos y estos se mueven y dan dentro de una "polivivencia táctica" (Foucault, 1989). Esto significa que en la multiplicidad de elementos discursivos pueden actuar estrategias diferentes. El discurso axiológico-religioso, como todo discurso, produce y transporta poder. Por consiguiente, se persigue en el análisis la puesta en "diálogo" (tensional) de las diferentes voces que recoge. Una polifonía de informaciones requiere del sentido que le dan las diferentes posiciones de los autores que interactúan, pelean, negocian, etc. en un medio específico. Las posiciones representan aportes para el estudio del cambio axiológico religioso a niveles cada vez más profundos: hasta aquellos que nos permitan acceder a la "matriz"

6.1. La primera polaridad recurrente en el material discursivo se mostró bajo el criterio de la "tradición-innovación axiológica":

Hay que admitir una "ambigüedad" inherente a todo discurso según la cual éste puede ser instrumento y efecto de poder, a la vez que obstáculo, tope, punto de resistencia y partida para una estrategia opuesta. Los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza. Hay que interrogarlos a dos niveles: su productividad táctica (es decir: ¿qué efectos recíprocos de poder y representación aseguran?) y su integración estratégica (¿cuál coyuntura y relación de fuerzas vuelve necesaria su uso?)

Finalmente, conviene interrogar al discurso ¿en tal o cual episodio de los diversos enfrentamientos que se producen se vuelve necesario y por qué? Los discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él. Pueden responder a muchas y hasta contradictorias posibilidades en un sólo informante (Foucault, 1989).

Aunque en un primer momento estas dos polaridades significativas eran previsible por el hecho de ser planteadas a Jóvenes y Adultos Mayores palmareños, al rastrear sus contenidos arrojan un dato fundamental: En los discursos la polaridad daba sustento a las dimensiones público-privado. Al trastocarse (invertirse en muchos casos esta polaridad, según la cual lo que en el pasado se asumió siempre como privado pasa a ser público y viceversa) el patrimonio axiológico se ve modificado. Por eso destacan en el estudio los discursos en torno de las fórmulas de negociación - posición- en la dinámica del respeto/irrespeto ante la tradición axiológica.

6.2. La segunda polaridad que se percibe en la axiología religiosa palmareña puede resumirse en el aporte de lo local dentro contexto de las Liturgias Sociales investigadas:

Se perciben conflictos en torno de los símbolos hegemónicos ligados a las Liturgias Sociales de Navidad y Semana Santa a través de una lectura polarizada entre lo propio y lo ajeno. Salta a la vista materia de vestido, alimentación, actividades, conversaciones, etc. vividos y tomados propiamente, como realidades locales. La identificación o no con la actividad religiosa se valora en términos de si se trata de algo interno-externo, bajo el criterio de que es lejano-cercano a la propia vida cotidiana.

Según esta polaridad las Liturgias Sociales representan en la comunidad palmareña mecanismos tácticos de reproducción de identidades. Su estrategia consiste en comprometer la axiológico-religiosa en determinada dirección. Tanto el carácter emocional como el de la regularidad en el tiempo, son claves de estas Li-

o esquema de los cambios.

turgias Sociales con relación al calendario de vida agrario³⁹⁶. La conclusión principal, en este plano es que estos mecanismos tácticos de reproducción simbólica ya no se da con la fuerza que se daba en el pasado y los jóvenes así lo muestran al presentar una baja polarización en torno a un fenómeno cultural (liturgias sociales de Navidad y Semana Santa) por el que ayer hubiese ocurrido, sin duda, una polarización fuerte.

6.3. La tercera polaridad que se percibe en la axiología religiosa resume la función de comprensión de la realidad que se da dentro de lo local en el contexto de las Liturgias Sociales investigadas:

Este eje de lectura se mueve desde la sub-lógica de "certidumbre-caos": Aquí el campo axiológico-religioso juvenil se torna epistemológico al verificar dos tipos de credibilidad en el material discursivo y en las prácticas: Se produce una bifurcación entre la apertura (modelo "libre") ante nuevos valores hasta posiciones fundamentalistamente arraigadas a la tradición (llamado modelo "mágico"). El referente principal para este eje segundo de lectura estriba en las condiciones de la vida cotidiana ligada a variados patrones socio-laborales presentes entre los informantes: remite a sus experiencias decisivas ligadas al nuevo mundo del trabajo, a la dinámica de su regularidad existencial ligada a él. En este sentido la polaridad de certidumbre-caos detecta como algunos valores tradicionales "hacen ruido" en la vida cotidiana actual, así como algunos "nuevos valores" (v.gr. otras religiones) también "hacen ruido" dentro del modelo conservador. Los jóvenes figuran "cruzados" por esta "guerra religiosa". En ambos casos lo que se interfiere es la vida cotidiana: particularmente, las tácticas de poder-saber-hacer de los informantes. Sólo cuando ahí se los permite comprender los foros nuevas de su vida cotidiana: los modos como se representan a sí mismos a través de sus recursos argumentativos y fragmentos discursivos. Las tácticas discursivas dentro de su estrategia de representación, les permite tomar posición ante los cambios socio-laborales y axiológicos en que se mueven.

³⁹⁶ Como señala Martínez R. (1993, 120) "los ordenes sociales requieren ganarse el corazón de las masas". El autor también lee esta dimensión como lo hacía Gramsci: La "hegemonía" consiste en un modo de dominación que organiza una adhesión de los individuos gracias a la movilización de resortes emocionales. La "conformidad"; este fenómeno de viabilidad hegemónica crea "movilizaciones afectivas" y "duraderas". Ver Gramsci A. (1977, 70) Política y Sociedad. Ed. Península, Barcelona. En el gráfico 1 de nuestro estudio (ver anexos) establecemos una correlación del mundo axiológico-religioso de Liturgias Sociales con respecto a la serie de oficios socio-laborales ligados a la caficultura, en Palmares antes de 1960.

CAPITULO 4: HALLAZGOS Y RECOMENDACIONES TEORICO-METODOLOGICAS PARA EL ESTUDIO AXIOLOGICO RELIGIOSO CON JOVENES EN CENTROAMERICA

Introducción

- 1. Transformaciones de las funciones socio-culturales de la axiología religiosa palmareña
- 2. Cambios detectados desde la función de comprensión de la realidad
 - 2.1. Mundo socio-laboral y lógica del cambio axiológico religioso
 - 2.1.1. Matriz básica de tensión "tradicional/modernizante" dentro de un esquema de pensamiento con más afinidades que diferencias significativas en la representación de las Liturgias Sociales
 - 2.1.2. ¿Cuál es el aporte del caso a la teoría sobre la axiología-religiosa en la vida de jóvenes centroamericanos en condiciones similares?
- 3. Cambios detectados desde la función de cohesión de la realidad socio-cultural
 - 3.1. Factores indicadores del cambio axiológico religioso en Palmares
 - 3.1.1. Factores indicadores de la resistencia al cambio axiológico religioso en Palmares
 - 3.1.2. Recreación de la axiología religiosa desde la esfera privada, como tendencia local
 - 3.2. ¿Cuál es el aporte del caso a la teoría sobre la función de la axiología-religiosa en la vida de jóvenes centroamericanos en condiciones similares?
- 4. Aportes teórico-metodológicos que dan soporte a nuevos estudios centroamericanos sobre axiología religiosa y juventud
 - 4.1. Examen de la base epistemológica del estudio: la función de símbolos del tiempo
 - 4.2. Examen de la base epistemológica de la teoría sobre el cambio axiológico religioso, a partir del estudio de caso
 - 4.2.1. Relación de interioridad entre formas axiológico-religiosas de Liturgias Sociales (Navidad y Semana Santa), la caficultura en microsociedades meseteñas de colonización tardía
 - a) Funciones de cohesión y de comunicación social jugados por la axiología religiosa palmareña, hasta 1950.
 - b) Cambios en las funciones de cohesión y de comunicación social jugados por la axiología religiosa

palmareña, después de 1950: el aporte de la distinción y la lucha por la diferencia.

- 4.2.2. Al examinar situaciones de cambio axiológico religioso hay que concentrarse en buscar "el esquema de las modificaciones" (o base matricial) que las relaciones de fuerza, por su propio juego en la dinámica de producción, implican.

CAPITULO 4: HALLAZGOS Y RECOMENDACIONES TEORICO-METODOLOGICAS PARA EL ESTUDIO AXIOLOGICO RELIGIOSO CON JOVENES EN CENTROAMERICA

"Supe que lo sencillo no es lo necio, que no hay que confundir valor con precio..." (Cortes, A.)

Introducción

En Palmares llama la atención cómo cada vez se aprende que nada verdaderamente grave o temible ocurre en el plano social por el hecho de que 'otras religiones' (básicamente versiones pentecostales del cristianismo) ingresen a la comunidad. La Parroquia detecta y hace público con cierto recelo el hecho³⁹⁷, pero entre la población la novedad pueda ser elaborada desde la esfera privada, la capacidad relativizadora es notoria, maxime si se confronta con la reacción de los Adultos Mayores, marcados aun por la fuerza de una monolítica concepción de la vida resistente al mero pluralismo que aparece³⁹⁸. En cierto sentido puede enten-

³⁹⁷ Ver muestras de este material en anexos. Hace algunos meses se produce una campaña anti-Moon y anti-New/age, pero antes que esta se dió otra anti-Protestante y anti-Gnosticismo. La parroquia, en opinión de algunos gnósticos locales, "infiltra" católicos con el objeto de lanzar críticas certeras en contra de las otras religiones. Uno de los grupos de más antigua presencia en Palmares son los del Movimiento Gnóstico Cristiano Universal. Las fuentes bibliográficas más utilizadas son de Samael Aun Weor cuyas obras (Psicología Revolucionaria y Educación Fundamental) son introductorias en la propedéutica de la Escuela Gnóstica junto con la obra "Introducción a la Gnosis" (S.f.,s.e./San Salvador, apdo N90566) donde se dan las bases pistisóficas. En Palmares se reúnen los días lunes a las 7 p.m. una treintena de miembros de la Escuela Gnóstica Palmareña. Don J.C.B. entrevistado por nosotros, asegura que la clave del éxito gnóstico en Palmares reside en que se ha entendido que el gnosticismo da oportunidad de que las personas averigüen si sirve o no la espiritualidad gnóstica. Para el entrevistado "ni los padres han podido probar nada en contra del gnosticismo" que funciona hace dos décadas localmente.

³⁹⁸ Otra cosa es si, inversamente, cualquier ideología religiosa pretende en nombre de su axiología salirse de la esfera privada (relativizar por consiguiente el consumo) cuestionando a fondo las estructuras del consumo o sus mecanismos como cierto uso de los medios de comunicación en esa dirección. En ese sentido la libre discusión de ideologías no es viable porque sería poner los recursos de la sociedad moderna al servicio de las minorías ideológicas y no de las mayorías de consumo. De Melo J. (1984, dic.). Estado, Sociedade Civil e Comunicação na América

derse entonces que en Palmares se elabore, por parte de los jóvenes, una recreación de la axiología religiosa desde la esfera privada³⁹⁹.

Por la nueva seguridad socio-laboral del medio, ahora mucho más en sus propias manos que en la de un colectivo, la comunidad palmareña joven y sus familias se muestran más partidarias de vivir la religión como emoción simple, personalísima, aunque también bajo el carácter ritual (de Liturgia Social) donde su participación corporal-familiar esté comprometida colectivamente. Las Asambleas Familiares no cierran sus puertas a estas formas entusiastas y rítmicas, pentecostalizadas en varios casos, lo que es radicalmente extraño al modelo familiar extenso y conservadoramente religioso⁴⁰⁰.

1. Transformaciones de las funciones socio-culturales de la axiología religiosa palmareña

A la luz de los resultados obtenidos sistematizamos en dos grandes aspectos lo fundamental de nuestro estudio.

Por una parte vamos a sistematizar dos funciones socio-culturales de la axiología religiosa tradicional palmareña que está experi-

Latina. En Revista Comunicação Sociedade Nº12 (97-103). Instituto Metododista de Ensino Superior. Sao Paulo. Brasil.

³⁹⁹ Berger P (1971). El Dosel Sagrado. Elementos para una sociología de la religión. Amorrortu. Buenos Aires. Ver II Parte. Es de gran utilidad para nuestro análisis el aporte del autor en cuanto a los fenómenos globales de las migraciones y de la estructura de la sociedad moderna y sus medios de comunicación en conexión con los fenómenos religiosos.

⁴⁰⁰ Lo anterior retrata de cuerpo entero a grupos de ingresos medios (comerciantes, funcionarios, profesionales y obreros especializados), así como a la pequeña 'clase alta' local. Esta última representa a sectores sociales que no se renuevan al estilo de los grupos anteriores. De hecho, localmente no representan un sector al cual los de ingresos medios traten de imitar ni económica ni culturalmente. El principal recurso que tenían (tierra y plantas industriales, beneficios, de procesamiento de café) cada vez están menos en sus manos: han pasado a proyectos de vivienda o han sido adquiridos por empresas foráneas (v.gr. La Meseta. S.A.). En el caso de los sectores pobres también se suma, pero desde otro sentido, a las liturgias sociales. Para ellas el significado del tiempo cafetalero sigue vigente porque en la vida cotidiana la realidad no ha cambiado. Algunas formas de sectarismo (como las que estudia Valverde Jaime. 1990. Las sectas en Costa Rica: pentecostalismo y conflicto social. DEI, San José) comienzan a ser comunes en los finales de la década presente, particularmente en los sectores que han perdido status económico.

mentando cambios⁴⁰¹; ambas intrínseca y recíprocamente interactuando entre sí. Una de las funciones socio-culturales del patrimonio religioso palmareño tiene relación con la lógica del cambio axiológico al que estamos asistiendo al final del milenio y del cual los jóvenes son claros portadores: se trata de la función socio-cultural de comprensión de la realidad. Los jóvenes se representan la realidad de una forma diferente al pasado. La vía axiológica religiosa no es la fuente única de comprensión de la realidad local.

La segunda función socio-cultural del patrimonio religioso palmareño tiene relación con la dinámica del cambio axiológico al que tenemos presente. Se trata de la función socio-cultural de cohesión social. Al final del milenio los jóvenes son claros portadores de nuevas configuraciones familiares, de nuevos esquemas de acción ligados a nuevas formas de organización y movilización, para el trabajo, se representan la realidad desde esas nuevas condiciones y por consiguiente se expresan e interactúan de forma distinta al pasado.

Por otra parte, vemos indispensable establecer aportes teórico-metodológicos que den soporte a nuevos estudios centroamericanos que quieran avanzar en la misma dirección o evaluar a fondo la que hemos recorrido. Para eso consideramos indispensable desandar los aspectos epistemológicos y evaluar su potencialidad en función de otros estudios de caso⁴⁰².

⁴⁰¹ Nuestro Director de investigación ha desarrollado estudios antecedentes al presentado. Específicamente, para estas conclusiones nos ha sido de gran inspiración su tesis de doctorado. En el capítulo 7 el autor analiza tres tipos de funciones socio-culturales del fenómeno religioso que estudia, para Robles las funciones son "conocimiento", "identidad" y "orientación en la acción" (Robles Robles:1992, 345-396), en el nuestro las funciones socio-culturales de la axiología religiosa palmareña son, "comprensión de la realidad" y "cohesión social".

⁴⁰² Dos estudios que introducen la problemática de lo comparativo nos resultan útiles para aclarar algunas vías epistemológicas que permitan imaginar estudios de naturaleza similar al nuestro. Merecen mencionarse: Williams Robert "Introducción a los estudios comparativos", en Revista Mesoamérica 32; toda dedicada a la problemática citada y con un útil índice de todo lo publicado desde la fundación de la revista). En Williams se lee que más por las diferencias que por las similitudes pueden hacerse estudios comparados en materia de historia del café a nivel regional. El estudio de Lowel Gudmundson en este mismo número de Mesoamérica es un testimonio de ello (1998, 10-56). Como novedoso en línea con el estudio que hacemos el estudio más significativo de la amplia bibliografía consultada, es el de Fumero Patricia, "la infraestructura teatral en dos sociedades cafetaleras: Nicaragua y

Veamos, por separado, cada una de las funciones socio-culturales señaladas centrados en los factores que resultan explicativos de las tendencias de cambio arrojadas, a lo largo del estudio.

2. Cambios detectados desde la función de comprensión de la realidad⁴⁰³

Resumidamente podríamos iniciar señalando que el Palmares contemporáneo se debate entre la defensa de un "modo de vida" (cuyo anclaje fundamental esté en la axiología religiosa de Liturgias Sociales, del tipo Navidad y Semana Santa) y la lógica de "aumento de la productividad" impulsada por la mentalidad moderna. Esta fórmula conflictúa la realidad axiológica religiosa y los datos sobre la reacción de los jóvenes a las Liturgias Sociales de Navidad y Semana Santa, son leídos en esa línea. La comprensión de la realidad está mediada en el fondo, a nivel lógico-epistemológico, por las nuevas fuerzas semánticas que se desprenden del nuevo marco socio-laboral.

2.1. Mundo socio-laboral y lógica del cambio axiológico religioso

A la luz de los resultados particulares de la aplicación del método de análisis factorial de correspondencias⁴⁰⁴ destacan

Costa Rica, 1825-1900". En, Gilard Jacques y Tulet J. eds. (1996). La Flor del Café. Toulouse Presses Universitaires du Mirail.

⁴⁰³ Dos estudios nos resultan valiosos en este esfuerzo por detectar la modificación en las formas de percibir la realidad. Núñez Vega B. (1993). Las pautas culturales de los productores de exportaciones no tradicionales. En Contribuciones N920. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad de Costa Rica. También el estudio de Valverde Jaime (1994). Estudios de caso sobre investigación y extensión campesina en Costa Rica. Informe Final. Programa Bosques, árboles y comunidades campesinas. Valverde (coordinador y redactor del informe) da cuenta de los procesos endógenos y de la lógica con que el campesinado opera al crear su tecnología propia (o apropiable) según sus necesidades productivas. Ver también de Valverde (1975, octubre) "Procesos de Adaptación y resistencia cultural al Ajuste Estructural del Campesinado Costarricense" (opciones organizativas). En Contribuciones N925. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad de Costa Rica. Núñez Vega muestra el peso del criterio de "productividad" (rendimiento) dentro de la lógica de los cultivadores de chayotes común a la del agricultor de productos no-tradicionales.

⁴⁰⁴ Con el análisis factorial de correspondencias obtuvimos unos resultados que son demostrativos ante la hipótesis formulada. Nuestro instrumento (encuesta de opinión) maneja una validez demostrable desde los resultados del estudio que arroja el análisis

los siguientes aspectos:

- 2.1.1. Matriz básica de tensión "tradicional/modernizante" dentro de un esquema de pensamiento con más afinidades que diferencias significativas en la representación de las Liturgias Sociales

Al investigar al sector juvenil, la axiología religiosa a estudiar ha sido la "matricial"; o sea, la que explica el esquema básico de sus representaciones y actitudes fundamentales frente a las Liturgias Sociales de Navidad y de Semana Santa, como portadoras de la axiología religiosa del pasado palmareño. Entonces, la pregunta por lo "matricial" de la axiología religiosa de los jóvenes puede traducirse en la siguiente interrogante: ¿Qué rasgos caracterizan, estructuralmente, la axiología religiosa de la juventud actual? Para mejor comprensión de la cuestión en este estudio hemos traducido en dos la interrogante anterior: ¿Funciona aún el esquema axiológico agrario?⁴⁰⁵ y ¿Qué modelo es el que funciona?

En respuesta concreta a las interrogantes se constata homogeneidad de opinión entre el sector juvenil con diferencias que denotan un perfil básico "tradicional" (conservador) en un sector y otro "modernizante". A la luz de los datos arrojados por el análisis factorial de correspondencias el predominio del carácter

sis factorial de correspondencias. La validéz a la que apela la investigación es de tipo intrínseca; es decir, que el estudio fundamenta su validéz por la posibilidad de hacer inferencias cuya consistencia se apoya en la hipótesis formulada. El contenido principal de la hipótesis sostiene que una de las causas primordiales del cambio axiológico se correlaciona con cambios acontecidos en la dinámica socio-laboral.

⁴⁰⁵ Una investigación reciente en línea con la nuestra es la de Cazanga S. J. (1997). "Identidades masculinas campesinas y transformaciones agrarias en Costa Rica: los casos de Furiscal y Florencia de San Carlos". En Revista ABRA Nº25-26, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional. El autor concluye en su investigación "frente a la desvalorización creciente de las imágenes tradicionales de una masculinidad campesina individualista, machista dependiente y subalternizada, paulatinamente, y con el avance de la modernidad, de una forma contradictoria y no sin conflictos vienen emergiendo nuevos imaginarios colectivos en torno a la masculinidad campesina: unos, productos de la influencia del mercado, apuntan a una visión individualista competitiva, segregadora y excluyente. Otros, prefiguran de modo paulatino el anhelo de una reestructuración identitaria individual y colectiva sustentada en valores como la solidaridad..." (82).

etéreo juvenil y de la condición estudiantil⁴⁰⁶ sujeta a la de empleado en diferentes oficios, perfila -globalmente- a la población juvenil como un sector más homogéneo que heterogéneo⁴⁰⁷.

En un examen que considera las diferencias internas, arroja del sector juvenil dos perfiles: Por una parte un perfil "conservador" expresado en datos de factores de la encuesta de Semana Santa y de encuesta de navidad. Un matiz interesante encontramos, como tendencia, en el factor tercero de la encuesta de navidad. Aquí destaca detrás de la defensa conservadora, la promoción de un patrón familiar en nombre del cual se ofrece resistencia al modelo "abierto", modernizante. Por otra parte se presenta un perfil "abierto" expresado en datos de los factores de las encuestas de Semana Santa y de Navidad.

Desde el impacto modernizador en el pensamiento juvenil, a partir de los resultados, las diferencias entre la población estudiada es mínima. Esto obedece al impacto modernizador entre los jóvenes del medio. Este predominio de convergencias hacia la innovación en el sector juvenil no es de extrañar por tres motivos: Por la condición relativamente similar del sector a nivel etéreo y de condiciones de vida en el medio, por el impacto modernizador sobre el sector investigado y porque las formas de pensamiento y actitudes ante la axiología religiosa emanada de las liturgias sociales, no representaron fuentes de atracción o rechazo para ellos.

Esto que puede ser interpretado como "indiferencia" de la juventud palmareña ante las liturgias sociales, puede ser comprendido si atendemos a que los perfiles reflejados al interior del grupo investigado mantiene dos posiciones: "tradicionales" y "modernizantes". La escasa repulsión entre las modalidades ofrecidas, pueden llevarnos a concluir que existen más afinidades en las formas de representarse las liturgias sociales que diferencias significativas con respecto de ellas.

⁴⁰⁶ Contrariamente a lo que podría pensarse hay estudios que prueban que los jóvenes costarricenses ven menos selectivamente la televisión. Utilizando una metodología similar a la nuestra el Profesor Abelino Martínez plantea, a modo de hipótesis, que los jóvenes de Costa Rica no cuentan con una oferta televisiva suficientemente compacta como para preferirla. En contraste, según la investigación de Martínez, adultos y niños tienen opciones mucho más definidas mientras que la juventud, según sus datos, no tienen una oferta tan definida.

⁴⁰⁷ Estadísticamente se muestra en que no existe diferencia sustancial respecto de la media. La media aritmética aunque permite observar posiciones extremas al interior del grupo, globalmente refleja más unidad de opinión que diferencias.

El contenido fundamental de la hipótesis según la cual una razón explicativa del cambio axiológico entre los jóvenes radica en la correlación con los cambios operados en el mundo socio-laboral palmareño, se confirma, para el nivel microsocial en que se mueve el estudio de caso⁴⁰⁸.

Se constata una diferencia esencial y global, entre los dos momentos axiológico religiosos en el seno de la comunidad palmareña, analítica y técnicamente reflejados en las opiniones de Adultos Mayores y Jóvenes: A la luz de los resultados la diferencia entre los dos momentos (antes y después del templo), en el marco de un siglo, resultó significativa. El momento fundacional de la comunidad, en que el proyecto del templo católico representa una necesidad, liga la identidad cultural a la cohesión social dentro de un esquema socio-laboral predominantemente agrario que operaba bajo un modelo axiológico autoritario y patriarcal.

Esta polarización de suyo marcada también por factores generacionales (etáreos) está documentada en la investigación también como producto de una apertura mayor de la juventud con relación a los cambios que trascienden la comunidad palmareña.

En el caso de los adultos mayores se detecta una resistencia a la aceptación de los cambios actuales expresados, especialmente, como costumbres "foráneas" a la comunidad palmareña, entre las que destaca la "pérdida de religión".

El momento actual, de finales de siglo XX, a la luz de los resultados de las encuestas de opinión realizadas, detecta entre la juventud un patrón de homogeneidad que polariza con la respectiva homogeneidad de opinión de los adultos mayores.

2.1.2. ¿Cuál es el aporte del caso a la teoría sobre la axiología-religiosa en la vida de jóvenes centromericanos en condiciones similares?

El aporte está sembrado de dudas sobre la dirección socio-cultural del cambio en el contexto de la globalización⁴⁰⁹; el temor

⁴⁰⁸ Lo que Mariano Corbi, había probado a nivel global, ver: Corbi M. (1983) La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. Disertación Doctoral. Universidad de Salamanca (CC III y IV: 221-537).

⁴⁰⁹ En cuanto a la integración centroamericana y apertura comercial a la globalización la población centroamericana las respuestas se encuentran bastante divididas. Los supuestos beneficios percibidos por la pertenencia al Mercado Común Centroamericano tiene a favor el 46% de nicaraguenses, 27% de guatemaltecos, 36% de ticos, El Salvador da una respuesta del 38%, Honduras

válido sobre si estamos ante una nueva modalidad de autoritarismo vía "más productividad" frente al cual cabe básicamente la defensa del "modo de vida". Era propio del contexto agrario el componente jerárquico y autoritario que hacía posible la vida y sobrevivencia, la organización agraria se manejaba dentro de un orden axiológico derivado de la concepción patriarcal, según la cual sólo una jerarquía podía sostener un "orden natural" deseado por Dios y manifestado en la naturaleza; las siembras, eran fiel reflejo de este orden indiscutible y el bien principal que se producía podía traducirse en alimento (de postre, pero al fin y al cabo, alimento).

En el pasado palmareño la experiencia fue un criterio fundamental para la sobrevivencia; anticipar el futuro siempre fue un hecho marcado por las vivencia decisiva de sobrevivir. De hecho el paradigma fue "adultocéntrico" en el sentido de que quien tenía más edad era portador de una experiencia fundamental para la vida del grupo, pero más que edad para la jerarquía se apelaba al conocimiento y se comprende si en el contexto la experiencia era asunto de vida o muerte; había que acumular experiencia para sobrevivir.

El criterio de la experiencia no ha sido desplazado y es una de las bases del adulto-centrismo, sin embargo en la actualidad un peso mayor de la información y el conocimiento parece desplazar progresivamente el criterio de la experiencia⁴¹⁰. Conforme se

un 36% y Panamá un 41%. Al consultar a los centroamericanos sobre el problema más importante de cada país los dos primeros lugares son el desempleo y la inflación (PNUD: 1997, 80). Asimismo cuando se interroga sobre a quien le ofrece más oportunidades el sistema político y social, una abrumadora mayoría opina que el sistema solo da oportunidades a los ricos: Costa Rica 85%, Honduras 83%, Guatemala 81%, El Salvador 76% y Nicaragua 73% (PNUD: 1997, 82). La preocupación por el empleo se confirma con otra pregunta, en la que directamente se le pide al entrevistado manifestar el grado en que le inquieta el desempleo. En los seis países el porcentaje más alto de la población dice estar preocupado (PNUD: 1997, 81). Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1997. El Desafío democrático (reflexiones de las sociedades centroamericanas ante el resultado del Latinobarómetro de 1996). 132 p.

⁴¹⁰ De hecho la idea de la 'moratoria social' que se inició en la modernidad europea, con el nacimiento de la burguesía, tenía como finalidad la preparación del joven en labores de producción que se han venido haciendo cada vez más complejas. Gran parte de la 'moratoria' estaba destinada al afincamiento de conocimientos y la experiencia laboral, propiamente dicha, no era más que la puesta en ejercicio del conocimiento. Salazar, A. (1996). Juventud y Violencia. En: Jóvenes, una evaluación de conocimien-

avanza tecnológicamente el criterio de la experiencia pierde cada vez más peso a favor del criterio de la información. Cada vez más basta con seguir la técnicas correctas para ser un buen trabajador. Hoy se ve con más claridad que el origen de la asimetría producida por el criterio de experiencia se desplaza a esta otra asimetría: la del acceso y manejo de la información y el conocimiento. No es que en el pasado no pesara enormemente el criterio del "conocimiento", al contrario, por ello se valoraba al anciano. Se trataba de un tipo de relación con el adulto en tanto era portador de información relacionada con la experiencia para "vivir y no morir".

Hoy la diferencia estriba en que la información la porta una computadora y esto quiebra el patrón según el cual es una persona la depositaria de la verdad, entendida esta como la que acerca más y mejor las condiciones de vida y sobrevivencia concreta. Este desplazamiento no puede realizarse sin confusión e hibridaciones que sería ocioso predecir. Lo fundamental reside en que la "nueva" relación es posible que el valor principal siga siendo regido por el binomio "autoridad-obediencia" en la medida en que no alimente la autonomía y el respeto a las individualidades. Obediente es quien acata órdenes sin cuestionamiento y rebelde puede seguir siendo la manipulación emocional contra los que se pregunten por el sentido que se le debe imprimir al movimiento para que sea de verdad una "nueva" relación.

Los jóvenes pueden resolver de distintas maneras el desafío cultural de los nuevos tiempos si es comprendido desde esta primigenia relación con la autoridad y con el poder social que representa. Espacios concretos como el de las relaciones familiares viene experimentando intestinamente los efectos de la crisis de la organización jerárquica. Ha llevado a propuestas de represión (las que no deban sorprender, en virtud del pasado del que provenimos) pero también de gran creatividad como la que replantea hasta la arquitectura del domicilio familiar en función de nuevas formas de asumir decisiones más dialógicas y comunitarias.

Las discusiones pasan a darse sobre la base de criterios objetivos y subjetivos pero que explicitados replantean las formas de relacionamiento intergeneracional. La "rebeldía" deja de ser un estereotipo externalizante para controlar el efecto del proceso de cuestionamiento de las formas adultocéntricas. Esta dirección sí imprime esperanzas que no tiene por qué extrañar en los jóvenes de ambos sexos, quienes dan muestras de sobrada capacidad para participar en los beneficios y en las discusiones de las macro-decisiones de la economía-política así como de la micro-economía familiar.

to. Querétaro. México. Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud.

3. Cambios detectados desde la función de cohesión de la realidad socio-cultural

Repetimos que esta segunda función socio-cultural del patrimonio religioso palmareño tiene relación con la dinámica del cambio axiológico al que tendemos en el presente. Se trata de la función socio-cultural de cohesión social. Al final del milenio los jóvenes son claros portadores de nuevas configuraciones familiares, de nuevos esquemas de acción ligados a nuevas formas de organización y movilización para el trabajo, se representan la realidad desde esas nuevas condiciones y por consiguiente se expresan e interactúan de forma distinta al pasado.

3.1. Factores indicadores del cambio axiológico religioso en Palmares⁴¹¹

Para sistematizar la información en términos de las posiciones que hemos detectados frente a la dinámica de cambio veamos los factores indicadores de resistencia y los que se inclinan favorablemente al cambio axiológico-religioso.

3.1.1. Factores indicadores de la resistencia al cambio axiológico religioso en Palmares

El mundo socio-laboral aparte de aportar una trama semántica propia, da soporte al mundo axiológico religioso que no puede menos que ser tan complejo como la misma novedad en el campo socio-laboral. Por esto iniciamos señalando los factores que indican resistencia al cambio, es por esta vía que se visibilizan más los rasgos resumidos. La negación es el motor de la modernidad y en ese sentido Palmares es más moderno de lo que parece, pero esa negación entraña también que en el pasado hay raíces de un modo de vida que, no sin razón, quiere defenderse igual que todo ser vivo resiste a la muerte no sólo porque la muerte es algo natural sino y más, porque la vida es algo histórico-cultural además de biológico-social.

⁴¹¹ A partir de la búsqueda bibliográfica nos parece útil recomendar estudios similares al nuestro en comunidades costarricenses. Uno de los casos de interés puede ser el desarrollo de cambios axiológicos importantes recientes en los pueblos aledaños a la represa de Arenal en Tilarán, Guanacaste, donde un proyecto de generación eléctrica introdujo cambios al modo de percibir la realidad las comunidades (Pueblo Nuevo, Nuevo Arenal, etc.); las que además fueron trasladadas materialmente, fuera del territorio que ocuparía la represa. Otros casos de interés son aquellos donde ha habido incursión de estudios antecedentes: Véase, CEDECO (Agosto, 1995). Avances de Investigación N°12 y 14. Ambos sobre la historia agraria y socio-cultural del Cantón de Acosta. El equipo de estudios lo conformaron: Rosy Soley, Manuel Amador, Carmen Durán, Víctor Ruiz y Luis Barquero.

En ese sentido el orden social moderno entendido como la verificación del modo como cambian las instituciones tradicionales no se da en comunidades como la palmareña sin cierta dinámica particular de resistencia porque el orden social establecido fuertemente durante la primera mitad del siglo XX, se asienta sobre instituciones culturales y axiológicas cuya fuerza, se expresan en la complejidad y profundidad del orden religioso. Existe una génesis religiosa del mundo axiológico local como señalábamos al inicio de este estudio. El trastorno del orden patrimonial es verificable como cambio de las última tres décadas y canaliza su carácter mediante lo que hemos denominado Liturgias Sociales; tomadas éstas como "termómetros culturales" que tensionan el pasado y el presente palmareño. En el contexto palmareño el mundo moderno se percibe y califica (especialmente por Adultos Mayores) como algo "mecánico". La concepción comunitaria de esta población ve lo "mecánico" contrastante con el carácter "orgánico" de la sociedad que crearon.

Algunos de ellos, ahora institucionalizados, comentan el cambio como pérdida del hogar no sólo empírico sino social. Para ellos la familia, la institución por excelencia, ha sufrido una seria descomposición. Quienes entre ellos no han sido institucionalizados, viven lo mismo, especialmente mujeres. La intromisión tecnológica en la cocina da cuenta de una rápida transformación de las experiencias cotidianas en las mujeres adultas mayores.

Pero además al observar y analizar las opiniones de la juventud palmareña respecto de las nuevas condiciones socio-laborales en que se insertan, prima face, surge la certeza de la ausencia de una dinámica doméstica modernizadora que vaya más allá de la ingenua inexperiencia, naturalmente arrojada hacia "lo nuevo"; parece propio de la edad, comentan los Adultos Mayores.

La comunidad, por su relativa baja importancia económica a nivel nacional, pero además por su propia dinámica interna, no ha generado plataforma infraestructural que dé confianza a las propuestas modernizadoras. En ese sentido la desconfianza se entiende, la desconstrucción del orden social tradicional se desarrolla por efectos externos más que internos: los múltiples empleos son parte de una dinámica exterior que tiene de doméstica el agotamiento de la caficultura⁴¹²; es decir, la necesidad laboral.

⁴¹² Aunque sostenemos el agotamiento de la caficultura no hay que obviar que se trata de la actividad que dió estabilidad por muchas décadas al interior de la comunidad palmareña y que, en esos términos, acumuló condiciones para la situación actual. En ese sentido el caso palmareño muestra conflictos y equilibrios similares a los nacionales. Ver Acuña & Molina (1991). Historia Económica y Social de Costa Rica: de la colonia a la guerra civil de 1948 (1.ed.) Forvenir, San José. (Particularmente los CC III-V, 69-177).

1/23

De hecho el consenso entre los jóvenes es que sus nuevas posibilidades laborales se relacionan, indirecta o directamente, con las mejoras en del transporte colectivo que posibilita "salir de Palmares".

Una valoración general de esta forma "modernidad" en comunidades "tradicionales", dentro del contexto globalizante, lleva a la reflexión entorno al mecanismo económico generador del proceso general de globalización. En tales términos cabe dudar de que la modernización forzada y centralizada desde una lógica economicista (sociedad del consumo "per se") desemboque en desarrollo local. Y es que el aumento de la "dinámica de modernidad" en sociedades axiológicamente montadas desde el monocultivo exportador cafetalero, encuentra más "virus" de los que supone el promotor neoliberal, para quien las preguntas por la resistencia tradicional también se tornan importantísimas.

Palmares conoce, podemos decirlo al final del siglo XX, de dos ordenes sociales: uno premoderno (cafetalero) y el actual del que sólo podemos decir que es "post-cafetalero". También va siendo del consenso local que no se va a regresar al tiempo del café y que esto coloca a la comunidad en una situación conflictiva bastante similar a la de otras comunidades meseteñas centroamericanas que también conocieron algún desarrollo vía la caficultura.

Lo anterior no es para nada un signo de "descanso relativo" para comunidades meseteñas colonizadas por caficultura, sino todo lo contrario. Quizá el nuevo valor que va calando es precisamente ese: que nunca se ha tenido ninguna posición privilegiada ni mucho menos mejores oportunidades para el futuro de las que tuvieron los abuelos cuando colonizaron el Valle de Las Palmeras "con una mano adelante y otra atrás"⁴¹³. La llamada moderni-

⁴¹³ "Los cambios que vive el mundo rural costarricense en los campos productivos, social y cultural implican, sin duda, trastornos y amenazas, pero también y quizá sobre todo, promesas y oportunidades". El dinamismo de este mundo, y el renovado interés que despierta, marcan quizá el fin de una época en que las mejores expectativas de desarrollo se cifraron en Costa Rica en los sectores industriales y urbanos. De la forma en que se articulen en el futuro esas dos esferas -idealmente en un marco de equidad para el óptimo aprovechamiento de las oportunidades- dependerá en gran medida el desarrollo humano sostenible de la sociedad". Las posibilidades que tienen los sectores productivos de enfrentar con éxito la competencia externa dependen de tres condiciones básicas: procesos de reconversión productiva sencilla e integrales, reglas claras en cuanto a la aplicación de las nuevas formas, y fortalecimiento organizativo de los socios para poder participar en los procesos de negociación comunitaria y solicitar al gobierno la aplicación de medidas de protección cuando las condiciones lo ameriten. Proyecto Estado de la Nación.

dad, en este contexto, es una posibilidad desconocida; ni siquiera sabemos si sobrevivirá la modernidad como tendencia al interior de nuestro países.

A la luz del caso de Palmares se da entre los pobladores una diferencia que sí es notoria entre las primeras y segundas generaciones: estriba en que hoy sabemos que los abuelos, en un mundo axiológico premoderno, podían avizorar sus responsabilidades con las nuevas generaciones apostando por la caficultura. Las terceras y cuartas generaciones palmareñas están hoy ante un descubrimiento enigmático que se mueve, poderosamente, en el ámbito axiológico: ¿ Dónde y cómo darse futuro ?

3.1.2. Factores indicadores de la no-resistencia al cambio axiológico religioso en Palmares

Primeramente debemos señalar lo que puede representar un nuevo tipo de migración para los Adultos Mayores cuyo entorno varía cada vez más. En el tramo real y simbólico que separa a una población mayoritariamente rural que se hace adulta y una mayoritariamente urbana que es joven, se hace presente una realidad cualitativamente compleja. Una crisis de identidad que cuanto más trata de ocultarse, más se evidencia: La cuestión en los Adultos Mayores toma el viso de un "desarraigo" que a diferencia del territorial (en el caso de los emigrados) es más cultural cuanto que ocurre en su mismo espacio. Es un hecho que la sociedad tradicional se considera a sí misma más como una parte de la naturaleza que como el resultado de un proceso humano voluntario e interesado. La sociedad y sus roles, constituyen en sus estadios más primitivos, una parte del orden de las cosas tan inmutable como el frío y el calor, la salida y la puesta del sol. La cuestión respecto de si las viejas generaciones pueden cambiar al mismo ritmo de la sociedad tiene un supuesto: se sigue operando con vistas a una sociedad que ya no existe, pero que está interiorizada en quienes la construyeron ayer.

En el ámbito global de Centroamérica, la sensación de un cierto cambio de la sociedad se está llevando a cabo, y ciertamente con una velocidad incontrolable⁴¹⁴. Tanto si evaluamos esa rapidez en comparación con la magnitud de los cambios en los países desarrollados, como también si miramos los movimientos migratorios que como en el caso de los Nicaragüenses en Costa Rica esca-

1997. Estado de la Nación en Desarrollo Humano Sostenible. Editorama. San José, Costa Rica. Capítulo 7: Mundo rural en transición y pp. 42-43).

⁴¹⁴ Ascher & Hubbard (editores). 1989. Recuperación y desarrollo de Centroamérica. Duke University (460 p.). Especialmente el artículo Arcia G. Evaluación del Desarrollo Rural en Centroamérica (21-43).

pa a las previsiones y a las adaptaciones. En Palmares hay zonas cafetaleras (v.gr. el Rincón de Zaragoza) que casi aumentan en un 50% su población durante períodos de cosecha. Algunos locales no tienen cómo prepararse para un intercambio razonable con los recién llegados. Quizá los Adultos Mayores están mejor preparados para ese intercambio que los jóvenes⁴¹⁵.

Frente al perfil anterior se levanta otro patrón cada vez más definido de arraigo axiológico: el mundo del consumo. Con la socialización urbana los jóvenes crecen conociendo que todos dependemos de cuestiones primordiales que no son discutidas sino ejecutadas (v.gr. la electricidad⁴¹⁴, servicios de acueductos, telefónicos, etc.), las tareas deben ser imperativamente llevadas a cabo por personas contratadas y técnicamente capacitadas, independientemente del sentido de la vida, de la sociedad y del trabajo, que tengan ellos y quienes reciben sus servicios.

Dos características de esta nueva micro-sociedad: Por una parte, la integración social no se realiza por la participación de todos en una misma escala de valores como ocurría en el contexto de la caficultura, sino por el consumo y sus exigencias⁴¹⁷. Palmares no es una comunidad de abundancia pero sí, cada vez más, una de consumo. Su motor interno es la maximalización del consumo, por

⁴¹⁵ No hay forma de que sea diferente. Un vecino expresado en un entrevista con preocupación que le daba "lástima" la pobreza de los Nicaragüenses que eran capaces de coger café hasta de noche, pero que Palmares era muy pequeño para que se quedaran a vivir en el Cantón (Entrevista NQ25 en su domicilio, con H.A. Marzo, 1978).

⁴¹⁶ Resulta interesante la correlación entre demografía y electrificación. Trejos & Bermúdez "Efectos demográficos de la electrificación", en CELADE (1990). Efectos demográficos de grandes proyectos de desarrollo. Fondo de Población de Naciones Unidas. Imprenta Nacional (347 p.). Los autores ven un vínculo fuerte entre la variable (electrificación) y aspectos de desarrollo tales como: nuevas fuentes laborales, nupcialidad, natalidad, etc. durante las tres décadas 1960-1980, en Costa Rica.

⁴¹⁷ A nivel nacional llama la atención el dato de que la misma encuesta de IDESPD (1988. La Costa Rica del Siglo XXI: ¿Qué anhela la juventud?) indagó sobre el interés de las y los jóvenes en torno a la participación en la campaña política de esos días: prácticamente el 50% señaló como poco importantes los partidos políticos, el 22% dijo no tener interés en la campaña y el 65% consideró muy importante la participación ciudadana. Son los grupos religiosos y deportivos, seguidos por las organizaciones estudiantiles, donde se da mayor grado de participación de la juventud, aunque dicha participación no sobrepasa el 45% (IDESPD, 13).

mal repartido que esté. Incluso, el tipo de consumo local cada vez más se sale de la satisfacción de las necesidades primarias de alimentación. Parece que asegurar la sobrevivencia local tiene cada vez más relación con la satisfacción de necesidades similares a las de una población urbana capitalina (hay negocios de venta de computadoras, salas de juegos electrónicos, salas de alquiler de videos, etc.).

Por una parte, entonces el consumo posible hace posible la integración posible y por otra, a través de los medios de comunicación en función de una sociedad de consumo, se rearma el carácter privatizante y relativizante de la axiología en general y de la religiosa en particular⁴¹⁸. Gracias a los medios de masificación la sociedad de consumo consigue eficazmente que las discusiones sobre valores o concepciones axiológicas se den en el marco de la unidad integradora del consumo (1980, 20).

La dinámica axiológica de la sociedad de consumo se establece desde una concepción de los valores de cambio como "valores en sí"⁴¹⁹; enseñados a través de los medios de comunicación no se presentan vinculado a ninguna ideología (religiosa o no) en particular. Incluso toda religión debe atenerse a esos valores para vivir en paz: el respeto a la policía, a las leyes de tráfico y de modulación sónica, al informe económico transparente, etc. es reclamado a las iglesias como base de credibilidad social (véase proyecto de Confederación de Iglesias Cristianas: Dr. Hugo Alfonso Muñoz). Los editoriales de la prensa electrónica y escrita, ciertas series televisivas y la línea editorial de televisoras, sostienen promover valores profundos y explicitan sus contenidos

⁴¹⁸ Segundo Juan Luis (1980, 20), en su análisis del cambio cultural crea la metáfora según la cual la "sociedad moderna, unen a los árboles humanos por las hojas y no por las raíces". La metáfora es más elocuente cuando se remite a una realidad telúrica: el árbol, la tierra; base axiológica del modelo agrario.

⁴¹⁹ En eso se diferencia de la anterior cuya axiología se alimentaba más del "valor de uso" como fuente de construcción axiológica. El tipo de necesidades primarias a que respondía el esquema axiológico palmareño caficultor, eran resueltas modernizadamente -con dinero y no con trueque- pero a diferencia del tipo de necesidades actuales la resolución devuelve, de forma diferente a la conciencia del consumidor (comprador), la función del consumo como algo indispensable, en sí mismo; como acto mágico que "per se" produce un satisfactor de "valor social agregado" consistente en pertenecer a un tipo de comunidad y de grupo consumidor. Ver García Canclini (1995). Consumidores y Ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización. México D.F. Editorial Grijalbo. 195 p. Del mismo autor: (1989). Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México D.F. Editorial Grijalbo. 361 p.

en coyunturas en que se retan a ello por sí mismas (50 años de la La Nación) o por otros.

3.2. ¿Cuál es el aporte del caso a la teoría sobre la función de la axiología-religiosa en la vida de jóvenes centroamericanos en condiciones similares?

Destaca como aporte el discernimiento de la naturaleza compleja del fenómeno axiológico-religioso como hecho de identidad colectiva (como Liturgia Social) en una comunidad con pasado cafetalero. Para el caso de los jóvenes es pertinente debatir la contradicción de plantear la "rebeldía" como definitoria del joven centroamericano o de los jóvenes en particular, como sector socio-cultural.

Henning J. en una entrevista⁴²⁰ plantea que hoy, en Costa Rica, los jóvenes despliegan personalidades más rígidas y autoritarias que en el pasado. La opinión del experto se ampara en datos según los cuales los informantes muestran incapacidades importantes para aceptar lo diferente, percibir y adaptarse a cambios o contingencias sociales, etc⁴²¹. Los últimos estudios citados por Jensen muestran que desde hace veinte años la tradicional "rebeldía" atribuida a los jóvenes no se da abiertamente en Costa Rica⁴²². En este tema vale hacer una serie de señala-

⁴²⁰ Arévallo Oscar. (1996, 50) "Croquis para algún día: Jóvenes de América Latina en los noventa", p.36-51. Revista Pasos Especial 6/1996. DEI.

⁴²¹ Dato coincidente con actitudes de baja tolerancia detectadas en encuestas presentadas en el informe Proyecto Estado de la Nación. 1997. Editorama. San José, Costa Rica. El disgusto por grupos homosexuales (33%), ante los ateos (21%), los racistas (17%), comunistas (15%) y predicadores religiosos (8%) (209), por parte de los jóvenes entrevistados llama la atención. Entre ellos el 71% opina que es deseable en los niños la fe religiosa, la obediencia (64%), perseverancia (42%) y el espíritu de ahorro (23%)

y aunque el 90% de los varones jóvenes está de acuerdo en que la mujer debe contribuir con los ingresos del hogar, el 57% de ellos considera que traerá problemas el hecho de si la mujer gana más que el. También en esta dirección leemos las cifras del estudio de IDESPO (1998. La Costa Rica del Siglo XXI: Que anhela la juventud, p. 184) en que el 71% de los jóvenes considera que a Costa Rica le hace falta "un buen presidente" y un gobierno duro, responsable y organizado. Sólo un 20% ve como más necesario las oportunidades de empleo, tecnología y desarrollo.

⁴²² El autor sostiene que debido a la ausencia de figura paterna en el 25% de los hogares costarricenses la noción de "autoridad" tal y como era vivida en el pasado ya no se vive.

mientos: primeramente la "rebeldía" de la juventud puede pasar a ser un nuevo valor, resemanantizado por las nuevas circunstancias denunciadas arriba. En ese sentido interpretamos el aporte del Dr. Jensen, pero cabe también -por otro lado- poner en duda si actualmente en la dinámica de la vida de los jóvenes (quienes desconocieron la forma autoritaria paterna), la absolutización de las formas domésticas familiares deben ser tomadas como únicas fuentes de aprendizaje; sea del autoritarismo o de la "rebel-
ia"⁴²³.

En la perspectiva de este estudio el autoritarismo en la sociedad rural es parte de un patrón socio-cultural en la medida en que aquel orden jerarquizaba todo, no solo familiarmente sino también socialmente. Entonces la interpretación del fenómeno planteado por el psicólogo Jensen estaría atribuyendo, en la conformación de personalidades débiles y propensas al autoritarismo una ausencia de "rebeldía" juvenil como un caso de psicosis que nos parece aislado de un hecho mayor. Más que por causa de la ausencia paterna habría que reflexionar el hecho mayor de que al joven le ha cambiado el contexto social y este nuevo contexto no tiene el referente familiar anterior como base de sustentación⁴²⁴.

Esto unido a un nuevo contexto en que la autoridad proviene de máquinas más que de otras personas conduce en casos a un fortalecimiento de la personalidad con mayor condición para el criterio propio. Pero donde esta autonomía no se presenta, puede ocurrir la intolerancia, la indiferencia y la imposibilidad imaginativa para generar cambios o ser parte de ellos sin que sus movimientos y rupturas lo dejen fuera.

⁴²³ Ver en un artículo del autor una discusión del punto. La cuestión de cómo aprendemos y qué nos enseña la televisión ha sido estudiada y expuesta a nivel introductorio en, Núñez P. (1995). Dios T.V. o T.V. Dios (la fe electrónica). En Mito, Teología y Comunicación (Antología 1994-1995), p.81-90. Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión. Universidad Nacional. Heredia.

⁴²⁴ En el informe del Estado de la Nación de 1997 se incorporan resultados de la encuesta "sobre satisfacción y valores básicos costarricenses", durante los meses de agosto y setiembre de 1996. Abarcó un total de 666 personas de 18 años (400 con teléfono y el resto sin teléfono). La sistematización de los datos se hizo desde dos ejes del concepto de cambio cultural: el eje satisfacción vital y el de actitudes y valores frente al cambio. En cuanto al primer eje se observó que las cuatro principales metas generales de los jóvenes para los próximos años son: obtener un título, tener una buena relación con la familia, tener una relación constante con Dios y conseguir un buen trabajo. A nivel de las metas cotidianas buscan tener una familia en paz, seguido de mejorar la confianza en si mismo, gozar de buena salud

Nos quedaríamos ante una posición demasiado clínica del hecho si no ahondáramos en sus condiciones socio-culturales. Los jóvenes pueden ser generadores axiológicos desde una actitud contestataria hacia las figuras adultas pero no sólo desde ahí⁴²⁵. Dicho en otros términos, no sólo el ser objeto de agresiones en la dinámica familiar puede generar actitudes y valores en los jóvenes. Lo anterior apunta a que la investigación no puede renunciar a la denuncia de discursos sociales que reflejan prácticas reductoras, sacrificiales. Sigue siendo necesario un amplio diagnóstico para saber de qué forma estamos expresando, identificando formas nuevas de relacionamiento inter e intra-generacional. Los jóvenes lo requieren por lo menos, como señala uno de ellos, "para salir corriendo a tiempo"⁴²⁶.

y tener fieles amigos (Estado de la Nación, 204-210). En la encuesta del Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESFU, 1998. La Costa Rica del Siglo XXI: ¿Que anhela la juventud?), la juventud costarricense aunque reconoce cierta contribución de los medios de comunicación masiva en el desarrollo del país al mantener ligada a la población con el acontecer nacional, también afirman que los medios contribuyen poco a la preservación de valores y a la unión familiar (22). También El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo). (PNUD, 1997, 55) plantea como pregunta central para medir la credibilidad ¿a quién le cree Ud.? La credibilidad en general en Centroamérica es muy baja, con las únicas excepciones de dos instituciones tradicionales: familias y sacerdotes (ver cuadro de respuestas a pregunta 55, PNUD: 1997,48).

⁴²⁵ Por ejemplo en cuanto al eje de actitudes y valores ante el cambio (Estado de La Nación, 1997) si bien hay disposición para el mismo también existen tendencia crítica no convencional: la actitud prevaleciente es el gradualismo en el cambio. El 48% de los jóvenes está de acuerdo con la frase "las nuevas ideas son generalmente mejores que las viejas", aquellas personas con educación secundaria y universitaria, el 33% de acuerdo con que "las ideas que han sido aceptadas durante mucho tiempo son las mejores", personas de más edad y solo con educación primaria y el 47% considera que "los cambios deben verse con cuidado porque con frecuencia traen problemas y sufrimiento". E 45% consideró que "los cambios son generalmente buenos porque traen cosas buenas y progreso" (208). El 60% sostiene que "los cambios deben ser graduales, con reformas" y el 33% que la sociedad "deber ser valientemente defendida de los cambios". El 77% de los jóvenes prefieren una vida estable y segura a una vida intensa de cambios. Se muestra más resistencia que simpatía hacia el cambio.

⁴²⁶ En esta línea ver Revista Pasos Especial 6/1976. DEI. Gallardo H. "Jóvenes y juventud: una presentación", p. 1-5. Elizondo Carlos. "Juventud y Modernización tecnológica", p. 5-24. Claudio Duarte "Ejes juveniles de lectura, para desenmascarar las

La teoría de la Moratoria Social sostiene que "entre la niñez y la edad adulta se inserta una 'moratoria social' que institucionaliza un espacio social de protección para los jóvenes (al menos hasta los 18 años). Se trata de un periodo de postergación concedido a alguien que debe dedicar más tiempo "a sí mismo" (Liebel, 1992, 27). Se supone que el joven debe dedicar este tiempo a su formación. En la definición clásica de Erikson (según Baró) se trata de la etapa de preparación a la adultez: se atribuye, por lo general, a la fase que va de los doce años (o inicio de la pubertad) hasta aproximadamente los veinticinco años o de inicio del matrimonio como rito de adultez.

La definición de juventud se asocia con el criterio de la capacidad (incapacidad) para ser productivo; para insertarse en el aparato laboral. En ese sentido se asume como un periodo de moratoria con lo que ésta tiene de ambivalencia entre el desarrollo efectivo y la potencialidad, entre la dependencia y la autonomía. Spranger en los años veinte definía la juventud como un "estado de espera cuya estructura propia estaba en la belleza y dignidad", para Baró esta definición se utilizó para "idealizar" a la juventud, romantizándola como una fase privilegiada portadora de progreso social, en sí y por sí. A esta concepción se agregan refraneros populares del estilo "la juventud es el futuro de la Patria". La fase real a que se aludía con la 'teoría moratoria' tuvo sentido en el pasado europeo pero ni allá ni a este lado del Atlántico lo tiene hoy. En la Europa actual se asiste a sociedades con un alto desempleo; grandes contingentes de jóvenes se acogen al beneficio social del paro. Un título no asegura trabajo. No tiene tampoco el carácter cálido propio de un colectivo que abriga durante una etapa (moratoria) a quienes deben incorporarse madura y alegremente a la producción y reproducción social.

Por su parte los países centroamericanos, tienen todo para aportar a una teoría axiológica que, efectivamente, quiera dar cuenta de ellos. La 'moratoria social' no sólo no es viable en países que como Costa Rica⁴²⁷ cuenta con un trabajo infantil

bestias y anunciar los sueños", p. 24-36.

⁴²⁷ Una síntesis de aspectos que explican la problemática, desde un punto de vista similar al nuestro, puede encontrarse en el estudio del psicólogo-social austriaco Fischer Ernst, "¿para qué trabajamos? (107-146). En AA.VV. (1976). Adolescencia, Educación y Sociedad. Ed. Cultura Popular. Universidad Autónoma de Guerrero. Resulta particularmente interesante la crítica del autor al concepto de "segunda revolución industrial" para definir el momento presente. Para él "la primera revolución industrial no necesitó solamente de la máquina de vapor para originar un mundo nuevo...sino también una nueva clase.." (118-119). Puede, efectivamente, llamar a confusión pretender que a impulsos de la auto-

de no menos de 100 mil menores en la calle⁴²⁸. La 'moratoria' es cada vez más "privilegio" de pocos sectores; los medios altos y de la clase alta. Aún más la tasa de mortalidad en la niñez centroamericana ya representa un conjunto alarmante si del criterio de 'moratoria social' se trata: En lo urbano y rural de Centroamérica⁴²⁹ hay elevadas tasas de mortalidad infantil; aunque en los países en que se estudia la mortalidad de la capital nacional, se comprobó que es la menor del país y que muestra descensos que se inician más tempranamente que en el resto de los territorios nacionales. Los datos (Gráfico 7) hablan de que en el período del primer al cuarto año de vida en El Salvador de cada mil niños 62 mueren, en Guatemala la cifra es de 68 por millar, en Honduras 77 por mil, en Nicaragua 75 por millar, en Panamá 62 por mil y en Costa Rica 50 por millar. En todos los casos (exceptuando Costa Rica) la mortalidad infantil urbana y rural excede la cifra porcentual de nacimientos por millar de habitantes. ¿Qué moratoria social puede aspirar la juventud en unas sociedades en que no se mantienen arriba los datos de nacimientos respecto de los de mortalidad?

En síntesis, en América Central muchos jóvenes pasan de la niñez al trabajo o a la dura realidad del desempleo y a la lucha por la supervivencia. No es extraño tampoco que se pase de la lactancia a la calle. Por consiguiente, aún en las sociedades europeas que gestaron un modelo de juventud están viendo la crisis del mismo y crecer otros. Lo fundamental es que las condiciones para reproducir estereotipos y generalizaciones a partir de los centros metropolitanos, impuestos como modas más que como fuentes para el análisis de la realidad, se están dando por agotadas⁴³⁰.

matización surja "automáticamente" -como cualidad psico/social- el ser humano, consciente de sí mismo, y vuelto hacia el futuro con esperanza.

⁴²⁸ UNICEF. NQ4 Serie Metodológica. En la Calle. Menores trabajadores de la calle. Programa Regional "Menores en Circunstancias Especialmente Difíciles". Agosto 1989. Editorial Gente Nueva. Bogotá, Colombia.

⁴²⁹ Para una síntesis histórica de los antecedentes estructurales de la problemática regional centroamericana, ver Real B & Lungo M (1979, mayo-agosto). "La problemática regional en Centroamérica" (De la desintegración de la Federación Política a la integración de la Federación económico-represiva), en Estudios Sociales Centroamericanos NQ23 (9-34).

⁴³⁰ Efectivamente, no puede seguir vigente la periodización formalista con que se establecía la "fase juvenil" y con su puesta en crisis se devela la crisis de esta convención nacida del auge de la burguesía europea más que de investigaciones de análisis psico-socio-biológicos bien fundamentados. En los estudios

4. Aportes teórico-metodológicos que den soporte a nuevos estudios centroamericanos sobre axiología religiosa y juventud

Enfrentamos la tercera interrogante que estructura la investigación de la axiología religiosa juvenil en Palmares en términos de ¿hacia dónde va esta axiología religiosa? La respuesta la ubicamos en el contexto centroamericano en que se sitúa la comunidad palmareña. Para responder proponemos recomendaciones metodológicas y teóricas que retomadas en otros estudios ayude a discernir el abordaje de casos similares en la región. La evaluación del eje fundamental de nuestro enfoque de estudio, sobre cómo abordar el cambio axiológico-religioso de jóvenes en comunidades centroamericanas que viven procesos de modernización en contextos donde dominó la cañicultura, es la vuelta sobre la necesidad de depurar interrogantes que ayuden a generar estudios significativos en el campo de la cultura regional⁴³¹. En este sentido nuestro inter-

sobre juventudes que hoy plantean la crítica la categoría "adultocentrismo" y el concepto de "adultez" remonta a un nuevo planteamiento problematizador que parte de condiciones sociales, culturales, axiológicas y de auto-representación de sectores de juventudes específicas. Además de los datos sobre adolescentes y jóvenes socializados en la calle el problema de las madres adolescentes está cada vez más presente en la realidad centroamericana, en la actual década. Krauskopf D (1990, 199-211) Fecundidad Adolescente: Efectos individuales y determinantes cercanos. En Efectos Demográficos de los Grandes Proyectos de Desarrollo. CELADE. 1990.

⁴³¹ Algunas cifras dan pistas en esa dirección: El 68% de los jóvenes de área está de acuerdo con la igualdad de derechos laborales entre costarricenses y centroamericanos y el 80% en desacuerdo a que los centroamericanos puedan venir al país sin necesidad de pasaporte, el 68% no está de acuerdo en la unión política de los países del istmo (27). IDESPO (Instituto de Estudios Sociales en Población). 1998. La Costa Rica del Siglo XXI: Que anhela la juventud. En los datos que arroja la el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1997. Proyecto Regional de Gobernabilidad para Centroamérica CAM.96.001) en cuanto a la integración centroamericana y apertura comercial a la globalización la población centroamericana da respuestas bastante divididas. Los supuestos beneficios percibidos por la pertenencia al Mercado Común Centroamericano tiene a favor el 46% de nicaragüenses, 27% de guatemaltecos, 36% de ticos, El Salvador da una respuesta del 38%, Honduras un 36% y Panamá un 41%. (PNUD: 1997, 88). Al consultarse a los centroamericanos sobre el problema más importante de cada país los dos primeros lugares son el desempleo y la inflación (PNUD: 1997, 80). Asimismo cuando se interroga sobre a quien le ofrece más oportunidades el sistema político y social, una abrumadora mayoría opina que el sistema solo da oportunidades a los ricos: Costa Rica 85%, Honduras 83%, Guatemala

rés es abrir escenarios que faciliten la formulación de interrogantes significativas⁴³².

4.1. Examen de la perspectiva del estudio: la legitimación simbólica del trabajo

Al llegar al final del estudio, en términos de aproximación analítica global, vemos dos vías de abordaje en investigaciones como las nuestras. Elegimos una de ellas siendo válidas las dos. Por una parte podríamos haber estudiado la hegemonía de lo axiológico-religioso generando cambios en el plano socio-laboral. Es una vía fundamental y de gran riqueza investigativa. Pero no seguimos esa ruta. Hemos asumido el reto de la investigación inversa: estudiamos la correlación entre el plano axiológico-religioso y el socio-laboral sosteniendo una hipótesis en que lo segundo resulta articulador de lo primero, sin que por eso otorguemos una dimensión "determinante" del plano socio-laboral sobre el primero.

La legitimación simbólica del trabajo mediante la reproducción ritual⁴³³ es un tipo particular de enfoque que desarrollamos con este estudio de caso. En la sociedad rural entre lo socio-laboral y el plano ritual de las liturgias sociales, se da una legitimación representada en un tipo de correlación muy importante aunque no sea, a priori, más importante que otras que pue-

81%, El Salvador 76% y Nicaragua 73% (PNUD: 1997, 82). La preocupación por el empleo se confirma con otra pregunta, en la que directamente se le pide al entrevistado manifestar el grado en que le inquieta el desempleo. En todos los países el porcentaje más alto de la población dice estar preocupado por este aspecto (FNUD: 1997, 81).

⁴³² Utilizamos y aplicamos el término "escenarios" en el mismo sentido de Pérez & Cordero, "Los nuevos escenarios laborales en Centroamérica: una propuesta de análisis" (1994,5-14). Anuario de Estudios Centroamericanos. Vol. XX (2) Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad de Costa Rica. Coincidimos también con ellos en la emergencia de nuevas heterogeneidades ocupacionales caracterizadas por la segmentación de lo formal con lo informal, p.6. Ver el gráfico "Nuevos escenarios laborales en Centroamérica" (cuadro 10) tomado de Pérez & Cordero (p.9) en anexos.

⁴³³ Es algo que incluso algunos autores sostienen como origen de la comunicación dada entre los conquistadores y conquistados del siglo XVI (Ver: Morandé P. "Cultura y Modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación. Cuadernos del Instituto de la Universidad Católica de Chile. Santiago, 1983).

dan probar su importancia como correlación importante⁴³⁴.

Incluso, lo socio-laboral y las liturgias sociales que alimenta la producción axiológica vierte dos direcciones que, según se mire, resultan importantes de tener en cuenta: Visto desde los sectores y clases subalternas se trata de una legitimidad sacrificial⁴³⁵ que aplica cierto automatismo de explotación y visto desde la perspectiva del mecanismo programado culturalmente (llamémosle, de "distancia analítica" se trata de la aplicación de un esquema jerarquizado y autoritario propio de las condiciones de las sociedades agrarias (Morandé⁴³⁶, Corbí, Sobles) que hay que comprender, antes de enjuiciarlo; o sea, de valorarlo moralmente.

Aunque los dos puntos de vista se complementan, nuestro estudio aporta fundamentalmente en la segunda línea óptica. En ese sentido el caso palmareño nos permitió plantearnos una interrogante que revisó la dirección de los enfoques anteriores. Nos interrogamos desde teorías del cambio y del conflicto, sobre si las condiciones socio-laborales modernizantes actuales, influyen significativamente en los valores religiosos. El enfoque tendió a visibilizar lo que de tradicional queda, en sectores sociales juveniles, en los cuales lo moderno tiene un impacto mayor.

Las liturgias sociales de Navidad y Semana Santa que en el pasado permitían reconocerse (en tanto fuentes de memoria colectiva de la axiología local) dejan de cumplir la doble función de cohesión social y de representación social de la realidad, conforme la caficultura deja de ser la principal fuente socio-laboral. La vigencia de la axiología agraria tradicional, en examen evaluativo, reportó una baja calificación como fenómeno socio-cultural

⁴³⁴ Aquí es metodológicamente importante advertir que es erróneo leer dualista y mecanicistamente estos dos planos semánticos (religioso y socio-laboral) como si supuestamente determinante uno (el socio-laboral) fuera "superior" del otro (axiológico). Sería tan falso como también el absolutizar estos planes sin incluir las consideraciones fundamentales de otros campos: V.gr. el económico, el de otros ámbitos axiológicos no-religiosos, el de lo político, etc.

⁴³⁵ En esa línea puede leerse el diálogo entre Girard y Los Teólogos de la Liberación. Assmann H. (editor). (1991). Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con teólogos de la liberación. Ediciones DEI. San José, Costa Rica. 187 p.

⁴³⁶ Morandé (Ver Sobles 1992, 18-21) señala que el sujeto de síntesis de este encuentro entre conquistadores/ados, el sujeto histórico que representara el encuentro en el plano ritual como acto de creación de valor en el cual el trabajo tendrá siempre una axiología sacrificial, será el Mestizo.

vigente en las actitudes y representaciones de la juventud local.

4.2. Examen de la base epistemológica de la teoría sobre el cambio axiológico religioso, a partir del estudio de caso

Para recrear la multiplicidad de elementos que condensa una investigación en el campo axiológico-religioso, no hay que olvidar la naturaleza del material discursivo. Se pueden acoger entonces algunas pistas o pautas de escritura que ayuden a dar cuenta de la complejidad del umbral de modernidad al que asistimos en los finales de siglo⁴³⁷. Desde nuestra perspectiva epistemológica dos grandes aspectos articulan la aproximación analítica. Por una parte la articulación de interioridad entre formas axiológico-religiosas y la caficultura como cultivo que da soporte a Liturgias Sociales del tipo Navidad - Semana Santa - éstas, por otra parte, como matriz (termómetro cultural) para detectar transformaciones axiológico-religiosas. Este segundo aspecto examina cómo en las situaciones de cambio axiológico religioso hay que concentrarse en buscar "el esquema de las modificaciones" (o matriz matricial) que las relaciones de fuerza, por su propio juego en la dinámica de producción, implican.

4.2.1. Relación de interioridad entre formas axiológico-religiosas de Liturgias Sociales (Navidad y Semana Santa) y la caficultura en microsociedades meseteñas de colonización tardía

Una microsociedad es un espacio donde operan focos de valor-poder-producción y transitan desde las relaciones que anudan al confesor y al penitente todos los primeros viernes, hasta el rito de paso al que asiste el cuerpo del recién nacido convocado a las aguas bautismales. Ambos son "focos" axiológico-religiosos que poseen un papel específico articulado con formas de producción social, económico; socio-laboral.

En nuestro estudio un resultado ha condensado en el tópico de la "justificación" un valor/matriz, un principio regulador a partir de ciertas nociones culturales de "dignidad" y "utilidad"; claves para una interpretación de lo axiológico que vincula la semántica religiosa ("teofónica") con la socio-laboral en tanto eje de obra

⁴³⁷ Antes de pasar a señalar las hipótesis que directamente se desprenden de nuestro estudio de caso, introducimos una reflexión sobre lo discursivo: su naturaleza y competencia. Hay que tenerlo presente en los análisis y explicaciones globales del cambio axiológico-religioso. Nos parece un hallazgo importante en la dinámica de este tipo de investigaciones. La reflexión apunta a que tales explicaciones pueden requerir una planta hermenéutica que a falta de otro término, bauticémosla de "teofonía" o "dilogos" de los materiales discursivos.

trama de significado directamente socio-laboral (semántica "ontofónica"). Ayer el valor de "dignidad" definía lo más preciado y hoy el valor de "utilidad" reivindica el sentido funcional de lo que se hace. No puede negarse que al preguntarse por la funcionalidad de algo la interrogante es fuente de sentido y de modelo de realización laboral.

La principal hipótesis obtenida del presente estudio contiene 7 observación, a partir de nuestro estudio de caso, de que la cultura tiene una trama semántica que mantiene una correlación inmanente (de profunda interioridad) con las formas de vida ligadas a las Liturgias Sociales de Semana Santa y Navidad. El marco en q. se inserta esta hipótesis pertenece al campo axiológico-religioso. Esto opera dentro de relaciones de valor que se instituyen desde el mundo productivo posible, y operan desde la semántica propia de esa forma y modo de producir. Los bien ambos tipos de representación (antropológica y productiva) pueden analizarse por aparte, siempre se articulan uno y otro, a partir de su diferencia y mutua influencia⁴³⁹.

La relación entre las dos representaciones (religiosa y laboral) en el contexto de la sociedad campesina condensa una conciencia profunda entre los dos campos convirtiéndolos en uno sólo, en el origen de las sociedades de origen campesino. En el Palmar de los años 50 no había diferencia entre ser profundamente católico (participar de las liturgias sociales de Navidad y Semana Santa) y ser campesino o hijo de familia campesina, con sistema de vida laboral campesino (de 24 horas). Por su parte el templo supuso un progreso material por razones simbólicas. Su existencia destaca más cuanto que en las décadas posteriores, ante él se refleja un estancamiento infraestructural en la comunidad: ningún edificio compite con el de inicios de siglo.

⁴³⁹ Llamamos la atención de que la correlación entre lo socio-laboral y lo axiológico-religioso no es ni de tipo mecánico, ni muchos menos de carácter único. Tanto el mecanicismo como el monocausalismo han impedido obtener resultados teórico-metodológicos propios de estas articulaciones fundamentales dentro de las grandes teorías sociales. Vale agregar, una vez más, que hemos privilegiado una correlación determinada (socio-laboral/axiológica-religiosa) pero que se trata de una articulación entre muchas otras que cabrían.

a) Funciones de cohesión y de comunicación social jugados por la axiología religiosa palmareña, hasta 1950.

De por sí las sociedades campesinas suelen regirse por patrones colectivizantes tanto en lo ético como en lo cultural⁴³⁹. Las funciones de cohesión social que lo axiológico-religioso comandaba iba dando diversas formas de integración de la población llegada durante oleadas en pocas décadas de finales del siglo pasado. Supuso "hacerse cristiano" para despejar dudas al respecto entre vecinos y con el centro religioso de entonces situado en San Ramón. Fue una forma de "poner en concreto" su propia historia colectiva, en momentos donde apremiaba mostrar estabilidad local ante otros, especialmente los ramonenses.

Constituyó una puerta a los sacramentos en contextos donde la muerte era más que invitada, una residente⁴⁴⁰, fue como forma de concertar matrimonios entre ellos, bautizar como "palmareño" a las nuevas generaciones, enterrar a los propios muertos y visitar a los propios enfermos, ayudar a los pobres que tienen más cerca y a diario, etc. (refuerzo religioso para sector medio en ascenso, es acto heroico no guardar para el futuro, en situaciones de

⁴³⁹ Casi se desconoce la soledad en la medida en que cabría se es parte de un cuerpo gregario: casas con un solo cuarto, sin paredes internas. Rara vez se salía solo a la calle. Quien se aislaba solitariamente era loco o demostraba un coraje extraordinario. La civilización predominantemente agraria empezó a urbanizarse: ropas con trajes de telas diferentes y no de un solo tipo. Toma auge una institución de salud pública de tipo caritativo para apoyar grupalmente (quienes tenían más recursos) a aquellos que servían a los primeros y vivían en zonas aledañas al centro. Este tipo de miseria produce la intervención parroquial y enerviza el cristianismo local, con el modernizante sacerdote al frente. Grupos de inmigrantes urgidos de solidaridad (mayor desplazados del Arenal y hoy Nicaragüenses). Con un Estado débil es la Iglesia la que puede asegurar solidaridad.

⁴⁴⁰ La noción de muerte como pasaje que se realiza ceremonialmente (umbral que se cruza) lleva a una actitud de consejo por parte del moribundo y de aceptación familiar. Los rezos tienen la función de evitar, a toda costa, la condenación. Cierta fenomenología de la desgracia (dios en lucha por dominar a satanás) no parece frecuente aunque sí se evidencia en el arte temor al infierno y la necesidad de penitencia. Jaques Le Goff expresa que el purgatorio es una creación del desarrollo comercial: Supone una transacción contable en que se saca almas del infierno, se pasan al purgatorio que está más cerca del cielo, a cambio de medios económicos que son tomados como recursos que la justicia divina acepta como forma de pago a las inequidades en que incurre el pecador. Duby G. Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos. Ed. Andrés Bello. Santiago.

pobreza generalizada).

En el contexto de inicios de siglo había miedos específicos por conjurar: Los caminos largos e incómodos se hacían más fáciles de recorrer, construir y reconstruir si se desarrollaba la comunidad.

Los servicios necesarios para la infraestructura local (iluminación, agua potable, salud, educación, etc.) era más fácil de conseguir si se establecía como unidad poblacional administrativa independiente. Desde el punto de vista de la construcción la paja cede lugar a la madera y ésta al cemento. Cada vez más, en el mundo urbano del "centro" que se dilata hacia los distritos, el carpintero cede lugar al albañil.

En su momento cierta identidad local hizo del vecino más desarrollado un "extraño absoluto" (San Ramón) como aquel "exótero" (no ecúmeno) contra el que había que diferenciarse y por ende, constituirse: el que no siembra conmigo, desparrama. El poder eclesiástico a nivel local estaba reforzó la amenaza simbólica implicada en el "azote divino" sobre las cosechas. Se comparte ante Dios un sentimiento de impotencia frente a la naturaleza. Los trastornos de la naturaleza podía interpretarse como una tribulación enviada por Dios por la maldad del ser humano⁴⁴¹.

El poder del Estado no existía como hoy. El poder del Estado se dejó sentir por vez primera en la promoción cafetalera como empresa colonizadora y, en cierto sentido, los campesinos fueron reclutados mas no ayudados. A su necesidad material y sueños de capital hay que agregar la lógica de compra y venta de tierras que promovió, con jugosas ganancias para la clase política en ascenso económico.

Eran las células familiares las que se atribuían cierto derecho de control para el orden. La iglesia era una fuente central de poder delegado por las familias a los representantes de Dios. Dios es un poder que vino al mundo para salvar a todos: porque

⁴⁴¹ La conciencia de debilidad ante la naturaleza y la precariedad de la salud y material, en general, refuerza la idea de que puede haber otra parte (un cielo) donde ir después de muerto a disfrutar de condiciones paradisiacas. El 25% de los niños nacidos morían antes de los 5 años y otro 25% antes de la pubertad. Los que llegaban a jóvenes eran muy fuertes ante enfermedades. Ver datos de Gutiérrez S. R. (1975, 89). "La Patria que no conocemos", en Revista de Costa Rica N°8. En el cuadro N°2 el autor muestra, basado en anuarios estadísticos, que en la década de los sesenta más del 40% de la población moría sin atención médica y la mayor parte de ellos eran niños de 0-5 años que morían por causa de gastroenteritis (ver gráfico "defunciones según asistencia médica", p.88).

todos somos pecadores. La evolución de las estructuras familiares locales marca una diferencia: ayer la Iglesia promueve la monogamia y la exogamia (una esposa y que no sea prima) y la población acata dentro de un marco que establecía un cierto regimen de seguridad y protección a los hijos e hijas. Hoy la sociedad tiende a ser menos masculina y hay más jefas de hogar. Ayer una mujer sola (sin varón) solo podía ser loca o puta. La tendencia de heredar tierra agotó rápidamente los 38 Km2 del territorio: solo saliendo se consigue hoy avizorar algún futuro. Desde el principio se trata de una sociedad agraria abierta a la monetarización: la riqueza se reparte más y esto amplía las posibilidades de matrimonios entre familias que tenían tierras y las que nos las tenían.

La indigencia por generalizada era soportable, las herramientas de labranza eran elementales y los útiles domiciliarios indispensables. No mejor alimentados que en la época medieval y ligeramente mejor nutridos que los grupos del neolítico (26). Por estrategia de sobrevivencia y necesidad de interlocución se daba una solidaridad "a plazos" (del "natural" hoy por tí, mañana por mí), se ingenian formas de intercambio que iban desde el deber de dar por parte de los ricos hasta el trueque entre los pobres (aunque existía la miseria no existía la exclusión de una parte de la sociedad dentro de la misma sociedad). El miedo a la muerte por hambre lleva a la sacralización del pan. El miedo a la falta de alimento hace un gesto sacrilego el tirar el pan a la basura.

b) Cambios en las funciones de cohesión y de comunicación social jugados por la axiología religiosa palmareña, después de 1950: el aporte de la distinción y la lucha por la diferencia.

Las relaciones entre lo local y lo global cruzan la dinámica del cambio axiológico-religioso como también la dinámica social productiva: Ningún "esquema de transformación" puede ignorar que lo local está inscrito, por encadenamiento sucesivo, en una estrategia de conjunto. Pero ninguna estrategia opera por sí sola sin apoyarse en relaciones locales precisas como punto de soporte. Aquí no hay discontinuidad (aunque se reconozcan dos niveles, analíticamente) pero tampoco cabe caricaturizar lo local como si fuera simplemente reproducción en pequeño de lo macro.

La familia no reproduce la sociedad y esta, a su vez, no la imita. Pero el dispositivo familiar sirvió, históricamente, de acclaje de muchos mecanismos de poder económico y reproducción simbólica. Asimismo, la dinámica microsocia está cruzada de la dinámica global sin que se pueda reducir a su caricatura o clonación. Preferimos hablar de doble condicionamiento mutuo y relativa autonomía particular entre la microsociedad y la macrosocópica.

Más de fondo, la relación entre las dos semánticas (religiosa y laboral) en el contexto de la sociedad modernizante condensa una

lectura de escisión profunda entre los dos campos recordándonos que se trata de dos campos y no de uno sólo. En el Palmares posterior a los años 50 se destaca, doblemente, la diferencia entre los palmareños: Pueden ser profundamente religiosos sin que esto signifique ser católico (participar de las liturgias sociales) y se puede ser hijo de familia campesina, con sistema de vida no-campesino. El nuevo contexto dispara las diferencias axiológicas a partir de los múltiples oficios de referencia. Así tienden a la convivencia formas axiológicas tradicionales con otras funcionales al nuevo contextos en que surgen los diversos espacios socio-laborales.

En términos generales este principio de lectura nos sitúa en la forma de poder indispensable en el desarrollo del capitalismo agrario; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los pobladores en el aparato de producción mediante un ajuste de los fenómenos demográficos con relación a los procesos económicos socio-laborales. Aún más en el contexto específico de análisis, el desarrollo del capitalismo agrario requirió de métodos capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar que lo que había sido en el pasado inmediato.

A inicios del siglo XX, en virtud de la pequeña y mediana producción cafetalera, se vió una intervención del Estado y sus instituciones que no por ser la primera dejó de ser, leída hoy, la más fuerte e importante intervención que haya conocido el país. El naciente Estado simuló democratizar (para muchos lo hizo) y asegurar el mantenimiento de las relaciones de producción nuevas (café), con el desplazamiento de las anteriores (tabaco y formas de producción de granos básicos) utilizando instituciones diversas: Iglesia, familias, escuelas, policías, medicina, administración civil, etc). El Estado no había creado nada y logró dominar en todas estas instituciones, de un modo eficiente. Administró lo que siempre sería crisis.

Estas instituciones actuaron en el terreno de los procesos económicos, de las fuerzas involucradas en ellos y que los sostienen, como creaturas estatales. Operaron como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas productivas, garantizando relaciones de poder y efectos de hegemonía. El ajuste entre la acumulación poblacional y el capitalismo agrario así como la repartición diferencial de la ganancia, se consiguieron --en buena parte-- gracias a la articulación entre expansión de fuerzas productivas y axiología religiosa, ambas indispensables entre sí, dentro de una comunidad caficultura de colonización tardía.

El desarrollo agrícola era una forma de conjurar la epidemia del hambre en la medida en que la muerte aunque conocida, iba dejando de hostigar, tan directamente, la vida de las familias inmigrantes (el promedio de vida en las fechas de estos inmigrantes era

de 50 años en la Costa Rica de entonces). Pero, más que eso, la tecnología agrícola ligada al cultivo cafetalero suponía un relativo dominio sobre la vida gracias a las técnicas nuevas de producción⁴⁴².

Los colonizadores toman a su cargo la vida. Dentro de los cálculos explícitos del campesino cala hondo el ser un agente de transformación agrícola con todos los riesgos. Suya es la política de vida y para ello construye un sistema. Esto supuso un doble proceso, uno práctico de ruptura con formas anteriores de producción y otro simbólico de relectura en el orden del conocimiento. El anterior "entorno biológico" se ha convertido por las técnicas agrícolas en interioridad histórica porque un poder que tiene como tarea tomar las riendas de la vida cotidiana propia y familiar necesita mecanismos reguladores y continuos: Necesitaba distribuir lo viviente en un dominio de axiología y utilidad que no se contradiga y así lo hizo: ¿ocurre lo mismo hoy?

Lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida entendida como necesidades fundamentales⁴⁴³. A nivel microscópico local la vida como objeto político fue tomada al pie de la letra al acuerdo (no en contra) del sistema que la controlaba en términos globales nacionales e internacionalmente macroscópicos.

4.2.2. Al examinar situaciones de cambio axiológico religioso hay que concentrarse en buscar "el esqueleto de las apropiaciones" (o base matricial) que las relaciones de fuerza, por su propio juego en la dinámica de producción, implican.

La axiología religiosa representa una matriz que transparenta los cambios productivos y viceversa. Las apropiaciones de valor reli-

⁴⁴² Se asiste a cierta capacidad para comprender los procesos que permiten controlar la agricultura: las labores hacen uso frecuente de términos como "poder" -crear retoños- que no sólo evoca el referente de familia numerosa y sana sino que reproduce símbolos de un mayor raigambre humano en procesos que en tiempos atrás (pre-cafetaleros) no eran concebibles o que, incluso, podrían atentator en contra de las posibilidades naturales viables.

⁴⁴³ En, Gutiérrez S. Rodrigo (1975, enero), "La Patria que no conocemos" (Revista de Costa Rica N28 (p. 83-144). Ministerio de Cultura Juventud y Deportes), puede leerse un diagnóstico del estado del país en la década de 1960. La investigación es exhaustiva en salud pero contiene datos sobre los marcados déficits de vivienda, la situación grave de campesinos sin tierra, etc. El autor establece parámetros de medición en su diagnóstico de Costa Rica, a la luz de los principios de la Organización Mundial de la Salud. El estudio nos muestra que las necesidades básicas nunca han sido resueltas para toda la población, en nuestro país.

gioso son distribuciones de poder productivo: en la dinámica del cambio axiológico-religioso estas apropiaciones y distribuciones son cortes de ciertos procesos, de refuerzo acumulado del elemento más fuerte, de la inversión de la relación o del crecimiento simultáneo de ambos términos.

Pero también opera a la inversa. Las distribuciones de poder productivo se dan desde apropiaciones de valor religioso. Esto significa, en virtud de la relativa autonomía de lo religioso, que los cambios axiológico-religiosos son también productores de un margen de acción, de negociación o de quiebra del campo de los valores y de las semánticas ligadas a sus formas simbólicas reproductivas. O sea que, en virtud de obsolescencia o de inviabilidad en el mundo socio-laboral de determinadas prácticas, también éstas ceden su espacio simbólico y se abren a nuevas formas y relaciones sociales productivas, gracias a axiologías nuevas.

Dos tendencias ilustran este criterio. Por una parte la "justificación" campesina se daba gratuitamente dentro de las liturgias sociales que animaban las parroquias tradicionales. La familia campesina figura como hija y madre del catolicismo al reforzar, en la meseta central costarricense, la ética religiosa ligada a la pequeña y mediana propiedad. Los argumentos éticos de las dirigencias religiosas no eran sino expresión de una justificación que axiológicamente estaba presente, en germen, en los mismos procesos sociolaborales que desarrollaban las familias campesinas⁴⁴⁴.

La otra tendencia es la contemporánea donde la "justificación gratuita" ya no se da más. En esta circunstancia los oficios tienen en sus contextos múltiples el aporte de "justificación" pero al no hegemonizar un trabajo sobre otros, todos ellos deben "justificar" su sentido ante los demás. Mientras uno de los oficios dominó el silencio y la aceptación del sentido común prescindió, por innecesario, de una justificación verbal: Las liturgias sociales hablaban elocuentemente.

No hubo una ruptura en el pasado palmareño del nivel y tipo que se da hoy en la medida de lo que está en juego, de modo radical: es decir desde la raíz de la estructura misma de la vida cotidiana. A finales del siglo XX con la multiplicidad de oficios, no se da una "ontofanía" unitaria sino fragmentaria, funcional y en tales condiciones en lugar de una "ontofanía" (del estilo de las Liturgias Sociales de Navidad y Semana Santa) asistimos a una suerte de "panteón" donde la pregunta sobre Dios se convierte en una búsqueda más que en una certeza. Las mismas celebraciones de Navidad y Semana Santa, son espacios donde esto acontece.

⁴⁴⁴ Chávez J.A. (1982), "La Iglesia Católica costarricense y el problema agrario y campesino (1940-1960)" en Senderos Año 5, Nº13-14, 1982.Pp 60-72, 170-178.

En este sentido el criterio metodológico que parte de la condición globalizante figura clave para una interpretación de la axiología religiosa de los sectores jóvenes en comunidades similares a Palmares de Alajuela. En este sentido destaca un aspecto fundamental a rastrear. Radica en el carácter socio-laboral de la sociedad globalizada: Dos posibilidades se desprenden de este aspecto. Una tendencia socio-laboral que anima las fuerzas socio-laborales jóvenes hacia el autoengaño y la explotación mediante la "tecnologización" de la vida. Y la presencia de otra tendencia que potencia la apertura de nuevos espacios, que genera formas laborales coherentes con las necesidades de desarrollo de las nuevas generaciones. Estas también en este aspecto tienden a ser ignoradas o marginadas en las sociedades centroamericanas definidas por el tipo asimétrico de relaciones sociales de producción⁴⁴⁵.

En línea con lo anotado nuestro estudio de caso encuentra un diálogo fecundo con la investigación realizada en El Salvador por Ignacio Martín Baró⁴⁴⁶. Para este autor⁴⁴⁷ el trabajo huma-

⁴⁴⁵ En un contexto global en que modernización se realiza vía consumo y en que las reglas laborales están determinadas por cierto libre juego de oferta y demanda, el contexto local de debate entre la dinámica socio-laboral regida por valores de uso y la nueva tendencia determinada por el cambio. Ver en Hinkelammert "utopía, anti-utopía y ética", la crítica al concepto de "performabilidad" en Lyotard que no exige el cumplimiento de valores primarios (necesidades fundamentales) sino de aquellos valores exigidos por la misma lógica de eficiencia absolutizada mercantil (1977, 94-95).

⁴⁴⁶ Con un señalamiento teórico metodológico comienza Baró problematizando la cuestión de las edades (historia biográfica personal) y las posibilidades socio-laborales: Baró postula que Erikson (1966) define las edades del ser humano en relación con conflictos que en cada etapa se deben resolver. Baró sigue a Erikson caracterizando el "estado maduro" como el de la "generatividad frente al estancamiento" y en otro momento aclara que para Erikson la generatividad incluye tanto la creatividad humana como la productividad material (185) además de que todo "contexto laboral" exige un tipo particular de comportamiento. Baró proyecta los postulados de Erikson para el caso que le interesa. Lo aplica para interpretar los alcances psicosociales del desarrollo salvadoreño. Estos postulados tienen gran afinidad con el clásico e inspirador trabajo de Fromm E & Maccoby (1970) Sociopsicoanálisis del campesino mexicano. Fondo de Cultura Económica, México, 381 p.

⁴⁴⁷ Baró, I.M. (1990). Acción e Ideología. (4ª ed). San Salvador, El Salvador: Ediciones UCA. CC.V. La interacción personal: Contexto y percepción: El trabajo como contexto psico-so-

no "constituye la actividad humana primordial y el marco de referencia...que define el sentido de la existencia de los seres humanos" (1990,183). Señala Baró cómo "los asentamientos poblacionales han seguido en la historia exigencias del trabajo y de su división social así como las estructuras urbanas establecen una regulación de espacio (y aún de tiempo) en función de las necesidades impuestas por el trabajo" (1990,184).

Además de la importancia histórico-social el autor aporta que "en lo psicológico el trabajo no es menos importante que en lo social...El trabajo constituye...la principal atalaya desde donde las personas adquirimos una perspectiva sobre lo que somos y lo que son los demás, es por fin a través del trabajo como el hombre va objetivando su ser...la satisfacción o insatisfacción consigo mismo...(1990,184-185). En relación con el desempleo juvenil el Jesuita documenta una doble problemática para la juventud salvadoreña desempleada. Por una parte una alta competencia (baja demanda y alta oferta de mano de obra) ya que por una parte es el 50% de desempleo abierto (PEA: contiene un 80% de personas con menos de 40 años). Y por otra parte, queda como cuestión secundaria (invisible) lo relativo a desarrollarse o no personalmente (realizarse o no como persona a través del trabajo)⁴⁴⁹. Además suma un rasgo de la competencia que genera el desempleo: para el autor se tiende a comportamientos de "socialización secundaria" (una cultura socio-laboral) sumamente importantes para los sujetos que la viven. Particularmente los novatos del mundo laboral tienden a absolutizar algunos aspectos nuevos (tanto puntualidad como eficiencia, en los datos del autor). Indica Baró que (algunos sectores sociales) va dando a los descendientes un tipo de formación que contiene cambios cualitativos preparatorios al mundo laboral: Ya no sólo se ve en la escuela sino en la casa la importancia de dicha preparación. La vida infantil y adolescente con miras al ingreso al mundo socio-laboral ya no sólo se mide en términos de horas aula sino en calidad de la enseñanza (otros idiomas, informática, etc).

Observa también, a nivel prospectivo, que no obstante la diversificación y novedad de nuevos contextos laborales (y sus exigencias internas como contexto particular) una serie de características tradicionales parecen permanecer como básicas incluso para esa diversificación y novedad: parte importante inicial de la vida social se seguirá invirtiendo en formación académica para el trabajo. Quizá el matiz esté en que actualmente los esquemas de

cial.

⁴⁴⁹ En opinión de Fischer (1971, 109) cada vez más "una vocación sólo cuenta con posibilidades de realizarse en unos pocos estratos sociales y esferas laborales; por ejemplo en determinadas artesanías y en las llamadas profesiones superiores (aquí cita, v.gr. el trabajo académico o científico).

alfabetización para el ejercicio ocupacional van liberando del maestro presencialmente dando más futuro a los sistemas a distancia de educación (SEAD)⁴⁴⁹.

Los quehaceres nuevos van a exigir una actualización permanente más fuerte que la demandada anteriormente: La actualización supone un paso a mayor responsabilidad directa que es concomitante a un debilitamiento de las formas de gerencia autoritarias. Los contextos laborales nuevos pueden conllevar un cuestionamiento a las formas tradicionales de concebir la vida social y el poder político⁴⁵⁰: La división del trabajo puede borrar diferencias en el mundo rural y urbano, nuevas distribuciones de bienes y servicios conlleva nuevos actores políticos y un éxito mayor para empresas de bajo perfil tecnológico industrial⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ A este propósito he escrito (1998) "Diseño y Producción de Materiales para SEAD", en Revista Innovaciones Educativas, año IV, Nº9 (p.78-93). EUNED, Costa Rica. En la misma dirección saldrá en el número próximo de esta revista la puesta en aplicación de la metodología señalada con una muestra de 10 materiales didácticos de la Dirección de Materiales Didácticos, de la Universidad Estatal a Distancia, 1994-1997 (UNED).

⁴⁵⁰ En desarrollo mayor del tema Baró confiesa que no cree que vaya a desaparecer la división social actual del trabajo (idéntica a la de inicios del siglo XX en El Salvador) sin embargo reconoce que en un medio de diversos y nuevos contextos laborales socialmente quedará más repartido el producto del trabajo (excedente o plusvalor).

⁴⁵¹ El mecanismo de extracción del excedente de modo directo queda relegado al pasado, a futuro operan mecanismos indirectos en los que pueden participar las empresas pequeñas y medianas; aquellas que tienen más potencial de desarrollo en la sociedad contemporánea ya que a ellas es a las que se le darían mejores condiciones de nuevos mercados para los productos de la sociedad de información y conocimiento. Orellana, C. (1997, Set.) Ecotopía. San José, Asamblea Legislativa.

Bibliografía

Introducción

El objetivo del informe es presentar todos los insumos bibliográficos del estudio de axiología religiosa y juventud en Palmares de Alajuela (en el umbral del milenio). La estructura del informe presente incluye las siguientes partes:

a) Introducción con la presentación del plan general del informe y de sus características técnicas,

b) el informe, propiamente dicho, con las fuentes bibliográficas.

El reporte de los registros bibliográficos encontrados se ordenarán, primeramente, en orden de importancia para nuestro objeto de estudio. Esto produce la base de datos propiamente dicha. A partir de ella hacemos, alfabéticamente, un índice por autor y otro por títulos de las obras. El índice de autor incluirá los registros bibliográficos completos.

En total incluimos cuatro presentaciones de la bibliografía: la básica tal y como la hemos priorizado, desde el objeto de estudio dos índices: de autor, y de títulos⁴⁵². En los índices, desarrollados a partir del que presentamos seguidamente, priva el interés temático (tópicos de la investigación, tales como: juventud, Palmares, cultura global-local, etc). Por eso no separamos, tampoco, ni el tipo de obra (libro, revista, etc).

Primer reporte de referencias bibliográficas⁴⁵³

Este reporte bibliográfico fue la base de datos que sirvió para la primera el levantado en MICROISIS de los índices de autor y título. Este primer reporte bibliográfico está inspirado en las

⁴⁵² Seguimos las instrucciones sobre características de presentación bibliográfica de APA (American Psychological Association. (1983). *Publication manual of the American Psychological Association* (3r ed.). Washington, DC: Author. También hicimos uso de, Alvarado B, M.L. (1995). En casos específicos de duda, también seguimos las normas ISO (Muiños G., René. (1997). Edición y producción de materiales de texto. [en prensa]. San José, Costa Rica: EUNED). La base de datos automatizada que nos sirvió de soporte para el levantamiento de la información bibliográfica es el programa MICROISIS instalado y adaptado, para nuestros propósitos, por parte de la Profesora Lucía Chacón de UNA (Escuela de Bibliotecología). Hemos incluido, específicamente, los documentos directamente relacionados con nuestro objeto de estudio.

⁴⁵³ No sobra señalar que realizamos búsquedas por la vía de INTERNET pero fueron infructuosas para el estudio de caso particular.

unidades temáticas generales que estructuraron la investigación en su etapa inicial de tratamiento bibliográfico global. Las obras han sido divididas en nueve (9) grupos:

- I Referencias directas sobre Palmares (p.3)
- II Referencias sobre axiología religiosa (p.3)
- III Libros e Informes de Investigación sobre axiología (p.4).
- IV Artículos y Avances de Investigación sobre axiología (p.5)
- V Libros y Ensayos sobre caficultura (p.5)
- VI Revistas y Avances de Investigación sobre caficultura
- VII Libros y Antologías: relaciones entre cultura global-local
- VIII Revistas y Avances de Investigación: Juventud
- IX Libros sobre sociología e historia local

Los dos índices de la base de datos

La primera base de datos en MICROISIS que construimos contiene 52 registros y mantiene el criterio de importancia (prioridad) de las unidades temáticas de la investigación, tal y como fueron presentadas en la introducción del primer reporte de referencias bibliográficas. Este índice sigue las normas de la Asociación Americana de Psicología (APA). En este reporte figuran los nombres de los centros de documentación consultados y algunas referencias de forma abreviada. Por esa razón presentamos a continuación el nombre completo a que hace referencia cada sigla, según el orden de aparición en el informe. Este índice de siglas regirá para todos los índices bibliográficos y para la base de datos.

CIRCA: Centro de Información y Referencia de Centroamérica y el Caribe. Con sede en la Escuela de Literatura de la Universidad de Costa Rica.

ITAC: Instituto Teológico de América Central. Su centro de documentación funciona en las instalaciones del Colegio Calazans.

UNA: Universidad Nacional de Heredia

APA: Asociación Americana de Psicología

UCR: Universidad de Costa Rica

UNED: Universidad Estatal a Distancia

UPAZ: Universidad para la Paz

La segunda base de datos consta de un índice de referencias bibliográficas por autor (a), es un índice alfabético de autores; cada autor con registro completo. Presentamos 52 registros y se

centros de documentación consultados y se presentan de forma abreviada. El nombre completo a que hace referencia cada sigla, según el orden de aparición en el informe, figuran en la introducción del primer informe en MICROISIS.

I. Referencias directas sobre Palmares⁴⁵⁴:

00. González, Y. & Pérez, M. (1995). Un proceso de colonización tardía y dispersa: El Valle de los Palmares. En Anuario de Estudios Centroamericanos, 21, 141-164.

01. _____ (1995, Mayo). El Valle de los Palmares. Proceso de colonización y lucha por la Filial de San Anselmo. (Avance de investigación). Centro de Investigación en Identidad y Cultura Latinoamericana. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, San Pedro de Montes de Oca.

02. González, Y., Pérez, M. y Chinchilla, J. (1988). La Agrupación de Organismo Locales de Palmares: ¿Una alternativa de Organización?. Revista de Ciencias Sociales, 39, 119-132.

03. Morera Castillo, C. (1988). Memorias y Anécdotas de Palmares 1888-1988 (Informe). Palmares de Alajuela. Formato de fascículo, s.ed.

04. Morera Lobo, A. R. (1994). Un recuerdo para mis nietos (autobiografía de Gilberto Morera). San José, Costa Rica: Ediciones Camina.

05. _____. (1996). La Comunidad de Palmares en torno ~~grada de onfiranciádaen Empleoión1892ivt015id4TesNscpenal detHeret~~ ~~dia, 1996).~~

06. Robles A. & García E. (1988). Proyecto de Investigación: Los 100 Años de Palmares de Occidente. 82 p. s. Universidad de Costa Rica. Centro Regional

07. Vargas, M. (1978). Las Parroquias de Naranjo y Palmares (1862-1910). Análisis y Estudio de Historia Demográfica. (Tesis de Licenciatura en Historia..Universidad de Costa Rica, 1978).

II. Referencias sobre axiología religiosa

0.8. Corbí, M. (1992). Proyectar la Sociedad (Reconvertir la

⁴⁵⁴ En la Sede Regional de Occidente (Universidad de Costa Rica) en la base de datos (sistema ORACLE) bajo el título de búsqueda PALMARES hay acceso a 71 referencias bibliográficas. Las citadas en esta bibliografía son las que utilizamos, pero en la consulta realizada tuvimos contacto con la totalidad del material con que cuenta la Biblioteca de la Sede Regional de San Ramón.

Religión. Los Nuevos Ciudadanos). Barcelona, España: Ediciones Herder.

0.9. _____ (1996) Religión sin Religión. Madrid, España: Ediciones P.P.C.

10. _____ (1983). La Necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías, ontologías y formaciones religiosas. Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas. (Disertación Doctoral, Universidad de Salamanca, 1982), (pp 221-537): "III Sociedades Horticultoras. IV. Aproximación al Estudio de las Sociedades Agrícolas de Riego Salamanca, España: Ediciones Universidad de Salamanca.

11. Robles R. J.A. (1996, Junio). Religión y Paradigma: Modelo Epistemológico y metodológico de Mariano Corbí. Revista de Ciencias Sociales 72, 63-72.

12. _____ (1995). Religión y Paradigmas: Ensayos Sociológicos. Heredia, Costa Rica: EUNA.

13. _____ (1992). La Religión: De la Conquista a la Modernidad (Un estudio de la religión y la racionalidad como visiones del mundo). San José, Costa Rica: Editorial Lascaiana.

1. Rossi Landi F. (1972, Enero-abril). Programación social y comunicación. En Revista Casa de las Américas, 71, 17-36.

15. _____ (1972). Programación social y comunicación. México DF, México: Editorial Siglo XXI.

16. _____ (1980). Ideología. Barcelona, España: Editorial Labor.

III Libros e Informes de Investigación sobre axiología

17. Bastián, JP. (1986). Breve historia del protestantismo en América Latina. (1ª ed). México D.F., México: Ediciones CEHILA.

18. Cirlot, E. (1991). Diccionario de Símbolos. Barcelona, España: Ediciones Labor.

19. Eliade, M. (1967). Lo Sagrado y lo Profano. Madrid, España: Ediciones Guadarrama.

20. Fernández, A. (1990). Iglesia Católica y Conflicto Social en Costa Rica. (Avance de Investigación N°71). Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad de Costa Rica. P.1-90.

21. Fierro, A. (1979). Sobre la religión (Descripción y Teoría).

Madrid, España: Ediciones Taurus.

22. Guirard, P. (1983). La Semiología (1* ed, castellano). México D.F., México: Siglo XXI.

23. Mardones J-M. (1991). Postmodernidad y Neoconservadurismo. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.

24. _____ (1994). Las Nuevas Formas de Religión. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.

25. _____ (1995). Análisis de la Sociedad y Fe Cristiana. Madrid, España: Editorial P.P.C.

26. Opazo B. Andrés. (1987). Costa Rica: La Iglesia Católica y el orden social. San José: Editorial DEI.

27. CECOR. (1982). Unidos en la Esperanza. En La Palabra Social de los Obispos de Costa Rica (Selección de documentos católicos: 1893-1981). (Picado, M. Editor). San José, Costa Rica: Editorial DEI DEI (Serie: Cuadernos DEI 6).

28. Bolaños, E. (1979). Mensaje Pastoral con ocasión de asunción del cargo de Administrador Apostólico de la Arquidiócesis de San José. En La Palabra Social de los Obispos de Costa Rica (Selección de documentos católicos: 1893-1981). (Picado, M. Editor). San José, Costa Rica: Editorial DEI DEI (Serie: Cuadernos DEI 6).

IV. Artículos y Avances de Investigación sobre axiología⁴⁵⁵

29. Núñez, D. et al. (1994). El Club de Amigos de Radio Santa Clara: un caso de comunicación y autofinanciamiento. Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación Social. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Costa Rica (Ciudad Universitaria Rodrigo Facio).

30. Núñez, D. (1996). Notas para un teología laica. En Antología 1994-1995: Mito, teología y comunicación (p.91-121). Cátedra Oscar Arnulfo Romero y Galdámez. Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión. Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica: EUNA.

31. ----- (1987). Presencia sacerdotal y modelo de Iglesia en la Arquidiócesis de San José: 1956-1986. Tesis de Licenciatura en Teología. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional Autónoma de Costa Rica (UNA). (Ciudad Universitaria Omar Dengo).

⁴⁵⁵ Ver la memoria bibliográfica (1997) Primer Festival de la Publicación Universitaria. Vicerrectoría de Investigación. Universidad de Costa Rica (54 p.). Se trata de información actualizada sobre artículos de todas las revistas publicadas por las universidades e instituciones públicas del país.

V Libros y ensayos sobre caficultura⁴⁵⁶

32. Acuña, V. & Molina, I. Historia económica y social de Costa Rica (1750-1950). San José, Costa Rica: Editorial Guayacán.
33. Arguedas, A. & Ramírez, M. (1990). La actividad cafetalera y el caso de Julio Sánchez Lépiz (1ª ed). San José, Costa Rica: EUNED.
34. Barquero, Ch. (1988). Costa Rica: ciclo económico y cambio institucional. En Desarrollo Institucional de Costa Rica, (p.311-348). (1ª ed). San José: Ediciones Guayacán.
35. Carbajal, G. (1990). La evolución demográfica costarricense 1950-1988: Una aproximación histórico geográfica. En J. Murillo (Compilador), Historia de Costa Rica en el Siglo XX, (p.255-288). (2ª ed) San José. Costa Rica. Ediciones Porvenir.
36. Cuevas M. Rafael. (1996). El Punto sobre la i. Políticas Culturales en Costa Rica (1948-1990). San José, Costa Rica: Ediciones del Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.
37. Cuevas M. Rafael. (1996). Traspatio Florecido. Tendencias de la dinámica cultural en Centro América (1979-1990). Heredia, Costa Rica: EUNA.
38. Dabat, A. & Rivera, M. (1995, febrero). Las transformaciones de la economía mundial. (1ª ed). San José, Costa Rica: Ediciones FLACSO (Serie: cuadernos N277).
39. Dierckxsen, W. (1990). Mercado de trabajo y política económica en América Central. (1ª ed). San José, Costa Rica: Ediciones DEI.
40. Flores, E. (1989). Geografía de Costa Rica. (2ª ed). San José, Costa Rica: EUNED.
41. Ginzburg, C. (1985). Morfología e historia, microhistoria: dos o tres cosas que se de ella. Barcelona, España: GEDISA.
42. Gudmunson, L. (1993). Costa Rica antes del café (1ª ed). San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.
43. Hall, C. (1982). El café y el desarrollo histórico geográfico de Costa Rica (2ª ed). San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.

⁴⁵⁶ Un recurso importante aquí está en los índices publicados por la Revista de Historia sobre sus 32 números. Además también la Revista Mesoamérica ha publicado en su número 32 (1997), un índice temático de todas las ediciones desde el primero (1980) hasta el último número.

44. Hall, C. (1983). Costa Rica: Una interpretación geográfica con perspectiva histórica (1ª ed). San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.
45. Molina I, (1994). Los caminos de la historia cultural en Costa Rica. En (Memoria) Primer Seminario Taller Celebrado en el Museo Histórico Cultural Juan Santamaría (4-7, Octubre, 1994), (p. 73-80). Ministerio de Cultura Juventud y Deportes Alajuela. Costa Rica.
46. Molina, I. & Palmer, S. (1994). El paso del cometa; Estado, política social y culturas populares en Costa Rica: 1800-1950. San José, Costa Rica: Ediciones Porvenir.
47. Molina, I. & Palmer, S. (1997). Costa Rica: 1930-1996. Historia de una sociedad. (1ª ed). San José, Costa Rica: Ediciones Porvenir.
48. Molina, I. (1989). El país del café. Génesis y consolidación del capitalismo agrario en Costa Rica (1821-1890). En Murillo J. (Compilador), Desarrollo Institucional de Costa Rica, de las sociedades indígenas a la crisis de los 30, (p.163-187)(1ª ed.). San José: Ediciones Universidad de Costa Rica.
49. Morales, G. (1994). Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914 (1ª reimp. de 1ª ed). Heredia, Costa Rica: EUNA.
50. Oliva, M. (1985). El movimiento artesano obrero urbano (1ª ed). San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.
51. Poltronieri, H. & Garita, N. (1994). Opinión pública en Costa Rica: ¿ Estabilidad o evolución?, (1ª ed). San José, Costa Rica: Ediciones Universidad de Costa Rica.
52. Quesada, M. (1995). Diccionario histórico de español de Costa Rica (1ª ed). San José, Costa Rica: EUNED.
53. Quirós, C. (1990). La era de La Encomienda. En Murillo J (Compilador), Historia de Costa Rica en el Siglo XX, (p.55-76). (2ª ed) San José. Costa Rica. Ediciones Porvenir.
54. Samper, M. et al.(1995). Entonces vinieron otras variedades y otros sistemas (Testimonios sobre la caficultura en el Valle Central de Costa Rica). San José, Costa Rica: Ediciones CONVENIO ICAFE-UNA.
55. _____ (1994). Crisis y Perspectivas del Café Latinoamericano II. San José, Costa Rica: Ediciones ICAFE-UNA.
56. Solís, M. (1981). Desarrollo Rural. San José, Costa Rica: EUNED.

57. Valentine, Ch. (1970) .La Cultura de la Pobreza. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Amorrortu.

57. Wierema, W. et al. (1993). La producción campesina en Costa Rica. (1ªed). San José, Costa Rica: Ediciones DEI.

VI Revistas y Avances de Investigación sobre café⁴⁵⁷

58. Acuña, V.H. (1986, Marzo). Patrones del conflicto social en la economía cafetalera costarricense: 1900-1948. Revista de Ciencias Sociales, 31, 113-122.

59. Chávez, O. J.A. (1982, Enero-abril). La Iglesia Católica costarricense y el problema agrario y campesino 1940-1960. (Parte I). Revista Senderos, 13, 72-104.

60. Chávez O. J.A. (1982, Mayo-agosto). La Iglesia Católica costarricense y el problema agrario y campesino 1940-1960. (Parte II). Revista Senderos, 14, 178-205.

61. Dabene, O. (1986). Las bases sociales y culturales de lo político en Costa Rica. Revista de Ciencias Sociales, 31, 67-83.

62. Pérez, H. (1981). Economía política del café en Costa Rica: Algunas notas preliminares (1850-1950). (Avance de Investigación N°5). Centro de Investigaciones Históricas. San José. Costa Rica. P.1-24.

63. Peters, G. (1992). Café, familia y política. Revista de Historia, 25, 25-41.

64. Quesada, R. (1985, Diciembre). América Central y Gran Bretaña: La composición del comercio exterior (1851-1951). Anuario de Estudios Centroamericanos, VII, 77-92.

65. Salas, J. (1985, Mayo). La búsqueda de soluciones al problema de la escasez de la tierra en la frontera agrícola: aproximaciones al estudio del reformismo agrario en Costa Rica (1880-1940). Revista de Historia, 1 (especial), 86-179.

66. Samper, M. (1994). Crisis y Perspectivas del Café Latinoamericano I. Ed. Instituto de Investigaciones Históricas UCR y Escuela de Historia de UNA. Revista de Historia 30 (Julio-dic. 1994) San José. 1994.

⁴⁵⁷ El Instituto de Investigaciones Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de Universidad de Costa Rica publicó en el N°9 de Información Documental (1996). "Bibliografía seleccionada sobre apertura comercial e integración económica en la agricultura centroamericana", del Profesor Fernández E. Mario. 96 p.

67. Samper, M. (1985, Mayo). La especialización mercantil campesina en el noroeste del Valle Central: 1850-1900. Elementos microanalíticos para un modelo. Revista de Historia, 1 (especial), 49-87.
68. Samper, M. (1990, Enero-junio). Historia agraria y desarrollo agroexportador; tendencias en los estudios sobre el periodo 1850-1950. Revista de Historia, 19, 111-132.
69. Silva, M. (1993, Enero-junio). Las fiestas cívico electorales en San José y el reconocimiento de la autoridad de los elegidos, 1821-1870. Revista de Historia, 27, 31-50.
70. Sajo, A. (1988). La democracia política y la democracia social: Una visión desde Costa Rica. Revista de Ciencias Sociales, 31, 39-48.

VII Libros y Antologías: relaciones entre cultura global-local⁴⁵⁸

71. Arroyo, V. (1971). El habla popular en la literatura costarricense (1ª ed). San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica (Serie: Tesis N° 18).
72. Bernard, J. (1976). La obra periodística de Don Adolfo Mairé. (1ª ed). San José, Costa Rica: Edición Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.
73. Blen, A. (1983). El periodismo en Costa Rica. (1ª ed). San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.
74. AAVV. (1988). Teoría de los Movimientos Sociales. San José, Costa Rica: Ediciones FLACSO (Serie: cuadernos N°17).
75. AAVV. (1995) Las Transformaciones de la Economía Mundial. San José, Costa Rica: Ediciones FLACSO (Serie: cuadernos N°77).
76. Chadwick, F. (1994). Relaciones entre los Procesos Locales y Mundiales. (1ª ed). San José, Costa Rica: Ediciones FLACSO (Serie: cuadernos N°74).
77. Ferrero, L. (1987). La Costa Rica precolombina. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica (Biblioteca Patria 6).

⁴⁵⁸ Recomendamos consultar la lista de publicaciones de la Sede Académica FLACSO, Costa Rica. El informe que tenemos del 30 de octubre de 1997, comprende bibliografía tanto sobre los cuadernos de Ciencias Sociales (de ellos hay 264 publicados) como de libros relacionados con temática socio-laboral a nivel regional, en el contexto de la globalización.

78. Gagini, C. (1989). Diccionario de Costarriqueñismos. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica (Biblioteca Patria 20).
79. Gallardo Helio. Fenomenología del Mestizo. (Violencia y Resistencia). DEI. San José. 1992.
80. Garcia, N. (1990). Culturas Híbridas. México DF, México: Ediciones Grijalbo.
81. Geertz, C. (1991). La Interpretación de la Cultura. México DF, México: GEDISA.
82. Lamasaria, C. (1992). El Costarricense. San José, Costa Rica: EDUCA.
83. Torres, E. et al. Escépticos, Narcisos y Rebeldes: Seis estudios sobre la juventud. Ed. FLACSO. San José. Costa Rica. 1988.
84. Vega, C.J.L. (1982). Hacia una interpretación del desarrollo costarricense (ensayo sociológico). San José, Costa Rica: Ediciones Porvenir.

VIII Revistas y Avances de Investigación: Juventud⁴⁵⁹

85. Abrahams, M. (1992, Junio). Caracterización exploratoria de la población femenina estudiantil de la UNED (Informe de Investigación NQ4). San José: EUNED. P.1-90.
86. Cruz A. & Bolaños F. (1994, Noviembre). Los graduados licenciados de la UNED (Informe Final). San José: EUNED. P.1-87.
87. García, N. (1984, Enero-abril). Gramsci con Bordieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular. En Revista de Estudios Sociales Centroamericanos, 5, 26-57.
88. Gutiérrez, B. (1997). Predictores psicológicos de desempeño académico en los estudiantes de la UNED. Revista Innovaciones Educativas, 7, 65-76.
89. Gutiérrez B. & Jiménez M. (1996). Diagnóstico de necesidades educativas y tendencias de desarrollo: Cantón Orotina, San Mateo. Turrubares y Garabito (Informe Final). San José: EUNED. P.1-39.
90. Gutiérrez, B. (1995, Setiembre). Segmentación del mercado meta para un programa educativo a distancia utilizando la investigación cuantitativa (Informe Final). San José: EUNED. P.1-23.

⁴⁵⁹ El Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica en asocio con FLACSO, creó en Información Documental NQ4 (NQespecial, 1989). Bibliografía sobre juventud: Guatemala-Nicaragua-El Salvador-Costa Rica. 67 p.

91. _____ (1995.a) Perfil Psicológico de los estudiantes de primer ingreso a carrera de la UNED (Informe Final). San José: EUNED. P. 1-75.
92. Krauskopf D. (1996). Cultura campesina y proyectos de vida de la adolescencia rural costarricense. En Juventud Rural: Modernidad y Democracia en América Latina (p. 43-85). Santiago de Chile, Chile: Ediciones CEPAL.
93. ----- (1990, Febrero). Características socio-demográficas de la juventud en Costa Rica. Colaboración. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad de Costa Rica. P.1-80.
94. ----- (1996, Diciembre). Violencia Juvenil: Alerta Social. En Revista Parlamentaria, 3, p.
95. Torres Rivas E. La cuestión juvenil en Costa Rica. Ed. FLACSO. San José. Costa Rica. 1987 (Cuadernos de ciencias sociales N°9).

IX Libros sobre sociología e historia local

96. Aguilar, O. & Alfaro, I. (1997). La esclavitud negra en Costa Rica (origen de la oligarquía económica y política nacional). San José, Costa Rica: Editorial Progreso.
97. Araya, C. & Abarracín, A. (1989). Régimen municipal y movimiento comunal: Rasgos de su evolución histórica. En J. Murillo (Compilador), Historia de Costa Rica en el Siglo XX, (p.129-182). (2* ed) San José: Ediciones Porvenir.
98. Botey, A. (1988). Las luchas populares en Costa Rica: 1870-1930. En Desarrollo Institucional de Costa Rica, (p.349-368). (1* ed) San José. Costa Rica. Ediciones Guayacán. }
99. Fumero, P. (1992). La ciudad en la aldea: actividades y diversiones urbanas en San José a mediados del siglo XIX. En Molina & Palmer (eds), Héroes al gusto y libros de moda. La sociedad y el cambio cultural en Costa Rica: 1750-1990, (p.77-107). San José: Ediciones Porvenir.
100. Escuela de Planificación y Promoción Social (1979). Autobiografías Campesinas, (Tomos I-IV). Heredia, Costa Rica: EUNA. Heredia. 1987.
101. Meléndez, C. (1989). Las Villas Nuevas en la Costa Rica Borbónica. En L. Sibaja (ed), Costa Rica Colonial, (p.165-178). (1* ed). San José: Ediciones Guayacán.
102. Oconitrillo, E. & Enriquez, F. (1997). Historias de mi barrio. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.

103. Quesada Angela. Recordando la historia de mi pueblo San Ramón. EUNED. San José. 1996.

104. Vega, P. (1992). De la banca al sofá; la diversificación de los patrones de consumo en Costa Rica, 1857-1861. En Molina & Palmer (eds), Héroes al gusto y libros de moda. La sociedad y el cambio cultural en Costa Rica: 1750-1990, (p.109-135). San José: Ediciones Porvenir.

105. Carvajal, G. & Arroyo, L. (1989). La Cofradía en Costa Rica: Una forma de dominación hispana. En L. Sibaja (ed), Costa Rica Colonial, (p. 139-184). (1* ed). San José: Ediciones Guayacán.

106. Dachner, Y. & García, E. (1994). Experiencia Cotidiana de la Guerra Civil en San Ramón. (Avance de investigación N° 1). CIR-CA-MINCI, Universidad de Costa Rica, San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica. P. 1-19.

107. Quirós, C. & Bolaños, M. (1989). El mestizaje en el siglo XVII: Consideraciones para comprender la génesis del campesinado criollo del Valle Central. En L. Sibaja (ed), Costa Rica Colonial, (p.61-78). (1* ed). San José: Ediciones Guayacán.

BASE DE DATOS

001

González, Yamileth, & Pérez, María. (1995). Un proceso de colonización tardía y dispersa: El Valle de los Palmares. *Anuario de Estudios Centroamericanos*. 21, 141-164

COLONIZACION % PALMARES, ALAJUELA, COSTA RICA % HISTORIA %
CIRCA

002

Morera Castillo, Carlos (1988). *Memorias y anécdotas de Palmares 1888-1988: informe*. Alajuela, C.R.: [s.n.].

HISTORIA % CULTIVOS % COSTUMBRES % PALMARES de ALAJUELA, COSTA RICA

MUNICIPALIDAD DE PALMARES

003

Morera Lobo, Ana Rita (1994). *Un recuerdo para mis nietos: Autobiografía de Gilberto Morera*. San José, C.R.: Ediciones Camina.

HISTORIA % HUMOR % PALMARES, ALAJUELA, COSTA RICA %

BIBLIOTECA PUBLICA (PALMARES)

004

Vargas, Mercedes (1978). *Las parroquias de Naranjo y Palmares 1862-1910: Análisis y estudio de historia demográfica*. Tesis de Licenciatura en Historia. Universidad Nacional, Heredia.

DEMOGRAFIA % HISTORIA % RELIGION % VALLE CENTRAL %

BIBLIOTECA de ITAC

005

Corbí, Mariano (1992). *Proyectar la sociedad: Reconvertir la religión*. Barcelona, España: Ediciones Herder.

RELIGION % CAMBIO CULTURAL % SOCIEDAD DE INFORMACION %

BIBLIOTECA de ITAC

006

Corbí, Mariano (1996). **Religión sin religión**. Madrid, España: Ediciones P.P.C.

NUEVA SOCIEDAD % RELIGION % CAMBIO CULTURAL %
BIBLIOTECA ITAC

007

Corbí, Mariano (1983). **La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas**. Salamanca, España: Ediciones Univ. Salamanca.

MITOLOGIAS % IDEOLOGIAS % ONTOLOGIAS % FORMACIONES RELIGIOSAS %
Biblioteca Escuela Ecuménica UNA

008

Robles, R., J.Amando (1992). **Religión, de la conquista a la modernidad: Un estudio de la religión y la racionalidad como visiones de mundo**. San José, C.R.: Editorial Lascasiana.

HISTORIA % RELIGION % PARADIGMAS % NICARAGUA %
Biblioteca ITAC

009

Robles, R., José Amando (1996). **Religión y paradigmas: Modelo epistemológico de Mariano Corbí**. *Revista de Ciencias Sociales*. 72, 63-72

METODOLOGIA % VALORES % RELIGION %
CIRCA

010

Robles, R., J.Amando (1995). **Religión y paradigmas: Ensayos sociológicos**. Heredia: UNA.

PARADIGMAS % RELIGION % SOCIEDAD % CAMBIO CULTURAL %
Biblioteca Ciencias Sociales. UCR

011

Rossi Landi, Ferruccio (1972). Programación social y comunicación. Revista Casa de las Américas. 71, 17-36

SISTEMAS SIGNICOS % VERBALES % NO-VERBALES %

CIRCA

012

González, Yamileth, & Pérez, María. (1988). Agrupación de organismos locales de Palmares : ¿Una alternativa de organización ? Revista de Ciencias Sociales, 39, 119-132

HISTORIA % PALMARES, ALAJUELA, COSTA RICA %

CIRCA

013

Bastián, Jean P (1986). Breve historia del protestantismo en América Latina. México D.F., México: Ediciones CEHILA.

RELIGION % PROTESTANTES % HISTORIA %

BIBLIOTECA ITAC

014

Cirlot, E. (1991). Diccionario de símbolos. Barcelona, España: Editorial Labor.

SIMBOLOS % RITOS % MITOS % RELIGIONES %

BIBLIOTECA ITAC

015

Eliade, Mircea (1967). Lo sagrado y lo profano. Madrid, España: Ediciones Guadarrama.

RELIGION % CULTURA % HISTORIA %

BIBLIOTECA ITAC

016

Fierro, Alfredo (1979). Sobre la religión: Descripción y teoría. Madrid, España: Ediciones Taurus.

HISTORIA % SIMBOLO % PRACTICA SIMBOLICA % RELIGION %
BIBLIOTECA ITAC

017

Guirard, Pierre (1983). *La semiología* (1* castellano). México D.F.,: Ediciones Siglo XXI.

SIGNOS % SEMIOLOGIA % SISTEMAS SIGNICOS %
BIBLIOTECA ITAC

018

Mardones, José M. (1991). *Postmodernidad y neoconservadurismo*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.

MODERNIDAD % PREMODERNO % RELIGION % CULTURA %
BIBLIOTECA ITAC

019

Mardones, José M. (1994). *Las nuevas formas de religión*. Navarra, España: Ediciones Verbo Divino.

NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS % CULTURA MODERNA %
BIBLIOTECA ITAC

020

Mardones, José María (1995). *Análisis de la sociedad y fe cristianad*. Madrid, España: Ediciones P.P.C..

RACIONALIDAD % CRISTIANISMO % NUEVA CULTURA %
BIBLIOTECA del ITAC

021

Opazo, B., Andrés (1987). *Costa Rica: La Iglesia Católica y el orden social*. San José, C.R.: Editorial DEI.

HISTORIA % JERARQUIA CATOLICA % COSTA RICA %
BIBLIOTECA ITAC

022

Picado, Miguel (Editor) (1982). *La Palabra Social de los Obispos*. San José, C.R.: Ediciones DEI.

DOCTRINA SOCIAL DE IGLESIA CATOLICA TICA % OBISPOS %
BIBLIOTECA ITAC

023

Acuña, V., Iván (1990). **Historia económica y social de Costa Rica: Periodo: 1750-1950.** San José, C.R.: Editorial Guayacán.

HISTORIA % ECONOMIA % SOCIEDAD %

BIBLIOTECA ITAC

024

Argüelles, A. Ramírez, M., (1990). **La actividad cafetalera y el caso de Julio Sánchez Lépiz.** San José, C.R.: Editorial UNED.

CAFE % VALLE CENTRAL % HEREDIA %

BIBLIOTECA UNED

025

Barquero, Ch. (1988). **Costa Rica: ciclo económico y cambio institucional: Desarrollo institucional de Costa Rica.** San José, C.R.

ECONOMIA % HISTORIA INSTITUCIONAL %

BIBLIOTECA UNED

026

Cuevas, m., Rafael (1996). **El punto sobre la i: Políticas culturales en Costa Rica: 1948-1990.** San José, C.R.: Ediciones del MCJD.

POLITICA CULTURAL % INSTITUCIONES CULTURALES %

BIBLIOTECA UNED

027

Cuevas, Rafael (1996). **Traspatio florecido: Tendencias de la cultura en Centro América: 1979-1990.** Heredia, C.R.: Editorial UNA.

CULTURA % CENTROAMERICA % INSTITUCIONES %

BIBLIOTECA UNED

028

Dierckxsen, W. (1990). Mercado de trabajo y política económica en América Central. San José, C.R.: Ediciones DEI.

TRABAJO % DESEMPLEO % ECONOMIA %

BIBLIOTECA UNED

029

Flores, E. (1988). Geografía de Costa Rica. (2 ed.). San José, C.R.: Ediciones UNED.

MAPAS % HISTORIA % COSTA RICA %

BIBLIOTECA UNED

030

Quesada, R. (1985). América Central y Gran Bretaña: La composición del comercio exterior (1851-1951). Anuario de Estudios Centroamericanos. VII, 77-92

COMERCIO EXTERIOR % HISTORIA % ECONOMIA %

CIRCA

031

Salas, J. (1985). La búsqueda de soluciones al problema de la escasez de la tierra en la frontera agrícola: Aproximaciones al estudio del reformismo agrario en Costa Rica (1880-1940). Revista de Historia. I (especial), 86-179

HISTORIA % CAFE % COLONIZACION % FRONTERA AGRICOLA %

CIRCA

032

Samper, Mario (1985). La especialización mercantil campesina en el noroeste del Valle Central: 1850-1900: Elementos microanalíticos para un modelo. Revista de Historia. 1 (especial), 49-87.

COMERCIO % CAFE % EXPORTACION %

CIRCA

2263

033

Chávez, J.A. (1982). La iglesia católica costarricense y el problema agrario y campesino 1940/1960: Parte I. Senderos. 13, 72-104

ETICA % CAMPESINO % RELIGION %

BIBLIOTECA ITAC

034

Chávez, J.A. (1982). La iglesia católica costarricense y el problema agrario y campesino: 1940-1960: Parte II. Senderos 14, 178-205.

CAMPESINO % AGRO % ETICA % RELIGION %

BIBLIOTECA ITAC

035

Dabene, O (1986). Las bases sociales y culturales de lo político en Costa Rica. Revista de Ciencias Sociales. 31, 67-83

CULTURA % POLITICA % HISTORIA % COSTA RICA %

BIBLIOTECA CIENCIAS SOCIALES, UCR

036

Peters, G. (1992). Café, familia y política. Revista de Historia. 25, 25-41

HISTORIA % VALLE CENTRAL % COSTA RICA % CAFE %

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES, UCR

037

Acuña, V.H. (1986). Patrones del conflicto social en la economía cafetalera costarricense: 1900-1948. Revista de Ciencias Sociales, 31, 113-122.

CONFLICTO SOCIAL % CAFE % COSTA RICA %

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES, UCR

038

Torres, R., E. (1988). **Seis estudios sobre la juventud**. San José, C.R.: Ediciones Flacso.

JUVENTUD % CULTURA % SOCIEDAD % COSTA RICA %

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES, UCR

039

García, C., M. (1990). **Culturas Híbridas: Estrategias para salir y entrar a la modernidad**. México D.F.,b:

CULTURA % MODERNIDAD % TRADICION % ARTE %

BIBLIOTECA DE UNED

040

Krauskopf, D. (1996). **Cultura campesina y proyectos de vida de la adolescencia rural costarricense**. Santiago, Chile: Ediciones Cepal.

JUVENTUD % RURAL % CULTURA %

CENTRO DE DOCUMENTACION, UPAZ

041

Krauskopf, D. (1996). **Características sociodemográficas de la juventud en Costa Rica**. San José, C.R.: Instituto de Inv. Soc.

JUVENTUD % ESTADISTICAS % COSTA RICA %

Instituto de Investigaciones Sociales UCR

042

Torres, R., E. (1987). **La cuestión juvenil en Costa Rica**. San José, C.R.: Ediciones Flacso.

JUVENTUD % COSTA RICA % CULTURA %

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES, UCR

226

043

Quesada, A. (1996). Recordando la historia de mi pueblo: San Ramón. San José, C.R.: Ediciones UNED.

ANECDOTAS % HISTORIA LOCAL % SAN RAMON %

BIBLIOTECA UNED

044

Ginzburg, C. (1985). Morfología e historia: Dos o tres cosas que sé sobre ella. Barcelona, España: Ediciones Gedisa.

MICROHISTORIA % METODOLOGIA %

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES, UCR

045

Molina, I. (1994). Los caminos de la historia cultural en Costa Rica. Alajuela, C.R.: Ediciones MCJD.

CULTURA % HISTORIA % COSTA RICA %

BIBLIOTECA UNED

046

Quesada, M. (1995). Diccionario histórico del español en Costa Rica. San José, C.R.: Editorial UNED.

CASTELLANO % COSTA RICA % HISTORIA %

BIBLIOTECA UNED

047

Samper, M. (1995). Entonces vinieron otras variedades: Testimonios sobre caficultura. San José, C.R.: Ediciones ICAFE-UNA.

SISTEMAS % VARIEDADES % CAFE % COSTA RICA %

BIBLIOTECA CIENCIAS SOCIALES, UCR

048

Dabat, A., Rivera, M. (1995). La transformación de la economía mundial. San José, C.R.: Ediciones Flacso.

GLOBALIZACION % ECONOMIA % BLOQUES %

BIBLIOTECA CIENCIAS SOCIALES, UCR

049

Carvajal, G. (1990). La evolución demográfica costarricense: 1950-1988: Una aproximación histórica geográfica. (2a ed). San José, C.R.: Ediciones Porvenir.

DEMOGRAFIA % COSTA RICA % POBLACION %

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES, UCR

050

Poltronieri, H (1994). Opinión pública en Costa Rica: Estabilidad o evolución? San José, C.R.: Ediciones UCR.

METODO FACTORIAL % OPINION PUBLICA % COSTA RICA %

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES, UCR

051

Gutiérrez, B. (1995). Perfil psicológico de los estudiantes de primer ingreso a carrera en la UNED: Informe final. San José, C.R.: Editorial UNED.

JUVENTUD % CENTROS ACADEMICOS % VALORES %

BIBLIOTECA UNED

052

Molina, I (1994). Los caminos de la historia cultural en Costa Rica: Primer Seminario Taller (Memoria). (1a ed). Alajuela, C.R.: Ediciones MCJD.

CULTURA % COSTA RICA % HISTORIA %

CENTRO DOCUMENTAL DEL MUSEO JUAN SANTAMARIA

INDICE POR AUTOR (a)
CON REGISTRO BIBLIOGRAFICA COMPLETO

Acuña, V., Iván

023

Acuña, V., Iván (1990). Historia económica y social de Costa Rica: Periodo: 1750-1950. San José, C.R.: Editorial Guayacán.

HISTORIA % ECONOMIA % SOCIEDAD %

Biblioteca ITAC

Acuña, V.H.

037

Acuña, V.H. (1988). Patrones del conflicto social en la economía cafetalera costarricense: 1900-1948. Revista de Ciencias Sociales. 31, 113-122

CONFLICTO SOCIAL % CAFE % COSTA RICA %

Biblioteca de Ciencias Sociales UCR

Arguedas, A. Ramírez, M.,

024

Arguedas, A. Ramírez, M., (1990). La actividad cafetalera y el caso de Julio Sánchez Lépiz San José, C.R.: Editorial UNED.

CAFE % VALLE CENTRAL % HEREDIA %

Biblioteca UNED

Barquero, Ch.

025

Barquero, Ch. (1988). Costa Rica: ciclo económico y cambio institucional: Desarrollo institucional de Costa Rica. San José, C.R.

ECONOMIA % HISTORIA INSTITUCIONAL %

Biblioteca UNED

Bastián, Jean P.

013

Bastián, Jean P (1986). Breve historia del protestantismo en

229

América Latina. México D.F., México: Ediciones CEHILA.

RELIGION % PROTESTANTES % HISTORIA %
Biblioteca ITAC

Carvajal, G.

049

Carvajal, G. (1990). La evolución demográfica costarricense:
1950-1988: Una aproximación histórica geográfica. (2a ed). San
José, C.R.: Ediciones Porvenir.

DEMOGRAFIA % COSTA RICA % POBLACION %
Biblioteca de Ciencias Sociales UCR

Chávez, J.A.

033

Chávez, J.A. (1982). La iglesia católica costarricense y el
problema agrario y campesino 1940/1960: Parte I. Senderos. 13,
72-104

ETICA % CAMPESINO % RELIGION %
Biblioteca ITAC

034

Chávez, J.A. (1982). La iglesia católica costarricense y el
problema agrario y campesino: 1940-1960: Parte II. Senderos.
14, 178-205

CAMPESINO % AGRO % ETICA % RELIGION %
Biblioteca ITAC

Cirlot, E.

014

Cirlot, E. (1991). Diccionario de simbolos. Barcelona, España:
Editorial Labor.

SIMBOLOS % RITOS % MITOS % RELIGIONES %
Biblioteca ITAC

Corbí, Mariano

005

Corbí, Mariano (1992). Proyectar la sociedad: Reconvertir la

religión. Barcelona, España: Ediciones Herder.

RELIGION % CAMBIO CULTURAL % SOCIEDAD DE INFORMACION %
Biblioteca Escuela Ecuménica UNA

006

Corbí, Mariano (1996). Religión sin religión Madrid, España:
Ediciones P.F.C.

NUEVA SOCIEDAD % RELIGION % CAMBIO CULTURAL %
Biblioteca Escuela Ecuménica UNA

007

Corbí, Mariano (1983). La necesaria relatividad cultural de
los sistemas de valores humanos: Análisis epistemológico de
las configuraciones axiológicas humanas. Salamanca, España:
Ediciones Univ. Salamanca.

MITOLOGIAS % IDEOLOGIAS % ONTOLOGIAS % FORMACIONES
RELIGIOSAS
Biblioteca Escuela Ecuménica UNA

Cuevas, m., Rafael

026

Cuevas, m., Rafael (1996). El punto sobre la i: Políticas
culturales en Costa Rica: 1948-1990. San José, C.R.:
Ediciones del MCJD.

POLITICA CULTURAL % INSTITUCIONES CULTURALES %
Biblioteca UNED

Cuevas, Rafael

027

Cuevas, Rafael (1996). Traspaspio florecido: Tendencias de la
cultura en Centro América: 1979-1990. Heredia, C.R.:
Editorial UNA.

CULTURA % CENTROAMERICA % INSTITUCIONES %
Biblioteca UNED

Dabat, A., Rivera, M.

048

Dabat, A., Rivera, M. (1995). La transformación de la economía mundial. San José, C.R.: Ediciones Flacso.

GLOBALIZACION % ECONOMIA % BLOQUES %
Biblioteca Ciencias Sociales UCR

Dabene, O

035

Dabene, O (1988). Las bases sociales y culturales de lo político en Costa Rica. Revista de Ciencias Sociales. 31, 87-88

CULTURA % POLITICA % HISTORIA % COSTA RICA %
Biblioteca Ciencias Sociales UCR

Dierckxsen, W.

028

Dierckxsen, W. (1990). Mercado de trabajo y política económica en América Central. San José, C.R.: Ediciones DEI.

TRABAJO % DESEMPLEO % ECONOMIA %
Biblioteca UNED

Eliade, Mircea

015

Eliade, Mircea (1967). Lo sagrado y lo profano. Madrid, España: Ediciones Guadarrama.

RELIGION % CULTURA % HISTORIA %
Biblioteca ITAC

Fierro, Alfredo

016

Fierro, Alfredo (1979). Sobre la religión: Descripción y teoría. Madrid, España: Ediciones Taurus.

HISTORIA % SIMBOLO % PRACTICA SIMBOLICA % RELIGION %
Biblioteca del ITAC

Flores, E.

029

Flores, E. (1989). Geografía de Costa Rica(2*). San José, C.R.: Ediciones UNED.

MAPAS % HISTORIA % COSTA RICA %
Biblioteca UNED

García, C., N.

039

García, C., N. (1990). Culturas Híbridas: Estrategias para salir y entrar a la modernidad. México D.F.: Ediciones Grijalbo.

CULTURA % MODERNIDAD % TRADICION % ARTE %
Biblioteca de UNED

Ginzburg, C.

044

Ginzburg, C. (1985). Morfología e historia: Dos o tres cosas que sé sobre ella. Barcelona, España: Ediciones Gedisa.

MICROHISTORIA % METODOLOGIA %
Biblioteca de Ciencias Sociales UCR

González, Yamileth, & Pérez, María

001

González, Yamileth & Pérez, María (1995). Un proceso de colonización tardía y dispersa: El Valle de los Palmares. Anuario de Estudios Centroamericanos. 21, 141-164

COLONIZACION % PALMARES, ALAJUELA, COSTA RICA % HISTORIA %
CIRCA

González, Yamileth, & Pérez, María

012

González, Yamileth, & Pérez, María (1988). Agrupación de organismos locales de Palmares : ¿Una alternativa de organización? Revista de Ciencias Sociales. 39, 119-132

HISTORIA % PALMARES, ALAJUELA, COSTA RICA %
CIRCA

Guirard, Pierre

017

Guirard, Pierre (1983). La semiología(1* castellano). México D.F.,: Ediciones Siglo XXI.

SIGNOS % SEMIOLOGIA % SISTEMAS SIGNICOS %
Biblioteca ITAC

Gutiérrez, B.

051

Gutiérrez, B. (1995). Perfil psicológico de los estudiantes de primer ingreso a carrera en la UNED: Informe final. San José, C.R.: Editorial UNED.

JUVENTUD % CENTROS ACADEMICOS % VALORES %
Biblioteca UNED

Krauskopf, D.

040

Krauskopf, D. (1998). Cultura campesina y proyectos de vida de la adolescencia rural costarricense. Santiago, Chile: Ediciones Cepal.

JUVENTUD % RURAL % CULTURA %
Biblioteca UPAZ

041

Krauskopf, D. (1996). Características sociodemográficas de la juventud en Costa Rica. San José, C.R.: Instituto de Inv. Soc UCR.

JUVENTUD % ESTADISTICAS % COSTA RICA %
Instituto de Investigaciones Sociales UCR

Mardones, José M.

018

Mardones, José M. (1991). Postmodernidad y neoconservadurismo Navarra, España: Editorial Verbo Divino.

MODERNIDAD % PREMODERNO % RELIGION % CULTURA %
Biblioteca ITAC

019

Mardones, José M. (1994). Las nuevas formas de religión Navarra, España: Ediciones Verbo Divino.

NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS % CULTURA MODERNA %
Biblioteca ITAC

Mardones, José María

020

Mardones, José María (1995). Análisis de la sociedad y fe
cristiana. Madrid, España: Ediciones P.P.C..

RACIONALIDAD % CRISTIANISMO % NUEVA CULTURA %
Biblioteca del ITAC

Molina, I

052

Molina, I (1994). Los caminos de la historia cultural en
Costa Rica: Primer Seminario Taller (Memoria). (1a ed).
Alajuela, C.R.: Ediciones MCJD.

CULTURA % COSTA RICA % HISTORIA %
Centro Documental del Museo Historico Juan Santamaria

Molina, I.

045

Molina, I. (1994). Los caminos de la historia cultural en
Costa Rica. Alajuela, C.R.: Ediciones MCJD.

CULTURA % HISTORIA % COSTA RICA %
Biblioteca UNED

Morera Castillo, Carlos

002

Morera Castillo, Carlos (1988). Memorias y anécdotas de
Palmares 1888-1988: informe. Alajuela, C.R.: [s.n.].

HISTORIA % CULTIVOS % COSTUMBRES % PALMARES, ALAJUELA,
COSTA RICA
Municipalidad de Palmares

Morera Lobo, Ana Rita

003

Morera Lobo, Ana Rita (1994). Un recuerdo para mis nietos: Autobiografía de Gilberto Morera. San José, C.R.: Ediciones Camina.

HISTORIA % HUMOR % PALMARES, ALAJUELA, COSTA RICA
Biblioteca Pública de Palmares

Opazo, B., Andrés

021

Opazo, B., Andrés (1987). Costa Rica: La Iglesia Católica y el orden social. San José, C.R.: Editorial DEI.

HISTORIA % JERARQUIA CATOLICA % COSTA RICA
Biblioteca ITAC

Peters, G.

036

Peters, G. (1992). Café, familia y política. Revista de Historia. 25, 25-41

HISTORIA % VALLE CENTRAL % COSTA RICA % CAFE %
Biblioteca Ciencias Sociales UCR

Picado, Miguel (Editor)

022

Picado, Miguel (Editor) (1982). La Palabra Social de los Obispos. San José, C.R.: Ediciones DEI.

DOCTRINA SOCIAL DE IGLESIA CATOLICA TICA % OBISPOS %
Biblioteca ITAC

Poltronieri, H

050

Poltronieri, H (1994). Opinión pública en Costa Rica: Estabilidad o evolución?. San José, C.R.: Ediciones UCR.

METODO FACTORIAL % OPINION PUBLICA % COSTA RICA %
Biblioteca de Ciencias Sociales UCR

Quesada, A.

043

Quesada, A. (1996). Recordando la historia de mi pueblo: San Ramón. San José, C.R.: Ediciones UNED.

ANECDOTAS % HISTORIA LOCAL % SAN RAMON %
Biblioteca UNED

Quesada, M.

046

Quesada, M. (1995). Diccionario histórico del español en Costa Rica. San José, C.R.: Editorial UNED.

CASTELLANO % COSTA RICA % HISTORIA %
Biblioteca de UNED

Quesada, R.

030

Quesada, R. (1985). América Central y Gran Bretaña: La composición del comercio exterior (1851-1951). Anuario de Estudios Centroamericanos. VII, 77-92

COMERCIO EXTERIOR % HISTORIA % ECONOMIA
CIRCA

Robles, R., J.Amando

008

Robles, R., J.Amando (1992). Religión, de la conquista a la modernidad: Un estudio de la religión y la racionalidad como visiones de mundo. San José, C.R.: Editorial Lascasiana.

HISTORIA % RELIGION % PARADIGMAS % NICARAGUA %
Biblioteca Escuela Ecuménica UNA

010

Robles, R., J.Amando (1995). Religión y paradigmas: Ensayos sociológicos. Heredia: UNA.

PARADIGMAS % RELIGION % SOCIEDAD % CAMBIO CULTURAL %
Biblioteca Escuela Ecuménica UNA

Robles, R., José Amando

009

Robles, R., José Amando (1996). Religión y paradigmas: Modelo epistemológico de Mariano Corbí. Revista de Ciencias Sociales.

72, 63-72

METODOLOGIA % VALORES % RELIGION %
CIRCA

Rossi Landi, Ferrucio

011

Rossi Landi, Ferrucio (1972). Programación social y comunicación.
Casa de las Américas. 71, 17-36

SISTEMAS SIGNICOS % VERBALES % NO-VERBALES %
CIRCA

Salas, J.

031

Salas, J. (1985). La búsqueda de soluciones al problema de la
escasez de la tierra en la frontera agrícola: Aproximaciones
al estudio del reformismo agrario en Costa Rica (1880-1940).
Revista de Historia. I (especial), 86-179

HISTORIA % CAFE % COLONIZACION % FRONTERA AGRICOLA %
CIRCA

Samper, M.

047

Samper, M. (1995). Entonces vinieron otras variedades:
Testimonios sobre caficultura. San José, C.R.: Ediciones
ICAFFE-UNA.

SISTEMAS % VARIETADES % CAFE % COSTA RICA %
Biblioteca Ciencias Sociales UCR

Samper, Mario

032

Samper, Mario (1985). La especialización mercantil campesina
en el noroeste del Valle Central: 1850-1900: Elementos
microanalíticos para un modelo.. Revista de Historia. 1*
(especial), 49-87

COMERCIO % CAFE % EXPORTACION %
CIRCA

Torres, R., E.

038

Torres, R., E. (1988). Seis estudios sobre la juventud. San José, C.R.: Ediciones Flacso.

JUVENTUD % CULTURA % SOCIEDAD % COSTA RICA %
Biblioteca de Ciencias Sociales UCR

042

Torres, R., E. (1987). La cuestión juvenil en Costa Rica. San José, C.R.: Ediciones Flacso.

JUVENTUD % COSTA RICA % CULTURA %
Biblioteca de Ciencias Sociales UCR

Vargas, Mercedes

004

Vargas, Mercedes (1978). Las parroquias de Naranjo y Palmares 1862-1910: Análisis y estudio de historia demográfica. Tesis de Licenciatura. Escuela de Historia. UNA.

DEMOGRAFIA % HISTORIA % RELIGION % VALLE CENTRAL
Biblioteca ITAC

Índice de referencias bibliográficas por título de obras

Introducción

Ahora presentamos el primer índice alfabético por títulos de las obras de la base de datos en MICROISIS que construimos: se trata de un índice de títulos que para nosotros tiene más sentido sin los registros y que, a la vez, suprime la necesidad de un índice por descriptores. Presentamos 52 registros y en este reporte también se parte de que la lista de los títulos representa un recurso didáctico importante para indicar algunas relaciones fundamentales en la bibliografía.

Agrupación de organismos locales de Palmares , ¿Una alternativa de organización?

000012

América Central y Gran Bretaña, la composición del comercio exterior (1851-1951)

000030

Análisis de la sociedad y fe cristiana,

000020

A. La palabra social de los obispos de Costa Rica, documentos católicos: 1893-1981

000022

Breve historia del protestantismo en América Latina.

000013

Café, familia y política,

000036

Características sociodemográficas de la juventud en Costa Rica.

000041

Costa Rica: ciclo económico y cambio institucional, Desarrollo institucional de Costa Rica.

000025

Costa Rica, La Iglesia Católica y el orden social.

000021

Cultura campesina y proyectos de vida de la adolescencia rural costarricense.

000040

Culturas Híbridas, Estrategias para entrar y salir a la modernidad.

000039

Diccionario de símbolos.

000014

Diccionario histórico del español en Costa Rica.

000046

El punto sobre la i, Políticas culturales en Costa Rica: 1948-1990.

000026

Entonces vinieron otras variedades, testimonios sobre caficultura.

000047

Geografía de Costa Rica.

000029

Historia económica y social de Costa Rica, Periodo: 1750-1950.

000023

La actividad cafetalera y el caso de Julio Sánchez Lépez.

000024

La búsqueda de soluciones al problema de la escasez de la tierra en la frontera agrícola, Aproximaciones al estudio del reformismo agrario en Costa Rica (1880-1940);

000031

La cuestión juvenil en Costa Rica.

000042

La especialización mercantil campesina en el noroeste del Valle Central: 1850-1900, Elementos microanalíticos para un modelo.

000032

La evolución demográfica costarricense: 1950-1988, Una aproximación histórica geográfica.

000049

La iglesia católica costarricense y el problema agrario y campesino 1940/1960, Parte I.

000033, 000034

La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos. Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas.

000007

La semiología.

000017

La transformación de la economía mundial.

000048

Las bases sociales y culturales de lo político en Costa Rica.

000035

Las nuevas formas de religión.

000019

Las parroquias de Naranjo y Palmares 1862-1910, Análisis y estudio de historia demográfica.

000004

Lo sagrado y lo profano.

000015

Los caminos de la historia cultural en Costa Rica.

000045, 000052

Memorias y anécdotas de Palmares 1888-1988, informe.

000002

Mercado de trabajo y política económica en América Central.

000028

Morfología e historia, Dos o tres cosas que sé sobre ella.

000044

Opinión pública en Costa Rica, Estabilidad o evolución?

000050

Patrones del conflicto social en la economía cafetalera costarricense: 1900-1948.

000037

Perfil psicológico de los estudiantes de primer ingreso a carrera en la UNED, informe final.

000051

Postmodernidad y neoconservadurismo.

000018

Programación social y comunicación.

000011

Proyectar la sociedad, Reconvertir la religión.

000005

Recordando la historia de mi pueblo: San Ramón.

000043

Religión sin religión.

000006

Religión y paradigmas: ensayos sociológicos.

000010

Religión y paradigmas: modelo epistemológico de Mariano Corbí.

000009

Religión, de la conquista a la modernidad: Un estudio de la religión y la racionalidad como visiones de mundo.

000008

Escépticos, narcisos y rebeldes: Seis estudios sobre la juventud.

000038

Sobre la religión: Descripción y teoría.

000016

Traspatio florecido: Tendencias de la cultura en Centro América (1979-1990).

000027

Un proceso de colonización tardía y dispersa: El Valle de los Palmares.

000001

Un recuerdo para mis nietos: Autobiografía de Gilberto Morera.

000003.

ZABY

ANEXOS

Anexo 1.

Cuadros 1-6: Análisis Factorial de Correspondencias (Los seis factores resultantes de las 140 encuestas de opinión con jóvenes palmareños) y planos factoriales. Encuestas de opinión de Semana Santa y Navidad 1997-1998.

1. EMPLEADORES POR DISTRITO DEL CANTON DE PALMARES

1.	Central	217
2.	Buenos Aires	100
3.	Zaragoza	63
4.	La Granja	26
5.	Esquipulas	12
6.	Candelaria	7
7.	Resto distritos	47
TOTALES		481

Fuente: Plan Anual 1997. Caja Costarricense de Seguro Social. Sucursal de Palmares.

2. Facteur 1 Impression des colonnes actives du tableau
J NOM Coord.fac. CPF Intitulé long

45	IMP3	-2617	127	nav. es un tiempo para amigos
71	ORA4	-2617	127	para nuevo año no le pido nada a Dios
36	TIE4	-913	91	para la gente nav. es para familia
38	CEL2	-1112	89	celebro la nav. con amigos (no en casa)
42	TAM2	-684	61	en la casa no se hacen tamales en nav.
15	TRA5	-1034	59	trabaja en agricultura
62	NEO3	-554	56	recibo el año con amistades
40	VIS2	-541	53	visita playas en navidad
10	CAR5	-286	18	estudia "otras carreras"
48	OPI3	-300	17	nav.tiempo para practicar la religión
23	EST2	-128	13	son solteros (as)
39	VIS1	103	11	va a rezos del niño en navidad
61	NEO2	338	13	recibe el año en familia, iglesia o solo
22	EST1	198	17	casado (a)
81	POB1	487	18	No existen pobres en Palmares.

3. Facteur 2 Impression des colonnes actives du tableau
J NOM Coord.fac. CPF Intitulé long

77	SAC4	-548	81	no intera qué piensan sac.sobre nav.CR
35	TIE3	-839	77	nav.es tiempo importan amigos
53	PAZ2	-1653	74	lo más import. es ir a misa 31 dic.
87	TVR2	-887	62	TVR da import. a nav.por interés rel.
83	POB3	-528	51	el pobre lo es porque quiere serlo
61	NEO2	-555	50	recibo el año nuevo sólo/fam/iglesia

1. Facteur 1 Impression des colonnes actives du tableau

J	NOM	Coor.fac.	CPF	Intitulé long
45	IMP3	-2617	127	nav. es un tiempo para amigos
71	ORA4	-2617	127	para nuevo año no le pido nada a Dios
36	TIE4	-913	91	para la gente nav. es para familia
38	CEL2	-1112	89	celebro la nav. con amigos (no en casa)
42	TAM2	-684	61	en la casa no se hacen tamales en nav.
15	TRA5	-1034	59	trabaja en agricultura
62	NEO3	-554	56	recibo el año con amistades
40	VIS2	-541	53	visita playas en navidad
10	CAR5	-286	18	estudia "otras carreras"
48	OPI3	-300	17	nav.tiempo para practicar la religión
23	EST2	-128	13	son solteros (as)
39	VIS1	103	11	va a rezos del niño en navidad
61	NEO2	338	13	recibe el año en familia, iglesia o solo
22	EST1	198	17	casado (a)
81	POB1	487	18	No existen pobres en Palmares.

2. Facteur 2 Impression des colonnes actives du tableau

J	NOM	Coor.fac.	CPF	Intitulé long
77	SAC4	-548	81	no intensa qué piensan sac.sobre nav.CR
35	TIE3	-839	77	nav.es tiempo importan amigos
53	PAZ2	-1653	74	lo más import. es ir a misa 31 dic.
87	TVR2	-887	62	TVR da import. a nav.por interés rel.
83	POB3	-528	51	el pobre lo es porque quiere serlo
61	NEO2	-555	50	recibo el año nuevo sólo/fam/iglesia
30	HIJ2	-498	41	nHijos: más de 2 y menos de 5
25	EST4	-843	39	estado civil: otro (no cas/solt/u.l.)
81	POB1	-559	34	la pobreza no es problema palmareño
4	EDA2	-176	30	edad: 20-30 años
43	IMP1	-200	17	Nav. tiempo para participar religión
65	COS2	-712	14	los creencias 1 en. son desoniscar
71	ORA4	-723	14	no lo pido nada a dios oracio año nuevo
45	IMP3	-723	14	nav. tiempo para compartir con amigos
36	TIE4	-282	13	la gente piensa que nav. es familiar
12	TRA2	-176	12	amas de casa
40	VIS2	-205	11	nav. no hay que dejar de ir a playa
76	SAC3	124	11	no sabe pensar de sac. nav. en CR
85	POB5	122	11	los patronos deben pagar más en nav.
60	NEO1	106	13	el año nuevo lo recibe en familia
28	REL3	310	15	otra rel. (no prot-cat)
24	EST3	867	20	unión libre
18	ING1	303	22	ingresos: menos de 20 mil col.
75	SAC2	290	27	sac y past. a favor de nav. en CR
14	TRA4	504	34	trabajan en industrias
3	EDA1	252	36	tienen menos de 20 años

3. Facteur 3 Impression des colonnes actives du tableau

J	NOM	Coor.fac.	CPF	Intitulé long
20	ING3	-321	77	Ganan más de 60 mil colones

22	EST1	-288	59	Casados (as)
5	EDA3	-322	42	Tienen más de 30 años
29	HIJ1	-229	32	tienen entre 1 y 3 hijos
79	VAL2	-199	31	Árbol/portal...tienen bajo valor rei
30	HIJ2	-353	23	más de 2 y menos de 5 hijos
8	CAR3	-535	18	estudian administración educativa
51	PLA2	-101	16	no es malo planificar los hijos
67	COS4	-101	15	los hábitos año nuevo son ignorancia
34	TIE2	-234	12	la gente piensa que nav. es ser más rei.
60	NEO1	-97	12	recibe el año en familia
58	SIM3	-82	11	los sím.nav. cost. no-religiosas
42	TAM2	-229	11	no se hacen tamales en la casa
81	POB1	295	11	en Palmares no existen pobres
52	PAZ1	603	11	lo más importante es ir a misa 24-25 dic
62	NEO3	202	12	recibe el año con amigos bailando
3	EDA1	153	15	tienen - de 20 años
47	OPI2	766	18	navidad es tiempo para descansar
21	ING4	257	23	no reciben salario
66	COS3	212	25	las costumbres de 1 en. son paganas
32	HIJ4	154	32	no tienen hijos
19	ING2	212	35	ingresos: 20-59 mil
50	PLA1	255	36	es bueno tener hijos que dios de
23	EST2	163	36	soltero (a)
78	VAL1	279	44	los símbolos nav. tienen alto valor rei.
65	COS2	1227	47	las costumbres de 1 en. es cosa demoniaca
87	TVR2	796	57	la TV/R le interesa la religión
57	SIM2	707	78	Árbol y portal valen igual dios

4. Facteur 4 Impression des colonnes actives du tableau

J	NOM	Coor.	fac.	CPF	Intitulé long
28	REL3	-807	139		Otra religión (no cat ni prot)
72	ORA5	-860	79		No acost. hacer oración en año nuevo
14	TRA4	-585	62		trabaja en industria
80	VAL3	-224	46		símbolos nav. son cost.no religiosas
24	EST3	-1095	44		Unión libre
2	SEX2	-184	42		masculinos
9	CAR4	-453	30		profesorado en ciencias
11	TRA1	-231	27		trabaja en educación
8	CAR3	-542	22		estudia administración educativa
36	TIE4	-287	18		la nav. es para pasarla en familia
49	OPI4	-125	17		la nav. es tiempo como cualquiera
50	PLA1	-153	16		es bueno tener los hijos que dios de
81	POB1	-309	14		en Palmares no existen pobres
62	NEO3	-184	12		recibe el año nuevo bailando
78	VAL1	133	12		símbolos nav. tienen alto valor rei.
12	TRA2	153	12		ama de casa
79	VAL2	130	16		símbolos nav. tienen bajo valor rei.
61	NEO2	276	17		recibe el año nuevo en familia, iglesia
27	REL2	538	21		protestantes
48	OPI3	271	27		nav. es tiempo para practicar la rei.
17	TRA7	224	28		no trabajan

82	POB2	196	32	hay que pedir a dios pa superar la pobreza
1	SEX1	168	37	mujeres
21	ING4	355	52	no recibe salario

5. Facteur 5 Impression des colonnes actives du tableau

J	NOM	Coor.fac.	CPF	Intitulé long
65	COS2	-1445	80	es demoniaca la cost. de 1 enero
43	IMP1	-341	71	la nav. mayor participación rel.
70	ORA3	-335	65.	pide por paz y alegría interior en neoaño
81	POB1	-575	51	no existen pobres en Palmares
87	TVR2	-633	44	TVR le interesa la religión y familia
63	NEO4	-263	29	recibe año orando por la paz en el mundo
50	PLA1	-198	27	es bueno tener los hijos que dios de
11	TRA1	-198	21	trabaja en educación
20	ING3	-141	18	reciben más de 60 mil en ingresos al mes
46	OPI1	-119	16	tiempo navideño es para intimidad familiar
5	EDA3	-168	14	tienen más de 30 años
84	POB4	192	11	las iglesias tienen que hacer con pobres
61	NEO2	254	15	recibe el año solo o en fami en la iglesia
30	HIJ2	264	16	tienen más de dos y menos de 5 hijos
83	POB3	249	16	el pobre lo es porque quiere
72	ORA5	417	19	para año nuevo no acostumbra rezar
9	CAR4	353	19	estudia profesora en ciencias
59	SIM4	216	20	es mejor hacer portal que poner árbol
68	ORA1	132	23	en oraciones de neoaño pide salud/trab.
44	IMP2	108	23	la nav. es para vivir intimidad familiar
49	OPI4	151	25	navidad es tiempo como cualquier otro
12	TRA2	286	44	ama de casa
25	EST4	778	47	otro estado civil
53	PAZ2	1501	87	ir a misa último día del año es importante

Facteur 6 Impression des colonnes actives du tableau

J	NOM	Coor.fac.	CPF	Intitulé long
73	ORA6	-379	96	en orac. neoaño intimo con dios
10	CAR5	-369	78	otras carreras
24	EST3	-1166	65	unión libre
46	OPI1	-163	38	tiempo nav. es para intim. familiar
61	NEO2	-305	27	recibe el año solo o igl. con fami
35	TIE3	-366	26	nav según la gente es tiempo de descanso
28	REL3	-265	19	otro (ni cat. ni prot.)
77	SAC4	-191	17	no le interesa lo que piensen sac. past.
21	ING4	-155	13	no recibe salario
25	EST4	-374	13	otro estado civil
53	PAZ2	-493	12	ir a misa el último día año es lo más imp.
16	TRA6	-131	11	se dedica a otros oficios
7	CAR2	227	12	estudia administración empresas
54	PAZ3	515	13	más importante es rezos del niño en casas

62	NEO3	174	14	recibe el año bailando con amigos
11	TRA1	145	14	trabajan en educación
68	DRA1	117	23	oración de año nuevo pide salud y trabajo
34	TIE2	269	24	la gente en nav. piensa ser más religioso
52	PAZ1	842	34	lo import. en nav. es ir a misa 24-25 dic
49	OPI4	163	36	la nav. es un tiempo como cualquiera
47	OPI2	920	41	la nav. es tiempo para descansar
57	SIM2	543	70	ante dios valen igual el portal y el árbol
84	POB4	553	117	iglesia tiene que ver qué hacer con pobres

Fin normale du programme

6. Facteur 1 Impression des lignes actives du tableau
I NOM Coord. fac. CPF Intitulé long

23	TIL1	-759	57	Trabajo -20 horas semanales
39	HOV3	-622	57	tarda de domicilio a UNED + 3 hrs
36	DIS3	-411	36	tengo que recorrer + 8 kms para ir UNED
40	FIE1	-436	35	financia estudios por medios propios
2	SEX2	-347	29	masculinos
16	OCU5	-657	21	agricultores
15	OCU4	-553	20	trabaja industria
91	NPS3	-423	20	D. no es malo pasear en domingos santa
18	OCU7	-820	19	laboran en "otros empleos"
5	EDA3	-278	18	edad que va más allá de 30
30	CAR4	-567	18	estudia "otras carreras"
19	ING1	-320	16	más de 20 mil col. mes
86	IAR2	-257	14	A. asistencia a act. ss
10	CIV2	-261	13	soltero (a)
28	CAR2	-301	13	estudia adm. empresas
31	CAR5	-886	11	estudia "otras carreras"
78	CAS2	-254	11	A. comidas ss apropiadas
70	PPS2	-263	10	A. ir pasado a ver procesión
98	FNS2	-253	10	A. futuro se va necesitar ss
29	CAR3	399	11	trabaja servicios públicos
25	TIL3	269	11	trabaja de 31 a 40 horas semana
34	DIS1	264	11	vive a menos de 3 kms de UNED
85	IAR1	304	12	TA. Asistencia a act. ss
13	OCU2	341	12	Ama de casa
80	CAS4	512	13	TD. en comidas apropiadas en ss
92	NPS4	406	13	TD. no es bueno pasear en ss
88	IAR4	538	16	TD. se debe asistir a act. ss
22	ING4	359	16	no recibe salario
9	CIV1	238	16	casada (o)
35	DIS2	368	17	de 3-8 kms de UNED
84	MFA4	556	17	TD. antes más fe que hoy
27	CAR1	301	19	estudia educación
33	MAT2	374	19	+ de 3 materias matriculadas
38	HOV2	343	19	de 1 a 3 horas para llegar a UNED
96	TSS4	320	20	TD. malo en ss comer carne y bañar ríos
4	EDA2	365	21	20-30 años

12	OCU1	395	21	educación
42	FIE3	373	27	le financian los papás el estudio
1	SEX1	330	28	mujeres
100	FNS4	576	30	TD. futuro se va a necesitar ss.

7. Facteur 2 Impression des lignes actives du tableau

I	NOM	Coord.	CPF	Intitulé long
82	MFA2	-387	30	A. antes había más fe que hoy
99	FNS3	-369	30	D. en futuro se va a necesitar ss
37	HOV1	-332	29	Tarda una hora en llegar a UNED
90	NPS2	-324	22	A. no es bueno pasear en ss
12	OCU1	-340	22	trabajan en educación
70	PPS2	-303	19	A. ir al pasado a ver procesión ss
66	PIS2	-238	17	A. en ss hay películas interesantes
42	FIE3	-243	16	Los papás le financian el estudio
35	DIS2	-294	16	viaja de 3-8 kms de UNED
102	RDS2	-255	16	A. hoy se irrespetan los días santos
33	MAT2	-279	15	matriculó más de 3 materias
74	SSA2	-220	15	A. gusta hablar con mayores de ss antes
14	OCU3	-362	13	trabaja servicios públicos y privados
94	TSS2	-359	13	A. malo comer carne y bañarse en ríos ss
47	PMS3	-284	13	D. ss fue mejor en el pasado
3	EDA1	-294	13	son personas menores de 20 años
29	CAR3	-346	12	estudian administración educativa
20	ING2	-210	11	ganan entre 20 y 59 mil col. mes
50	DSS2	-194	11	A. en ss debe obligar devoción
4	EDA2	-208	10	edades de 20-30 años
30	CAR4	351	10	industria
24	TIL2	353	10	trabaja de 20-30 horas semanales
15	OCU4	351	11	trabaja en industria
18	OCU7	556	12	no-trabaja
13	OCU2	291	12	trabaja como ama de casa
89	NPS1	229	12	TA. no es bueno pasear en ss
23	TIL1	318	14	trabaja menos de 20 hrs semanales
22	ING4	279	14	no percibe salario
45	PMS1	227	15	TA. en pasado ss fue mejor
57	SFS1	509	15	TA. al quitar ss no hay futuro pa ella
39	HOV3	277	16	viene a más de 3 horas de UNED
93	TSS1	584	17	TA. malo bañarse en ríos y comer carne ss
85	IAR1	334	20	TA. ss debe asistir a las activ. de ss
77	CAS1	349	22	TA. comidas en ss deben ser apropiadas
73	SSA1	376	23	TA. gusta hablar de ss con mayores
5	EDA3	271	24	tiener más de 30 años
97	FNS1	451	27	TA. en futuro se va a necesitar ss
61	RIS1	604	30	TA. radio interesante en ss
81	MFA1	332	32	TA. antes había más fe que hoy
101	RDS1	367	35	TA. hoy se irrespetan los días santos
69	PPS1	360	35	TA. desea ir al pasado a ver una ss
65	PIS1	454	38	TA. hay películas interesantes en ss
49	DSS1	516	38	TA. debería obligarse la devoción en ss.

8. Facteur 3 Impression des lignes actives du tableau

I	NOM	Coord.	fac.	CPF	Intitulé long
92	NPS4	-660	66		TD. no bueno pasear en SS
88	IAR4	-718	57		TD. se debe ir a las act. SS
64	RIS4	-696	47		TD. la radio interesante en SS
100	FNS4	-498	45		TD. en el futuro se va necesitar SS
84	MFA4	-570	36		TD. en que antes había más fe que hoy
52	DSS4	-550	33		TD. debería obligarse a tener devoción. SS
80	CAS4	-564	31		TD. comidas en SS deben ser apropiadas
68	PIS4	-709	28		TD. en que haya películas interesantes SS
8	REL3	-979	27		Pertenecen a otras relig. (no cat/prot)
56	FSM4	-416	26		TD en que en futuro SS será mejor
96	TSS4	-238	22		TD es malo comer carne y ríos en SS
47	PMS3	-301	20		D. en el pasado la SS fue mejor
17	OCU6	-433	18		Realiza otros oficios
10	CIV2	-225	18		Soltero (a)
72	PPS4	-507	18		TD. desea ir al pasado a ver una procesión
76	SSA4	-408	16		TD. en hablar de SS con gente de antes
75	SSA3	-255	14		D. en hablar de SS con gente de antes
30	CAR4	-343	13		Estudia profesorado en ciencias
60	SFS4	-202	12		TD. si quitan SS la humanidad sin futuro
104	RDS4	-293	11		TD. hoy se irrespetan los días santos
23	TIL1	-222	10		Trabaja menos de 20 horas
94	TSS2	265	10		A. malo comer carne y ríos en SS
65	PIS1	209	11		T.A. en SS hay películas interesan.
102	RDS2	183	12		A. hoy no se respetan los días santos
98	FNS2	198	12		A. en un futuro se necesitará la SS
9	CIV1	150	12		Casado (a)
50	DSS2	180	13		A. debería obligarse la devoción en SS
34	DIS1	211	14		menos de kms recorre para llegar a UNED
73	SSA1	258	15		TA. hablar con gente de antes sobre SS
13	OCU2	284	16		Ama de casa
89	NPS1	239	17		TA no es bueno pasear en SS
85	IAR1	332	27		TA se debe ir a actividades de SS
41	FIE2	396	33		Pareja le financia estudios.

9. Facteur 4 Impression des lignes actives du tableau

I	NOM	Coord.	fac.	CPF	Intitulé long
17	OCU6	-688	67		Realiza otros oficios
38	HOV2	-360	61		Más de 3 horas para llegar a UNED
68	PIS4	-822	55		TD en que hay películas interesantes en SS
70	PPS2	-313	40		A. desea ir al pasado a procesión de SS
86	IAR2	-227	33		A. Ir a actividades de SS
98	FNS2	-239	26		A. futuro necesitaremos SS
78	CAS2	-209	21		A. comidas en SS deben ser apropiadas
27	CAR1	-183	20		Estudia educación
82	MFA2	-216	19		A. antes había más fe que hoy
64	RIS4	-366	19		TD. radio interesante en SS
90	NPS2	-209	19		A. no es bueno pasear en SS
41	FIE2	-247	19		Pareja financia estudios
22	ING4	-225	18		No recibe salario

10	CIV2	-182	18	Soltero (a)
13	OCU2	-206	12	Ama de Casa
102	RDS2	-141	10	A. hoy no se respetan días santos
43	FIE4	712	10	Becario (a)
93	TSS1	315	10	TA. malo comer carne/ríos en SS
79	CAS3	163	11	D. en que comidas en SS apropiadas
87	IAR3	242	15	D. es muy importante ir a activ.SS
104	RDS4	298	16	TD. hoy se irrespetan SS
85	IAR1	228	19	TA. importancia de ir a actos de SS
51	DSS3	221	20	D. debería obligarse a devoción SS.
37	HOV1	244	31	Dura 1 hora para llegar a UNED
20	ING2	258	34	Gana entre 20-50 mil al mes
71	PPS3	354	46	D. desearía ir al pasado a proces. SS
12	OCU1	345	46	Trabaja en educación
29	CAR3	576	67	Estudia administración educativa

Facteur 5 Impression des lignes actives du tableau				
I	NOM	Coor.fac.	CPF	Intitulé long
3	EDA1	-559	109	menor de 20 años
14	OCU3	-669	104	trabaja en servicios públicos
34	DIS1	-351	63	a menos de 3 Kms de UNED
104	RDS4	-528	58	TD. hoy no se respeta SS
28	CAR2	-262	34	estudia administración de empresas
41	FIE2	-274	26	la pareja lo financia el estudio
32	MAT1	-139	23	matricula menos de 3 materias
37	HOV1	-189	22	dura una hora para llegar a UNED
83	MFA3	-206	13	D. antes más fe que hoy
69	PPS1	-138	12	TA. desear ir al pasado a proc.SS
56	FSM4	-212	11	TD. futuro SS será mejor
75	SSA3	162	10	D. gusta hablar SS con gente antes
53	FSM1	362	12	TA. en futuro SS será mejor
58	SFS2	188	13	A. sin SS no hay futuro
54	FSM2	221	15	A. en el futuro la SS será mejor
12	OCU1	199	17	Trabaja en educación
81	MFA1	159	17	TA. antes había más fe que hoy
42	FIE3	190	23	Padres le financian estudios
103	RDS3	339	27	D. hoy se irrespetan los días santos
35	DIS2	326	44	distante 3-8 Kms UNED
4	EDA2	310	49	cuentan de 20-30 años
33	MAT2	373	62	matricularon más de 3 materias.

10. Facteur 6 Impression des lignes actives du tableau				
I	NOM	Coor.fac.	CPF	Intitulé long
97	FMS1	-338	44	TD. en el futuro se necesitará SS
57	SFS1	-439	36	Si quitan SS la humanidad sin futuro
53	FEM1	-535	35	TA. en futuro SS será mejor
28	CAR2	-217	31	estudian administración de empresas
89	NPS1	-201	27	TA. no es bueno pasear en SS
63	RIS3	-182	24	D. radio interesante en SS
40	FIE1	-160	20	autofinanciamiento de estudios

15	OCU4	-267	20	trabajan en industria
67	PIS3	-183	18	D. películas interesantes en SS
76	SSA4	-287	18	TD. debería obligarse devoción en SS
49	DSS1	-192	16	TA. gusta hablar SS con gente de antes
72	PPS4	-304	14	TD. ir al pasado procesión SS
2	SEX2	-113	13	Masculinos
14	OCU3	-206	13	Servicios públicos
60	SFS4	-144	13	TD. si quitan SS no hay futuro
30	CAR4	-204	10	estudian profesorado en ciencias
81	MFA1	-105	10	TA. antes había más fe que hoy
64	RIS4	215	10	TD. radio es interesante en SS
65	PIS1	137	10	TA. hay películas interesantes SS
87	IAR3	167	11	D. debe ir a activ. SS
75	SSA3	158	12	D. gusta hablar de SS con gente antes
51	DSS3	139	12	D. debe obligarse devoción en SS
104	RDS4	210	12	TD. hoy se irrespetan días santos
27	CAR1	120	13	Estudian educación
1	SEX1	108	13	Femenino
91	NPS3	169	14	D. no es bueno pasear en SS
71	PPS3	204	23	D. desea ir al pasado procesión SS
22	ING4	241	32	No recibe salario
18	OCU7	549	37	no trabaja
59	SFS3	217	39	D. si quitan SS la humanidad sin futuro
44	FIE5	1128	39	financian estudios con otros medios
43	FIE4	1138	40	Becados (as)
13	OCU2	328	46	Amas de casa
31	CAR5	1133	79	Otras carreras

Fin normale du programme

Анехо 2.

Cuadro 2: Tiempo recreativo-público de jóvenes en Palmares según sector (por Distrito): 1997-98

Palmares: Centro y Distritos

	(%)	1	2	3	4	5	6	7
Dedicación Laboral								
Sector Primario¹								
-Billares	*	*	*	*	*	*	*	*
-Fútbol	*	*	*	*	*	*	*	*
-Bares	*	*	*	*	*	*	*	*
-Parque	*	*						
Sector Secundario²								
-Salones de Baile	*	*	*	*	*	*	*	+
-Basketball	*	*	*	*	*	*	*	*
-Billares	*	*	*	*	*	*	*	*
-Parque	*	*						
-Paseos fuera Cantón	*	*	*					
Sector Terciario³								
-Deportes: fútbol y basket	*	*	*	*	*	*	*	*
-Juegos electrónicos	*	*	*					*
-Caminatas (locales)	*	*	*					*
-Paseos fuera Cantón	*	*	*					

(%) El 1 corresponde a cabecera del Cantón, el 2 a Zaragoza, el 3 a Buenos Aires, el 4 a Santiago, el 5 a Candelaria, el 6 a Esquipulas y el 7 a La Granja. En el cuadro se indica con un asterisco cuando el sector aludido acude al entretenimiento correspondiente, si figura una cruz (+) significa que funcionó en el pasado, pero no actualmente. Fuente: "Axiología Religiosa y Juventud Palmareña, 1998".

¹ Básicamente nos referimos a mujeres y hombres jóvenes que realizan trabajos agrícolas relacionados con productos ornamentales, café o granos básicos.

² Aquí se ubican jóvenes (mujeres y hombres) que realizan actividades en la industria manufacturera de la maquila, de la mueblería de sala y comedor, de la construcción, etc.

³ Las y los jóvenes de este grupo participan en actividades económicas del comercio, transporte, instituciones financieras y de servicios estatales dentro de las que destaca la educación y la salud.

Cuadro 1: Soportes Institucionales del nuevo mundo axiológico y religioso en Palmares de Alajuela: 1997-98

	<u>Palmares: Centro y Distritos</u>						
(&)	1	2	3	4	5	6	7
Templos (Central y Ermitas)	*	*	*	*	*	*	*
Salón parroquial	*	*	*	*	*	*	
Bancos	*	*					
M.A.G.	*						
Correo	*						
Escuelas	*	*	*	*	*	*	*
Colegios	*						
Universidades	*						
Juzgado	*						
Unidad Sanitaria	*						
CEN-CINAI	*	*	*	*	*	*	*
Guardia Rural	*	*	*	*	*	*	*
Puestos de Salud	*	*	*	*	*	*	*
Cruz Roja	*						
Bomberos	*						
Salones Comunales	*	*	*	*	*	*	*
Bares	*	*	*	*	*	*	*
Salones Baile	*	*	*	*	*	*	
Juegos Electrónicos	*						
Salones de Billar	*	*	*	*	*	*	*
Farmacias	*	*					
Supermercados	*	*					
Tiendas (Bazar)	*	*					
Ferretería	*	*	*				
Carnicería	*	*	*				
Maderas	*						
Equipo e insumos agro	*						
Telas para mueblería	*						
Canchas de basket	*	*	*	*	*	*	*
Plazas de Fútbol	*	*	*	*	*	*	*
Pistas de Atletismo	*						
Parques infantiles	*	*				*	*
Parques	*	*	*	*	*	*	*
Bibliotecas	*	*					
Cines y teatros	+						
Servicios Agua Potable	*	*	*	*	*	*	*
Servicios Eléctricos	*	*	*	*	*	*	*
Teléfonos Públicos	*	*	*	*	*	*	*
Asfalto caminos acceso	*	*	*	*	*	*	*

(&) El 1 remite a la cabecera del Cantón, el 2 a Zaragoza, el 3 a Buenos Aires, el 4 a Santiago, el 5 a Candelaria, el 6 a Esquipulas y el 7 a La Granja. Con un asterisco cuando el sitio aludido goza del servicio, una cruz (+) significa que hubo, pero no actualmente. Fuente: "Axiología Religiosa y Juventud Palmareña", 1998.

Cuadro 2: Tiempo recreativo-público de jóvenes en Palmares según sector (por Distrito): 1997-98

Palmares: Centro y Distritos

	(%)	1	2	3	4	5	6	7
Dedicación Laboral								
Sector Primario¹								
-Billares	*	*	*	*	*	*	*	*
-Fútbol	*	*	*	*	*	*	*	*
-Bares	*	*	*	*	*	*	*	*
-Parque	*	*						
Sector Secundario²								
-Salones de Baile	*	*	*	*	*	*	*	+
-Basketball	*	*	*	*	*	*	*	*
-Billares	*	*	*	*	*	*	*	*
-Parque	*	*						
-Paseos fuera Cantón	*	*	*					
Sector Terciario³								
-Deportes: fútbol y basket	*	*	*	*	*	*	*	*
-Juegos electrónicos	*	*	*					*
-Caminatas (locales)	*	*	*					*
-Paseos fuera Cantón	*	*	*					

(%) El 1 corresponde a cabecera del Cantón, el 2 a Zaragoza, el 3 a Buenos Aires, el 4 a Santiago, el 5 a Candelaria, el 6 a Esquipulas y el 7 a La Granja. En el cuadro se indica con un asterisco cuando el sector aludido acude al entretenimiento correspondiente, si figura una cruz (+) significa que funcionó en el pasado, pero no actualmente. Fuente: "Axiología Religiosa y Juventud Palmareña, 1998".

¹ Básicamente nos referimos a mujeres y hombres jóvenes que realizan trabajos agrícolas relacionados con productos ornamentales, café o granos básicos.

² Aquí se ubican jóvenes (mujeres y hombres) que realizan actividades en la industria manufacturera de la maquila, de la mueblería de sala y comedor, de la construcción, etc.

³ Las y los jóvenes de este grupo participan en actividades económicas del comercio, transporte, instituciones financieras y de servicios estatales dentro de las que destaca la educación y la salud.

Cuadro 5: Palmares, PEA y situación laboral en mayores de 12 años (9,725 en 1973)

Lugar	Activos	ocup.	desoc.	cesante	1 vez	inactiva
Palmares	3, 979	3,529	450	243	207	5,746

Fuente: Cuadro 33 del Proyecto de investigación 1988: Los 100 años de Palmares. Características económicas y sociales del cantón de Palmares (1950-1984). Universidad de Costa Rica. Centro Regional de Occidente, p. 58.

Cuadro 6: Palmares, PEA y situación laboral en mayores de 12 años (13,191 en 1984)

Lugar	Activos	ocup.	desoc.	cesante	1 vez	inactiva
Palmares	6, 236	5689	547	480	67	6955

Fuente: Cuadro 33 del Proyecto de investigación 1988: Los 100 años de Palmares. Características económicas y sociales del cantón de Palmares (1950-1984). Universidad de Costa Rica. Centro Regional de Occidente.

Cuadro 7: Palmares, PEA y situación laboral en mayores de 12 años por distritos (1984)

Lugar	Pobl.	Activos	ocup.	desoc.	cesante	1 vez	inactiva
Centro	2, 823	1,321	1,174	147	127	20	1,502
Zaragoza	3, 183	1,569	1,371	198	187	11	1,569
Bs Aires	2, 294	1,105	1,049	56	41	15	1,189
Santiago	1, 411	638	579	59	43	16	773
Candelaria	643	320	299	21	20	1	323
Esquipulas	1, 249	564	551	13	12	1	685
La Granja	1, 633	719	666	53	50	3	914

Fuente: Cuadro 33 del Proyecto de investigación 1988: Los 100 años de Palmares. Características económicas y sociales del cantón de Palmares (1950-1984). Universidad de Costa Rica. Centro Regional de Occidente.

Cuadro 8: Grupos de trabajo doméstico, estudiantes y pensionados (1984)

	Pensionados	Estudiantes	Doméstico
En Costa Rica	45 924	231 867	30 568
En Palmares	267 1 563	4 465	
Distrito Central	90	471	909
Zaragoza	33	311	1 095
Buenos Aires	30	270	787
Santiago	27	116	561
Candelaria	6	33	267
Esquipulas	25	135	438
La Granja	56	227	508

 Fuente: Cuadro 33 del Proyecto de investigación 1988: Los 100 años de Palmares. Características económicas y sociales del cantón de Palmares (1950-1984). Universidad de Costa Rica. Centro Regional de Occidente, p. 58.

Cuadro 9: Salidas y entradas de la sucursal CCSS en Palmares 1997-1998

Tabla de egresos

	Casos	Monto total en colones
1. Prestaciones	2 600	35 000 000 oo
2. Depósitos y otros	9 000	600 000 000 oo
3. Inspección	1 400	14 000 000 oo
4. Cobro administrativo	2 080	12 000 000 oo
5. Cobro judicial	120	7 500 000 oo
TOTAL		168 500 000 oo

Tabla de ingresos:

	Casos	Facturación en colones
1. Planillas	7 000	528 000 000 oo
2. Asegurados cuenta propia	1 200	33 000 000 oo
3. Otros ingresos		166 000 000 oo
TOTAL		727 000 000 oo

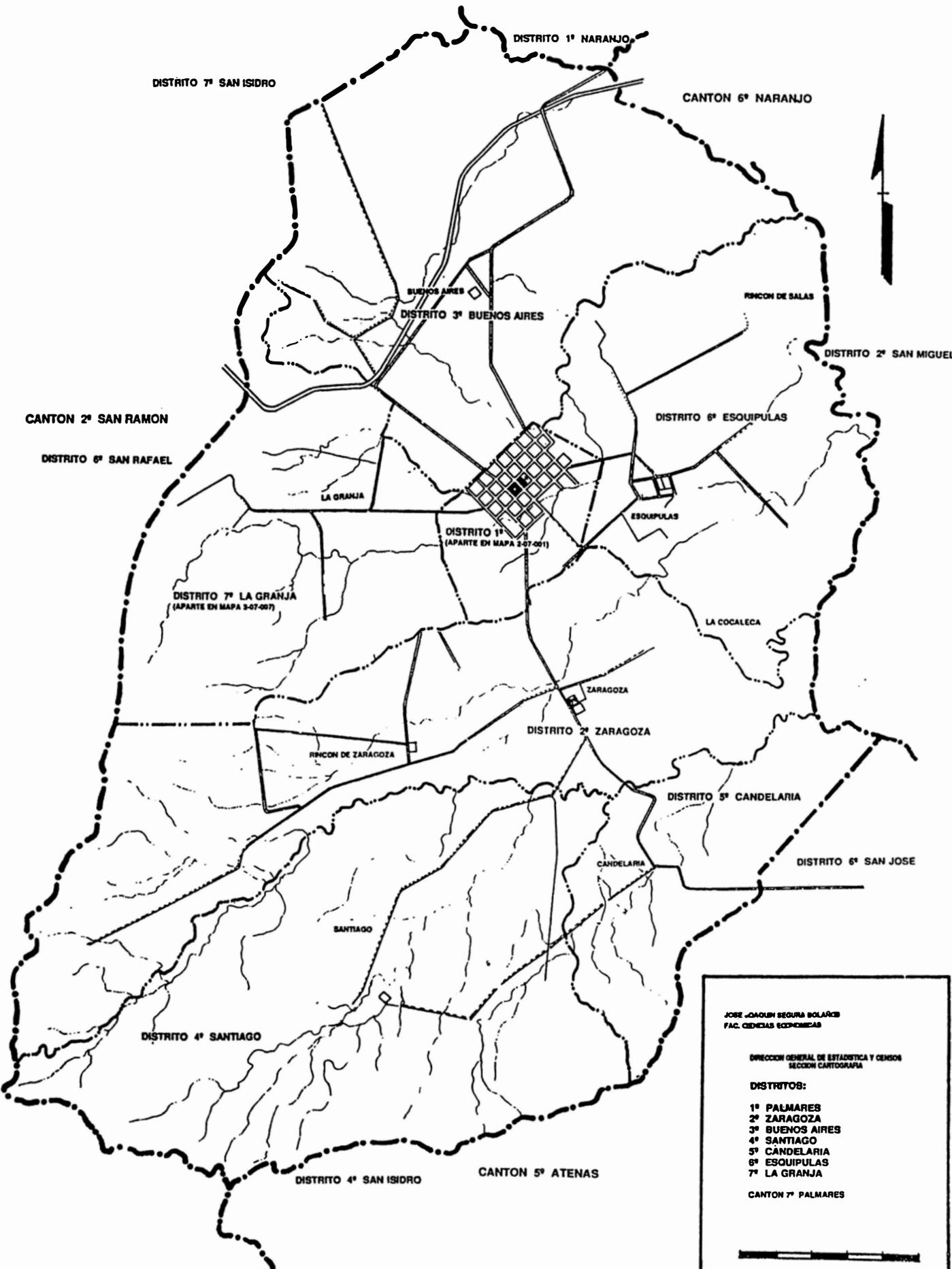
Aunque no se trata de estudio de costos detallado por actividad, a nivel global da una idea clara del equilibrio financiero, que puede ser interpretado como autosuficiencia del sistema egresos-ingresos. Sirva el cuadro como un ejemplo de la vitalidad en la dinámica socio-laboral del Cantón.

Nuevos escenarios laborales en Centroamérica

Nuevos escenarios laborales en Centroamérica

Dimensión	Sectores Transables Nuevo Reconvertido	Informalidad Subordinada	A.P.E.D.	Sector formal	Informalidad de Subsistencia
Dinámica del Empleo	-----	crecimiento fluctuante	-----	Reducción	Absorción de excedente
Tipo de Fuerza Laboral	Nueva Tradicional	Nueva	Local	Tradicional	Excluida
Condiciones Laborales	Precarias Redefinidas	Precarias	Precarias	Deterioradas	Precarias
Organización del Proceso Laboral	Taylorismo revitalizado/ involucramiento	Taylorismo primitivo	Pretaylorismo	Subtaylorismo	Pretaylorismo
Actores Laborales	Fragmentación / Solidarismo / sindicalismo de empresa	Fragmentación	Locales	Sindicalismo en crisis	Coyunturales / otros (Ej. organizaciones barriales)

Fuente: Pérez S. & Cordero A. (1994). Los nuevos escenarios laborales en Centroamérica. En Anuario de Estudios Centroamericanos. Vol.20(2), 5-14.



DISTRITO 7° SAN ISIDRO

DISTRITO 1° NARANJO

CANTON 6° NARANJO

BUENOS AIRES
DISTRITO 3° BUENOS AIRES

RINCON DE SALAS

DISTRITO 2° SAN MIGUEL

CANTON 2° SAN RAMON

DISTRITO 6° ESQUIPULAS

DISTRITO 6° SAN RAFAEL

LA GRANJA

ESQUIPULAS

DISTRITO 1°
(APARTE EN MAPA 2-07-001)

DISTRITO 7° LA GRANJA
(APARTE EN MAPA 2-07-007)

LA COCALECA

ZARAGOZA

DISTRITO 2° ZARAGOZA

RINCON DE ZARAGOZA

DISTRITO 5° CANDELARIA

DISTRITO 6° SAN JOSE

CANDELARIA

SANTIAGO

DISTRITO 4° SANTIAGO

DISTRITO 4° SAN ISIDRO

CANTON 5° ATENAS

JOSE JOAQUIN SEGURA BOLARIN
FAC. CIENCIAS ECONOMICAS

DIRECCION GENERAL DE ESTADISTICA Y CENSOS
SECCION CARTOGRAFIA

DISTRITOS:

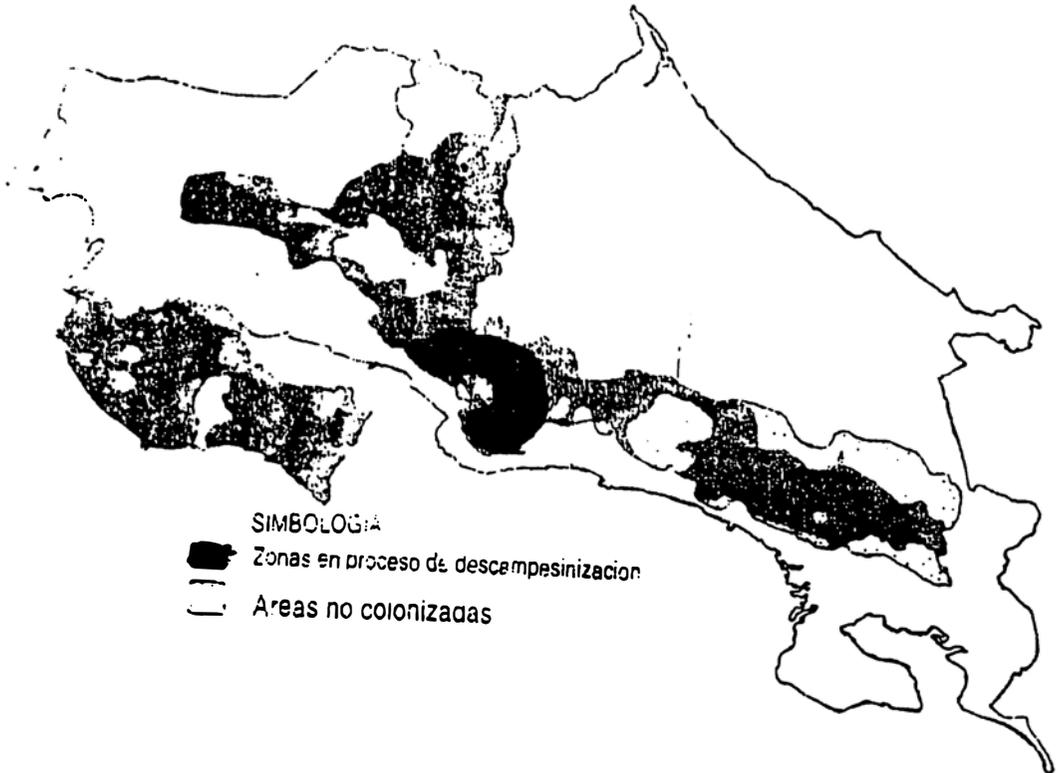
- 1° PALMARES
- 2° ZARAGOZA
- 3° BUENOS AIRES
- 4° SANTIAGO
- 5° CANDELARIA
- 6° ESQUIPULAS
- 7° LA GRANJA

CANTON 7° PALMARES



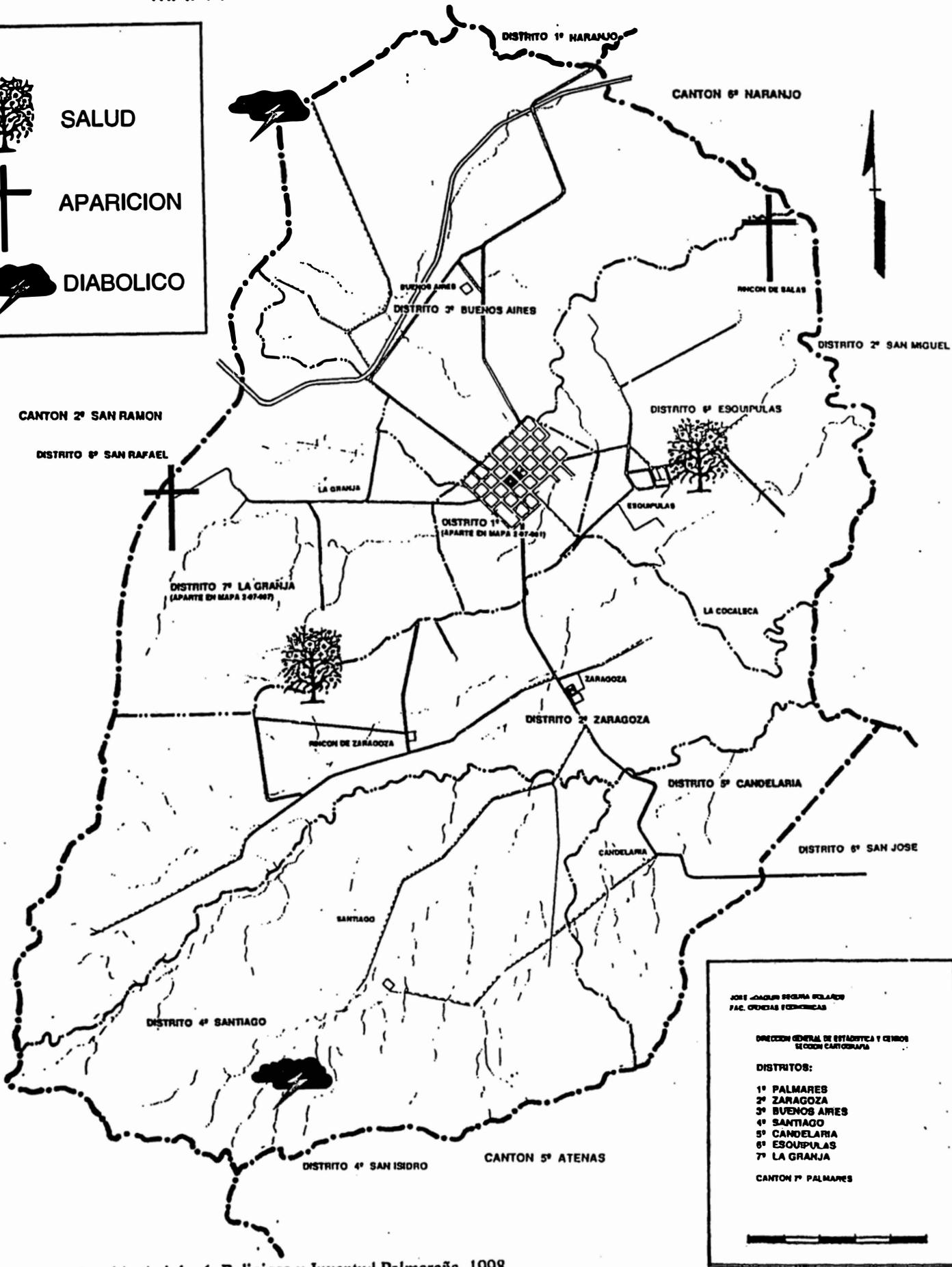
M A P A O

Palmares dentro de la zona que experimenta
proceso de descampesinización: 1950 - 1984



Fuente: Rodríguez R. Carlos (1993). Tierra de Labriegos. FLACSO (Programa Costa Rica) P.84

MAPA 1: PALMARES Y LUGARES HIROFANICOS

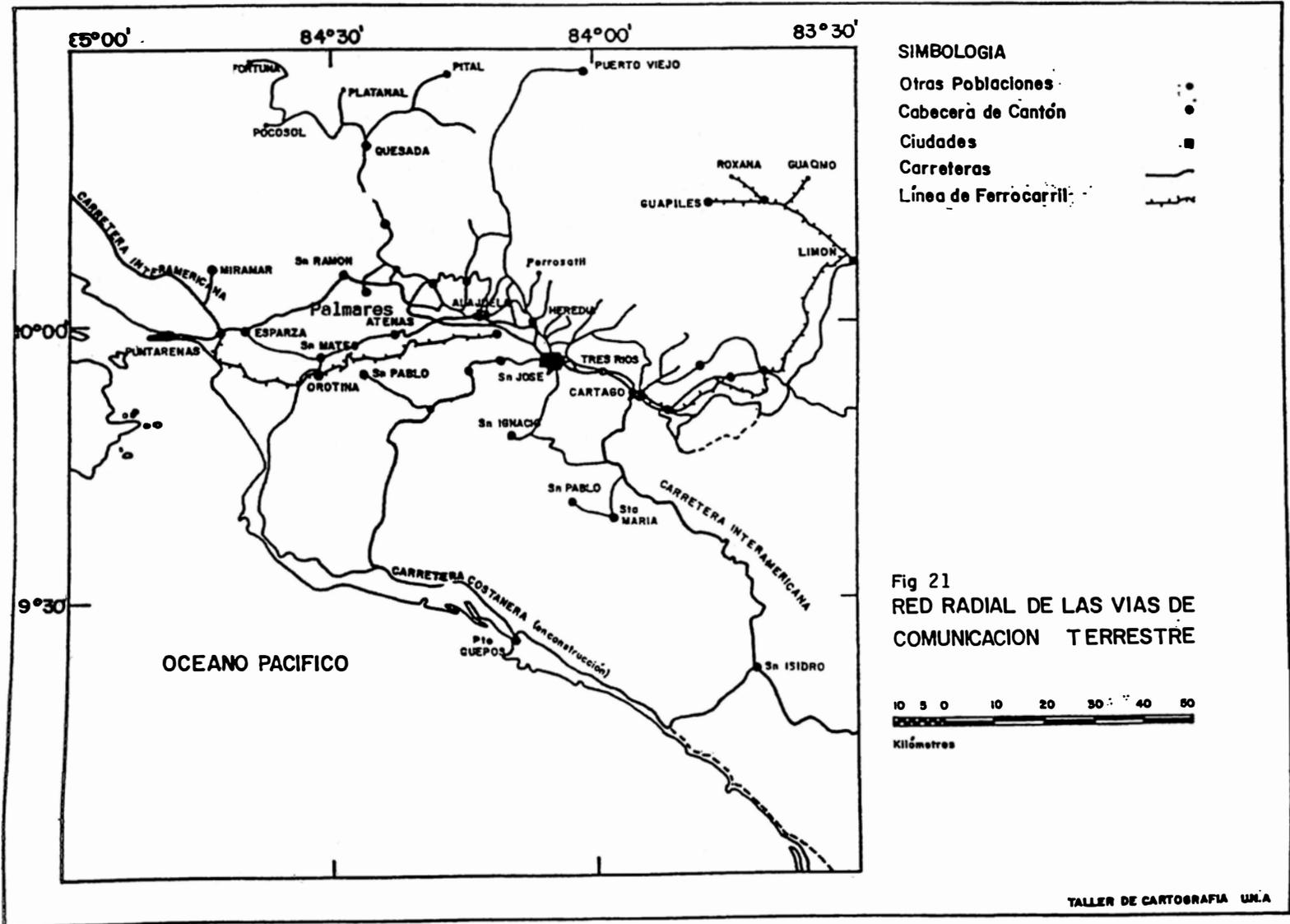


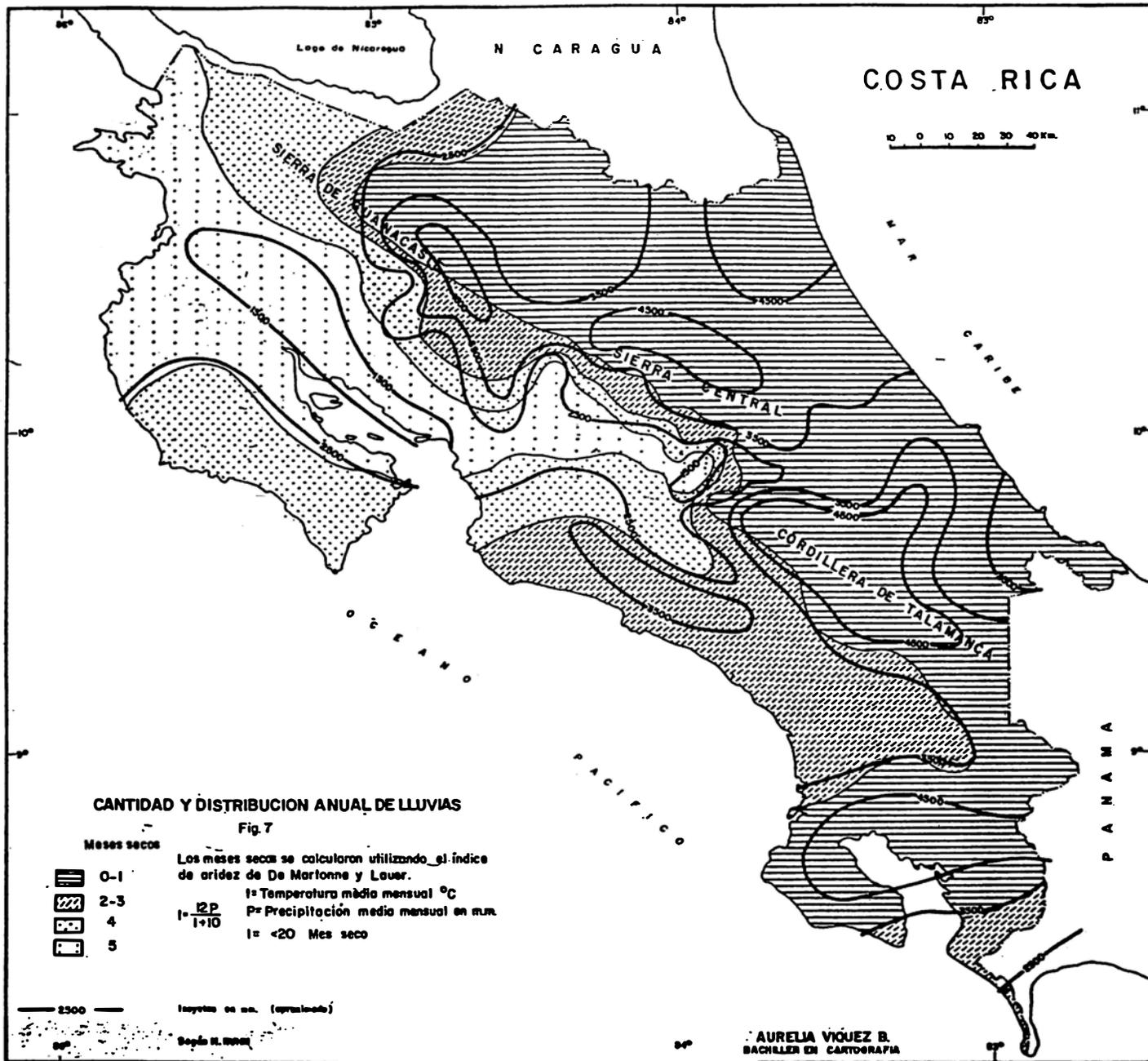
JOSE JOAQUIN PERERA RIVERA
 FAC. CIENCIAS FÍSICAS

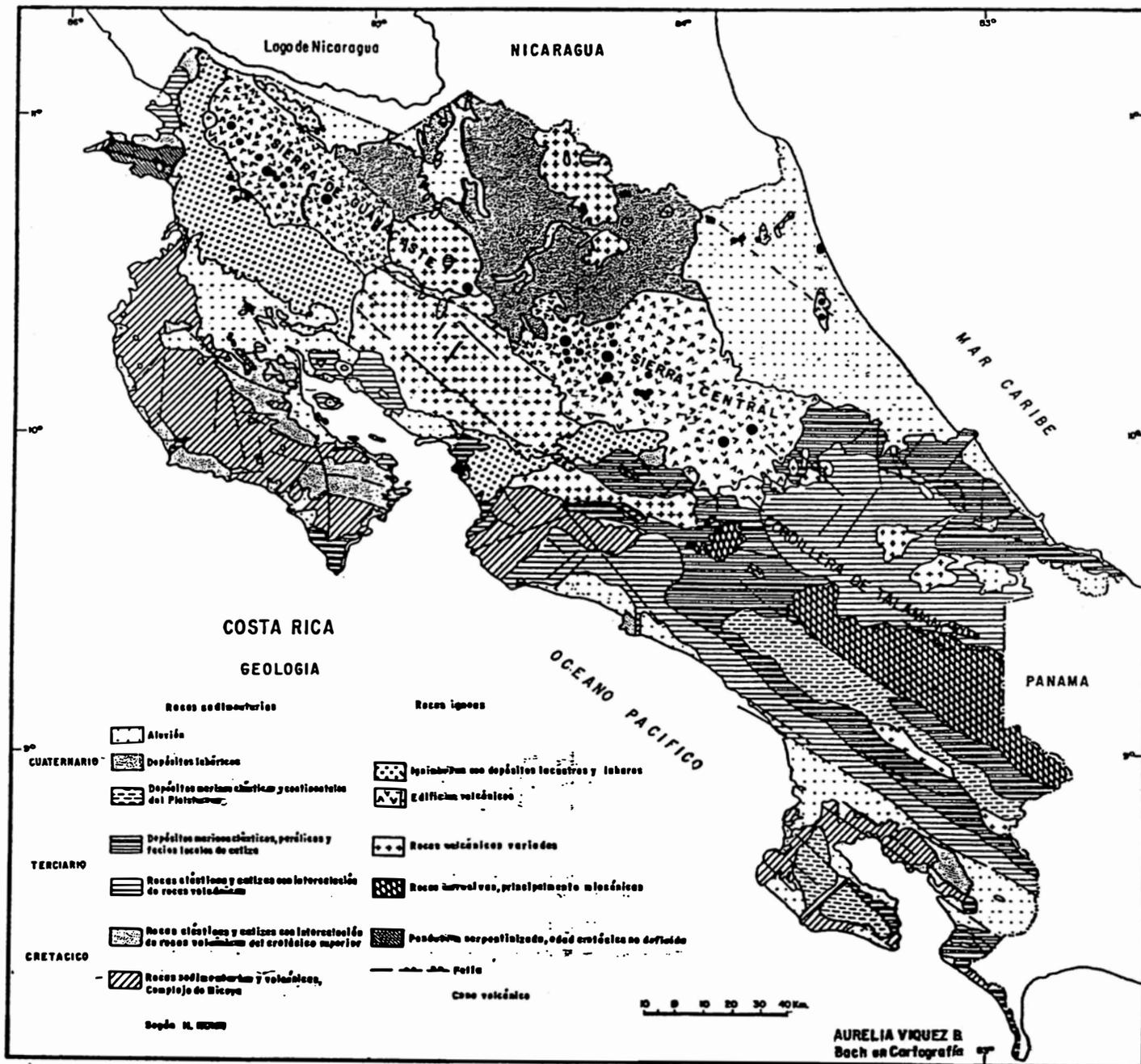
DIRECCION GENERAL DE ESTADISTICA Y CENSOS
 SECCION CARTOGRAFIA

DISTRITOS:
 1° PALMARES
 2° ZARAGOZA
 3° BUENOS AIRES
 4° SANTIAGO
 5° CANDELARIA
 6° ESQUIPULAS
 7° LA GRANJA
 CANTON 7° PALMARES

Fuente: Investigación Axiología Religiosa y Juventud Palmareña, 1998.
 Adaptado de Morera Castillo (1988,1).

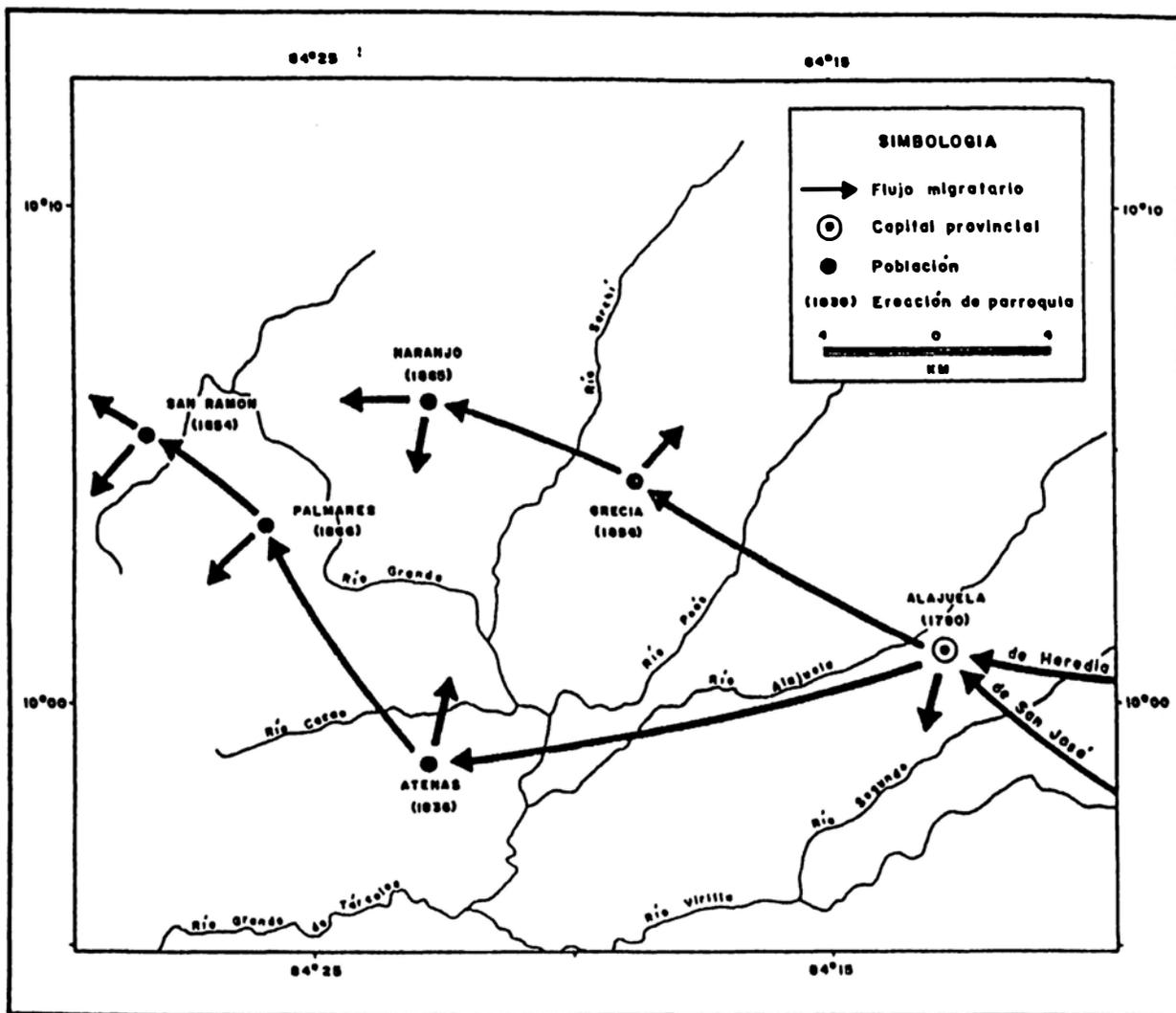






MAPA 5

Poblamiento del occidente del Valle Central (1790-1866)



Fuente: Samper, Mario, *Generations of settlers: a study of rural households and their markets on the Costa Rican frontier, 1850-1935* (Berkeley, Universidad de California, Tesis de Doctorado, 1987), p.150 b.

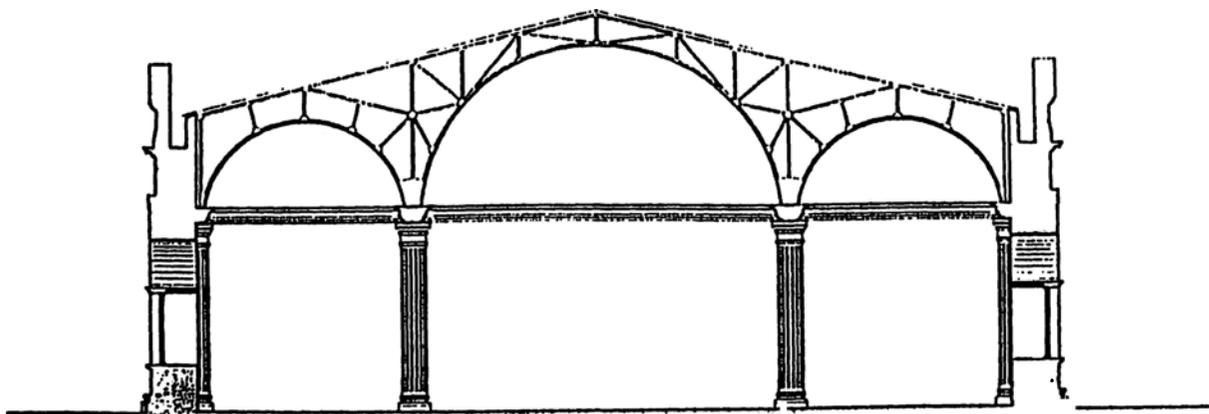
PLANO 1

Reconstrucción del proyecto: Templo de Nuestra Señora de las Mercedes, Palmarcs, 1886 - 1904



Vista Frontal

escala 1:250



Seccion Transversal

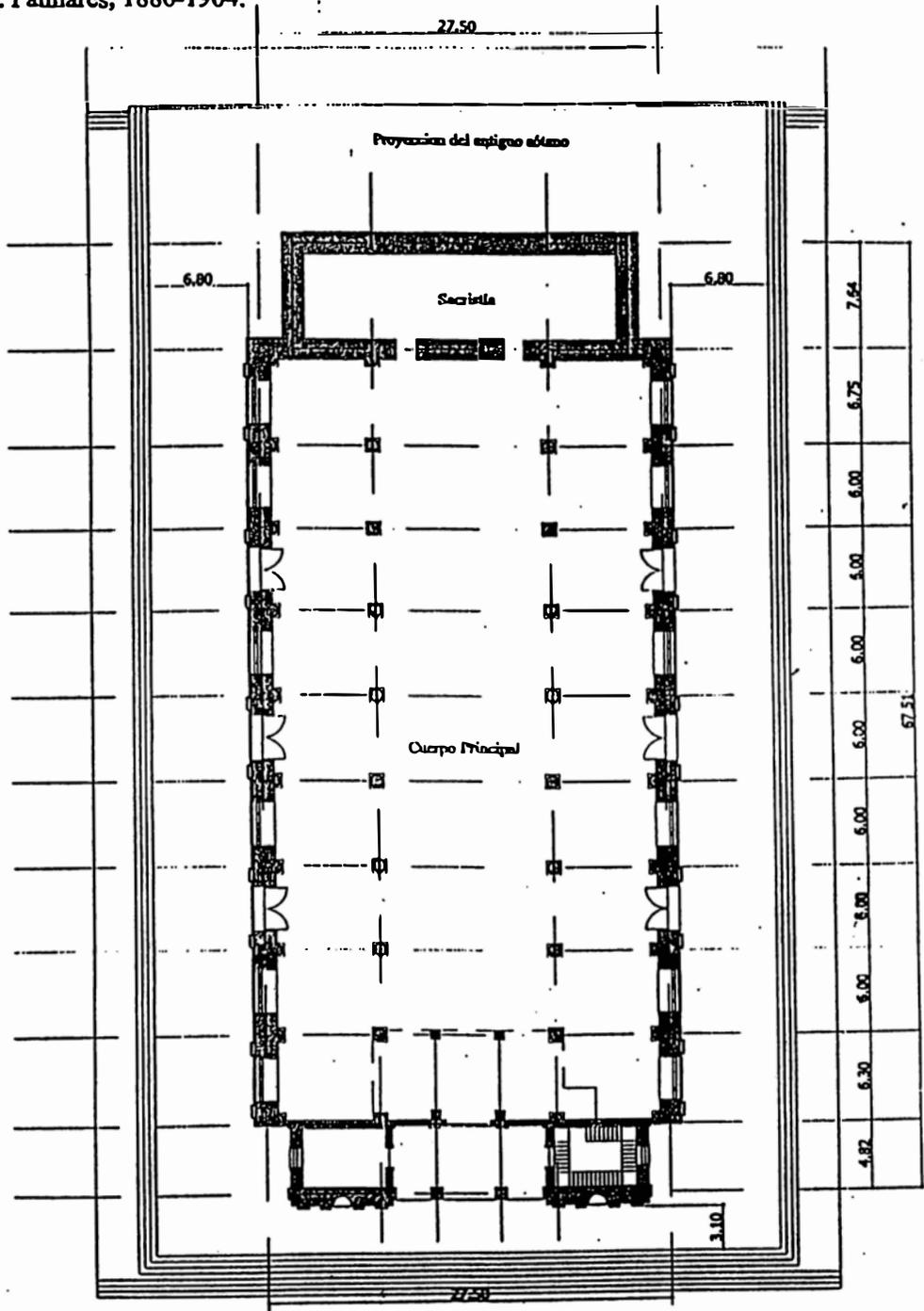
escala 1:250

**Reconstrucción. Arq. Ofelia Sanou, Arq. Jorge Durán.
Fuente: APP, Documentos sueltos, Libro de bautizos 1900-1914,
fotografías históricas y actuales.**



PLANO 2

Reconstrucción del Templo Nuestra Señora de las Mercedes. Palmares, 1886-1904.



Vista de la Planta

escala 1:500

Reconstrucción. Arq. Ofelia Sanou, Arq. Jorge Durán.
Fuente: Archivo PP, Documentos sueltos, libro de Bautizos
fotografías históricas y actuales.

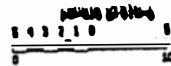
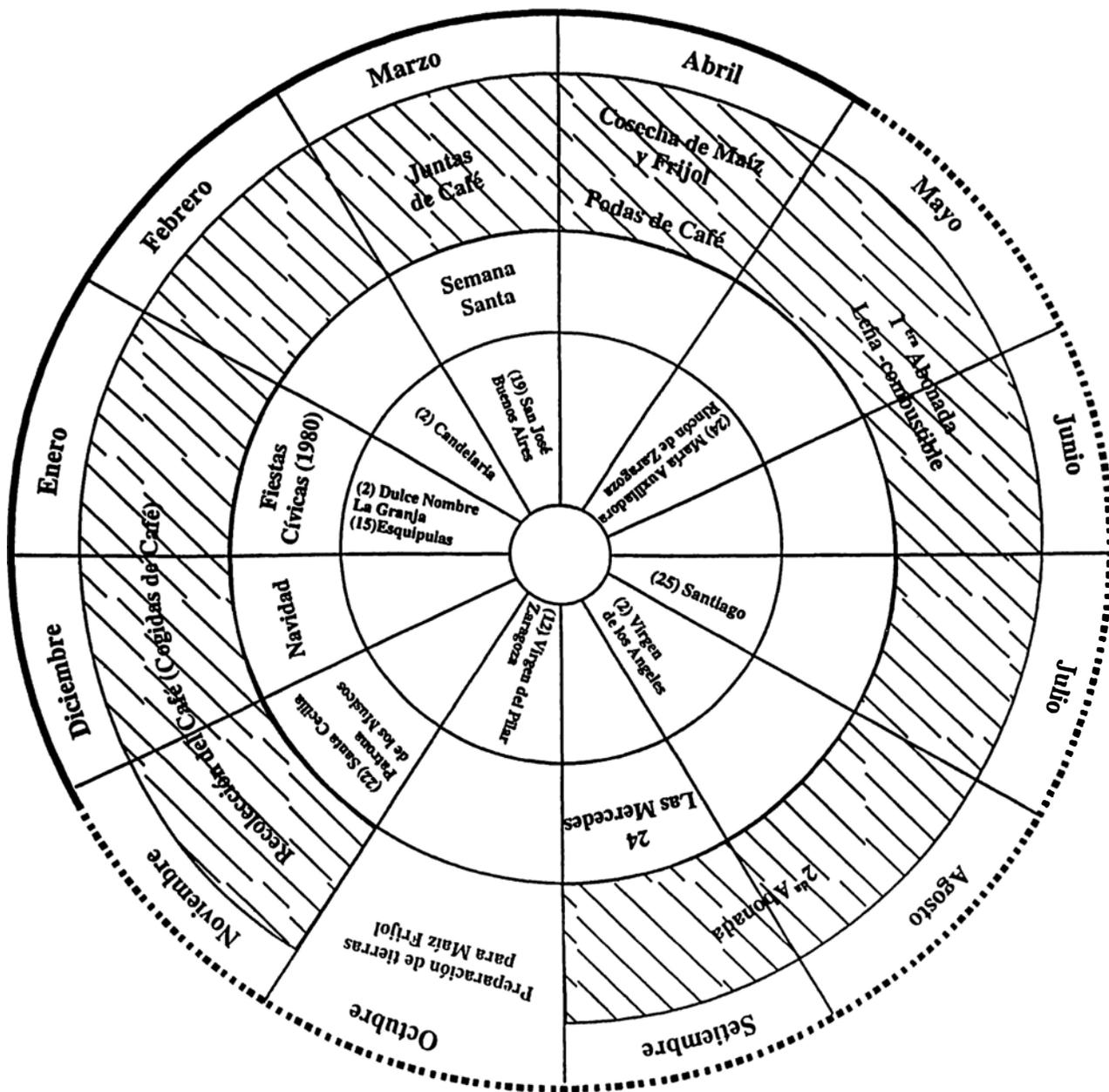


Gráfico 1

Calendario Religioso y Procesos Sociolaborales del Café Palmares-Alajuela: 1900-1960



Caficultura

Estación lluviosa

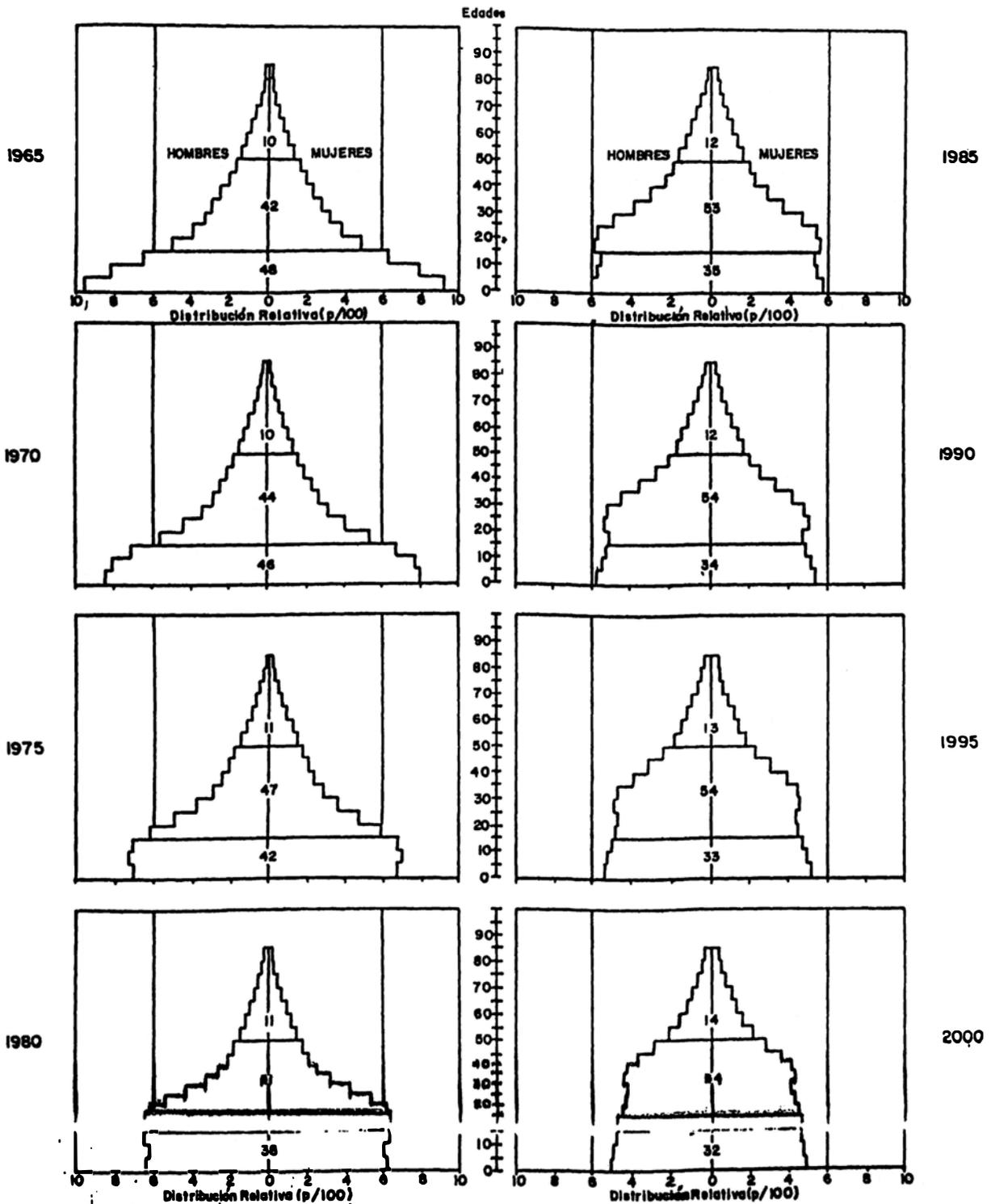


Liturgia Social

Estación seca

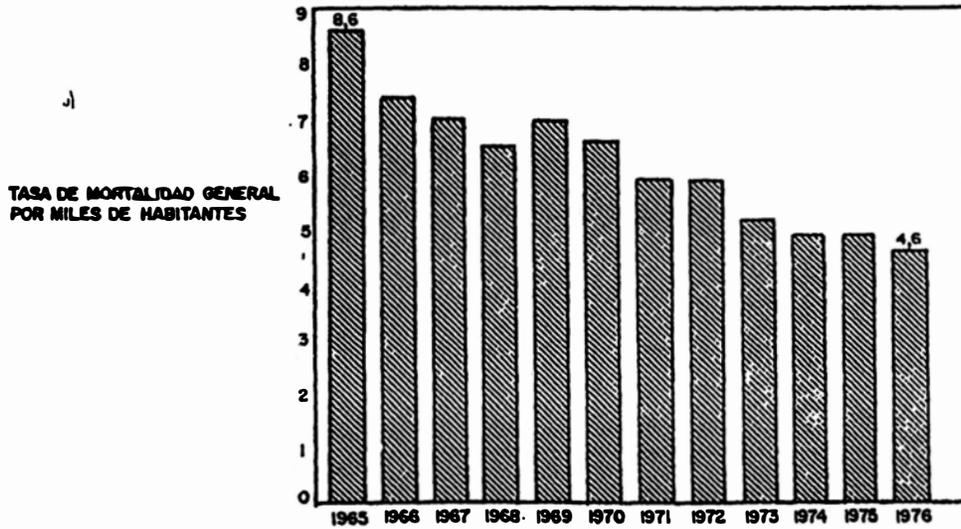
Fuente: Investigación Axiología Religiosa y Juventud Palmarena, 1998.

COSTA RICA: ESTRUCTURA RELATIVA POR GRUPOS DE EDADES ESTIMADA PARA LOS AÑOS 1965 A 2000
Proyección Recomendada



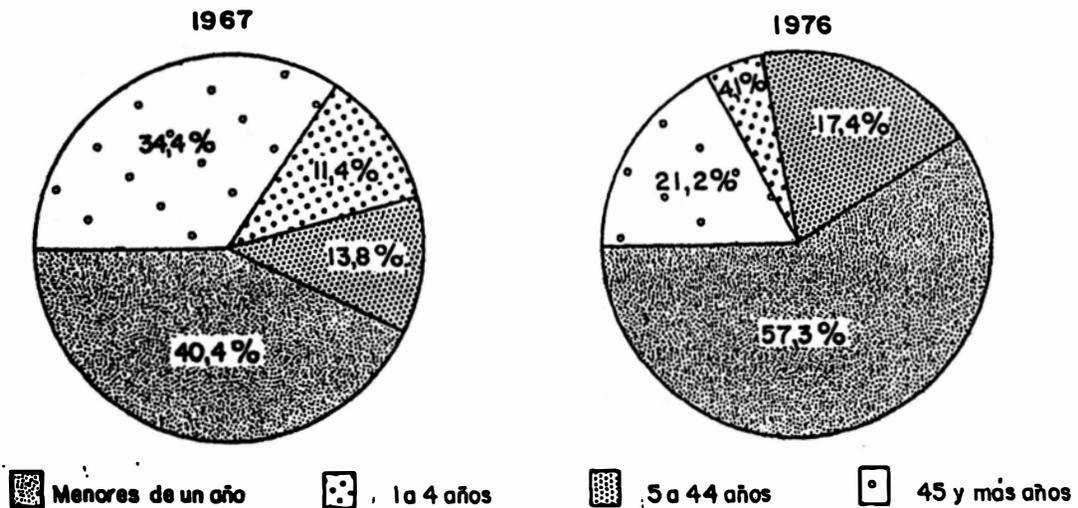
Fuente D.G.E.C.-CELADE

COSTA RICA: EVOLUCION DE LA TASA DE MORTALIDAD GENERAL 1965-1976



FUENTE: Dirección General de Estadística y Censos

COSTA RICA: DEFUNCIONES SEGUN GRUPOS DE EDAD EN 1967 Y 1976



FUENTE: Anuarios Estadísticos. Dirección General de Estadística y Censos.

AURELIA VIQUEZ B.
BACHILLER EN CARTOGRAFIA

Анехо 3.

Palmareños unidos en Cristo



Rechazamos los falsos profetas

ALERTA: Informémonos sobre la secta MOON

Para iniciar recordemos las palabras de Jesucristo:

“Mirad que nadie os engañe, porque vendrán muchos en mi nombre, diciendo: Mirad aquí está el Cristo, o mirad allí está, no lo creáis, porque se levantarán falsos Cristos y falsos profetas, y harán grandes señales.” (MT 24:4, 5, 23, 24)

El grupo **Palmareños Unidos en Cristo**, preocupados por la llegada de la secta Moon a Palmares, ya que su filosofía atenta contra tres principios fundamentales en el ser humano, como son: el derecho a la vida, a la libertad y a la felicidad, como posteriormente explicaremos; nos hemos propuesto informar a nuestra comunidad, de las consecuencias que nos traería el aceptar esta secta proveniente de Corea.

La secta Moon fue formada por Sun Myung Moon, quien nace en Corea del Norte en 1920, estudia en Japón y regresa a Corea en 1945, donde crea una iglesia Pentecostal, y en 1954 funda su propia iglesia llamada de la Unificación del Cristianismo Universal. En su quinto matrimonio, Moon se casa con una joven de 18 años, “La nueva Eva” según él, con la que realiza las Bodas del Cordero, convirtiéndose según su secta en “PADRE DEL UNIVERSO” y su esposa en “MADRE DEL UNIVERSO”. Los hijos de esta unión, son considerados sin pecado y todos los adeptos a la secta “miembros de su familia”. Apoyados en un enorme poder económico, él y sus amigos han logrado fundar varias organizaciones como son: “La Federación internacional para la victoria sobre el comunismo y La Fundación lucha por la Libertad”.

MENSAJE RELIGIOSO.

En el libro “Los Principios Divinos”, su tesis fundamental es, que todas las religiones han cumplido ya su misión y que deben ser reemplazadas por una universal. Moon *niega la Divinidad de Jesús y su Resurrección*, doctrina básica del Cristianismo. La misión espiritual y temporal anunciada por los profetas, la debe realizar según él, un hombre vivo y este es Moon, el cual se considera mayor que Jesús y dice que “Vendrá el tiempo cuando mis palabras casi serán como ley”; de allí que los seguidores de esta secta no buscan a Jesucristo para su salvación. Moon se auto proclama “el profeta de la última era de la perfección” difamando de la manera más irrespetuosa la Biblia por considerarse el Mesías inspirado por el Padre y que no debe pedir explicación a nadie.

ACCION PSICOLOGICA DE LA SECTA

Según ciertas fuentes el 99% de sus seguidores son jóvenes, y deben estar dispuestos a dejar todo (carrera, familia, religión) para seguirle. Con la enorme riqueza que posee y con una propaganda sutil y hábil, son innumerables los jóvenes que han caído en sus redes, ya que estos se hacen pasar por cristianos o maometanos y dicen buscar la unión de la humanidad en el amor de Dios y de los demás. En esta secta se sigue la táctica de ocultar al inicio sus principios doctrinales, religiosos y sociales. Sus dogmas se van manifestado a medida que sus adeptos están en condición de aceptarlos y por sus compromisos ya les es difícil o casi imposible volver atrás.

En esta secta a sus miembros, se les hace un lavado de cerebro, quedando la persona en condiciones físicas muy deplorables y le anulan el sentido crítico.

El periodista español Gregori Rodán se infiltró en la secta durante varios días y publicó lo siguiente: una de las consignas de la jerarquía Moon es el suicidio como vía de escape a una situación difícil, son bombardeados y obligados a repudiar a sus padres repitiendo la frase “Mis padres son hijos de Satanás, están poseídos por el diablo, son diablos”, además se practica el lavado de cerebro, y la explotación de los jóvenes.

Ya la secta está en Palmares, y se ha observado a las Coreanas repartiendo el agua, visitando casas y realizando sus sesiones acostumbradas. **“No permitamos este abuso”.**

Datos tomados de:

“Conozcamos sobre la secta del reverendo Moon presentes en Honduras” editado por los Hnos. Franciscanos de la Purísima y “Las sectas nos invaden” Luis Miguel Ponzuza, ediciones Paulinas

