

**Universidad Estatal a Distancia
Vicerrectoría de Investigación
Centro de Investigación en
Cultura y Desarrollo**



Informe de Investigación Lo religioso local a las sombras de lo global

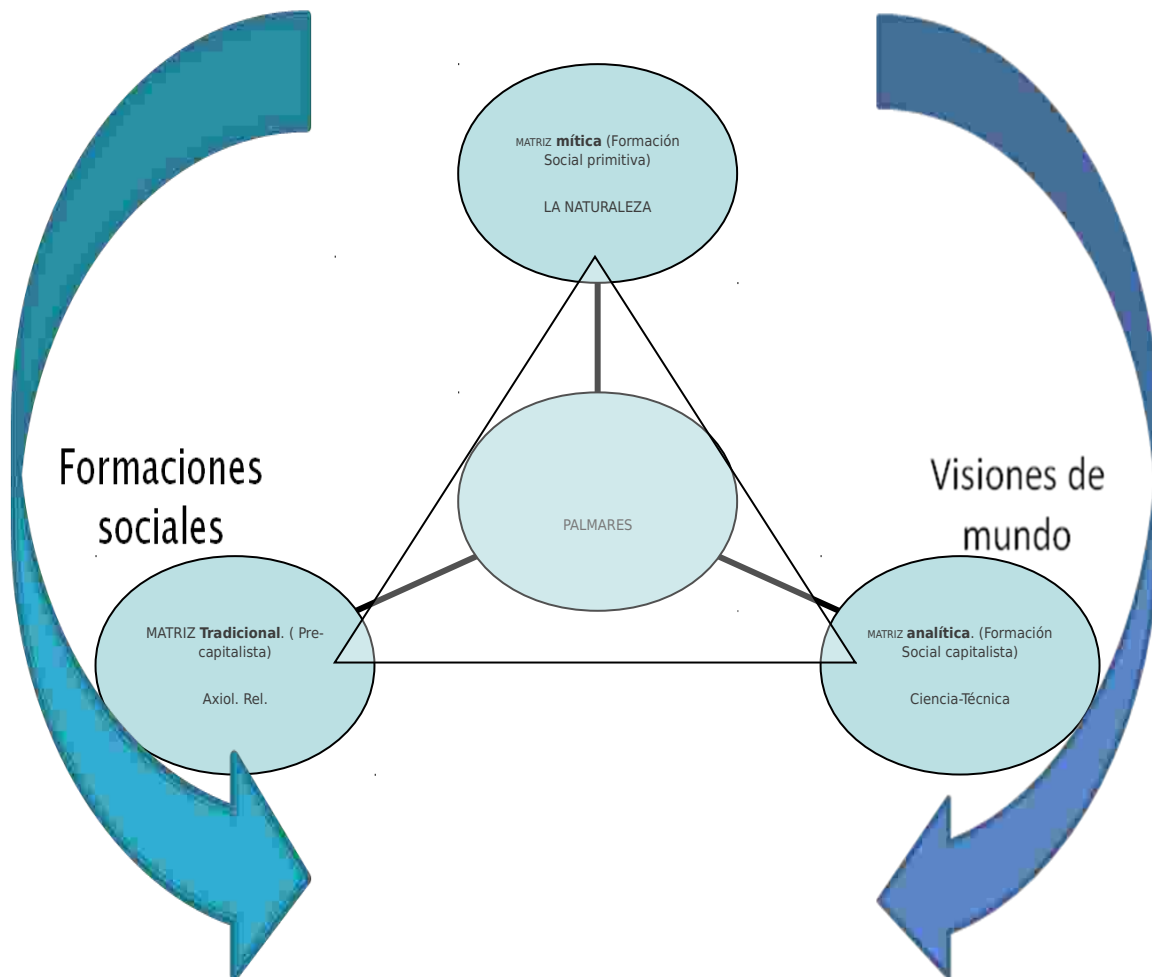
**Dr. Dagoberto Núñez Picado
Bach. Andrey Pineda Sancho**

Febrero 2011

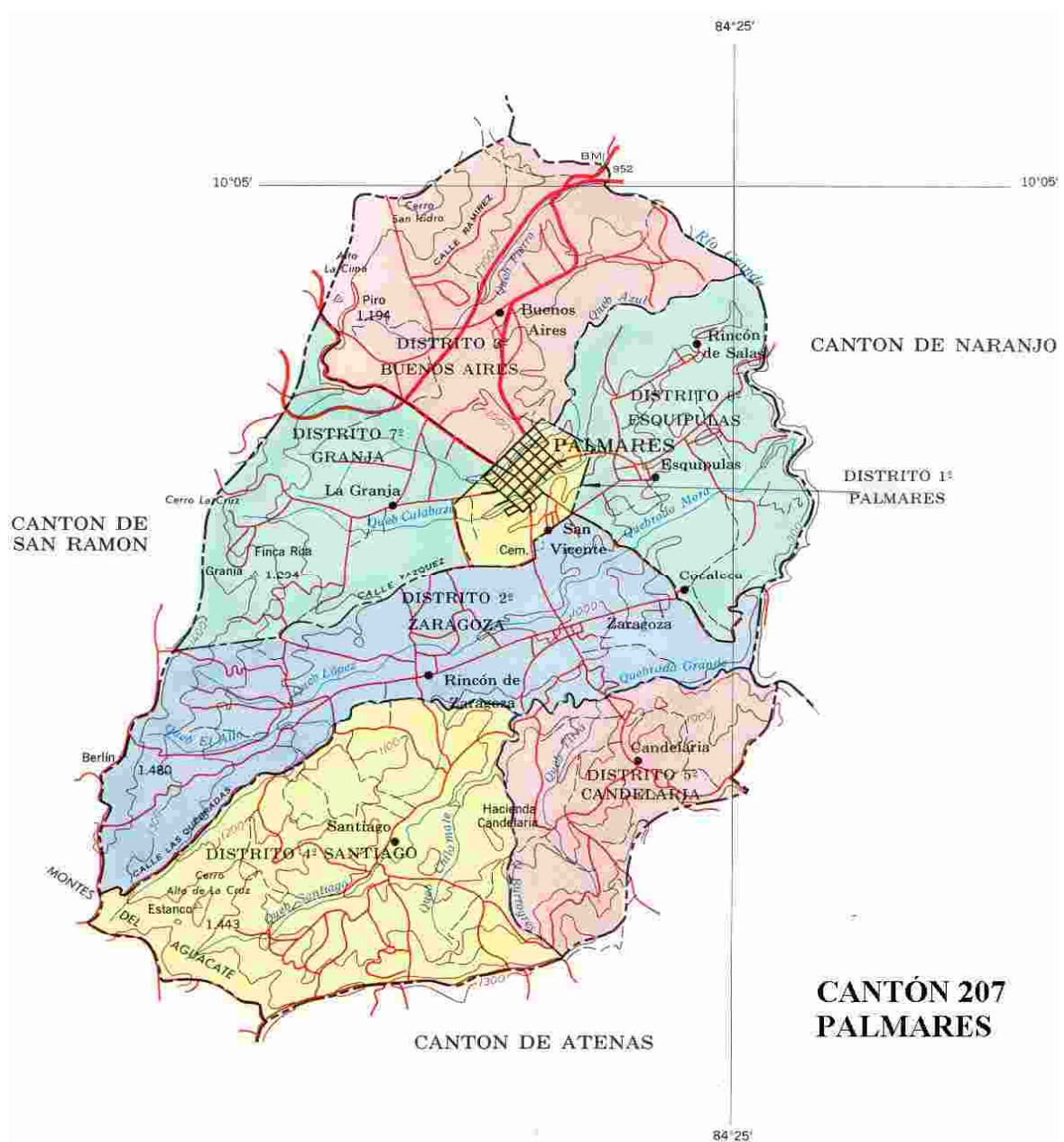
cicde
centro de investigación
en cultura y desarrollo



Centro en Investigación en
Cultura y Desarrollo
2011



La axiología religiosa palmareña conjuga una lectura crítica de las representaciones religiosas que convergen en la comunidad palmareña desde su fundación hasta hoy.



Mapa tomado de: FOMUDE/PNUD (2009) *Plan de Desarrollo Humano Local del Cantón de Palmares 2010-2020*. Proyecto “Fortalecimiento de las Capacidades Municipales para la Planificación del Desarrollo Humano Local en Costa Rica”. Palmares. Alajuela.

Por: Minor Arias Uva

"Ya no llores abuelo,
este país que soñamos
es el país que construimos.
Me lo dijo el chamán y lo contó el científico.

Nuestra compasión
convierte el mundo en una sustancia flexible.

Ya no llores abuelo,
mira cuánta gente
se ha sumado a nuestra búsqueda.

Sal a caminar abuelo,
observa las casas recién pintadas
y en el puente, abuelo,
alguien se duele con la basura estancada
y piensa, y piensa.

No estamos solos, abuelo,
los árboles danzan al ritmo de reguetón.

En las ropas negras,
en las narices perforadas,
también están nuestros profetas".

**Un gran agradecimiento al Dr. Luis Paulino Vargas Solís,
Director del CICDE, por su paciente apoyo e impaciente
seguimiento.**

PRÓLOGO

El título que designa este informe de investigación entraña una ambigüedad y nos valemos de ella para destacar los contrastes que se desprenden del término “sombras”. Esperamos que ayude a clarificarlas, al menos introductoriamente; por una parte, alude a un eje de nuestro estudio de caso: el contexto axiológico-religioso palmareño, no se comprendería sin enmarcarlo dentro de un tipo de cambio socio-cultural de gran cobertura, como una gran “sombra” de algo mayor. Se trata del hecho (macro) de que estamos en la “hora de un cambio” en la visión matricial de mundo y de las representaciones sociales que le son propias. Esta ladera -de lo local- exhibe una “sombra” que le refresca sus ambientes: es el “umbral” de nuevos tiempos porque están saliendo a la luz de nuevas fuentes de generación axiológica que –en el pasado- fueron reprimidas; los esquemas patriarcales, sacrificiales, autoritarios, centralistas y jerárquicos en lo axiológico no las dejaban salir. Pero, además, de tal magnitud es el cambio que la representación religiosa de origen agrario se encuentra en un punto irreversible. No hay caminos ya para volver a ella; el perfil de los valores correspondientes a su formación social, agonizan.

Y por otra parte, asistimos en lo nacional -por efectos de neoliberalismo económico impuesto- en las últimas décadas, a un momento crítico para los estilos de vida regulados por los ciclos de producción agraria¹; al menos, así es para Palmares -como comunidad periférica del Valle Central- que vivía de la agricultura; no solo su futuro es incierto, el presente mismo se ha ensombrecido. Y esta “sombra” no refresca; el neoliberalismo económico no es un simple fantasma salido de la imaginación campesina, como se insinuó durante los muchos meses de pelea social del NO en contra del Tratado de Libre Comercio con U.S.A., en el marco del *referendum* que partió al país en dos. En el agro el neoliberalismo ha cumplido sobradamente su magra oferta para el campo: desdichadamente, su consecuencia destructiva no solo va transformando las tierras otrora productivas, en proyectos de vivienda –inalcanzables a los bolsillos de la mayoría- sino que, como si esto fuera poco, también de los predios que aún producen granos y hortalizas en el país, los gobiernos locales se han encargado de tasar con un impuesto –no bajo la lógica de tasar según bienes producidos-, sino cotizando la tierra con precios para proyectos de urbanización²: el plano de la axiología se achata y se pone en entredicho (desde esta otra ladera) por la más burda voluntad economicista, replicada en el poder público como si éste fuera un cliente más de los intereses privados.

Es necesario –dada la complejidad del momento- no confundir la naturaleza de las dos situaciones que convergen en el tiempo: si bien no hay que descuidar la visión crítica a una economía inducida para un desarrollo absolutamente exógeno, también hay que reconocer que emerge –endógenamente- en estos albores del Siglo XXI, un conflicto de orden cultural, ante el cual la primera responsabilidad consiste en tratar de comprenderlo: en síntesis, vemos un

1. El Censo Nacional (en su fase piloto ensayada en Palmares) arroja datos como los siguientes: el cantón presentó una tasa de ocupación de 50,8%, la mayoría de las personas con empleo en el sector servicios (66,2%), actividad que ha presentado un auge importante, en contraste con el sector agropecuario que muestra una disminución de 7 puntos porcentuales (18,2% en el 2000 y 10,6% en el 2010). Un 23,2% de la población ocupada se ubica en el sector industrial, incluyendo la construcción, actividad que a su vez, ha disminuido su participación dentro de la estructura laboral del cantón, ya que en el 2000 era del 30,5%: <http://www.inec.go.cr/Web/Home/Noticia.aspx?id=1>. En otras palabras, porcentualmente el mundo del agro prácticamente – en la actualidad- ha desaparecido.

2. En el pasado mes de Enero (2011) se manifestaron representantes de UPANACIONAL reclamando una lógica “agraria” en la tasa impositiva y no una lógica “desarrollista”, copiada de los precios con que vienen especulando con los precios de la tierra las financieras de “bienes raíces”. En uno de los rótulos de un campesino se leía: “el país sigue en venta”. La tierra para producir –de vocación agrícola- no tiene derecho a existir. Ese parece ser el mensaje de las Municipalidades.

3. La complejidad se torna mayor cuando comprendemos que la modernidad misma está en una crisis irreversible: lo que ideológicamente se defendió como un progreso lineal y movido por su propio impulso hacia grados superiores de mejoramiento para la vida de la mayoría, resulta insostenible en vista de los costos planetarios (insostenibles) que comporta. No obstante, sostenemos que aún conscientes de la crisis de esta modernidad (de cuño europeo, sobre todo) lo cierto es que en términos de los cambios señalados, la caracterización propuesta hace inteligible el carácter del problema y lo que es más importante, nos hace más conscientes de la responsabilidad común en la nueva búsqueda de alternativas. Ver:

http://es.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Luis_Sampedro

El economista catalán José Luis Sampedro (catedrático de Estructura Económica por la Universidad Complutense de Madrid) hace explícitas las características de la crisis actual y ante los desastrosos efectos planetarios invoca la urgencia de asumir los desafíos globales (hambre, cambio climático, sobrepoblación, etc.) desde la organización de un gobierno multilateral. Advierte el autor que ya no hay posibilidades de prevención, queda el camino de enfrentar las crisis responsablemente, cosa que no ha hecho ningún organismo mundial, ya que ninguno está diseñado para dar respuestas globales desde intereses verdaderamente globales.

4. Abarca C. (1 999) *Siglo y medio de identidades palmareñas*. Ediciones CAVA. Alajuela. Costa Rica.

conflicto dado por un cambio fundamental de la vida social y cotidiana, producto del paso de la visión matricial agraria-tradicional a una visión matricial, predominantemente, de una matriz analítica modernizadora³; buscamos evidencias del choque –en lo axiológico religioso palmareño– conscientes de que de tal cambio socio-cultural pende la comprensión de nuestro presente y una reinterpretación responsable de nuestro pasado.

La naturaleza del conflicto entre estas dos visiones de mundo estriba en que están gobernadas por dos representaciones sociales de cuño diverso: una, la visión tradicional-agraria, colocada en posición extrema respecto de la otra visión, analítica, jalonada por una representación científico tecnológica de la vida.

El informe presente se divide en dos partes. La PARTE I (**Vivir y no morir**) está conformada por dos capítulos; el capítulo primero describe la axiología religiosa de una comunidad de origen agrario (su base productiva y reproductiva cotidiana); a partir de los señalamientos sobre el origen agrario de la comunidad palmareña (mediante la producción de monocultivos del tabaco y el café) se de-construye aquellos procesos organizativos que, habiendo dado nacimiento al templo católico, desprende rasgos fundamentales de la Axiología Religiosa Palmareña (ARP), definida así como primera “matriz fundacional”.

En el capítulo segundo se ofrece una síntesis de los procesos mediante los cuales la comunidad palmareña perfila los aspectos fuertes de esa axiología religiosa: la gesta histórica que conduce a la construcción del templo católico es definida como marco fundamental de los valores que definirán a la comunidad misma. En resumen, la reconstrucción histórico-cultural genera una representación social de lo religioso que resulta estructurante (matricial) del Palmares de “ayer”.

La PARTE II del estudio (**Desde el umbral del milenio**) mira hacia ese pasado como un referente matricial ineludible y se pregunta por su vigencia en el “aquí y ahora” palmareño. A propósito de las características de la axiología religiosa agraria-tradicional la interrogación (¿ qué vigencia guarda esta representación social en el seno de una comunidad que la cultivó como propia?) esboza un primer capítulo de respuesta –en el marco de las relaciones *Iglesia-Estado* – : la primera década del siglo XXI revela dos aspectos: por una parte, un manejo religioso (de magisterio) por parte del Diario La Nación que le dicta la acción e interpretación religiosa a la Iglesia en relación con el Estado. En este mismo capítulo, desde lo local, constatamos –mediante el estudio de Actas Municipales– las formas de relación entre el catolicismo y el gobierno local: analizamos la consistencia política de esa relación en función de la satisfacción efectiva de las necesidades simbólicas y productivas de una comunidad que –tanto las iglesias como la Municipalidad– deberían conocerse a fondo. Palmares cuenta con una tradición de liderazgo para enfrentar sus asuntos, perfilada en su historia⁴, que no debería ser ignorada.

El capítulo segundo - de la II PARTE - ofrece *datos actualizados* entorno de la axiología religiosa en la comunidad palmareña. Siguiendo un esquema básico –de sociología de la religión- se interroga con indicadores que permiten detallar contenidos principales desprendidos de la actual axiología religiosa por parte de una amplia muestra de pobladores palmareños. En conclusión este capítulo evidencia los rasgos más visibles de la matriz axiológica lo que permitirá comparar ese resultado con los rasgos básicos de la axiología religiosa anterior.

Finalmente, en el EPÍLOGO, el informe de investigación recoge grandes aspectos derivados de las dos primeras partes, particularmente, sintetiza mediante los Gráficos 3 y 4, los elementos esenciales de la investigación. Ofrece algunas pistas generales (de alcance nacional y centroamericano) a modo de *Avance teórico conceptual* dentro de la línea de investigación en axiología religiosa que cultiva el CICDE mediante este tipo de estudios de caso. Se trata de explicitar la propuesta y el abordaje teórico metodológico que aplicamos con la intención de aportar una palabra fundada sobre el carácter del cambio de la Axiología Religiosa en lo local, a raíz de ciertas sombras de efecto global en la cultura y economía nacionales.

Tabla de contenido

PRÓLOGO.....	7
INTRODUCCIÓN GENERAL.....	13
Metodología.....	17
PARTE I: La Matriz Axiológica Fundacional	22
Introducción.....	23
CAPITULO 1. Lo agrario en los orígenes de Palmares.....	25
Introducción.....	26
1.1.El tesoro de unos suelos y climas propicios para la agricultura12.....	27
1.2. El tabaco y el café en la historia local18: de lo prohibido a lo promovido por el Estado.....	29
2. Dinámica socio-laboral en la caficultura: los oficios y saberes desde “abajo”.	33
2.1. Etapas del proceso de reproducción cafetalera35.....	34
2.2. Relación entre lo socio-laboral y la “producción de sentido de vida” según matriz cultural agraria	37
Conclusiones.....	38
CAPITULO 2. Matriz axiológico-religiosa palmareña	44
Introducción.....	45
1. Iglesia y un lugar de pertenencia49 en los comienzos	46
2. Lo religioso: fuente de conflicto entre Barrio Mercedes y su cantón ramonense....	47
3. La primera relación “de tu a tu” con el aparato eclesiástico.....	49
4. Procesos colectivos durante la construcción del templo60.....	51
4.1. La primera decisión: de ¿barro o de piedra?.....	52
4.2. Aprendiendo todo sobre mega-construcción.....	53
4.3. Primera junta coordinadora de los trabajos del templo	55
4.4. El destierro del cura Gómez y el movimiento comunal para su retorno.....	57
4.5. La búsqueda de fondos económicos para el templo y los excedentes del café.....	59
4.6. Poner techo a la Casa de Dios es como hacer el cielo.....	61
5. Características fundacionales de la axiología religiosa palmareña.....	63
5.1. Rol económico del café como medida aceptable de valor general83.....	64
5.2. Necesidad de una presencia e influencia del clero para la vida comunitaria.....	65
5.3. La construcción de templos como forma de identidad local dentro del paradigma agrario.....	67
5.4. Axiología religiosa de una comunidad reproductora del binomio autoridad-obediencia.....	69
Conclusiones:.....	73
PARTE II: LA Matriz Axiológico-Religiosa Actual.....	78
Introducción.....	79
1 La construcción de un templo como fuerza protectora en la sociedad campesina. .	79
CAPITULO 1. Relaciones Iglesia-Estado en Costa Rica y Palmares.....	85
Introducción	86
1. Condiciones generales de la producción axiológico-religiosa palmareña.....	87
1.1. Opción mesoclasista102 del catolicismo después de la Guerra del 48	88
1.2. Intervención periódica de un “magisterio paralelo”113 del diario La Nación ...	93
2. Balance de las relaciones iglesia-estado a través de La Nación.....	102

3. Relación Iglesia-Gobierno local en Palmares.....	105
3.1. El interés comunal de la iglesia frente a los intereses políticos municipales	107
3.2. Municipalidad palmareña con un papel reactivo a las peticiones de la Iglesia Católica.....	109
3.3. Otros actores religiosos en Palmares y la necesidad de ecumenismo126	111
3.4. Señales de conflicto entre las iglesias presentes en Palmares.....	113
Conclusiones.....	115
CAPITULO 2. VIGENCIA DE LA REPRESENTACIÓN SOCIAL DE LA RELIGIÓN	
AGRARIA.....	122
Introducción	123
EPÍLOGO.....	170
BIBLIOGRAFÍA.....	180
Anexos.....	189

INTRODUCCIÓN GENERAL

La UNED ha destacado su interés por conocer, a fondo, las *zonas de influencia* con las cuales interactúa en su misión educativa. En línea con este desarrollo se notan demandas cada vez más cualitativas de servicio investigativo universitario, particularmente en aquellas comunidades donde la UNED posee Centros Universitarios: tal es el caso de la demanda de servicios de investigación, que trasciendan los intereses institucionales de corto plazo, como son los connaturales a la oferta educativa o al desarrollo investigativo vinculado con la misma.

Sin embargo, la Vicerrectoría de Investigación es consciente que este natural deseo de las comunidades no puede realizarse a contrapelo de lo que significan los procesos culturales y económicos de globalización que experimenta el país y sus regiones. En ese contexto es que la nueva investigación de la UNED demanda y justifica delimitaciones que muestren, desde su problematización inicial, el carácter global y la complejidad que entraña para y desde lo local.

Puntualizando esos aspectos que atañen directamente a nuestro estudio de caso en dicho contexto global, partimos de los siguientes elementos de diagnóstico entorno a la crisis cultural a la que asistimos en este momento histórico-social:

- Consideramos, como primer factor a analizar, que estamos asistiendo a un cambio muy radical en las condiciones de vida local y en nuestra cultura religiosa, de modo muy sensible. Sobre todo esto es relevante, desde el esquema o paradigma en el cual ha vivido el pueblo palmareño: sospechamos un cambio cultural radical en ese sentido y esto se presenta como algo que los palmareños necesitamos comprender, no solo desde una visión “externa” del fenómeno religioso local, sino – además- en sus causas “internas” y para ello, hemos de “inventar” principios epistemológicos y metodológico que funcionen como herramientas científico sociales que nos permitan una explicación intrínseca del fenómeno de cambio religioso desde esta comunidad tradicionalmente católica.
- En complemento, y en vista de la dimensión económica de la globalización, se revela un segundo factor importante del momento crucial de transformación de las condiciones materiales de vida local: no podemos comprender a la comunidad palmareña sin entender que forma parte, por su ubicación e inserción histórica dentro de los procesos de economía nacional, de los fenómenos de cambio global. Pero, dicha inducción externa, la vemos ligada a la creatividad local que ha liderado estilos propios de respuesta económica y cultural de tipo solidario y

cooperativo (de *comunalidad*) en el pasado.

- Entonces, en vista de las *mutaciones en la dimensión cultural unidas a la polarización del orden económico internacional* observamos que al interior de la comunidad palmareña se van derivando posiciones éticas que oscilan entre el utopismo y el relativismo y que generan desgastes y frustraciones para la búsqueda y exploración de alternativas efectivas de vida comunitaria estable y colectivamente sostenibles en el mediano y largo plazo.
- Entendemos la naturaleza del problema como la necesidad de redefinición histórica del universo de los valores y en ese sentido la naturaleza del fenómeno religioso se nos presenta como una fuente de producción de sentido que “vale la pena” auscultar con miras a una interpretación global del estado de las cosas, desde el punto de vista socio-cultural. Y esta línea de desarrollo de investigación de la UNED (desde el seno del Programa Globalización, Cultura y Desarrollo) promete tener consecuencias epistemológicas tanto para la comprensión de la economía y la religión local, como también para el posicionamiento de la Vicerrectoría de Investigación de la UNED como organismo vivo que hace contemporáneos sus fines con la necesidad de clarificación existencial profunda de las *zonas de influencia* donde actúa la UNED.

Gracias al estudio de caso que indaga sobre la vida religiosa palmareña la UNED aportará discernimiento organizacional, comprensión epistémica y posicionamiento ético, en los siguientes ámbitos, de la vida comunal palmareña:

- a. En la búsqueda de cierta *verdad espiritual propia (siempre provisional)* que permita caminar como seres humanos en aras de nuevas luces para la auto organización y desarrollo local: El caso en investigación se ofrece –muy concretamente- como la reconstrucción (en la historia y actual sociedad palmareña) de los procesos de cambio socio-culturales, a modo de un laboratorio, en el cual “la realidad no esté en otra parte”, sino visualizada como gestión desde lo local, con insumos venidos de lo “global” que hay que discernir, antes de “bendecir” o “condenar”. Nos proponemos dejar que sea esa historia y actualidad local las que “hablen” (digan su palabra) sobre el carácter positivo o no de esos insumos y de esa gesta.
- b. En la búsqueda de rasgos básicos del pensamiento religioso comunitario palmareño –antes que el juicio sobre el comportamiento moral de las personas y grupos- desde el seno de esta comunidad: consideramos que los referentes paradigmáticos que dan soporte a nuevos comportamientos de tipo cultural y religioso, están en la naturaleza del pen-

samiento y la axiología que lo fundamenta. Como seres humanos cruzados por estructuras socio-productivas, nos vemos siempre en la necesidad de modificar las relaciones, en función de la satisfacción de las necesidades fundamentales. Y en tal necesidad, no rara vez modificamos también las estructuras de pensamiento que se imponen.

- c. En el aporte de pistas de ubicación e innovación religioso-cultural local: En momentos de gran incertidumbre y frustración político-organizativa, proponemos la importancia de crear espacios apropiados (lugares y momentos específicos apoyados institucionalmente o no) para reflexionar los significados de la actual dinámica de mutación religiosa local: dichos espacios deben desarrollar modalidades de intercambio sin innecesarias tensiones ideológicas basadas en relaciones de fuerza política animadas de intereses cortoplacistas o amarradas a proyectos económicos inmediateistas. Proponemos apoyarnos –mutuamente- en plurales opciones de justicia, de crecimiento y *vida buena*, como hemos reflexionado –y sistematizado- gracias al intercambio dentro del Programa de Globalización, cultura y desarrollo, del Centro de Cultura y Desarrollo (CICDE) de la Vicerrectoría de Investigación (UNED-Costa Rica).

Metodología

Los descriptores principales de esta investigación hablan de nociones como las de *matriz de axiología religiosa*, de *representaciones sociales* de la religión dentro de cierto paradigma de pensamiento, del cambio o la *mutación* religiosa, de una *epistemología propia de paradigmas de visiones de mundo*, de la relación dialéctica de lo *local-global*, entre otras.

Según se va necesitando, a lo largo de la investigación estaremos describiendo y explicando –en todo lo que es atinente- cada uno de esos conceptos y nociones.

La línea (o eje) de investigación principal (Línea 5 del ProGLOBDE) señala que nuestro estudio contribuye con la clarificación de los “Procesos de Cambio Socio-Cultural y Político en Costa Rica y Centroamérica, mediante el análisis crítico de los procesos de cambio socio-cultural asociados a la emergencia de nuevos actores, nuevos frentes de reivindicación de derechos y nuevos arreglos de las relaciones y las instituciones sociales. Buscamos contribuir al debate sobre los procesos de cambio socio-cultural en nuestros países⁵” y los objetivos sucesivos se desarrollarán en coherencia con esta línea de investigación.

Con el estudio de caso sobre la axiología religiosa palmareña (ARP) –en síntesis- se quiere determinar, mediante una amplia descripción histórica y socio-cultural, las características básicas de la axiología religiosa palmareña, a partir de sus rasgos religiosos fundacionales, y en función de los procesos de comprensión y cohesión de la vida comunitaria actual, identificando el carácter radical o no de cambio en el modelo axiológico religioso palmareño a la luz del cambio socio-productivo acontecido bajo el influjo de las políticas neoliberales de liberalización y apertura externa de la economía costarricense y por el impacto resultante de las influencias culturales de origen global.

Para conseguir el propósito descrito, hemos trazado objetivos específicos que concentrarán los principales pasos del proceso investigativo:

- Establecer las características productivas de la comunidad palmareña a finales del S XIX e inicios del siglo XX.
- Caracterizar la relación esencial entre las características productivas iniciales y la axiología religiosa que sustentaban entonces.
- Establecer las características productivas de la comunidad palmareña durante el Siglo XX e inicios del siglo XXI.
- Caracterizar la relación esencial entre las características productivas y religiosas durante el S. XX e inicios del siglo XXI.

5. El proyecto actualiza, amplía y profundiza mi investigación (1999) *Axiología religiosa y juventud palmareña: en el umbral del milenio* (Tesis sometida a consideración del Tribunal Examinador de Postgrado en Estudios de Cultura Centroamericana, con especialidad en Religión y Sociedad). UNA. Campus Omar Dengo. Heredia. 320 pp.

- Determinar los factores de cambios socio-religioso presentes en la matriz axiológica religiosa de la comunidad palmareña.
- Establecer el sentido de la matriz axiológica-religiosa actual en tanto orientadora (posibilitante y limitante) de los procesos de comprensión y cohesión de la vida comunitaria actual.

La intención general de nuestro estudio estriba en poder establecer una comparación entre la matriz axiológico-religiosa del pasado palmareño con relación a la matriz axiológica del presente. Se trata de un estudio comparativo al interior de la historia local, teniendo en cuenta la relación contextual de la vida religiosa con el contexto socio-productivo local, inmerso en los procesos de globalización económica y cultural:

- ✓ El concepto de matriz axiológico-religiosa se refiere a una aproximación analítica global que sintetiza los aspectos principales (matriciales) que configuran cierta identidad axiológico-religiosa de esta comunidad, tanto en el pasado como en el presente.
- ✓ El propósito general de la investigación estriba en que al obtener dos matrices principales (una situada en el pasado y otra del presente) podamos realizar una comparación de ambas realidades matriciales que, a su vez, nos dirán en qué sentido y de qué rango es el cambio que se ha operado en la identidad axiológica religiosa palmareña.
- ✓ Dos interrogantes fundamentales darán fruto a la primera matriz axiológico-religiosa:
 - ¿Cuáles son las características productivas de la comunidad palmareña inicial (a finales del S XIX e inicios del siglo XX)?, y
 - ¿qué relación esencial guardan esas características productivas con la axiología religiosa que sustentaba la comunidad palmareña de entonces?

Para construir el punto de partida, que permita la caracterización axiológico-religiosa inicial de los aspectos fundacionales (axiológicos o centrales) de la perspectiva religiosa de la comunidad palmareña en la colonización inicial del Valle de Los Palmares (1 888-1 915), existen antecedentes de investigación a tener en cuenta⁶.

d) Gracias a ese primer punto de referencia (primera matriz axiológico-re-

6. Como fuentes históricas de información contamos con investigaciones anteriores, especialmente mi tesis de Maestría en Cultura Centroamericana (1999) *Axiología religiosa y juventud palmareña: en el umbral del milenio* (Tesis sometida a consideración del Tribunal Examinador de Postgrado en Estudios de Cultura Centroamericana, con especialidad en Religión y Sociedad). UNA. Campus Omar Dengo. Heredia. 320 pp.) En esta investigación se sistematizan una serie de procesos socio-laborales ligados a la construcción del templo católico; dichos procesos resultan claves de lo que denominamos constitutivo de la matriz axiológico-palmareña. Ver, asimismo, la importancia, en la bibliografía, de los aportes para la historia local del historiador palmareño Carlos Abarca (Ver del autor las cronologías de la historia palmareña, reproducidas en el Anexo de este informe).

ligiosa) podemos pasar al segundo par de preguntas, que motiva la producción de la segunda matriz:

- ¿Cuáles son las características productivas de la comunidad palmareña durante el Siglo XX e inicios del siglo XXI?, y
- ¿Qué relación esencial tienen esas características productivas con la axiología religiosa palmareña actual (de finales del S. XX e inicios del siglo XXI)?

Para construir esta matriz que permite la caracterización axiológico-religiosa actual de la perspectiva religiosa de la comunidad palmareña (1980-2010), contamos con bibliografía y fuentes directas (pobladores)⁷, las cuales serán abordadas mediante varias estrategias de recolección de información, entre las que cabe destacar la entrevista a profundidad a jefas y jefes de nuevas familias (me refiero a parejas en edad reproductiva) y a la generación inmediatamente anterior (habitantes adultos mayores).

Gracias a las respuestas obtenidas a ese doble par de preguntas avanzamos los objetivos penúltimo (quinto) y último (sexto) reformulados mediante las siguientes preguntas:

- ¿Ha acontecido algún cambio sustantivo al comparar la matriz axiológico-religiosa palmareña del pasado, respecto de la matriz del presente?
- ¿En qué sentido la matriz axiológica-religiosa actual orienta (posibilita y/o limita) los procesos de comprensión y cohesión de la vida comunitaria actual?

Las respuestas a estas preguntas se sustentarán en los datos obtenidos por la comparación de las dos matrices axiológico-religiosas. Conviene tener presente que las preguntas no interrogan –simplemente– por el hecho de si hay o no cambio, sino por el carácter de ese cambio (representa una mutación radical o no) y también –desde el punto de vista explicativo– se cuestiona el trasfondo socio-productivo que interactúa con dicho cambio.

Como insumos hermenéuticos para la interpretación global, partiremos de los siguientes principios teórico-metodológicos, para discernir las causas del cambio de la matriz axiológico-religiosa:

- Rechazamos –en el análisis de lo religioso– todo determinismo que pretenda reducirlo a subproducto de fuerzas productivas en vista de la re-

7. Como principal estrategia de recolección de información contamos con una muestra amplia (433 personas entrevistadas) debidamente sistematizada que hace referencia directa a tres grandes dimensiones de la axiología religiosa local; a saber, la dimensión de relación con la naturaleza, de relación social y la dimensión de relación con “sí mismo”; esta matriz local axiológico-religiosa contemporánea dialoga la correspondiente en el plano nacional (Ver: Capítulo IV de esta investigación).

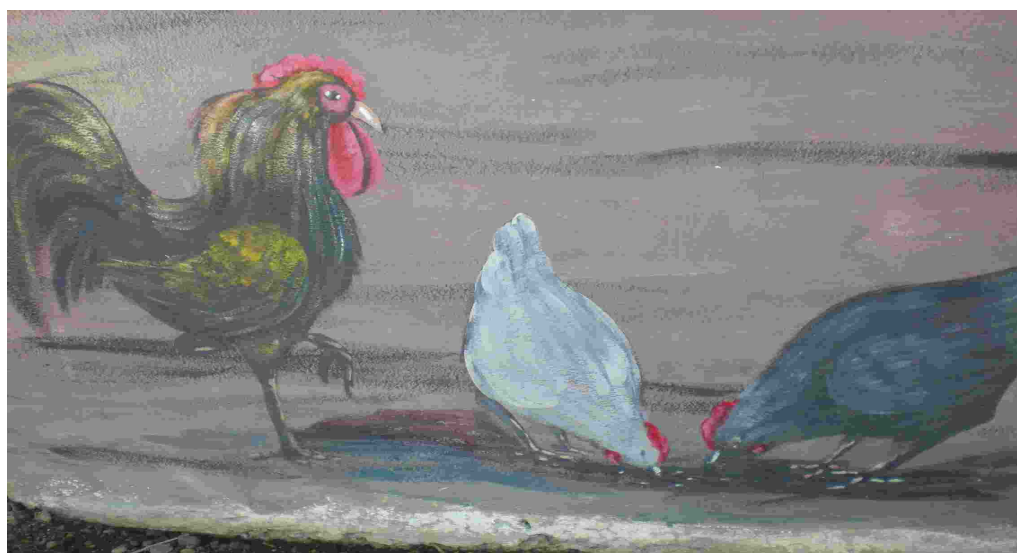
lativa autonomía simbólica propia del factor religioso, pero del mismo modo nos parece importante explicitar otra presuposición básica de la que partimos: que los seres humanos –en tanto convencionalmente religiosos- estamos condicionados biológica, social y culturalmente; y tal condicionamiento (no determinación) hace del fenómeno religioso un fenómeno problemático, pero no inescrutable; su complejidad la vemos intrínsecamente ligada a lo que el ser humano es como sujeto histórico y cultural.

- En perspectiva analítica la investigación se sitúa como una contribución al debate entre modernidad y tradición en países situados dentro del capitalismo periférico y sus resultados derivarán algunos protocolos básicos (teórico-metodológicos) a propósito del fenómeno religioso Nacional y de Centroamérica; específicamente, la aproximación teórico metodológica presupone –de entrada- que cierta construcción de matrices-axiológico religiosas representan una propuesta para el análisis micro-social (de comunidades) en razón de que éstas experimentan situaciones similares a la de nuestro caso, especialmente, en lo que atañe a la incidencia de los macroproblemas derivados de la globalización cultural en contextos de neoliberalización económica.
- Metodológicamente postulamos una correspondencia proporcional (sistémica) entre los cambios que afectan en forma radical la vida colectiva (local y nacional) y el paradigma del pensamiento y valores de dicho colectivo humano. Cuando detectamos cambios profundos en la forma de trabajo y de organización de una sociedad, podemos prever que van a ocurrir o están ocurriendo ya, en relación con ellos, otros cambios –radicales- en el paradigma representacional y axiológico. La posición epistemológica y metodológica propuesta permite dar cuenta de rupturas en la historia de una micro-sociedad, de un mismo pueblo que desde otras visiones teóricas serían invisibles, a riesgo de registrar como simples continuidades o rupturas menores, aquello que es profundamente radical en un proceso de cambio social. A este nivel preferimos hablar de “mutación” más que de simple cambio, puesto que la ruptura es de raíz y no de superficie.
- Hipotéticamente, siguiendo a Mariá Corbí, vemos un punto de inflexión en el aporte epistemológico que sostiene que estamos asistiendo a una mutación cultural profunda, conforme el conocimiento pasa a ser el recurso primordial de las nuevas sociedades. Cuando el trabajo que requiere la producción de conocimiento no implica –directamente- al sujeto que lo produce, en términos de una relación directa con el objeto producido, sino bajo formas de mediaciones sucesivas y de redes de colaboración, en que se configuran constelaciones de equipos de trabajo y de trabajos en equipo, entonces, se han cambiado las bases

mismas de producción y reproducción de los patrones axiológicos anteriores.

PARTE I: La Matriz Axiológica Fundacional

(Vivir y no morir)



Introducción

El objetivo particular de esta PARTE I estriba en sistematizar la historia palmareña inicial mediante una primera matriz que caracterice los trazos fundacionales del “modelo axiológico religioso palmareño” : y son, entonces, dos los caminos que recorreremos para ello. El primer capítulo consiste en desandar el carácter agrario de la religión palmareña arrancando desde dos décadas atrás de los inicios del Siglo XX. Veremos que en sus orígenes la comunidad palmareña representa una micro-sociedad dependiente del ciclo de las lluvias: la época del invierno⁸ resulta decisiva incluso para el asentamiento original. Esto que define la base de un régimen de vida dependiente del agua, para el desarrollo de los productos agrícolas, habla de lo elemental del autoconsumo para un grupo social “expulsado” a la tarea de producir para la exportación, en el caso de la siembra del tabaco y del café.

El segundo capítulo o sendero hace emerger las características de la axiología religiosa palmareña tejidas desde su particular hazaña “épica” (González y Pérez); es decir, mediante el arduo trabajo comunitario que conlleva la construcción del templo parroquial católico; una mega-construcción no sólo para aquella época, sino, incluso, para hoy. De tal importancia histórica es esta hazaña comunitaria que no se comprendería el origen y desarrollo posterior de esta comunidad, fuera de ella: las energías que se suman –sinérgicamente- se comprenden desde ciertas características axiológico-religiosas.

Vale tener presente la estrategia general del trabajo investigativo que consiste en reconstruir dos matrices principales (una situada en el pasado y otra del presente) que nos sirvan para realizar una comparación que, a su vez, nos diga en qué sentido y de qué rango son los cambios que se han operado en la identidad axiológica religiosa palmareña, en el presente respecto de aquel pasado. Partimos de dos interrogantes fundamentales que darán como fruto esa primera matriz axiológico-religiosa:

8. Ver en Anexo el Mapa 2 con 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).

- ¿Cuáles son las características productivas de la comunidad palmareña inicial (a finales del S XIX e inicios del siglo XX)?, y
- ¿qué relación esencial guardan esas características productivas con la axiología religiosa que sustentaba la comunidad palmareña de entonces?

La caracterización axiológico-religiosa inicial de los aspectos fundacionales (axiológicos o centrales) de la religiosidad local durante la colonización inicial del Valle de Los Palmares (1888-1915), nos servirá de antecedente al Capítulo II. Este se concentrará en detallar los rasgos más relevantes de la axiología religiosa a partir de los procesos laborales aplicados en la construcción del templo católico.

La axiología religiosa –bajo cualesquier formación social- se correlaciona cualitativamente con las condiciones de vida; particularmente con aquello que permite “vivir y no morir” al colectivo (Corbí, 1984). El esfuerzo por establecer la comparación entre la matriz axiológico-religiosa del pasado palmareño, con relación a la matriz axiológica del presente, representa una forma de dar cuenta de la relación contextual de la vida religiosa con el factor socio-productivo, según determinaciones locales.

Los procesos de globalización económica y cultural no son ajenos a la representación social y mucho menos lo son cuando la matriz axiológico-religiosa es el núcleo la visión de mundo en las sociedades agrarias tradicionales.

CAPITULO 1. Lo agrario en los orígenes de Palmares



Introducción

La visión de mundo agraria se construye sobre la generación de una representación social de orden religioso.

En el caso palmareño esto significa que sus primeros arrestos fundacionales comunitarios están marcados –poderosamente- por el catolicismo, como fuente de sentido y de reproducción simbólica coherente con el estilo de vida cotidiana del campesinado que –en varias oleadas- fue poblando el Valle de Los Palmares.

Este capítulo describe –paso a paso- las huellas iniciales de quienes valientemente iniciaron el trabajo de asentar una comunidad en zonas todavía no exploradas.

En este primer capítulo se quiere visualizar las características productivas de la comunidad palmareña a finales del S XIX e inicios del siglo XX y caracterizar la relación esencial que guardan estas características productivas iniciales con la axiología religiosa que sustentaban entonces.

1. Un pueblo agrícola que requiere de la lluvia para producir tabaco y el café

El Río Grande acoge en su lecho numerosos hilos de agua que surcan el territorio palmareño y que en época seca –conforme llega el siglo XXI- prácticamente van desapareciendo 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 local⁹. De los nombres de las pequeñas y grandes quebradas sólo resuena el recuerdo de las “grandes pozas” que los abuelos no cesan de narrar suspirando por el pasado más remoto: 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 soltaban el calor de aguas subterráneas; y las desaparecidas fuentes termales¹⁰ todavía humean en el ánimo de quienes recibieron su cálido abrazo.

9. 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 sem- brando 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 y generando así una tendencia de los agricultores a utilizar el río, como primordial recurso para riego de sus plantaciones. Por lo tanto una primera visión general de la historia agrícola palmareña nos lleva a delimitar su carácter como una microsociedad agraria regida por lluvia.

10. 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 (Entrevista Nº 3. Octubre, 2010). Para situar –cartográficamente- esas Quebradas, ver el Mapa de Palmares colocado al inicio de este informe.

En Palmares los productos tradicionales y no-tradicionales (tabaco, granos básicos, café, ornamentales, etc.) a lo largo del siglo XX marcan –como es de suponer– el ritmo de la economía de sus productores, y el agua hace una diferencia mientras periféricamente serpentea por la accidentada topografía; la economía local está amarrada –históricamente– al flujo de los ciclos de las lluvias. Aunque circula transparente el Río Grande (afluente que escora en El Barranca) beneficia solo a los vecinos más inmediatos a él, para provecho de la salud de los cultivos. La opción de utilizar un sistema de riego artificial¹¹ fue quedando –ya muy avanzado el siglo XX– para muy pocos; lejos de los bolsillos de la mayoría de los productores locales.

En la tradición palmareña fue muy recurrida la versión meteorológica de "las pintas". En palabras de don Gilberto Morera 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 y de 12 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"* (Morera L. 1994,41-42).

1.1.El tesoro de unos suelos y climas propicios para la agricultura¹²

Palmares ancla su territorio 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 Central¹³.

11. Muy tardíamente en el siglo XX algunos cafetaleros (cooperativizados) adquieren ramales de tubería para montar sistemas de riego por aspersión. Sin embargo, durante la estación seca las afluentes del Río Grande no dan suficiente líquido para desarrollar sistemas de riego para los sembradíos. Entrados en la primera década del siglo XXI los niveles de contaminación de las aguas del Río Grande, son el principal impedimento para el uso de sus aguas para el labrantío.

12. 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 Distrito Central) 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 poco menos de 40 Km.2) y de que la población va creciendo, en proporciones altas (se calcula para el año 2010 alrededor de 38 mil habitantes). A lo largo del siglo, el Cantón ha expulsado cíclicamente grupos que han colonizado en regiones de San Carlos, Pérez Zeledón y cantones vecinos (San Ramón y Naranjo).

13. 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).

14. Informe Final de Investigación: *Los cien años de Palma-res*. Síntesis histórica del Licenciado Luis Muñoz Montero, no- viembre 1988. Inédito. Universidad de Costa Rica. Vicerrectoría de Investigación. Sede Regional de San Ramón. San Ramón. Alajuela.

15. En las páginas iniciales de este informe se visualiza la geografía cantonal, ahí se especifican los límites de cada uno de sus siete distritos. El original es tomado de FOMUDE/PNUD (2009) *Plan de Desarrollo Humano Local del Cantón de Palmares 2010-2020*. Proyecto "Fortalecimiento de las Capacidades Municipales para la Planificación del Desarrollo Humano Local en Costa Rica". Palmares. Alajuela.

El Geógrafo Muñoz M. realiza un cuidadoso estudio sobre el relieve de Palmares y construye una maqueta donde se percibe 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 y Don Mario, traen ecos de tradiciones ancestrales al golpe de los remolinos que dibujada la naturaleza¹⁴.

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). La ya no tan regular época seca -noviembre a abril- normalmente posee las máximas temperaturas y la mínima precipitación pluvial. Los meses de agosto a octubre son los más lluviosos y fríos¹⁵.

Lo anterior predijo –para los colonos venidos desde las últimas décadas del siglo XIX de cantones centrales de San José- que el clima palmareño es *muy favorable* para el trabajo agrícola, y el éxito de sus suelos para el cultivo del tabaco les valió a aquellos campesinos – belemitas y santanecos - el mote de "cuecheros". La tierra fértil - por suelos aluviales y enriquecidos por las viejas cenizas del Volcán Poás - así como el agua abundante, resultaron excelentes para los cultivos, pero la inexistencia de caminos no permitió, sino hasta casi finalizado el siglo XIX, una colonización. En comparación con la colonización extrema del este del Valle Central (Juan Viñas, Turrialba, etc.) las migraciones que fundaron El Valle de Las Palmeras, fueron tardías.

Desde que se trazaron los primeros palmos en la geografía local, los terrenos más propicios para la siembra son los de la parte central por su topografía plana o plano ondulada; los territorios de la parte sur y suroeste (donde se fundaron los Distritos de la Granja –colindante con Rincón de Zaragoza-, Santiago y Candalaria) poseen, más bien, una vocación forestal (suelos de montaña) y algunos sir-

vieron –muy favorablemente– para la explotación de minerales o la extracción de piedra y arena, de suma importancia, durante la construcción del templo católico.

La vegetación palmareña corresponde a la de un denso bosque tropical de tipo pre-montano húmedo que solo ocupa, a fines de los años ochenta del siglo pasado, un 1.5% de la superficie total. Los planes de reforestación –especialmente en El Alto de la Granja, mediante el Proyecto Madre Verde– durante las últimas décadas, abrigan la esperanza de una recuperación que reactive las nacientes y sirva de estímulo para el fomento de reservas acuíferas. Para ello se necesitaría, junto con más proyectos como el citado, una labor de mayor concientización respecto del manejo de residuos y una cultura más robusta de reciclaje¹⁶.

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 las familias de las bromeliáceas y de las orquídeas¹⁷.

1.2. El tabaco y el café en la historia local¹⁸: de lo prohibido a lo promovido por el Estado.

Los cultivos del tabaco y el café representan pivotes fundamentales de tipo histórico que permiten caracterizar las ocupaciones agrarias de más arraigo en la primera mitad del siglo XX y finales del XIX, en el Valle de los Palmares¹⁹.

Desde el punto de vista socio-laboral el café y el tabaco estructuran la historia local hasta mediados del pasado siglo. En los inicios del siglo XX ambos cultivos protagonizan una batalla²⁰ que se traduce en el uso del suelo: la batalla por acaparar las escasas tierras locales, en el fondo, suponía la pugna entre dos formas de vida cotidiana de las familias. No se comprenden ni las mentalidades del colonizador ni el uso que darán a la tierra en esta zona, ni lo que podemos –ya entrados en el siglo XXI– denominar como origen y evolución palmareña, sin mirar un valle donde pugnaron, por hegemonizar, esos dos cultivos.

16. En la actualidad la familia Barboza lidera un plan local de reciclaje, pero a falta de respaldo por parte de entidades como la Municipalidad, el Ministerio de Salud y otras, tuvo que ser clausurado. Los fondos que la Asociación Cívica Palmareña dedica a esta importante tarea se limita al período de semanas de inicio de año que coincide con las Fiestas Cívicas. Evidentemente, el aporte –en tiempo y recursos– es sumamente limitado. Ve: Badilla M. & Solórzano (2006) *La Asociación cívica palmareña. Un modelo de desarrollo local en Costa Rica: 1986-2006*. EFUNA. Heredia. Palmares. Alajuela.

17. 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.

18. El trabajo de periodización de la historia religiosa local, que nos sirve de referencia, es adoptado del estudio del Profesor Carlos Abarca. El historiador 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. Ver: Abarca C. (1999) *Siglo y medio de identidades palmareñas*. CAVA. Palmares. Alajuela.

19. 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 para fundamentar este período.

20. 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. No obstante, en las décadas posteriores, veremos un uso del suelo, aplicado a proyectos de desarrollo habitacional: los urbanizadores transformaron el entorno. De los distritos tradicionalmente agrícolas sólo quedan aquellos que a finales del siglo XIX pertenecían –por jurisdicción administrativa- al Cantón de Atenas (nos referimos a los Distritos de Santiago y Candelaria).

21. 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. Nº 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) 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 suelos locales.

El Valle de los Palmares en su etapa de colonizaje inicial es vista por los colonizadores como una sociedad agraria cuya vocación productiva depende en primer lugar de la lluvia. Asimismo, los recién llegados ven muestras claras de la aptitud de los suelos palmareños para la producción tabacalera, no obstante tratarse de un cultivo ilegal. Cuando en Palmares comienza a producirse tabaco hay circunstancias históricas para tener presente: el tabaco fue el cultivo que representó -para los locales- una primera oportunidad de "probar" la calidad de sus tierras, y un producto agrícola "alejado" de los controles del Estado²¹, ofreció esa oportunidad. Y aunque esto no impedía las preocupaciones propias de la censura policial, lo cierto es que para ello los colonos encuentran amparo en la tupida montaña. En las plantaciones construyen pequeños ranchos desde donde cuidan sus parcelas y el cultivo de granos básicos para la sobrevivencia del grupo familiar. En ellos sí habitan las familias, no así en las rancherías cercanas al cultivo ilegal; bajo el temor del arribo potencial del "resguardo".

Los suelos y el clima de la zona son ideales para el tabaco: "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 del lugar un sitio 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).

a) El tabaco da sobrenombre a los palmareños²¹ (c.c.) los "cuechas".

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

Aunque hay datos que revelan que hubo múltiples actividades realizadas por los colonos que arribaron al Valle de Las Palmeras entre las que destaca la siembra

de granos básicos (maíz, frijoles, hortalizas, plátanos, etc.) así como prácticas de cacería, entre otras, lo cierto es que efectivamente –en términos de actividad agrícola principal- el tabaco se perfila como el primer cultivo del que presumieron podían vivir las familias pioneras del lugar²³; al finalizar el siglo XIX y hasta la mitad del siglo XX, en abierta competencia –a propósito del uso del suelo- con el café. Prácticamente, dos generaciones de palmareños (as) conocieron estilos de vida determinados por las economías generadas a partir del tabaco y del café.

b) 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 –desde la aproximación teórica- son indicadores de rasgos axiológicos destilados de la compleja trama de la representación social (religiosa) más típica del paradigma agrario-campesino. Recordemos que Corbí otorga a los procedimientos propios del mundo laboral el favorecimiento de pautas de una trama de vida fundamental que vincula las condiciones de pensamiento, estéticas y éticas comunitarias –en ese sentido axiológicas - (1985, 236) a las características de sus representaciones sociales (Corbí, 1983).

Don Arturo Moncada 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 humedad que guardaba"²⁴. Después de este proceso el tabaco se fermenta y es puesto al sol. Para secar mediante métodos industriales se llegó a inventar –valiéndose del ingenio local- una estufa de leña. Don Carlos Álvarez Venegas, vecino del Distrito palmareño de Esquipulas, construye "una estufa de leña", para secar tabaco. Su familia además destaca como pequeños industriales en la confección de puros²⁵.

Como era de esperarse, desde el punto de vista estatal, los castigos por la siembra y venta de tabaco obligó a los cultivadores a abandonar las tierras de más fá-

22. 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 en la memoria de la población "más grande" (de mayor edad) de Palmarés (Entrevista N°2. Noviembre 2010).

23. González y Pérez hacen una observación (1985,152) coincidente con esta perspectiva de estudio: "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 sugiere esa vocación agrícola que construye un tipo de mentalidad relativamente distinta de la que caracteriza a pueblos ganaderos dentro del mismo valle nor-occidental.

24. a 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: 1994, 133-135).

25. Son las famosas "calillas" que tuvieron mucha venta en San José. También es una práctica de palmareños el uso y consumo de la "breva" (cuecha) que durante tanto tiempo mascaron los campesinos costarricenses (González y Pérez. 1985, 153-154).

26. Pineda y Castro mencionan 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). Así se genera una poderosa alianza del clero – especialmente de los sacerdotes vinculados al Valle de Los Palmares- y la mayoría de la población palmareña – hasta los años setenta del siglo XX. Los sacerdotes que la Diócesis de Alajuela enviará a Palmares tendrán un liderazgo que las ata –diferente de lo ocurrido en otros cantones- por varias décadas a la comunidad. Ver en Anexo: Lista de sacerdotes de Palmares (Morera A.R.: 1 999).

27. En 1 896 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 (1988, 17).

28. El arte local (en pluma de pintores y pintoras) recoge escenas –actualmente- de aquel pasado en las paredes exteriores del actual quiosco del parque central de Palmares. La historia de los dos cultivos que protagonizan la vida cotidiana local, la "prensa" de tabaco y el paciente trabajo de cientos de mujeres que envolvían diligentes sobre "capa" la "tripa" de un *puro palmareño* que alguien –en algún lugar del país- disfrutaría.

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

cil acceso y buscar otros lugares "montaña adentro". Según Pineda M. y Castro S. 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, principalmente sacerdotes²⁶.

c) "Estar legal" con el café... ¿será *mejor* sembrar tabaco?

La legalización llegó como noticia tardía para la población palmareña²⁷: a finales del siglo XIX va tomando más ímpetu local la caficultura con respecto al cultivo tabacalero. Y aunque el tabaco retornará vigoroso en la década de los cuarenta, ese impulso no arribará a los años cincuenta; prácticamente será relegado y sustituido por el café, en una segunda batalla de la que no resucitará más. El tabaco, ahora es legal, reaparece en franca desventaja ante al café una vez que las energías locales fueron reorientadas hacia la economía cafetalera. Quedó como reliquia del pasado la imagen del abuelo, mascando un buen pedazo de cuecha, con o sin escupidera²⁸.

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 cierta infraestructura: el desarrollo de plantas industriales de beneficiado del café. A nivel local se conjugó bien la industrialización con la recolección de abundantes cosechas (cogidas) del café. Entre 1 870 y 1 875 don Silverio Quesada Ugalde construye el primer beneficio con patio de tierra y trilla de madera y desde mayo de 1 888 (año del cantonato) se conocen las primeras referencias sobre 20 edificios con maquinaria para el "beneficiado" del café en Palmares²⁹. En esa fecha miembros de la familia Orlich (a la que perteneció el expresidente de Costa Rica (1962-1966) Francisco José Orlich Bolmarcich) figuran haciendo solicitud formal –ante la Municipalidad- 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 1 878 consta que en el Barrio Las Mercedes se concentra el 27% de las matas de café sembradas en el Cantón ramonense³⁰. 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 Ángel Castro Pacheco la introducción del café lleva, incluso, a descuidar la siembra de productos de consumo básico.³¹

Poco antes de la declaración del cantonado palmareño (año 1 884), el Cantón de San Ramón posee 186 fincas y una cosecha de 1 925 quintales. Cuatro años después el número de fincas de Palmares, es de 367 con una producción de 17 mil quintales y, en 1890, Palmares cuenta 398 fincas que producen 22 893 quintales de grano.³²

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 convivencia con árboles frutales (especialmente cítricos como limones, naranjales, jocotes o mangos) sin embargo, se dejó de sembrar frutales porque se argumentaba que los métodos de cosecha afectaban negativamente la producción cafetalera, especialmente en algunas especies de cafeto recién introducidas.³³

2. Dinámica socio-laboral en la caficultura: los oficios y saberes desde “abajo”.

Para los locales el “coger café” (cosecharlo) -por muchas décadas- representó “la” fuente de ingreso por excelencia. La mayor parte de la población pobre del Cantón de Palmares hasta la década de los setenta del Siglo XX fue “cogedora” y se preciaba de serlo. Las cosechas iniciaban alrededor de setiembre y terminan en febrero o marzo, dependiendo del ritmo de las lluvias; a más lluvias había que urgir la recolección y a menos precipitaciones, el proceso de maduración se ralentizaba.

Este periodo de recolección del café coincide con las fiestas navideñas y con algunas otras celebraciones religiosas. Son tiempos en que todos los vecinos tie-

30. Ver datos de Carlos Meléndez (1 978,52) Estadística Agrícola de 1 884, en *Documentos Fundamentales del Siglo XIX*. San José, Editorial Costa Rica. Cabe señalar que hasta 1888 cuando el territorio palmareño -pasa a ser cantón séptimo de Alajuela- y goza de la independencia de San Ramón, dejó de ser conocido como Barrio de Las Mercedes; es decir, como el primer lugar poblado de la zona que comprende a los dos cantones, en la actualidad.

31. Esta apreciación es confirmada por el estudio de Mario 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", ver "La especialización mercantil campesina en el noroeste del Valle Central: 1850-1950. Elementos microanalíticos para un modelo". En Revista de Historia, Here- día N°1 especial, 1985, 54).

32. 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).

33. La constante histórica en la tecnología que maximiza la producción cafetalera se traduce como un fomento del patrón monocultivista. El mejoramiento de semilla – impulsada por agrónomos nacionales- suele potenciar ese carácter en esta producción. En las últimas décadas del siglo XX algunos productores palmareños exploraron la introducción de cultivos de macadamia de forma integrada a los cafetales. Sin embargo – como consta- tampoco este producto pudo combinarse. Garro y otros (2003) *El café: Palmichal de Acosta*. Monografía del Curso de Antropología Económica II (Profesor Francisco Mojica). Universidad de Costa Rica. San José. Costa Rica.

34. La leña producto de las podas y "des-ramas" de cafetos era adquirida por torrefactoras costarricenses, como alternativa energética para los procesos de secado. En, Reiche C. (1986, 72). *El consumo de leña en los beneficios de café en Costa Rica*. Proyecto CATIE. Turrialba, Costa Rica, analiza el proceso de secado de café por este medio y la importancia de plantar especies forestales, para este fin.

35. Para este apartado fueron muy importantes las entrevistas N°2 y N°8 a don Jorge (koki) Vásquez y a don Francisco Núñez A. En sus domicilios, febrero de 1998.

nen 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.

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 (Ver Gráfico en Anexo XII).

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. La "leña" de café ha tenido fama a nivel local como fuente energética que aporta buen sabor a las comidas. Para los pobladores Adultos Mayores "todo parece saber mejor si es cocinado con café" (Entrevista N°5. Diciembre, 2009). La "despunta" y venta de la leña podada a los cafetales constituye otra importante fuente de ingreso económico con el que cuentan las familias pobres.³⁴

2.1. Etapas del proceso de reproducción cafetalera³⁵

Los procedimientos laborales en la zona para la siembra del café –originalmente- se desarrollan como una práctica típica de pequeños y medianos productores. Al

arribar las semanas primeras de cosecha se procede a seleccionar el mejor grano de cada una de las plantas, para ir mejorando la calidad del cafeto: el grano es llevado al vivero con la esperanza de conseguir la mejora de calidad de las plantaciones existentes. Por décadas las familias, dentro de sus predios, crearon “almacigales de café” con el tipo de semillas, recogidas de la propia o de otras pequeñas fincas, cuyos frutos compartían.

Algunos dueños de las fincas cafetaleras palmareñas daban en préstamo o alquiler terrenos que aún no habían explotado; exigían eso sí, la venta de parte del semillero o el pago en especie –con plantas recién brotadas- a cambio del uso del lote donde se hizo la siembra del vivero: el esfuerzo por parte del solicitante de un lote, que fuera apto para la siembra del “almácigo”, no se puede entender sin el auxilio familiar. El solicitante de predios tenía que vérselas con una extensión de tierras –las mejores eran lotes inundados donde habían brotado esbeltas pasturas con grandes raíces (“cepas”) de gran tamaño- a las que les debía aplicar un sistema de drenaje para que se diera la fuga de agua, sin afectar la reserva de humedad que asegura la fertilidad y el riego; parcelas demasiado resacas y sin acceso a las afluentes menores del Río Grande, no eran aptas para la siembra de esos almacigales donde comenzaban a abrirse “en campana” –a eso de un mes de la siembra- los primeros “abejones” seminales (Entrevista N°1. Diciembre 2010).

La preparación de los terrenos era gratuita para el propietario. El trabajo de preparación costaba muchas tardes y hasta noches del jefe de familia: toda la familia del solicitante sentía el recargo del trabajo durante el mes en que se consagraban a preparar terreno y trasladar la semilla del vivero a las eras. Aunque los terrenos preferidos siempre fueron las orillas de los ríos, no pocas veces algunos terrenos estaban alejados del agua y, en tal caso, había que regar el terreno hahlado y arrastrando, desde lejos, vástagos de plátano para proveer humedad al suelo. Una vez preparado y bien “curado” el terreno, se traía la semilla debidamente seleccionada del vivero por el propio agricultor y se procedía –familiar-

mente- a la siembra; a veces en parejas de granos, otras veces mediante una sola semillita.

Algunos agricultores, aconsejaban a su prole acompañar el depósito de la semilla, con una oración; santiguarse con la señal de la cruz para dar “buena suerte” a la tierrita y conjurar la amenaza del “fogoto” (gusano) que era la principal amenaza de la tierna semilla: la esperanza de ver crecer el cafetal iniciaba en el vivero, seguía en el almacigal, para culminar con la bendición del traslado –a los 8 o 9 meses- al cafetal: para una buena cosecha, había que esperar cuatro años, cuando gracias a la salud del sol y de la lluvia, la planta por fin ofrecía sus buenos frutos. Los tiempos para las maticas de café, definitivamente suponían plazos de tiempo mucho mayores, que los que demandaba el cultivo y la cosecha del tabaco.

36. 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.

El mantenimiento y control del crecimiento del almacigal se hacía con mucho esmero. Se da semanalmente la visita para la deshierba³⁶. La deshierba se hace continuamente; esa era una de las tareas fuertes de la niñez rural durante la primera mitad del presente siglo, antes de que los productos químicos hicieran presencia en el medio.³⁷

37. “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 se subraya en esta conversación (Entrevista N°1, Diciembre 2010) 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.

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 años 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; no obstante, los testimonios de los agricultores aseguran que el segun-

do método producía menos adaptación de las nuevas plantas en el cafetal (Entrevista N°9. Febrero, 2010).

2.2. Relación entre lo socio-laboral y la “producción de sentido de vida” según matriz cultural agraria

Señalamos atrás que los tipos de visión matricial de mundo y sus rasgos generales (visiones centrales de mundo, dentro de determinadas formaciones sociales) están indisolublemente unidos a representaciones sociales que funcionan como vehículos de cohesión/exclusión social, al tiempo que como fuente principal de interpretación de la vida cotidiana.

En términos generales, por su origen, los colonos y sus generaciones siguientes – en el caso del Valle de Los Palmares - presentan hasta la primera mitad del siglo XX, una coexistencia con tres tipos paradigmáticos de visiones de mundo, lo que no significa que tuvieran el mismo peso en la vida cultural de la comunidad³⁸: hubo presencia de la visión mítica que deviene de las formaciones sociales de los pueblos originarios³⁹, hubo una poderosa visión tradicional-agraria (con una vigorosa representación central religiosa reforzada, por el liderazgo doméstico del clero), así como una baja presencia de la racionalidad analítica – gobernada por representaciones vinculadas a la ciencia y la tecnología - en la etapa temprana de la comunidad. Esta baja presencia es atribuible a los pocos sectores sociales alfabetizados que contemporizaban con el campesinado en aquella comunidad apenas naciente. Estas tres grandes visiones de mundo (dentro de una pequeña comunidad) no serán alentadas –desde el sistema productivo- del mismo modo. Nuestras fuentes de análisis nos conducen a pensar –desde el marco general de sociedad agraria tradicional (pre capitalista)- que la comunidad palmareña verá fortalecida una representación social religiosa con las consecuencias que conlleva; el catolicismo romano –en consecuencia- estará presente en la zona como el privilegiado interlocutor en los albores de esta comunidad.

38. Metodológicamente, Robles advierte el cuidado metodológico de manejar la clasificación paradigmática desde el carácter heurístico que le es propio. Previene, por lo tanto, del peligro de incurrir en una lectura “evolucionista” según la cual existe – supuestamente- algún etapismo en la concepción de reconstrucción histórica (predefinido como necesario a priori) desde el cual se propone un horizonte teleológico de modo inconsciente. Lo fundamental de nuestra visión histórica es tomada de la periodización que esboza el historiador Carlos Abarca y cuya cronología reproducimos en el Anexo. Ver: Abarca C. (1999) *Siglo y medio de identidades palmareñas*. CAVA. Palmares. Alajuela. Menos docto, pero creativo es el esfuerzo de Vano Fernández (1988, 17-18) “Hechos históricos del país relacionados con Palmares”. En: Revista del mes de Julio *El Clarín* (sección Tico-panorama occidental). Ivanhoe Fernández Delgado (Vano) dejó sus apuntes para una cronología cuyos datos se remontan al tiempo de la conquista y rastrea fechas desde alrededor de 1 813 hacia nosotros.

39. Aunque en los momentos iniciales (1840-ss) en zonas como la nor-occidental del Valle Central no se reporta la presencia importante de los Huetares que habitaron la región, desde el punto de vista de la historia de las mentalidades las posibilidades de que –en la tradición oral- permanecieran restos de las mentalidades de los pueblos originarios. González y Pérez (1987,33-45) *Historia oral, comunicación y comunidad: la marca y la voz*. En: Primer Seminario de Tradición e Historial Oral. Ed. UCR. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio (El proyecto fue desarrollado por la Sede Regional de Occidente, UCR).

En el capítulo siguiente procedemos a reconstruir el proceso de construcción del templo católico que constituye –según el estudio de caso- la fuente histórica y documental más directa para responder respecto de qué “sinergias” particulares hallamos en la comunidad palmareña –a propósito de este trabajo de construcción- que releven particularidades de la axiología religiosa local, en esos momentos fundacionales para la comunidad.

Una invocación de un momento fundacional más allá de cualquier evolucionismo metodológico en la historia local que idealice la axiología religiosa, permite aproximarnos a una de las premisas de nuestro estudio según la cual nuestra perspectiva histórico/cultural, contiene un vínculo indisoluble con la dinámica socio-laboral que genera la comunidad como “dotación de sentido” para su vida cotidiana.

Las conclusiones a que arribamos en este capítulo integran una primera caracterización básica de lo que –en la introducción- se denominó primera matriz axiológico-religiosa palmareña. Prepara la posterior descripción detallada de los procesos comunitarios vinculados al proyecto de construcción del templo católico, en el seno palmareño.

Conclusiones

Este primer capítulo nos permite establecer algunas características socio-laborales en la dinámica de producción de la comunidad palmareña.

- Dinámica cíclica de dependencia económica en la historia local

La estructura monocultivista agroexportadora en la historia palmareña ha inducido ciclos productivos (tabaco y café: principalmente) que alientan las mismas consecuencias, porque reiteran 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) para que no aumente

el desempleo o la expulsión de población en dirección migratoria por razones de pobreza, a las ciudades o a otros territorios.

En ese sentido es que, como tendencia, el esquema de propiedad de la tierra soportó el paso del tabaco al café sin alterarse, ya que quienes pasan a sembrar café lo pueden hacer por dos razones principales. 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 inicia en el período del tabaco se mantiene en el caso del café, beneficiando así a pequeños y medianos propietarios (las generaciones futuras fundarán Coopepalmares 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 Palmares, soportan la estructura dependiente y centralizada.⁴⁰

Una evaluación global del período teniendo como eje analítico el paso del tabaco al café, arroja en primer término, a nivel de hipótesis, que no hubo cambio importante (estructural) que afectara de modo sustantivo la vida cotidiana de los locales. El carácter de este paso, al no suponer un cambio estructural, no implica un cambio radical en el plano de la axiología básica que retroalimenta las mentalidades.

Palmares, 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 economía nacional. La estructura monocultivista cafetalera se justifica desde las necesidades globales de las que es tributaria la economía cafetalera.⁴¹

40. En: Fuentes y Chacón (1987, 5-87). *Reseña Histórica de la Cooperativa de Caficultores de Palmares R.L.*, 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 del cooperativismo, para insertarse en la estructura monocultivista de exportación, sin las desventajas de estar solo.

41. El postre llamado "café" ahora es un producto de exportación, inserto en un sistema regulado. Depende de cuotas internacionales que fijan precio y cantidad de venta. La ventaja comparativa en términos de calidad cafetalera hasta hace muy poco está siendo promocionada en un mercado internacional cuya competencia estriba en apropiarse de las etapas de la producción del café que lleven menor costo y más ganancias. En Palmares esta tendencia se notan la venta a torrefactoras internacionales (La Meseta por ejemplo) por parte de los torrefactores locales. Coopepalmares R.L. (cooperativa de caficultores) ha disminuido su crecimiento, sus esperanzas de promoción de calidad del café nacional y local, no son suficientes para un desarrollo sostenido. Fuentes y Chacón (1987, 20).

El café como principal fuente de la economía palmareña no representa, globalmente, otra cosa que lo que representa la caficultura a nivel nacional. Domésticamente, durante la primera mitad del siglo pasado, constituyó una fuente de democratización económica y, por consiguiente, en los niveles de crisis también repercutirá para desestructurar ese proyecto democrático; el efecto nacional de una economía del café, se siente como constante de la economía local y viceversa.

- Lo que la transición del tabaco al café supuso en la cotidianidad local

El momento del café —es decir su origen como plantación local y auge sostenido hasta la 1970- se hace pasando por el mismo territorio aunque no bajo el mismo manejo. Bajo la misma estructura de propiedad de las tierras existentes en el período del tabaco, el sistema de propiedad cafetalero se mantiene inalterado⁴², pero no así la percepción de la tierra y de las condiciones socio-laborales. La trama que supone el paso del tabaco al café condicionará una mentalidad relativamente nueva que acompaña al nuevo producto. Tanto la percepción de la tierra como la de la mano de obra varían del modelo de producción tabacalero al cafetalero. El primer aspecto en que se constata 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" -sementera- hasta el del traslado a las bodegas. El café en cambio es un cultivo que hipoteca las tierras hasta por dos décadas y las familias participan solamente en el periodo de cosecha y junta.

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

42. Se verifica, no obstante, como dato de las décadas 1960-1980, la tendencia a migrar desde Palmares 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 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. El fenómeno que sí va a modificar —radicalmente— el régimen de propiedad y uso de la tierra —más allá del uso agrícola— se produce con el auge de empresas desarrolladoras de zonas residenciales. Esta tendencia se enmarcará a partir de los años 90 y hasta la primera década del presente milenio. Tal fue la embatida del "desarrollismo" residencial que prácticamente sólo quedan dos Distritos del Cantón —de los siete— que hacen un uso agrícola de su territorio (Candelaria y Santiago)

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, excepto para la siembra de algunas plantaciones –como el tomate- que demanda sustancias orgánicas esenciales para el cultivo del tabaco. En la tradición campesina es muy importante que la "tierrita" pueda "descansar" por un periodo suficiente para su recuperación; los nutrientes que ha perdido, hacen fracasar cualquier nueva siembra (Entrevista N°7. Junio 2010).

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 algunos tipos de café que lo permitiera- fue el acompañar con "subproductos" como árboles frutales, guabas, porós, cepas de banano, etc. las parcelas de café. La importancia de esta práctica estriba en cosechar estos frutos para el consumo familiar y el mercado local. Además, los cafetales aportan leña para la cocción de alimentos, y los residuos de ésta constituyen – junto con las ramas y hojas de los árboles - un excelente abono orgánico. Especialmente el poró y guaba ayudan a los nutrimentos del suelo fijando nitrógeno que – de no ser por estos restos de leña - tendría que ser comprado como insumo químico.

Otro gran aspecto diferenciador del paso del tabaco al café en la historia palmareña reside en cierta tendencia *centrífuga* del café, en oposición al carácter más *centrípeto* del tabaco, respecto de la realidad local. 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) así como algunas fases de su cosecha, demandaron de mano de obra masculina, además de la femenina doméstica⁴³.

Pero, más globalmente, la contratación abierta de mano de obra hace notar la pérdida del esquema de agricultura mediante el mutuo apoyo 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

43. La Revista Forestal Centroamericana (N°5, año 2, 1993) bajo el tema "conservación y desarrollo" (35-ss) presenta una investigación sobre la mujer rural centroamericana. El estudio realizado por el IICA (Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura) visibiliza el aporte de la mujer rural centroamericana en la economía agrícola: el dato de que tal participación históricamente analizada se mueve entre el 25% y el 35% de 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

44. Es notorio actualmente que para cosechar las fincas cafetaleras se consigue, por el medio señalado, toda la mano entre pobladores nicaragüenses. Terminado el periodo de cosecha esta población busca cómo quedarse residiendo en Palmares. Los organismos 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. Desde hace varias décadas existe población costarricense (familias en su mayoría) además de la nicaragüense 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 (V.gr. valles oriental y occidental, sur del país, etc.). Ver, Alvarenga B. (2000) *Trabajadores inmigrantes en la caficultura*. Cuadernos FLACSO de Ciencias Sociales, N° 116. San José, Costa Rica.

45. 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 desde su colonización. Con el tabaco ocurrió lo contrario si pensamos en regiones de San José donde actualmente se cultiva con relativo éxito comercial (Puriscal, por ejemplo). Durante el ciclo del tabaco en Palmares el producto sufrió la caída de precios a nivel internacional más fuerte de su historia (antes de 1950). González y Pérez (1996, 45-59).

(pureras) son dirigidas y manejadas por mujeres, casi exclusivamente. La mano de obra dedicada al tabaco predominantemente femenina presupone la primera forma de contratación pública de mujeres en el cantón palmareño: la posibilidad de recibir un ingreso por el trabajo se abrió como primera rendija de luz para las que solo tenían el designio social de servir de empleadas en la casa de los progenitores o del marido. (Entrevista N° 10).

No sólo estamos ante un nuevo cultivo 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. Entonces se origina la práctica -entre cafetaleros- de construir y ofrecer casas y transporte a las familias de cantones de provincias aledañas para que recolecten café en Palmares, durante el periodo de las cosechas ("las cogidas"⁴⁸), en los meses de Noviembre a Marzo – allá en las décadas de los sesenta y setenta- marcha hacia Palmares un ejército de mano de obra, lista para la temporada de trabajo cafetalero.

Los cafetaleros cooperativizados dependiendo de la extensión de sus parcelas (tres 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 verse⁴⁵. Esta frase expresa la magnitud de los cambios socio-culturales operados en la comunidad a raíz del cambio productivo. 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 (Entrevista N° 4. Agosto, 2010). Marcado por la colonización tardía el café sembrado por el pueblo de Palmares respondió al mercado internacional cuando la economía nacional lleva varias dé-

cadass de experiència comercial de este producte, lo qual no fue totalment negatiu si aïslamos el punt de vista solament financer, en el anàlisi.

CAPITULO 2. Matriz axiológico-religiosa palmareña



Introducción

La construcción de una "casa para Dios" resulta una necesidad de carácter simbólico-religioso⁴⁶ cuya satisfacción puede resultar imperiosa, en la dinámica de vida de una comunidad que empieza a serlo. En la historia local palmareña la construcción del templo ha sido considerada como un espacio fundamental: la autora afirma 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 reúne las familias, a los vecinos y amigos. La religión actúa como factor de cohesión e interpretación de la vida cotidiana: "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).

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; incluido —evidentemente— el tabaco.

En el contexto inicial del auge cafetalero en Palmares comienza un despliegue económico local sin precedentes; ventas, compraventas, hipotecas, son transacciones desconocidas hasta entonces y cada vez más presentes en el medio. En pocos casos se negocian bienes inmuebles⁴⁷, los límites se establecen a partir de fincas colindantes citando a los respectivos dueños, se tiene 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 desmembramiento de los terrenos origina-

46. Para un estudio comparado a nivel arquitectónico, ver: Sanou Ofelia (1998, 209-244). 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. 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.

47. 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.

48. Los datos de los Protocolos Lara y Chamorro (1883 y 1887) (González y Pérez, 1995) muestra 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". La sospecha es que si había una longevidad mayor por parte de las mujeres, los bienes heredados tenían posibilidades mayores de ser socializados, de forma menos centralizada que en el caso contrario (González y Pérez: 1995, 155-164).

49. El artículo "*La lucha por la Filial de San Anselmo*" (González y Pérez: 1995) versa sobre la lucha que se libra en Palmares 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 este dato.

les: se fraccionan por venta o herencia, al cónyuge e hijas (os). Es interesante constatar un porcentaje mayor de viudas con respecto a viudos"⁴⁸.

1. Iglesia y un lugar de pertenencia⁴⁹ en los comienzos

Se conoce que en el año de 1846 la Iglesia Católica nombró bajo el título de Filial, un pequeño templo (Ermita) que desde 1833 fue levantado por los vecinos de Atenas. El cura designado para esta nueva Filial es el mismo que desde hacía dos años (1844) había sido encargado del Templo de San Ramón Nonato. 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 del Barrio de Las Mercedes. De hecho, años más tarde, cuando se realizan las visitas pastorales de los Obispos o de algún otro sacerdote importante, la parada anterior a la visita de los palmareños siempre es la villa de los atenien-ses" (González y Pérez: 1995, 35).

Lo cierto es que, culturalmente, sin un templo propio (o Ermita) y sin el cura párroco propio ningún grupo humano de la época y de los linderos de Alajuela, podría alegar autonomía: desde 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.

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.

El arribo de las familias de origen josefino y herediano en la zona del Valle de Los Palmares y que inaugurará el entorno del Barrio de las Mercedes de San Ramón Nonato, va erguiendo su identidad al cobijo de cierta institucionalidad marcada por el catolicismo; al fin y al cabo, la única presencia institucional significativa a la fecha, en el medio. Con razón histórica se trata la institución cultural con más influencia en este medio.

2. Lo religioso: fuente de conflicto entre Barrio Mercedes y su cantón ramonense

El hecho de que el factor religioso sea convertido en un campo de conflicto tampoco debe extrañar si tenemos en cuenta que se trata de la principal fuente institucional que –culturalmente- interactuaba en toda la zona, ¿en qué otro espacio público –según la época- podrían aflorar los conflictos? Por 1 850 los colonos del Barrio de Las Mercedes sienten la necesidad de reunirse en su lugar de residencia. Para el año 1 863 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 auxiliar "bastante pequeña", y quieren construir una de mejor calidad "con horcones de la mejor madera"⁵⁰.

Según el testimonio del palmareño Joaquín Sancho la edificación de la ermita va de 1 865 a 1 866 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 1 858 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 cuándo resultaba imprescindible. Por su parte, el sacerdote de San Ramón, García Carrillo, se opone a que los vecinos de Las Mercedes tengan su curato, el párroco ramonense expresa las atenciones que prodiga a los malagradecidos: según dice acude "a casar a los pretendientes y celebrar misa para darle Viático a los enfermos". Defiende que "de nada carecen, en la parroquia oyen misa, se les bautizan sus párvulos y se les administran sacramentos, además de que él tiene la deferencia de ir a su Hermita" (sic).

Destaca, por contraste, el orden secundario -de baja prioridad- que otorga el párroco a una "Hermita" (sic) de uno de los tres barrios de su parroquia; particular-

50. 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, citan el documento enviado por don Joaquín García Carrillo (entonces cura párroco de San Ramón) a sus superiores. Archivo Curia Metropolitana, 1866.

51. 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 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: "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 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).

52. 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". Nos recuerdan que Víctor Manuel Sanabria (en, *Anselmo Llorente y La fuente*: 1980, 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.

mente "el más alejado" (González y Pérez: 1995, 36-37). En 1866 —ocho años después de la iniciativa palmareña— la Parroquia de San Ramón sufre la segregación más grande de su territorio al declararse como filial la ermita del Barrio de La Mercedes (Palmares) la que, a su vez, recibe su primer sacerdote.

En 1881 el Sínodo Diocesano decide bautizar como parroquias a todas las filiales que existen en ese momento. Entre ellas, San Anselmo de Los Palmares⁵¹.

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 templo⁵².

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", agregando que es el que además cuenta con "más habitantes".

La cuestión de fondo estriba en que el párroco García Carrillo accede a que el Barrio Las Mercedes se convierta en filial, prácticamente, estaría renunciando a importantes recursos económicos 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 siete Kms (poco más de una legua), sin puentes, y con suelos muy resbaladizos, especialmente durante los inviernos. El atascamiento de carretas está a la orden del día y con la vía intran-sitable, ¿cómo llegar a los oficios religiosos sin las cargas de barro del trayecto?

Recordemos que la visita a un templo religioso entraña una actividad de mucho cuidado para la familia campesina: llegar encharcado puede significar un irrespe-

to hacia los vecinos con los cuales se comparte la experiencia religiosa. Una anécdota que aclara más es recogida cuando se cita que en las etapas iniciales de construcción del templo, los trabajadores "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 es indiscutible la presencia de Lo Sagrado, 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 esto incomode el paso de quienes realizan los trabajos de levantar los cimientos del edificio (Morera Lobo: 1996, 90)⁵³.

53. Aparte el hecho de que el templo estaba siendo levantado en el mismo lugar que el anterior, destaca el sentido de lo sagrado ("lo santo") ya no mediado a través de los protocolos oficiales del catolicismo. Esto, en el contexto de los datos, sugiere la reproducción de símbolos oficiales ("Santísimo Sacramento") y una sensibilidad de relación con "lo sagrado" como una marca propia de la representación social del campesinado. Ver, Salado Domingo (1980, 99-131) *Religiosidad popular*. Editorial San Esteban. Salamanca. España.

3. La primera relación "de tu a tu" 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"⁵⁴

Además los lugareños preparan tres documentos⁵⁵ 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 1 452

habitantes. Vemos que 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 hubiese sido así la población habría crecido en total 180%. Es más razonable el índice de crecimiento si se acepta el dato del censo realizado por los vecinos de Palmares en 1866 (González y Pérez: 1995, 41).

El segundo documento que presentan 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. Y aún presentan un tercer documento que consiste en un inventario de los útiles

54. Los encargados de promover la Filial de Palmares reclaman para la comunidad tanto los distritos de Santiago y Candelaria (pertene- cientes a Atenas, originalmente) como algún sector de Buenos Aires (pertene- ciente al distrito de San Isidro de San Ramón). Persisten polémicas documentadas (Revista Guía, Año II, nº36: "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 Este a Oeste. Esta calle es la que disputan los dos cantones (Serie Gobernación, nº8813, 19 octubre 1890), y "finalmente, Palmar- res gana la partida" (González y Pérez 1995, 109).

55. e 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, Nº135.

56. 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 C.: 50).

57. 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).

58. 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). 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, quien falleció al caerle encima un árbol que volteaba (79).

59. 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).

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 campanas⁵⁶, 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...⁵⁷. 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 lugareños⁵⁸. Sin embargo, el sacerdote coadjutor es cambiado, y la posición del párroco García Carrillo prevalece.

Para tratar de conseguir su propósito los locales⁵⁹, 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", 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". 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 erección exige que los vecinos continúen colaborando con el sacerdote de San Ramón, en la construcción del templo parroquial; que se preocupen de fundar un cementerio propio y de establecer, claramente, los límites de su jurisdicción.

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 1 869, sin conseguirlo en lo administrativo. Cuando en 1 889 solicitan agregarse administrativamente a Palmares, lo razonan señalando que "la autoridad eclesiástica" sí consideró sus necesidades de comunicación por cercanía con el recién fundado cantón de Palmares (1 888). Es hasta en 1 911 cuando se agregan estos barrios a Palmares y vuelven a coincidir los límites eclesiásticos con los civiles (Vargas M. R.:1978, 45).

4. Procesos colectivos durante la construcción del templo⁶⁰

En el ocaso del siglo XIX el templo de madera con tejas de barro se hacía cada vez más pequeño para la próspera comunidad cuya cantidad de pobladores iba en franco crecimiento, se asegura que "aún en los días comunes no podía albergarse a la población asistente en las celebraciones religiosas". A la sazón es cura párroco Esteban Sigifredo Echeverri.

La dinámica de participación en el proceso de construcción del templo, según Morera Lobo, acontece cuando "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: "¿reparamos el templo viejo o hacemos uno nuevo?". En la obra autobiográfica de Morera se lee que ante la pregunta del cura los adultos contestaron: "Reparamos el viejo". Según don Gilberto Morera el sacerdote después replicó: ahora "quiero oír a los muchachos", y éstos respondieron –al unísono– con los adultos: "Hagamos un templo nuevo". 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

60. Morera Lobo suministró lo esencial de la información, basada en 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. Enfoque en Pedagogía de la Comunicación. Universidad Nacional. Heredia. 4 de diciembre de 1996. 306 pp.). La educadora plantea los hechos históricos que se desarrollaron en torno a la construcción del templo de Palmares a modo de una conjunción de "sinergias" entre las fuerzas vivas de la comunidad. En total reconstruye 26 hechos relevantes de "acción educativa" que experimentó el pueblo palmareño en esa hazaña histórica de construir un colosal templo, durante un periodo que va de 1 892 hasta 1 915. En el fondo, esos 23 años de trabajo comunal, respalda su afirmación de que se trata de *procesos educativos* y más precisamente, para nuestros efectos se trata de la consolidación y materialización axiológico-religiosa, del núcleo de representación social que amasa –cohesiona– a una comunidad cuya interpretación de la vida cotidiana coincide con esa lectura, por lo demás, nuclear dentro del paradigma agrario-tradicional, según sostiene Corbí M. (1983).

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". En el anexo puede verse una lista completa de los curas párrocos de Palmares durante el siglo XX: Tomado de Morera Lobo. (1994, 152).. En la primera ocasión en que "vejentudes" y "juventudes" se miraron públicamente no hubo desacuerdo inter-generacional: la necesidad de un templo nuevo venció y la alternativa de satisfacción derivó en el involucramiento generalizado de su construcción. El ímpetu de parte de los jóvenes se impuso al temor original manifestado por los adultos, estos últimos terminaron contagiándose de la determinación de los primeros.

4.1. La primera decisión: de ¿barro o de piedra?

Después del *referendum*, 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 local⁶¹. También le envían, en carta del 12 de mayo de 1 896, al Obispo Thiel el acuerdo al que han llegado basados en el argumento de que el tiempo de construcción será el mismo independientemente del material con sea construido⁶².

61. 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 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 Palmares...calcular los sueldos y cómo financiar..."

62. 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 (construir con cal y piedra). El 1º de noviembre de 1895 ya se habían adquirido "las plantillas" de piedra.

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 1º 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 piedra⁶³. 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. Aprendiendo todo sobre mega-construcción

Desde los inicios de la construcción del templo, las familias locales experimentan cambios en su vida cotidiana, como el que experimenta la piedra de bruta a su forma pulida. Muchos aprenderán a convertir las rocas ásperas en piezas que, a modo de plantillas, se acarrearán y colocan en el edificio. Este, gracias al concurso de la fuerza de todos, va creciendo. En todo momento la mano de obra local fue constante, masiva y no pocas veces, gratuita.

El 18 de agosto de 1902 se da principio a la excavación en la esquina norte del cementerio para obtener suficiente material con el que rellenar el piso subterráneo o sótano de la sacristía. Los datos hablan de 103 peones y 68 boyeros que trabajan permanentemente en esta labor y de forma gratuita (Morera Lobo, 1996, 157). Esta labor se ve interrumpida por una impactante noticia: el padre Gómez decide retirarse de la parroquia en vista de una publicación del periódico "El Derecho", muy leído en Palmares ese 29 de noviembre de 1902, y que expresaba que "el digno Presidente de la Junta había carecido de las aptitudes para la construcción del suntuoso templo". El día que parte, escribe "me alejo de esta Parroquia con la satisfacción del que ha cumplido con su deber y que ha hecho más de lo que estaba obligado movido por el extrañable, grande y sincero amor que profesé, profeso y profesaré á mi querido é inolvidable Palmares"(sic). (Morera Lobo: 1996, 158).⁶⁴

63. Morera Lobo (1996, 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".

64. Cita ACM. Caja 34. Vicaría Capitular. Sede Vacante. Correspondencia 1903 Folder nº 1 (Ver nota del periódico "El Derecho" Nº 334).

La comunidad palmareña esperó un año, hasta que el 4 de agosto de 1903 reaparece el cura Gómez. Se retoma el trabajo con la piedra. Son varios los puntos de donde se trae material: por el lado de Zaragoza en finca de don Jesús Rodríguez, en La Granja de la finca de don Ramón Vázquez, en Esquipulas la cantera es proveída por don Santos Sancho, y don Aparicio Ruíz dona –entonces- piedras de un tajo camino a Esquipulas. En La Granja don Marciano Céspedes y en Buenos Aires don Silvestre Rodríguez también donan material.

Para alimento de la autoestima social de los pobladores en el periódico La Unión (el domingo 16 de abril, 1905) se publica y prestigia la labor de la comunidad con el padre Gómez a la cabeza, en el comentario se alude a los palmareños como constructores de una obra similar al templo parroquial de Cartago (Morera Lobo 1996, 162). Entre los picapedreros, reconocidos como excelentes por la cuadrilla de pulidores, destaca el nombre de don Elías Pacheco, y entre los trabajadores de cantera descolla el nombre de Domingo Castillo (de sólo 14 años) a quien se recuerda –también- como el único que falleció al participar en el levantamiento de la monumental obra.

Castillo, siendo aún niño, trabajó ayudando a su padre (Juan Rafael Castillo) en el tajo. "Un día de tantos mientras se metió a sacar tierra a una voltea se le vino la piedra encima y lo aplastó" (Morera Lobo 1980, 168). El hecho se registra el 13 de agosto de 1914. La Junta auxilia con 50 colones al padre para el sepelio, al cual asistió profundamente conmovida la comunidad. Gilberto Morera dirá que: *"Domingo Castillo fue una víctima inocente de su amor al trabajo y al deseo de colaborar. El fue una ofrenda humana que mezcló su sangre inocente y su rebo-sante 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).

Las personas más osadas también aprendieron a sacar las piedras en los tajos usando pólvora. Para hacer los pilares con cincel iban puliendo los bloques de ignimbrita, "metiéndose poco a poco" hasta labrarla en la forma acanalada, tal y como se pueden ver dentro y fuera de la construcción. Los palmareños aprenden, gracias al trabajo del templo, que ellos pueden ser constructores al tiempo que agricultores: artífices de pulimento de la piedra, fabricantes de bolsas de cuero para acarreo de tierra, cal o piedras, leñadores que además saben quemar cal⁶⁵, artesanos, boyeros, albañiles, ecónomos, líderes en las reuniones de juntas edificadoras lo mismo que un Munícipe (Morera Lobo: 1996, 171).

Es importante aclarar que años antes del inicio de la construcción del templo se trae a Palmares a especialistas en sillería con el fin de que enseñaran a los locales el arte de pulir la piedra. El muralista Luis Dael (citado por Morera Lobo, 1996, 169) cuenta que un experto en sillería fue su abuelo materno don Agustín Umaña y que su madre le narró que su tío trabajó en la construcción del templo de Palmares. El nombre de Agustín Umaña figura como cantero en la construcción del templo de San Joaquín de Flores, mismo que presenta rasgos arquitectónicos muy similares a las del templo parroquial palmareño. (Vargas: 1990)

4.3. Primera junta coordinadora de los trabajos del templo

Pero el trabajo directo no surtiría el efecto –según la más elemental ingeniería– sin un plan organizativo vigoroso: permanentemente el sacerdote indaga con la Junta Directiva y Económica de los Trabajos del Templo sobre todo el inventario de materiales y el estado de cuenta general⁶⁶. En relación con el templo viejo la Junta Directiva opina que está en pésimas condiciones y Monseñor Echeverri, quien "conoce bastante acerca de arquitecturas, a consecuencia de su estadía en Guatemala al servicio de la Diócesis de allá, en la que también ayudó a refac-

65. 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. Ahí 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).

66. Morera Lobo (1996, 257) deja constancia de cuando el 1 de junio de 1905 renuncia el ecónomo de la Junta de la Iglesia, el capital acumulado consiste en 5 049, 45 colones. El nuevo tesorero recibe la orden de colocarlo en una cuenta corriente del Banco de Costa Rica en San José.

67. Morera Lobo (1996,77) agrega que Echeverri estuvo en Chiquimulilla, Gauzacapán y San Pedro de Sacatepequez, antes de llegar a Palmares. En el anexo de su obra se presenta la lista completa de sacerdotes que ha tenido palmares desde el primer cura de la Filial de San Anselmo hasta finales del Siglo XX. Morera Lobo (1996, 293-306).

68. Menciona Morera Lobo (1996, 83) que en aquel momento Echeverri cuenta con 51 años y está enfermo lo cual puede justificar, sobradamente, los temores de la población en torno a esta empresa.

69. En el anexo (p. 44-48) se reproduce la lista completa de todas los grupos de palmareños que constituyeron las Juntas Edificadoras durante todo el proceso de construcción. Morera Lobo 1996, 297.

70. Dato confuso en el trabajo de Morera Lobo ya que entre parén- tesis coloca con letras (pesos) y antepone a la cantidad en números el signo de dólares (\$) (1996, 88).

cionar varios templos"⁶⁷, concuerda que lo mejor es tirarlo ya que no aprovecharía sino que estorbaría para el trabajo mayor.

Con la decisión de hacer un templo nuevo se hace necesario el nombramiento de una Junta Edificadora nueva y se asoma en el horizonte el fantasma de las consecuencias de que el Obispo cambie al sacerdote y con el cambio de líder religioso⁶⁸ por parte de la Curia (lo que ha sido común en el pasado inmediato), se afecten aspectos importantes de la obra: ligado a esto preocupa la contratación de obreros, la falta de dinero o que no haya suficiente material para poder trabajar.

El 23 de enero de 1863, don Lucas Elizondo regaló la manzana de terreno para que se construyera el templo. Las palabras consignadas en el testamento del donador expresan: "Doy a Nuestra Amable Patrona Caritativa Madre de Mercedes una manzana de tierra cita al frente de la calle real, para que los vecinos le plantemos un pequeño templo en qué poderla venerar, y en donde exhalar nuestras plegarias con más fervor"⁶⁹. El 2 de enero de 1892 es aprobada por el gobierno eclesiástico y por la municipalidad 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 colones⁷⁰. 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 Buenos 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 iglesia⁷¹. 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 templo.

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

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

De su relación territorial con San Ramón los vecinos del Barrio de Las Mercedes –simple expresión del común origen meseteño, por lo demás todos inmigrantes⁷²–, habían aprendido la importancia de tener un templo. Sus abuelos lo habían construido también en los lugares adonde – a su vez- partieron en migración⁷³ abriendo la frontera agrícola.

72. En anexos (p.38) puede verse en el Mapa 5 el poblamiento del occidente del Valle Central (1790-1866). El historiador Samper, M., autor del mapa, indica claramente la dirección del movimiento colonizador partiendo de las provincias de San José, Heredia y Alajuela, hasta los puntos de asentamiento.

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 labor⁷⁴.

73. Por eso no es de extrañar que cuando un grupo de palmareños 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).

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, unos dos metros de distancia de su perímetro, a otro antiguo (templo) construido de madera con un techo de paja, que aún no ha sido derrumbado. Con la juventud, lozanía, dinamismo y preparación, el cura Gómez despertó la esperanza en los palmareños de ver convertidos en realidad los sueños de un templo propio, "de una gran casa de piedra para el Señor" (Morera Lobo: 1996,120).

74. Morera Lobo (1996,120) retoma de Castro Pacheco Luis (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 Castro P. adicionamos en el Anexo un documento alusivo a la construcción del templo que rescata una fotografía de los primeros momentos del trabajo.

No pasaron más de cuatro meses (5 agosto de 1 897) y el Presidente Rafael Iglesias pide que el padre Gómez sea desterrado de Palmares, impone al Pbro Andrés Vilá y Abó en su lugar; éste coadjutor de la Parroquia de San Ramón, de amplio currículum y 40 años de edad, no es bien recibido por las familias palmareñas; proceden a realizar un movimiento de resistencia bajo la modalidad de una orquestada negativa a cooperar con él, en lo mínimo. El recién llegado no puede relacionarse mínimamente por la "ley del hielo que se le aplica". La indiferencia será el reclamo que exige el retorno del cura Gómez: la petición será reiterada.

La principal motivación de 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 aquel cambio de sacerdote porque amenaza el gran proyecto común. Noventa y ocho vecinos envían un telegrama al Obispo Thiel 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 (consanguíneas) del padre Gómez quienes ejercen como cocineras de la casa cural desde el 18 de abril de 1897. La tradición oral mantiene vivo el anecdotario sobre las profusas y cotidianas muestras de indiferencia de toda la comunidad palmareña, en una campaña de segregación, del cura Vilá. Este "no recibe ni un vaso de agua", de los vecinos dirá don Gilberto Morera Lobo (1996, 126) quien jocosamente señala 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 –sin apoyo para su alimentación- con la única alternativa de retornar a San Ramón, de donde vino,

buscando a ver si en aquella parroquia "consigue lo necesario para vivir" ya que, según los datos, en Palmares "el único que le dirige la palabra es el Jefe Político" (Morera Lobo 1996,127).

El Vicario Antonio del Carmen Zamora –de San Ramón- mantiene firme la resolución del Obispo pidiéndole a Vilá que regrese a la Parroquia de Palmares, y a su retorno el cura enfrenta –además- la escasez de fondos (no puede pagar al sacristán ni al maestro de capilla) y la demanda de servicios religiosos de la población, cae en picada. Mientras tanto los dirigentes 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) tan insistente, como infructuosamente.

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 construidas 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 y ahora está "hombro a hombro" con él.

4.5. La búsqueda de fondos económicos para el templo y los excedentes del café

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

75. 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- so de 15 mil colones para la obra.

76. 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 1º 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.

77. 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).

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

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

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 periódicamente⁷⁵, en el acarreo de materiales, etc.⁷⁶ 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 cobrado el 31 de mayo de 1893. Debe cancelarse al Tesorero de la Junta del Nuevo Templo la suma con la que se compromete el donante⁷⁷.

El discurso expuesto en los documentos⁷⁸ permite captar el sentido otorgado a las contribuciones económicas constantes que dieron las familias locales para la construcción del templo parroquial: "confío a Dios Nuestro Señor y a los augustos Patronos 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. La rogativa no se distingue sustancialmente de cualquier otra que prevalezca: pero aquí debe destacarse que lo que está firmándose es un documento formal con el cual los grupos familiares se empeñan –hasta ver finalizada la construcción- significativos ingresos; tanto más que en la época no abundaba entre ellos las riquezas y las necesidades –de alimentación por citar la más elemental- eran infinitamente mayores que las satisfacciones.

Morera Lobo cita un gesto de un grupo de mujeres palmareñas que con ocasión del acto de colocación de la primera piedra del templo, del 20 al 23 de abril de 1894, por parte del Arzobispo Casanova y Estrada (Guatemalteco, exiliado en Costa Rica) donan -en beneficio de la obra- todas sus joyas (anillos de oro, aretes, cadenas, prendedores, etc.).⁷⁹ El desprendimiento es la norma y cualquier lujo estorba ante la importancia de levantar los cimientos del templo parroquial.

4.6. 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 tres de mayo de 1896 se había acordado que las torres fueran de piedra y tras nueve 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, llevando las tejas 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 quité las 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)⁸⁰.

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 filarmónica 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

80. 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).

81. 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)

está escrito con letras blancas la fecha en que se realizó este acto, pero "no logra verse porque las tablillas de madera del cielo raso, no lo permite"⁸¹.

82. 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 km. de barriales para el acarreo del techo del templo.

La comunidad palmareña demostró una enorme capacidad organizativa –sostenida por 23 años- de forma permanente. Un hecho destacado, durante la construcción del templo, fue 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 jefeados 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)⁸²- plan consistía en salir juntos en tres grupos, uno el martes 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 repartiendo 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 1 911 a 1 914, 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. Características fundacionales 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 auge 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 dan 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. En la coyuntura local en la que los vecinos iban teniendo todos y todas 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:

83. 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)

5.1. Rol económico del café como medida aceptable de valor general⁸³

Cuarenta y dos vecinos del Cantón son llamados por el padre Gómez para formar la primera Junta Consultiva de la Iglesia. Se escoge 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 inscriban 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 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 colones⁸⁴.

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

84. 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).

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

Entre las dos décadas de diciembre de 1866 a junio de 1886, la Filial de San Anselmo conoció una docena de curas párrocos. Entre los que sobresalen: Rafael de Jesús Soto, Manuel Arias, Pedro Cambronero, Belfort Rivas, Pedro Sandoval y José María Palacios, quienes permanecen entre tres y cuatro años a cargo de la parroquia. Doce sacerdotes en dos décadas significa un cambio constante en la dirección de la parroquia.

Los sacerdotes Esteban Chaverri Pupo (cura párroco de 1886-1897) 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".

85. 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 Sana- bria (1995, 36) *Anselmo Llorente y Lafuente* las investigadoras establecen que es el 25 de marzo de 1870 cuando fallece Soto.

86. 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, 51.

87. 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 confesonario 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 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).

88. 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).

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 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 familiarmente 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 muere⁸⁵ 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 corta⁸⁶.

Con la designación del sacerdote Manuel Arias (ordenado en 1863), quien pasa a ocupar la vacante, se inicia un proyecto arquitectónico 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 Anselmo⁸⁷. En 1876 el Mayordomo 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"⁸⁸.

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 pos-

terior (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 Rivas⁸⁹ 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 terminado⁹⁰. 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, del Padre Echeverri que el proyecto toma gran impulso⁹¹.

5.3. La construcción de templos como forma de identidad local dentro del paradigma agrario

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 Católica. 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 primero⁹². 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.

89. 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, N°5409, 28 de agosto de 1882 (González y Pérez: 1995, 56).

90. 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. (González y Pérez, 1995, 56).

91. 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".

92. 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 lo que hoy es el Barrio de La Granja (Morera Lobo 1994, 35).

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" de ese pueblo.

Una de las necesidades prioritarias para lograr un sentido de pertenencia local reside en tener claridad en los límites territoriales. Por eso lo geográfico es el lugar –territorio- donde pueden aflorar esos conflictos necesarios e inherentes al desarrollo, de esta fase, de la historia de las comunidades en tanto 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 los distritos de Santiago y Candelaria, que buscan 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 un templo y aprovechar sus espacios, como legitimadores sociales.

93. 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 divina".

5.4. Axiología religiosa de una comunidad reproductora del binomio autoridad-obediencia.

En este apartado hacemos un esfuerzo por "descender" de la descripción de los procesos vividos (históricos) a la teoría (Jara O: 1994, 17-50). Para esto nos servimos de algunos conceptos de Marià Corbí (1996) que nos permiten sistematizar lo expuesto hasta ahora. La recuperación de los procesos vividos en Palmares, vistos a la luz de la teoría, nos presenta la oportunidad de llevar a cabo una interpretación crítica de la historia local, es decir, de estos procesos.

Uno de los recuerdos más vivamente presentes entre los Adultos Mayores palmareños está vinculado con lo "duro de la vida" de ayer⁹³. No sorprende que el mundo subjetivo bajo condiciones 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 la principales actividades realizadas y al tipo de organización social autoritario requerido para ellas. 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-, para Corbí esta metáfora es esencial en la concepción cristiana de la vida. 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 proveniente de la versión cristiana:

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 cultura, a partir de la experiencia cíclica ligada a la producción y dependiente de los climas según estaciones del año y su influencia en 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.

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 producción. 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, 26, nota 1).

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 mentalidad. 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).

En el plano más general, los datos ofrecidos pueden guiar una interpretación que el paso del tabaco al café produce; es la tendencia a obedecer (a someterse) ante un sistema global que orienta la producción agrícola, a favor de la producción exportadora en detrimento del desarrollo de granos para el mercado nacional. Así a nivel local, este binomio (autoridad-obediencia) representa un primerísimo elemento del patrón cultural generado por la ideología agraria para la organización social y también puede verificarse como actitud básica dentro del funcionamiento del esquema de vida familiar. El binomio autoridad-obediencia comporta un esquema mental que 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 básico, heredado del modelo cazador con una modificación "mínima" pero "suficiente").

Además, por lo que tiene de agraria y de tradición cristiana la comunidad palmariega participa de lo que corresponde a la manifestación más desarrollada (cualitativamente) de la configuración axiológica católico-cristiana⁹⁴. En eso consiste su carácter 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 "coor-

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

dinaciones" del cristianismo occidental. Para Corbí la tradición cristiana occidental produce dos coordinaciones fundamentales: el cristianismo consigue coordinar, por una parte, la versión dualista citadina y por otra, la agraria-autoritaria. 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).

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).

Conclusiones:

Al reconstruir los elementos constitutivos de la matriz axiológica palmareña la primera conclusión a que podemos arribar es que no es pensable la primera fase de asentamiento de un grupo de familias migrantes –como el grupo que abrió surcos en el Valle de Los Palmares a mediados del Siglo XIX- sin un máximo de inflexible organización y una gran dosis de valentía. Esta conclusión –por obvia- a la luz de lo expuesto en este capítulo, no debe dejarnos pasar sus aspectos más de fondo, que podría canalizarse como respuesta a una pregunta: ¿qué características simbólicas –además de las necesarias condiciones de vigor y juventud- acuñaron aquellas familias pioneras del Valle de Los Palmares, en el ejercicio del levantado del templo parroquial?

Según los datos referidos por Abarca (1999), Pineda y Castro (1980), González y Pérez (1995), estas familias pioneras fueron obedientes a las iniciativas que impulsaron los sacerdotes católicos que animaron a la comunidad a participar en la construcción del templo católico.

Ciertamente, esa obediencia asumió la forma de una conducta cristiana; en suma, representó una respuesta de obediencia a Dios para quien la comunidad “debía” construir una casa: ya habían construido sus viviendas, ¿cómo no podrían hacer una nueva casa para Dios? Los lazos comunales eran tan necesarios como el pan que les prometía aquellos pedazos de tierra que le arrancaron a la montaña.

El arrojo de su parte, y mucho de los férreos deseos de superación no se verían coronados sin grandes los sacrificios para las mujeres, niñas y niños que –bajo el modelo patriarcal propio de la época- sumaron sus brazos a la obra eclesiástica con la decisión de los jefes de familia.

La visión de mundo agraria que soporta –en un plano que desborda cualquier cálculo racional- la gesta de la construcción del templo, desprende rasgos de la

organización comunal de la que fueron parte: traducidos a la cosmovisión de la época vemos que la construcción del templo se hizo posible en un trecho de más de dos décadas, la comunidad se mantuvo - poderosamente cohesionada- y al unísono asumió una interpretación de consenso, sobre la importancia de la construcción del templo.

Podemos destacar del modelo axiológico un primer rasgo fuertemente jerarquizante. Todo en la representación religiosa de la vida cotidiana les dicta a “mirar hacia arriba” para asegurarse un futuro promisorio; la forma como el sacerdote que está al frente asegura la convivencia es “dialogando” mediante fórmulas en la que desistir de la construcción no es una opción; por ejemplo, la pregunta no es si se debe priorizar o no la construcción del templo, sino si se construye ¿de piedra o de barro?

El que sea un clérigo quien siempre está al mando supone un eje o centro regulador necesario y suficiente para la sobrevivencia del proyecto: la comunidad aprende la importancia de que haya un líder que –diferente de ellos- marque el ritmo del proyecto y se le concede toda la autoridad para hacerlo. Los sacerdotes que lideran poseen los dotes de liderazgo –incluso la comunidad reconoce ese liderazgo más en unos que en otros- pero aquí también la interiorización de un modelo de representación social religiosa, dentro del paradigma agrario, en el cual el arquetipo axiológico de unidad primordial lo cataliza un sujeto a quien se le otorga la autoridad para que regule la unidad: es, definitivamente, un punto central o eje entorno del cual se defienden los intereses particulares.

Vimos que la pérdida de ese líder (en el caso del sacerdote que es removido por el Presidente Iglesias⁹⁵) implicó un mecanismo mancomunado de segregación al nuevo cura, puesto que aquella pérdida fue interpretada como la pérdida de la unidad fundamental que permitía el desarrollo y continuidad de la obra iniciada.

95. Escribe el Padre Gómez: “En esta fecha [6 de agosto de 1897] se me suspendió de la administración de la Parroquia, por orden de Rafael Iglesias, quien pretendió desterrarme por haber hablado el domingo primero de este mes, en la Plaza Pública de esta villa contra la llamada reelección de Rafael Iglesias. Conste para la historia de Costa Rica. (Citado por Pérez & González: 1993, p. 107).

De por sí, la dureza de la vida misma, jalonaba una ética de inflexible autoritarismo patriarcal al interior de la vida familiar. Si a eso le agregamos un modelo de organización jerárquico y vigorosamente centralizado, vemos que el sello original de la matriz axiológica palmareña no puede conformarse de otra manera que la que se desprende de ese patrón básico.

El paradigma agrario característico del pasado palmareño desprende una matriz histórica-cultural que exhibe un núcleo de representación social de carácter religioso cuyos rasgos principales, son los siguientes. Se trata de una representación de tipo:

1. **Autoritaria:** supone un centro regulador necesario y suficiente para la sobrevivencia de la vida cotidiana en el contexto socio-cultural propio. Este aspecto matricial del esquema, de tipo básico autoritario, implica “la mejor” respuesta hallada –en el medio agrario- a la satisfacción de las necesidades materiales y simbólicas; se vive como una constatación cotidiana; no supone una inferioridad intrínseca ante otros modelos matriciales; se experimenta como un dato derivado de hechos. En el sentido axiológico destaca como el “valor” central porque apartados de él no se ve como viable la vida cotidiana del grupo.
2. **Centralizada:** la representación social religiosa, dentro del paradigma agrario-tradicional, presenta en su núcleo un principio de unidad primordial regulado desde un centro que concentra las decisiones y el poder fundamental: el grupo familiar o laboral se regula desde una delegación de poder defendido como funcional para todos. La potencial pérdida de ese centro y de su representante (masculino) además de generar caos en la base social, induce un sentido anómico (en términos de Durkheim) en las personas y en el grupo; supone la pérdida de lo que ofrece la unidad fundamental.

3. **Patriarcal:** *el pater* en el esquema familiar lo mismo que el sacerdote en el plano social es el sujeto social legitimado con la responsabilidad de liderar: todo el sistema social -en el plano de la vida cotidiana y más allá- masculiniza sus cuadros de mando como normatividad social; solo el patriarca –según denota la tradición judeo-cristiana- tiene por derecho un papel hegemónico efectivo. El sentido de propiedad privada del *pater* se aplica a la prole y a la mujer, en los mismos términos que se aplica –culturalmente- a los bienes raíces. Eisler (1990), desarrolla la tesis de que el patriarcado des-estructura un modelo comunitario anterior y de calidad superior con énfasis matriarcal: al problema de la introducción patriarcal hay que sumar la pérdida de relaciones gilánicas: el modelo tabaquero ponía un énfasis en la familia que el modelo cafetalero no hacía.

4. **Jerárquica:** el modelo epistemológico, el posicionamiento respecto de lo que se considera real, es de orden jerarquizante. La vida cotidiana –familiar y laboral- corrobora el carácter jerarquizado y se expresa en la normativa existencial, consuetudinaria. Quienes organizan la vida cotidiana y social lo hacen bajo esquemas monárquicamente –no democráticamente- diseñados. El encadenamiento autoritario del modelo jerárquico es valorado por la “claridad” (supuesta ausencia total de ambigüedad) y porque el estilo de convivencia que asegura, como –efectivamente lo es, se trata de un esquema de probada eficiencia, dentro del marco autoritario, en el cual cualquier viso democrático destacaría por amenazante. Dentro de la matriz axiológico-religiosa, la organización eclesial católica exhibe – vigorosamente - esta forma organizativa, como institución monárquicamente verticalizadora en su funcionamiento y estructura.

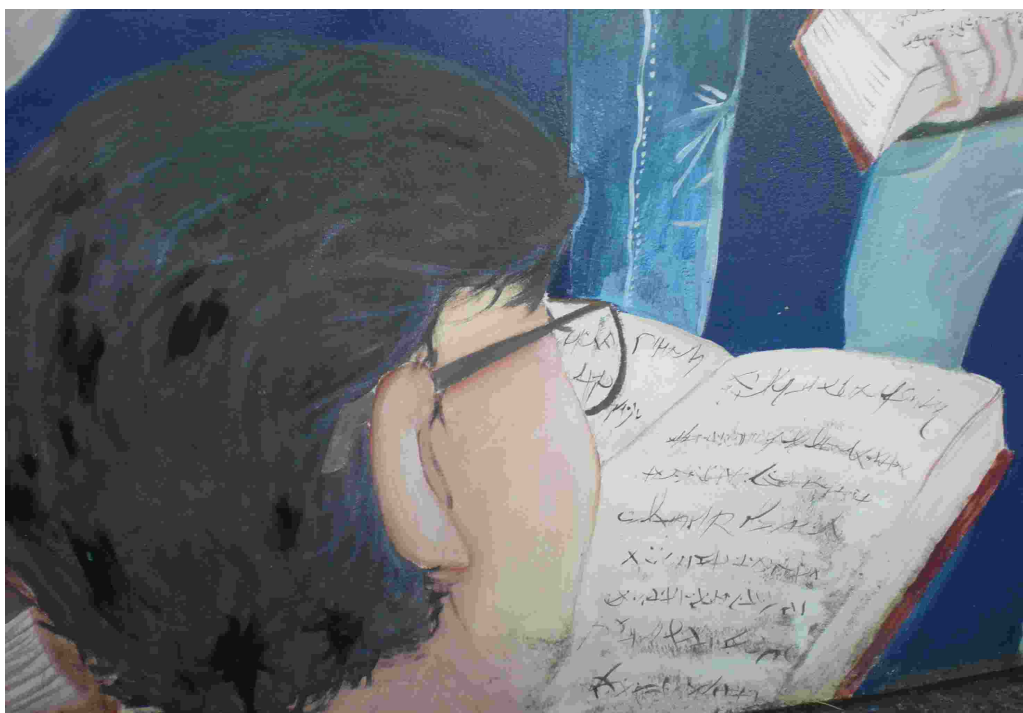
5. **Sacrificial:** resulta concordante con los rasgos anteriores la constatación de que la cultura dominante en el contexto del pasado local palmareño representaba un escenario sacrificial para sus pobladores; en términos generales por las circunstancias socio-laborales propias del me-

dio, pero específicamente, porque el régimen de vida exigía al grupo familiar –y de modo relevante a la mujer- índices de entrega y de sacrificio por la descendencia que hoy nos resultan inconcebibles e intolerables.

El capítulo final de esta primera parte deja formulados los elementos constitutivos del modelo axiológico que se configura a partir del paradigma o visión de mundo agrario-tradicional. Se destaca la representación social religiosa constituida –en el caso palmareño- por la presencia del catolicismo desde los orígenes del agrupamiento humano que colonizó la región. Toda la segunda parte se desprende de una pregunta que dejamos formulada –como invitación- para la lectura de los dos capítulos siguientes: ¿cuáles de estas características consideradas “fundacionales” de la primera matriz axiológico-religiosa palmareña, se conservan? La respuesta exige avanzar hacia una reconstrucción simbólica de la realidad religiosa más inmediata a nosotros.

PARTE II: LA Matriz Axiológico-Religiosa Actual

(Desde el umbral del milenio)



Introducción

En la sociedad costarricense la Iglesia Católica ha operado, históricamente, como una entidad de importancia sostenida; el caso de la comunidad palmareña, tal y como vimos en su pasado, no ha sido excepcional. La relación de la Iglesia Católica con el Estado costarricense, desde lo local, a su vez, nos permite afirmar que estos dos poderosos actores han protagonizado, en alto y permanente grado, una relación –a veces conflictiva- en la vida local. Ambos se ven impelidos a forjar un escenario histórico-social donde el grado de influencia sea lo suficientemente importante como para hegemonizar, respecto del otro actor.

“El Estado, desde este punto de vista, consiste en un poderoso sistema de socialización: su éxito depende del grado en que los individuos admiten interior e íntimamente, la legitimidad de la dominación social misma (Bourdieu, 1997). En este vínculo entre el Estado y la socialización de los individuos se advierte la importancia política de esta ya que a aquel no le basta con el uso legítimo de la fuerza sino que necesita, además del consentimiento y la legitimidad simbólica, esto es ganarse las simpatías y el corazón de los individuos” (26).

Según los rasgos culturales relevantes que van configurando las identidades palmareñas –para usar los términos del historiador Abarca⁹⁶- vemos que en el escenario local tres grandes hechos históricos y simbólico-sociales:

1 La construcción de un templo como fuerza protectora en la sociedad campesina

En el contexto de una comunidad rural dependiente del régimen de lluvias, expuesta a cambios climáticos, no extraña cómo un evento desastroso socialmente, por ejemplo, el deslave de las zonas aptas para la siembra por exceso de lluvias o por desborde de ríos y quebradas, puede ser interpretado en términos simbólicamente religiosos: para el campesinado los eventos naturales son con-

96. Invitamos a leer la síntesis de la historia palmareña conforme a la serie de cronologías elaboradas por Abarca y reproducidas en el Anexo I de este informe. Ver: Abarca C. (1999). *Siglo y medio de identidades palmareñas*. Ediciones CAVA, Alajuela, Costa Rica.

secuencia del desencadenamiento de leyes que podrían ser –deseablemente- controlables por algún poder superior y ordenador de todo lo que existe.

Es aquí donde la construcción de la identidad campesina integra un factor mítico-religioso esencial al funcionamiento de la vida cotidiana. Aunque teóricamente sabemos que las identidades no se crean como consecuencia de fuerzas extra-terrestres o supra-naturales, sino estrictamente por procesos socio-culturales complejos, el hecho es que en la vida diaria del campesinado, las fuerzas de la naturaleza desatan –con sus arrestos- la necesidad simbólica de una respuesta sustantiva de orden trascendente, capaz de contrarrestar potenciales efectos catastróficos en el régimen de vida cotidiana. A esta dimensión –comprendida en términos religiosos- la denominamos visión matricial naturalista⁹⁷. Tal como lo plantea Berger P. (1997: 17) la cultura viene a ser una especie de “segunda naturaleza” –producto de la actividad humana- que “viene a brindar a la vida humana las firmes estructuras de las que carece biológicamente”; en términos de Corbí (citando a su tutor el Profesor Cencillo) “somos hablantes desfondados”.

Heller (1991,26) lo expresa así: “...la esencia humana no es punto de partida, ni el núcleo al que se superponen las influencias sociales, sino que constituye un resultado, para decirnos que es un error creer que los hombres son...esencias sociales puras, en sí mismas y por sí mismas y concluye el carácter definitorio de la actividad humana como factor central en la construcción de la identidad básica, antropológico-social”.

Quizá es en la comunidad campesina, más que en otras, gracias al contacto con otros animales (aunque domesticados) que el ser humano construye –radicalmente- una identidad biológicamente contrastada. Al nacer un ternero o un perro, una gallina o un pato, no necesita preguntar a nadie hacia dónde orientar su conducta, no tienen más alternativa que realizar su potencial naturaleza. Un campesino –testigo de este fenómeno- se permite sentir y saber que su identidad –a diferencia de la del pato o el ternero- es algo que no está acabado ni determinado al nacer⁹⁸.

97. En términos de Opazo A. (1987) y de González (1997) esa visión fue sustentada por el catolicismo institucional. Dios es presentado ahí como un principio rector de la naturaleza y por consiguiente la sociedad y la convivencia humana bajo un registro *natural*, que no tardó en ser aplicado a la vida campesina. Desde nuestra perspectiva esta visión naturalista tiene una génesis que trasciende al catolicismo ya que figura vinculado a los ciclos naturales, por ejemplo con los procesos ligados al ejercicio de la siembra, el mantenimiento de las plantaciones y las cosechas; de la relación del factor climático (como el caso de la temporada y cantidad de lluvias necesarias para el plantío), etc.

98. En términos de Corbí (1983) y de Berger (1997) “somos seres necesitados”, tanto en lo material como en lo simbólico. Al vivir nos damos formas particulares (ontológicas, epistemológicas y axiológicas) de reproducción, conforme representan satisfactores de dichas necesidades. Según algunas teorías sobre necesidades y satisfactores (CEPAUR, 1998) el logro óptimo es el denominado “sinérgico” que consiste en llenar con un satisfactor varias necesidades. Desde el punto de vista biológico esto se da –por ejemplo- cuando una madre da de mamar al bebé, llena la necesidad de alimentación acompañada por la de afecto, de comunicación, etc.

Desde un punto de vista sociológico esta precariedad biológica del humano-campesino es un sustrato sobre el que se asienta su construcción de identidad y ese campesinado conoce, por ello, que su capacidad de imaginación es el principal activo para jugar bien el carácter básico de su especie. Cada vez que es testigo del nacimiento de la ternera –inexorablemente, futura vaca- se devuelve cierta auto-imagen de sí y para sí, en correlación con la recién llegada.

No obstante, a diferencia del sujeto modernizado de la urbe, el campesinado no ve problemática –asume como gran presuposición- su nacimiento en el seno del grupo familiar. Y lo asume en términos tan radicales que su relación individuo-sociedad se reconoce en un universo ya hecho desde el tejido parental; la posterior discusión, modernizante, de que la familia no se elige libremente, representaría una rareza desproporcionada. En esto, el campesinado, no se separa –biológicamente- del ternero que para poder existir se refugia en las ubres de su progenitora.

- El proyecto colonizador es posible gracias al empuje familiar en la sociedad campesina

La familia, como institución, en la sociedad campesina, significa un eje cultural establecido vigorosamente. Entraña un proceso de interiorización de contenidos, normas, valores que serían idénticos a los que se legitiman y hegemonizan en el espacio comunitario y, sin discusión, en la sociedad general.

La forma de vivir familiar supone aprendizajes en la interacción que constituyen claves de la condición socializadora comunitaria: mientras que en un plano distinto de análisis podemos invocar cierta diferencia radical entre la individuación urbana –mucho más tendiente a la autonomía de la persona como individuo- vemos en la individuación rural –tendente a la responsabilidad grupal del individuo- una especie de “seguro” del plano comunitario.

Estamos señalando un fenómeno “colectivizante” en la socialización primaria y secundaria de la familia campesina, como un hecho que tiene consecuencias subjetivas; es decir, como un fenómeno que direcciona lo que culturalmente será definido en términos de “madurez”. Figuras religiosas como La Sagrada Familia, así como los rituales que la pre-figuran (Belén o Portal Navideño) tienen un sitio vertebral en el contexto de la espiritualidad campesina. No es en vano. Tanto el componente familiar como el carácter protector (ante fenómenos naturales amenazantes) del dios campesino representan condensaciones simbólico-religiosas que sintetizan bien la forma en que histórica y laboralmente ha tenido que enfrentar la vida: La interrelación entre la individualidad y la sociedad (la misma que se reproduce entre la historia local y las condiciones culturales-biológicas de su ser-estar en el espacio-tiempo cultural) conforman el caldo de cultivo que define su identidad social y personal.

a. Dinámica axiológica palmareña como escenario de construcción de vida cotidiana

Existe una correlación dialéctica entre la axiología religiosa palmareña y sus componentes identitarios campesinos: teóricamente vemos elementos objetivantes basados en procesos productivos locales y subjetivantes fundamentados en sus expresiones religiosas locales. La relación dialéctica significa que tanto unas son soportadas mutuamente por las otras; en suma, no serían posible los procesos objetivantes (socio-productivos) sin el alimento subjetivante (religioso) que abonan sentido global a la vida cotidiana.

Esta segunda parte se concentra en la reconstrucción de la historia reciente de la axiología religiosa palmareña; se trata de una segunda matriz que deriva cierta comparación entre la matriz del pasado y la matriz actual; todo, detrás de auscultar el modelo axiológico religioso vigente: sostenidos sobre la base de la matriz axiológica del pasado- como punto de referencia- avanzamos a la construcción de la segunda matriz axiológica-religiosa.

Al concluir la PARTE I destacamos en el paradigma agrario-campesino característico del pasado palmareño (visión de mundo tradicional agrícola) una representación social que exhibe una matriz axiológico-religiosa, como representación social, cuyas características fueron ya reseñadas al describir la axiología religiosa del pasado local vamos los rasgos de: autoritarismo, centralización, patriarcalismo y jerarquización.

Para reconstruir la segunda matriz axiológico-religiosa sistematizamos las relaciones Iglesia-Estado, seguimos dos veredas: por un lado –en el plano nacional y local-, rastreamos el *tipo de vínculo* que une a ambas estructuras, de modo que estaremos identificando en esos procesos nacionales los condicionamientos políticos e ideológicos de la axiología religiosa vigente, en el plano local. Se trata entonces de ofrecer un encuadre nacional que permita comprender los ejes fundamentales de la dinámica religiosa local tal y como es articulada desde las esferas principales: la relación política entre el catolicismo institucional y el Estado, y desde la relación entre el gobierno local (la Municipalidad de Palmares) y la parroquia palmareña, en la voz y acción del sacerdote responsable.

La otra vereda (fuente del segundo capítulo de esta II PARTE) ofrecerá una serie de datos de rango axiológico-religioso obtenidos mediante una amplia encuesta de opinión a pobladores de la comunidad palmareña: el diseño de la encuesta registra si los aspectos centrales de la axiología religiosa del pasado siguen vigentes; la sistematización interrogará sobre la vigencia y significación local de la axiología religiosa del pasado.

¿Estamos o no asistiendo – y en qué nivel o medida- en el seno de la comunidad palmareña a un cambio significativo en la axiología religiosa del pasado, por el paso de un tipo de representación social de carácter religioso, a otro paradigma de visión de mundo?⁹⁹ He ahí la interrogante fundamental.

99. Más allá de lo religioso el fenómeno puede ser estudiado en un contexto mayor: por ejemplo en el Cuaderno FLACSO de Ciencias Sociales (Nº74) Chadwick F. Alger resume perfiles que adquieren instituciones convencionalmente locales (las familias, etc.) y sujetos tradicionalmente limitados (las mujeres) al encontrarse en un nuevo contexto de mundialización, producto de la generalización de uso de las telecomunicaciones, entre otros factores. La intervención de lo local sobre problemas relacionados con la política exterior de los Estados ejemplifica ese nuevo contexto mundial; para zonas rurales el tema se vincula –por ejemplo- con la política alimentaria. Es el caso de la exportación local con “sello verde”

100. Según nuestro diseño de investigación, no sólo cabría realizar un análisis matricial al interior de una realidad local, sino que los resultados de un estudio como el nuestro permitirían –en razón de la metodología ensayada– generar bases para realizar estudios comparativos de tipo regional centroamericano.

Núñez D. (1999). *Axiología religiosa y juventud palmareña: en el umbral del milenio*. Tesis sometida a consideración del Tribunal Examinador de Postgrado en Estudios de Cultura Centroamericana, con especialidad en Religión y Sociedad, UNA, Heredia, Costa Rica.

¿Qué condiciones políticas derivadas de las relaciones Iglesia-Estado configuran prácticas sociales en los sectores de militancia religiosa nacionales y locales? y, ¿qué características exhibe la axiología religiosa palmareña en la actualidad?

El Epílogo de este informe ofrecerá, a modo de cierre, la cobertura temática mayor a propósito de cómo respondemos esta cuestión: la indagación de que se ocupa todo el estudio se sustenta –en el plano explicativo– en evidenciar cómo lo religioso y sus perfiles no se explican por sí mismos; requieren de una lectura integrada con elementos económicos, culturales, sociales e históricos que permitan contextualizar la dinámica de sus orígenes y la lógica de sus alcances.

La comparación interna –partiendo de la historia local– entre dos matrices, adquiere así su pleno sentido explicativo; esa es la clave determinante de eso que denominamos “axiología religiosa palmareña”¹⁰⁰.

CAPITULO 1. Relaciones Iglesia-Estado en Costa Rica y Palmares



Introducción

Cabe afirmar que la pequeña propiedad rural en el Valle de Los Palmares –a finales del siglo XIX- da inicio a un segundo experimento nacional reactivo de los frutos que venía dando el proceso colonizador de la gran hacienda en el Este del Valle Central; en la región de Juan Viñas y Turrialba; ahí donde venía reproduciéndose formas tradicionales de explotación cafetalera¹⁰¹ por parte de la vieja oligarquía nacional.

La colonización del Oeste –de dónde se desprende lo que podríamos denominar la nueva vía económica que se ensaya en el Valle de las Palmeras- acusó recibo del caso oriental; en el sentido de cambiar la apuesta de gran hacienda por el desarrollo de la pequeña propiedad campesina bajo la premisa de delegar en pequeños productores, la cadena de los costos mayores de la caficultura; a saber, los gastos atinentes a los procesos de producción, estrictamente esto sólo podía darse mediante el impulso estatal en la ampliación de la frontera agrícola.

Para el caso de la producción cafetalera, Palmares resultó sorpresivo para el Estado en dos sentidos: por una parte, hasta la segunda mitad del siglo XX se nota que los locales acusaron recibo del mandato empeñando todo el territorio en cafetos y, por otra parte, lo anterior se da porque -desde la última década del siglo XIX y hasta la primera mitad del XX- las familias colonizadoras del Valle de Los Palmares optaron por sembrar y cosechar el tabaco, a pesar de las presiones que líderes cafetaleros regionales impulsaron, a favor de la producción cafetalera.

En este capítulo sostenemos –a partir de los datos y de su contextualización económica- que la gesta del 48 –particularmente- la alianza entre la Iglesia y el Estado costarricense, creó condiciones ideológicas para que los gobiernos de turno jueguen a esperar que la Iglesia Católica le brinde una relación abier-

101. Seligson M.A. (1980) *El campesino y el capitalismo agrario de Costa Rica*. Editorial Costa Rica. San José. Costa Rica. Pérez y Samper H. y M. (1994) *Tierra, café y sociedad*. FLACSO-Costa Rica. San José. Costa Rica. Gutiérrez E. (1980, 296-311) *Notas sobre la formación de la estructura agraria costarricense*. En: Revista Mesoamérica (Vol. I, Año 1. CIRMA. Antigua Guatemala. Guatemala.

ta o tácita de colaboración, como contraparte, para el consenso político nacional y local.

Presentaremos algunos rasgos esenciales de lo que denominamos “opción de la iglesia por las capas medias”, porque el ideal mesoclasista –en el plano ideológico- será la base del diálogo iglesia-estado y fundamento de los reclamos que la clase dominante utiliza para llamar “al orden” al catolicismo oficial, cada vez que éste se aparta del camino convenido. Es así como se explica que el periódico más poderoso del país –según los intereses económicos que representa- acuda a una estrategia de “magisterio paralelo” mediante el cual editorialistas aparecen dictándole al clero y a la jerarquía católica “por donde ir” y “por donde no ir”.

Ensayaremos también un análisis de la forma que adquiere la relación iglesia y gobierno local en el seno de la comunidad palmareña, a partir de las Actas Municipales.

1. Condiciones generales de la producción axiológico-religiosa palmareña

Hubo tardanza del pueblo palmareño para incorporarse al mandato oligárquico cafetalero, así debió percibirlo la clase dominante. Por cinco décadas el tabaco campeó y le disputó las tierras locales al café en Palmares: en términos de Abarca la producción tabaquera aportó unidad a la familia local y cohesión social a las barriadas periféricas del cantón. Eso no le aportó el patrón cafetalero. Al contrario, la tendencia de concentración de la tierra y el monocultivismo excluyente se encargó de desplazar el uso mixto de la producción diversa que permitía complementar un producto de exportación al tiempo que se cubría la necesaria demanda del mercado local por hortalizas, frutales y granos básicos (frijol, arroz y maíz).

Y, ¿qué relación guardan estas experiencias productivas con el sistema de creencia religiosa que caracteriza hoy a los pobladores palmareños? En térmi-

102. Ver: García George: *"Esto no es una elegía. Poética y economía de la clase media costarricense en el siglo XX"*: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/439/43915735001.pdf> / Accesado 15 de Febrero, 2011). En términos generales la clase media o capas medias –como propuesta político-social- responde a una estrategia que busca “amortiguar” el choque de las placas sociales entre sectores de clase dominante y subalterna en procesos de modernización experimentados en países periféricos dentro del capitalismo. Este función de “amortiguamiento” fue objeto de estudio en América Latina con un énfasis crítico centrado en la particularidad –según la Teoría de la Dependencia- de que nuestra región experimenta rasgos económicos propios de un sistema capitalista periférico; esto es, que las relaciones capitalistas de producción no se producen en América Latina con las características que se dan en los países centrales (USA/UE/Japón/Alemania). Nuestras relaciones capitalistas están dentro de un marco deficitario, no guardan las coherencias que presentan en el capitalismo central. Para profundizar las nociones de clases o capas medias en la bibliografía sociológica latinoamericana, ver Dobles A.C. y Sáenz G. (1984) *El estado de la teoría sociológica sobre los grupos medios en América Latina. Contribución para el caso costarricense*. Tesis para optar el grado de Licenciatura en Sociología. Universidad de Costa Rica. Campus Rodrigo Facio. San José. Costa Rica. 181 pp.

nos generales la axiología religiosa palmareña, no depende sólo del carácter económico o socio-productivo. También depende del papel político desempeñado por la iglesia católica –nacional y local- en esta historia nacional y local; de ese rol pende también su presente y futuro. Eso no hay que explicárselo a las jerarquías (políticas o religiosas). Lo saben muy bien.

De nuestra cuenta, vamos a explorar aquellos aspectos políticos e ideológicos generales –nacionales y locales- que pueden estar a la base de los rasgos profundos de la axiología religiosa de la comunidad que analizamos, de las condiciones políticas derivadas de las relaciones Iglesia-Estado depende la configuración estructural de esa axiología religiosa. En otras palabras, determinadas prácticas eclesiales y sociales en los sectores de militancia religiosa nacionales y locales, no se explica al margen de estos trasfondos históricos y políticos nacionales y locales.

Esta es la ruta por donde buscamos respuesta para ofrecer cierta tipología de las prácticas eclesiales y sociales plausibles en el territorio palmareño.

1.1. Opción mesoclasista¹⁰² del catolicismo después de la Guerra del 48

En el primer momento colonizador palmareño la experiencia productiva entorno del tabaco fortalece una relación Iglesia-Comunidad en ausencia total del Estado Liberal: la razón principal de esta ausencia destaca en hechos como el que nos narra Abarca respecto de la atención escolar. Así se deja paso al liderazgo católico para que en las primeras décadas del siglo XX en la vida local, la promoción católica de levantar un edificio de culto, un templo, convocara a toda la comunidad. La Iglesia delega a curas que acompañan a la comunidad no sólo en el plano religioso sino en el político (Ver en Anexo la lista de sacerdotes encargados de la parroquia de Palmares). Palmares es de la Iglesia y los palmareños (as) consolidan una base social solidaria de pequeños propietarios: la capa media (baja) rural que constituyó a la mayoría de los

pobladores fue una realidad gracias al tabaco y a las primeras décadas de producción cafetalera que se basan en la experiencia del tabaco (ver en Anexo la alusión a los acontecimientos locales en las cronologías con las que Abarca resume los principales procesos de cada una de las fases en que periodiza la historia palmareña, desde los orígenes hasta ahora)

Entrado el modelo de Estado Benefactor¹⁰³, la Iglesia Católica recibe el mandato del Estado y opera bajo cierto convenio, abierto, no tácito, de tipo ideológico y político: parece ser que el modelo de Estado Benefactor, históricamente considerado, plantea concordancias importantes con el proyecto social del catolicismo y son menores las discordancias en esta relación armoniosa, de corte absolutamente político y económico. La consigna es que la iglesia debe enaltecer la ética-social que permita el “estilo de vida de sacrificio” de la familia campesina para la conservación de la pequeña propiedad que haga funcional el sistema¹⁰⁴.

Quebrado el modelo benefactor en la Iglesia Católica –en sus discursos y prácticas eclesiales de apoyo a las bases sociales palmareñas- a la altura de los años ochentas del siglo pasado se disloca la uniformidad que invocaba el modelo axiológico del pasado, desplegando –al menos- tres prácticas eclesiales de diferente tendencia en lo doméstico:

1. Igual que sucedió con la versión bucólica de la “democracia rural” de la Costa Rica pre-cafetalera fundada en que la pobreza generalizada produjo cierta igualdad social¹⁰⁵ también emerge una supuesta modernización –vía Estado Benefactor- basada en una bien cimentada clase media (“mesoclasismo”) que le aporta base social: en línea con esta configuración simbólica figuran prácticas religiosas afines ideológicamente y que encuentran expresión en movimientos apostólicos del catolicismo (Robles R. A. (1983).

103. Ver: Tomo XIV (América Central desde 1930) The Cambridge History of Latin América (2001). El capítulo VI es dedicado a la historia reciente de Costa Rica ofrece una síntesis que releva la importancia de la producción cafetalera en los momentos relevantes de la historia costarricense; por ejemplo, la mejora en los precios del grano de oro durante las décadas previas a la guerra del 1948, habla del sustento económico que podría estar detrás de nuevas fuerzas sociales compitiendo por el poder.

104. Es la tesis del Profesor 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. Ver, además, Chávez Jorge A. (1993) “Un aporte necesario: la teología y el desarrollo tecnológico”, en Revista Senderos N°45, Año XV (p. 1-40).

105. Ver: González O. A. (1997) *Vida cotidiana en la Costa Rica del Siglo XIX: un estudio psicogenético*. Editorial de la Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica. El autor fundamenta su interpretación en los trabajos históricos de Gudmundson L. (1990) *Costa Rica antes del café*. Editorial Costa Rica, San José, Costa Rica; _____ (1990) “Campesino, granjero, proletario: formación de clase en una economía cafetalera de pequeños propietarios: 1850-1950”, *Revista de Historia* N° 21-22. Universidad Nacional de Costa Rica y Centro de Investigaciones Históricas de Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica.

106. Según los datos la mano de obra palmareña labora el 83,2% en el sector privado y de la población ocupada sólo el 16,8% ocupada en el sector público. Ver: Fuente: MAG, 2009. FOMUDE/PNUD (2009,35) *Plan de Desarrollo Humano Local del Cantón de Palmares 2010-2020*. Proyecto "Fortalecimiento de las Capacidades Municipales para la Planificación del Desarrollo Humano Local en Costa Rica". Palmares. Alajuela.

107. La correlación entre precarización de condiciones de vida y tendencia fundamentalista en la interpretación religiosa ha sido estudiada por la sociología de las religiones desde sus orígenes. Durkheim asoció la pérdida de sentido –en este caso- con el concepto de "anomia" que traduce una especie de pérdida de identidad básica. Para el caso centroamericano la obra de Shäffer H. (1992). *Protestantismo y crisis social en Centro- américa*. DEI. San José, Costa Rica. Roberts, B. (1967). *El protestantismo en dos barrios marginales de Guatemala*. Estudios Centroamericanos, N°2, (1992). Seminario de Integración Social Guatemala. Guatemala.

108. Solano S. (1997) *Sociopsicología del sujeto autoritario*. Actualidades en Psicología (Volumen 12. N° 94). Instituto de Investigaciones Psicológicas. Facultad de Ciencias Sociales. En los capítulos anteriores hemos caracterizado la axiología religiosa local con rasgos precisos que permiten identificar esta categorización psicosocial como autoritaria.

2. Después de los períodos de Ajuste Estructural de los años ochenta del siglo pasado el campesinado palmareño figura abandonado, dejado de la mano del Estado Benefactor; no obstante, el discurso religioso católico local apela –incluso hasta la fecha- a una supuesta capa media productiva campesina, como si todavía hubiese alguna presencia del Estado Benefactor. La iglesia sigue jugando su rol como si nada hubiese cambiado en la realidad socio-cultural palmareña.
3. La vieja capa media rural, así como los cuasi-urbanos marginados desde antiguo, las pseudo-capas medias nuevas (sin empleo estable), todas juntas tratan de rasguñar alguna identidad en un mundo de negocios del que desconocen prácticamente todo y del que –sanamente- desconfían, en medio de una lluvia ideológica neoliberal que todo lo resta y suma con un lenguaje mercantil que la vieja y nueva generación desconoce¹⁰⁶. Como efecto de una urbanización desordenada –y de las ventas de tierras por impacto de la promoción inmobiliaria con precios gobernados por la especulación financiera- los nuevos núcleos de población en condiciones de posesión precaria, lleva religiosamente, a las familias palmareñas, hacia un fundamentalismo sin precedentes¹⁰⁷. Los protestantismos fundamentalistas colonizan cualesquier institución religiosa bajo esquemas de *fuga mundi*, lejos de toda ética social. En el campo simbólico la relación entre la axiología religiosa del pasado palmareño hace una simbiosis ideológica particular con la propaganda meso-clasista (1940-1980) que viene estructurándose en ciertos rasgos de representación social local y nacional.

El estudio sobre el proceso nacional de construcción social de las formas de subjetividad (para nuestro caso, factor psico-social mesoclasista) expresado políticamente, deriva hacia una sociopsicología autoritaria¹⁰⁸. Vemos en las simbologías meso-clasistas la incorporación y consolidación de mecanismos de reproducción local del sistema histórico general: bajo "lugares comunes" se

sensibiliza a las personas hacia esquemas voluntaristas, de individualismo y sesgos deterministas respecto de la interpretación de los cambios sociales: los empleos relacionados con el mundo de los transportes, la educación pública y las comunicaciones son espacios de fácil reproducción de esta psicología social: sumado a ello la programación noticiosa de las televisoras que configuran cierto perfil de lo que “es normal” en el medio costarricense.

Aún cuando los procesos primarios de socialización parezcan –subjetivamente- casi “naturales”, lo cierto es que son socialmente programados¹⁰⁹. De lo que se trata es de que la identidad individual está correlacionada sustancialmente con ser alguien identificable para los demás sin que eso signifique no conservar una cierta “mismidad” subjetiva. No siendo “natural” – en el sentido de la inexistencia de una ley genética, dada por la evolución - la socialización puede ser consciente o ir con rumbo a la conscientización, pero también puede operar –como caja negra de avión- totalmente ajena al individuo: es decir, el sujeto podría no captar que las decisiones y acciones emprendidas personalmente por él, suponen grupos mediadores como la familia, formas de organización comunal (como asociaciones de vecinos), participación de sociedad civil (con instituciones como las iglesias cristianas) y el Estado como entidad que centraliza, en términos de la *sociedad política*, en sentido estricto. A modo de ejemplo vemos cómo a partir de los movimientos sociales de mujeres, las identidades masculinas comienzan a cuestionarse. Ya no se interpretan como fenómenos “naturales” en el sentido que lo citamos arriba. No existe una manera única (por naturaleza) de ser hombre o mujer, y este hecho tan amplio y que parecía tan consolidado (de la identidad y relación sexo-genérica) al ser cuestionado, permite repensar esas identidades. Como señala Ibañez (1991: 39) “todo cambio profundo de las estructuras de la vida cotidiana equivale a una transformación profunda de la sociedad en su conjunto. Este cambio se expresará en la familia, en el barrio y en el Estado. Será una transformación de la estructura social y de la vida cotidiana”.

109. Corbí aclara que esa programación es cada vez más consciente para los grupos y personas en la medida en que depende de las ciencias y las tecnologías y que las instancias y mecanismos –premodernos- de programación de los colectivos humanos (como algunas formas de moralidad y las formas religiosas de origen agrario) se encuentran en crisis al dejar al descubierto – en la modernidad- que son instancias y mecanismos inoperantes para esa función programadora; precisamente porque la ciencias y la tecnología han desarrollado una influencia decisiva en las formas de organizar la vida moderna, la función de la religión deberá reencontrar su sentido. Para Corbí – coincidentemente con Pannikar- ese sentido no es otro que la búsqueda de caminos para la vivencia de la plenitud humana comprendida como el desarrollo de todas sus capacidades personales y comunitarias. También: Pannikar R. (2004) *La Plenitud del Hombre*. Ediciones Siruela. Madrid. España.

110. Un análisis similar –más desarrollado- de estos perfiles mentales se encuentran en: González O. A. (1994) *Costa Rica, el discurso de la Patria*. Editorial UCR. San Pedro de Montes de Oca. San José, Costa Rica.

111. Gallardo H. (2006) *Siglo XXI: producir un mundo*. Editorial Arlekin. Editorama. San José. Costa Rica.

112. Según Girard R. (1998) esta violencia estructural, se explica bajo fórmulas rituales jurídico-religiosas, es una estrategia que el autor explica como factor genético del fenómeno religioso

113. Ver: Jiménez A. O. (1989, 336) *La prensa y la ideología dominante en Costa Rica: 1979-1987*. Maestría en Sociología. Universidad de Costa Rica. En términos de Jiménez, los intelectuales de La Nación han elaborado un magisterio paralelo que presenta como el oficial, institucional, eclesiástico y ortodoxo.

Las mentalidades de capas medias - alimentadas bajo el perfil de autoridad/obediencia- supone que basta la voluntad de los sujetos individuales para que puedan hacerse las cosas, pero –paradójicamente- conduce a cierta parálisis conforme el hábito delegatorio se traslada al plano de sus responsabilidades sociales; le conduce a esperar que la iniciativa de mejoras llegue por parte de otros (incluyendo –principalmente- al Estado)¹¹⁰.

La enajenación en el plano de la identidad del sujeto equivaldría a una falsa identidad de la que cabría - por analogía con la caja negra del avión- sólo realizar autopsias, para averiguar –a la postre- las causas del fracaso. Una identidad auto-asumida y elaborada del sujeto le llevaría a participar conscientemente en los grupos de pertenencia, asumiendo las consecuencias y reconociendo las causas de esa participación. En términos de Gallardo H. (1993) se trata de salir de una identidad “inercialmente asumida” y generar otra, una consciente de los límites y posibilidades del contexto (o, auto-producida¹¹¹, en designación del filósofo social).

La parálisis social continúa ya que el mecanismo ideológico y psico-social tiene doble efecto: por una parte el determinismo se implanta en las opiniones señalando que el individuo no puede cambiar nada; y, por otra parte, la inmovilidad se confirma en una especie (circular) de profecía auto-cumplida: como sólo se piensa en términos individuales (e intuitivos) se aplica a lo social o grupal el mismo patrón determinista, así que la conclusión es que si el individuo no logra algo, no tendría por qué esperar que pueda lograrlo su alianza en grupos. Esta compleja y empobrecida mentalidad social arraiga en mujeres y hombres quienes laboran en el plano de la circulación del capital y, no extraña que semejante círculo vicioso, funde estrategias de relaciones sociales correlacionadas con las prácticas violentas¹¹².

1.2. Intervención periódica de un “magisterio paralelo”¹¹⁴ del diario La Nación

La relación entre el Catolicismo, el calderonismo y el Partido Comunista supone en la historia nacional un hito que se ve reflejado en el título de una –así designada– alianza “inverosímil”: se trata de un trasfondo ineludible, crítico, construido a partir del interés nacionalista, más progresista, de los tres actores y que baña no solo el pasado sino que apela a la historia reciente del país, como un valor intrínseco¹¹⁴.

Aquel pasado casi remoto sirve de plano de fondo para proyectar –en el presente costarricense– otro tipo de relaciones Iglesia-Estado. Nos referimos a la intervención que en las últimas décadas realiza el diario La Nación; el clero más crítico se refiere a estas intromisiones del diario La Nación sobre cuestiones religiosas, como un ejercicio de “magisterio paralelo” que le dicta –públicamente– al catolicismo cómo actuar en la realidad costarricense y en su relación ante el Estado.

El catolicismo oficial puede haber carecido de una posición propia, estrictamente política, respecto de algunos asuntos. Pero lo cierto es que no se comprenden algunos filones de la axiología religiosa nacional y local en Costa Rica, sin la comprensión de los mecanismos interventores por parte del diario más influyente –ideológicamente– en el país.

La Iglesia Católica puede haber revisado o evitado parcialmente este papel, pero entonces La Nación se encarga de recordárselo; las llamadas de atención pueden variar: desde la más vulgar acusación hasta una expresa orden en el curso de la acción a seguir.

a) La Nación y su función normativa en la relación Iglesia-Estado

El presente análisis de discurso se concentrará en varios *Editoriales* del periódico La Nación, así como en el material discursivo que ofrece La Columna *En*

114. Un antecedente de ingrata memoria para la clase dominante nacional está representado en el conflicto social originado a raíz de la aprobación del “combo energético” por parte de la Asamblea Legislativa: lo más “peligroso” para los sectores dominantes del país está en el compromiso popular que el Obispo Trejos asumió a raíz del conflicto. Estudiosos– como Artavia– afirman que “se debe aclarar que la ruptura o tensión en la producción discursiva del episcopado respecto al combo energético no implica necesariamente la existencia de dos diferentes modelos u opciones eclesiales, simplemente confirman el hecho de que la Iglesia no es una institución monolítica, en lo político. La estrategia eclesiástica de conservación y ampliación del poder religioso, lleva a la jerarquía a diversificar su producción religiosa en orden a satisfacer parcial y provisionalmente las demandas asimétricas y opuestas de los sectores sociales en conflicto, intentando siempre mantener un tenso equilibrio. Esto es lo que algunos autores como Otto Maduro llaman “producción transaccional”. Ver: Artavia A. F. (2004) *Iglesia y conflicto social: Los obispos frente al combo*. Revista de Ciencias Sociales (Cr), , año/vol. IV, número 106 . Universidad de Costa Rica San José, Costa Rica. pp. 69-82. /Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal/Universidad Autónoma del Estado de México/ En: <http://redalyc.uaemex.mx>

Vela, de ambas fuentes se extraen temas religiosos, particularmente relacionados con la Iglesia Católica de nuestro país.

La hipótesis de la que partimos, y que, valga decir, dio pie a esta revisión, es que atribuimos las funciones políticas –indirectas– a esta labor del diario. Desde un enfoque sociológico y semiótico vemos como funciones políticas el que este diario sea portavoz de intereses de la clase dominante del país (o por lo menos, de un sector muy importante de ella). En lo que se refiere particularmente a las relaciones Iglesia-Estado, le vemos cumpliendo una labor de ordenador político-ideológico, o en otras palabras, se determina –con base en el material empírico– una tendencia a normar (regular) las posiciones políticas de la Iglesia Católica, de manera tal que ésta no ponga en cuestión el proyecto hegemónico de las clases dominantes, o bien, lo favorezca¹¹⁵.

Vemos en los periódicos, y medios de comunicación en general, una vía muy importante de producción y reproducción de la ideología, entendida tanto como *conciencia falseada*, como por la promoción de un sistema económico-político-social particular, siendo –al menos teóricamente– que una sociedad pluralista también podría ser promovida y no consta que lo sea. A través de ellos es posible programar y proyectar las conductas sociales, formar las conciencias, incluida la conciencia de clase. La Nación, por lo tanto, no es la excepción, ya que, representa y pertenece, a actores políticos y económicos con intereses muy particulares, y por ende, es portadora de discursos ideológicos fácilmente reconocibles, en los cuales se cultiva el pensamiento conservador costarricense.

Ahora bien, los medios de comunicación no tienen el monopolio exclusivo en la formación de la conciencia (representaciones sociales, opinión, etc), sino que existen muchas otras fuentes, como la escuela, la religión, etc. En Costa Rica, por ejemplo, la Iglesia Católica sigue ocupando un lugar importante dentro de tal función, ya que la mayoría de la población aún se declara católica, además; cuenta con presencia en todo el país, y por último, debido a que es

115. La muestra empírica toma nota de todos los Editoriales, y columnas *En Vela*, relacionadas con el tema, publicadas desde el año 1999 hasta el año 2010. Valga decir que incluimos la columna *En Vela* debido a que ésta es escrita por el coordinador de la sección editorial del diario, y esto hace que, a nuestro parecer, sus opiniones reflejen la ideología preponderante de La Nación como tal, y por supuesto, de los intereses que defiende. Tanto en esta columna, como en los editoriales, se expresa y afianza la línea de pensamiento de los sectores que el periódico representa. Ver: González O. A. (1994) *Costa Rica, el discurso de la Patria*. Editorial UCR. San Pedro de Montes de Oca. San José, Costa Rica.

aún la religión oficial del Estado. El diario La Nación consciente de esto, se preocupa también por tener un discurso sobre 'lo religioso' que al mismo tiempo toma una forma religiosa. Aún cuando es claro que sus intereses trascienden este ámbito.

Recogimos una muestra significativa de cinco editoriales y ocho columnas *En Vela*, y, efectivamente se confirma que, la mayoría de los textos analizados, presentan un carácter normativo respecto de cuál debería ser, según el diario, la postura correcta (religiosamente) del catolicismo, lo que para nosotros resulta una intromisión irrespetuosa, puesto que al dictarle a la jerarquía cuál debería ser su curso de acción, en relación a delicados temas del interés nacional, como el Estado, el modelo de desarrollo, y por supuesto, el mejor régimen político en general, La Nación ignora que el catolicismo –según su propia tradición y competencia- tiene calificadas fuentes de abastecimiento ético y social, así como una autonomía que no debería dejarse atropellar de forma tan violenta.

Recordemos que, en el período que abarca nuestra muestra empírica, el país estaba dividido en torno al Tratado de Libre Comercio, división que se radicalizó a principios del 2007 con la decisión de someter su aprobación a *referendum*, ya que se perfilaron y organizaron dos grupos antagónicos, a saber, los del 'No', y los del 'Sí'. Es conveniente no olvidar, que esta confrontación fue expresión social y visibilización de las contradicciones de clase acentuadas a partir de la crisis del Estado Benefactor a finales de los años 70.

La gran oposición de una parte importante del país a la aprobación del tratado puso en tela de juicio de capacidad hegemónica de las clases dominantes, reflejando las grandes contradicciones objetivas de los intereses económicos en juego. En esta coyuntura nadie se quedó callado, más tarde o más temprano los actores sociales se vieron forzados a tomar partido.

116. A partir de las filtraciones de información -vía Wikileaks- que el diario La Nación viene publicando (<http://www.nacion.com/2011-04-05/Opinion/Foro/Opinion2737534.aspx>) cabe que dicho medio se aplique –a sí mismo- sus propias líneas: “**El lado oscuro:** existe, no obstante lo dicho, una realidad que Wikileaks confirma: las conductas humanas se inspiran en intereses más prosaicos y pedestres que los ideales con que se disfrazan. Este camuflaje atraviesa la historia y convierte a la hipocresía y a la mentira en fuerzas poderosas, omnipresentes y avasallantes” (Diario La Nación, 4 de Abril 2011). Podemos afirmar –a la postre- a propósito de nuestro análisis que la Jerarquía de la Iglesia Católica recibió –desde La Nación- manipulaciones para que no sumara sus fuerzas a las fuerzas vivas del No al TLC, en contra de los intereses populares. La orquestación a favor del sí, contó con el liderazgo de la Embajada Norteamericana y la beligerancia política de figuras principales de los partidos libertario, Unidad Social Cristiana y Liberación Nacional. En términos del exdiputado Merino del Río, esto debería ser causal para declarar a los nacionales culpables por traición a la patria (Programa “En el punto”, Canal 15, 5 de Abril, 2011. Universidad de Costa Rica).

Así pues, el diario de marras, asumió una postura, como también lo hizo el catolicismo. La de la Nación fue de apoyo abierto y de impulso a la aprobación del tratado, mientras que en el caso de la Iglesia Católica privó una división. Por un lado la Jerarquía, con una posición sospechosamente *neutral*, y por el otro, un sector importante de curas (clero sacerdotal) que se manifestaron abierta y militantemente en contra de dicho tratado.

Varios de los editoriales de La Nación están dedicados a declarar y pedir acciones del catolicismo respecto al tratado.

b) La Nación pide acciones del catolicismo a favor de la aprobación del TLC¹¹⁶

Después de un análisis profundo de los trece textos recopilados, encontramos que en seis de ellos, La Nación elabora un discurso de carácter normativo respecto de la relación Iglesia-Estado, en el que se le dice cuáles deben ser sus posturas políticas, y más aún, en el que le ‘recuerda’ cuál es su lugar dentro de la vida social. Por otro lado, cuatro de estos seis textos, se refieren particularmente al TLC.

De esta manera, hemos podido verificar algunas tendencias en las relaciones iglesia-estado durante la última década. A continuación un resumen de los hallazgos más sobresalientes:

En la columna en *En Vela* del 21 de febrero del 2007, escrita por Julio Rodríguez, encontramos que el columnista regaña a un grupo de 19 sacerdotes de la Diócesis de Tilarán que se pronunciaron en contra del TLC. Esto lo hicieron, tal y como lo señala Rodríguez, mediante un comunicado del clero de la diócesis de esa comunidad, por lo que se trata de un documento eclesial. Don Julio confiesa su desilusión y afirma que: ‘esperábamos de estos 19 sacerdotes (...) una posición iluminadora’. Es de suponer que cuando habla en primera persona plural se refiere a él y todos los actores políticos que representa, en este caso, a quienes favorecen la aprobación del TLC. Rodríguez sostiene que, en

este comunicado, los curas se equivocan al aseverar (si es que lo hacen) 'que "el surgimiento" de los problemas sociales, religiosos (católicos) y morales de Costa Rica provendrían del TLC'. Y añade: *'El documento de los curas de Tilarán contra el Gobierno y a contrapelo de la realidad nacional, además de dar alas a la lucha de clases, repite, punto por punto, los "argumentos" del PAC y de algunos sindicalistas, con salpique de citas papales o episcopales'*.

Hallamos acá una tendencia de protesta de la clase dominante en contra de la Iglesia Católica (algunos de sus curas) por deslealtad militante, obviamente por su posición de rechazo al TLC, y además, les acusa de 'dar alas a la lucha de clases' como si esto fuera algo que, en sí mismo, los sacerdotes hubieran creado.

Por último, el editor de La Nación, hace el mandato de *zapatero a tus zapatos*, y manifiesta con preocupación: '¿Crisis de autoridad? ¿Crisis de fe? ¿Crisis intelectual? ¿Crisis moral? Que contesten los expertos, pero esta confusión de conceptos y de principios, y esta mezcla de altar, de política y de ideología, con desdén de lo esencial, no nos lleva por el buen camino'. En otras palabras, indica que el catolicismo no debe inmiscuirse en política. Sin embargo, su posición parece ser que favorezca a la clase dominante, lo que sería inmiscuirse en política. La conservación del *statu quo* no parece ser censurable, para el vocero editorial del Grupo Nación.

Asimismo, en el [Editorial](#) del 14 de julio del mismo año, La Nación, a pocos días de la convocatoria del referéndum por parte del Tribunal Supremo de Elecciones (TSE), expresa su conformidad con esa decisión, dice: 'al aprobarse la realización del referendo, esta consulta popular fortalecerá nuestro sistema democrático'. Sin embargo, aprovecha para emitir una serie de criterios (normativos) respecto de cómo debería ser el proceso previo a la votación, como el siguiente: *'los dirigentes políticos y de ambas tendencias sobre el TLC, así como los funcionarios, las autoridades de las instituciones públicas, incluidas las universidades estatales, y los dirigentes religiosos, deben dar*

pruebas inequívocas de respeto a las normas directrices de este proceso y a las propias, que guían sus relaciones con la comunidad'.

Como vemos, a pesar de 'dirigirse a ambas tendencias', hace especial mención de actores políticos abiertamente en contra de la aprobación del tratado, como las universidades, y algunos (no pocos) curas católicos. A propósito de estos últimos, dicen lamentar: 'la actitud de un grupo minoritario de sacerdotes, que utilizan los actos religiosos y los templos para manipular a los electores, en abierto desafío de las directrices de la Conferencia Episcopal y de la propia Iglesia Católica'. De esta manera no sólo descalifica su militancia, sino que los hace ver como un simple grupúsculo disidente, en contra de las directrices de la misma Jerarquía católica, por lo que la desautorización opera en dos vías. Por último, a pesar de no contar con ningún teólogo en sus filas, aprovechan para 'recordar' a esos curas cuál es la función que corresponde a la religión dentro de la sociedad: *'A la religión, bien entendida, le es inherente la meta-política, esto es, la defensa y promoción de los derechos humanos y de los valores éticos, en consonancia con el concepto absoluto, central e inspirador de la dignidad humana. Debe iluminar la política, no hacer política'.*

117. Resulta importante subrayar aquí que el marco axiológico extraído del pasado palmareño no es simplemente una muestra local aislada: el modelo centralista, jerarquizado, sacrificial, autoritario y patriarcal es replicado en momentos como los descritos; de forma subyacente la voz oficial de La Nación, lo maneja en sus apelaciones autoritarias en que le recuerda a la jerarquía católica su deber de ejercer el mando en contra de unos sacerdotes que no son obedientes a este "magisterio paralelo".

En este editorial, también queda patente la tendencia, presente en el texto anterior, a la protesta de la clase dominante en contra de la Iglesia Católica por deslealtad militante, es decir, por no alinearse a sus intereses y/o a las reglas del juego impuestas por la clase dominante para hacer política. No obstante, en este editorial, hacen un esfuerzo por distanciar la posición de la curas anti-TLC de la posición de la Jerarquía de la I.C.C, la cual consideran la oficial, y por ende, la única postura legítima. De esta forma, lanzan también, implícitamente, un mensaje directivo a la Conferencia Episcopal para que llame la atención y encarrile a los curas 'rebeldes', quienes confunden política con religión, razón por la cual necesitan 'orientación' de sus pastores.

Así, tratan de meter a la Iglesia Católica en una camisa de fuerza ideológica, de manera tal que favorezcan el proyecto hegemónico de la clase dominante, ya sea en franco apoyo, o bien, no interfiriendo en él.

Esta última sospecha –como las anteriores- no es gratuita, ya que, no sólo se entrevé en el editorial anterior, sino que la encontramos de forma explícita en el editorial del 25 de agosto del mismo año, titulado '[Mensaje reflexivo](#)', en el que se felicita a la Conferencia Episcopal por 'reiterar (los) principios y valores esenciales de nuestro país'.¹¹⁷ Esto a través de un documento, presentado por la Jerarquía de la Iglesia Católica, en el que se resumen los temas tratados en la Conferencia Episcopal llevada a cabo del 20 al 23 de agosto del 2007, entre los cuales se incluye el referéndum. Respecto de esto último, el editorial señala: *"Oportuna ha sido, asimismo, la referencia al referendo del 7 de octubre próximo, "un momento de denso significado y de serias consecuencias para la historia democrática costarricense, en el que –como expresan los obispos- buscamos nuevos horizontes para el Estado y la sociedad"*.

De esta manera, resulta evidente que, para La Nación, los 'valores esenciales de nuestro país' son la democracia y la paz social, y por este motivo, celebra cuando la Iglesia Católica se afilia a este imaginario social: *´No podía decirse mejor con más palabras. El referendo tiene valor por sí y por sus efectos, y, además, no se reduce, como queda dicho, a la aceptación o rechazo de un tratado comercial, sino a nuestra propia democracia. Interpretamos esta declaración no solo como un acto de fidelidad al sistema democrático, por el acto de votar, sino por la proyección de este voto en el futuro democrático del país, en cuanto a la gobernabilidad y a su eficacia en la solución de los problemas del país. Esta es la visión correcta del referendo´*.

Ahora bien, llama también la atención, cuando el editorial –haciendo eco del documento episcopal- señala que el referéndum coincide con un momento histórico en el que como país 'buscamos nuevos horizontes para el Estado y la sociedad', en clara alusión al cambio y al progreso, ya que, como es bien co-

nocido, era precisamente el movimiento del 'Sí', el que se presentaba como promotor del cambio y el progreso, y además, se encargaban de mostrar al adversario como todo lo opuesto, es decir, a favor del estancamiento económico y social. Así, la L.N hace ver la posición de la I.C como favorable al progreso, y por ende, a favor del tratado.

En este editorial identificamos una tendencia de reconocimiento de la Iglesia por parte de las clases dominantes en virtud de su mediación para evitar el conflicto con las clases subalternas. Así pues, bajo esta lógica, la función fundamental de la Iglesia sería –según lo plantea L.N- la de servir de armonizadora de los conflictos de clase, evitando el odio social, y favoreciendo la gobernabilidad, entendida como hegemonía. De esta manera la I.C viene a ocupar un papel de primer orden en el proyecto hegemónico de las clases dominantes, toda vez que se le asigna como mantenedora (sacralizadora) de la denominada 'democracia costarricense'. Dios, bajo esta fórmula, legitima la institucionalidad liberal burguesa, y por supuesto, la lógica de mercado que le es inherente, tal y como aparece en el cierre del editorial: *'...no podían faltar, en este mensaje (de la Iglesia), la mención del voto como acto de conciencia y de libertad; la necesidad del diálogo, en su relación con el bien común; el rechazo de la violencia y de la confrontación, y, sobre todo, "el respeto hacia todos y la confianza en la labor del Tribunal Supremo de Elecciones", factores esenciales para "engrandecer y fortalecer nuestra democracia". Un sector, dichosamente minoritario del país, ha cuestionado estos valores y ha renegado de la institucionalidad democrática en estos años y, con más ahínco, en estos meses'*.

Queda claro así nuestro punto. La Nación celebra este tipo de declaraciones por parte de la Iglesia Católica, en la medida en que contribuye a evitar el conflicto que podría provocar, y que de hecho provoca, la desigualdad social. Así, este tipo de declaraciones, favorecen la reproducción de la desigualdad y el

control social dominante a favor de la pasividad y resignación por parte de los sectores subalternos.

c) Doble estándar de La Nación al aludir a la manipulación religiosa

En el siguiente editorial, titulado '[La manipulación religiosa](#)', del 29 de septiembre del 2007, encontramos de nuevo la tendencia a la protesta por parte de La Nación ante la deslealtad militante de algunos clérigos, esta vez en contra de un grupo de 92 sacerdotes que publicaron un documento desfavorable al TLC, sobre el cual escriben: *'...caso más grave ha sido el manifiesto suscrito por un grupo de 92 "sacerdotes por el no", mediante el cual manejan su investidura para combatir, con una enorme cantidad de inexactitudes, insinuaciones, medias verdades y ligereza, las ventajas del TLC.*

Encontramos, de manera explícita, la posición favorable de L.N respecto del tratado, cuando dicen que los curas combaten con mentiras las ventajas del TLC, lo cual no es de extrañar si tomamos en cuenta que en ese momento faltaba menos de un mes para el referéndum. Esto confirma que ningún editorial (discurso) es neutro, aún cuando pretenda, o bien, crea serlo; no obstante, en casos como este, no cabe duda de su carácter ideológico.

Por otro lado, dice el editorial, que 'no hay razón para negarles a los sacerdotes el derecho a la libre expresión, que le cabe a cualquier ciudadano'; no obstante, añade que: deben hacerlo 'con apego a la ética, a la verdad y con una clara diferencia entre lo religioso y lo político-social'. Lo que a juicio de L.N no hicieron en el mentado documento: *'En el caso de este manifiesto, sin embargo, sucede todo lo contrario, por lo insostenible de su contenido económico, social y político, y porque los firmantes, al poner como primera línea de justificación su carácter de sacerdotes, y al integrarse en un grupo que hace gala de tal condición, claramente están manipulando deliberadamente la fe católica'.*

No sólo acusa a los sacerdotes de mentirosos, sino que los tacha de manipuladores de la fe. Mentirosos, porque niegan las 'ventajas' del tratado, y además, porque lo hacen mediante falsedades ideológicas; y, manipuladores, debido a que –según La Nación- confunde su labor dentro de la política y la sociedad, a saber, la de iluminar éticamente esos ámbitos, y no, la de tomar posturas ideológicas. Y el regaño continúa: *'Como si esto fuera poco, su actitud es, ni más ni menos, que la introducción, en el seno de cada una de sus parroquias y misiones, de un factor de división entre lo que, de manera sutil, consideran dos categorías de católicos y de seres humanos: los que coinciden con su posición y, por ende, serían "buenos" y los que discrepan de ella, que caen, por su propio peso, en el grupo de los "malos". Nada más alejado de las enseñanzas de Jesús'.*

Para La Nación, la misión de la Iglesia Católica no es compatible con el compromiso político. Para ella el compromiso de la Iglesia debe ser básicamente "moral y evangélico", entendido lo dicho, por la tarea de apaciguar las contradicciones inherentes a una sociedad de clases. Por ejemplo, cuando La Nación acusa a los curas de incitar al conflicto social, y de separar a la sociedad y las comunidades costarricenses, de esta manera, evade un análisis claro sobre cómo están comprendiendo el origen estructural de la desigualdad y la pobreza en el país. Por el contrario, transfieren el problema a un "orden ético o evangélico" que se desentienda de las causas estructurales del problema; la estructura social (sistema económico) dentro del capitalismo periférico y bajo medidas económicas impulsadas por un neoliberalismo financiero especulati-

118. En este capítulo no aludimos a la documentación oficial que el catolicismo ha generado a propósito de la Doctrina Social de la Iglesia (Ver: Picado M & Vargas R. -Compiladores - (2007). *La palabra social de los obispos costarricenses*. CECOR, San José, Costa Rica). Consideramos que es a partir de esa documentación que el catolicismo ha buscado defender su autonomía, para decir su palabra con toda legitimidad

vo.

2. Balance de las relaciones iglesia-estado a través de La Nación

¿Qué condiciones políticas derivadas de las relaciones Iglesia-Estado configuran prácticas eclesiales y sociales en los sectores de militancia religiosa nacionales y locales? Hemos generado un análisis a partir de una muestra entorno del "acom-

pañamiento" Iglesia-Estado reclamado por La Nación, que tendencialmente, busca reconocer –como legítimo- el poder político de turno, a partir de una determinada interpretación de la doctrina social católica¹¹⁸.

Introductoriamente hay que considerar que la expresión política de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, reguladas por un periódico, no son determinadas –necesariamente- por razones ideológicas; hay que interpretarlas desde el ámbito de la economía; es decir, se miran esas relaciones vinculadas a los intereses de clase social, estratégicamente, definidos dentro de una sociedad del capitalismo periférico, de entraña clasista. Es ahí donde el factor propiamente religioso resulta clave para un diario que pugna por la defensa de los intereses de clase de un sector social determinado: por esta razón las relaciones Iglesia-Estado tiene implicaciones dentro de la economía política nacional.

La dinámica religiosa nacional tal y como se articula desde estas líneas principales, contiene dos dimensiones: desde la relación política que guarda el catolicismo institucional con el Estado (especialmente, en sus políticas económicas hacia el agro), y por otra parte, desde los intereses de las bases sociales¹¹⁹ con las cuales la Iglesia Católica ejerce cierta presión política sobre el modelo de Estado y en esa dinámica –se acerca o se separa- de los intereses económicos de la clase dominante.

Las características de las relaciones entre la iglesia-y—el-estado sistematizadas son decisivas para la visualización matricial de la axiología religiosa nacional y local. Vemos que las relaciones iglesia-estado son un ámbito político que funciona como gran condicionante histórico y simbólico para rastrear aquellas principales prácticas eclesiales que son impulsadas, así como las que son inhibidas, o –no pocas veces- neutralizadas¹²⁰.

El esquema básico de tendencias rastreadas reflejan que la posición de la iglesia es controlada con respecto de la posición gubernamental; lo declarado –noticiosamente, desde el periódico La Nación- mantiene un supuesto princi-

119. Esta metodología de doble vía la hallamos aplicada en las dos obras complementarias del historiador y teólogo Miguel Picado G. "La iglesia entre dios y el César" y "La iglesia y el pueblo", publicados por el Departamento de Investigaciones Euménicas. La primera parte de este capítulo es una relectura de estas dos obras aplicadas a la realidad palmaria. Ver: Picado Miguel (1989). *La Iglesia Costarricense entre El Pueblo y el Estado*. Ediciones Guayacán. San José. Costa Rica. Picado Miguel (1988). *La Iglesia Costarricense entre Dios y el César*. Ediciones DEI. San José. Costa Rica

120. Algunas luchas laicales como son las que conllevan debates legales para el cambio del artículo 75 de la Constitución Política, enseñan que a tal punto las relaciones Iglesia-Estado en Costa Rica condicionan las prácticas eclesiales que –incluso- los sectores más progresistas dentro del catolicismo han rehusado dar la lucha por el Estado laico, a riesgo de perder su vínculo y estabilidad dentro de la institución católica. Ver: Rojas Flora (2010) *Referencias a la Iglesia y a la Religión en la Historia Constitucional de Costa Rica*. Tomado de: http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_del_constitucionalismo_costarricense; Digesto Constitucional de Costa Rica, San José, Edición del Colegio de Abogados, dirigida por Marco Tulio Zeledón, 1946. En el anexo de esta investigación reproducimos varios esquemas de Rojas que ilustran este polémico tema.

pal: el diario es portavoz de la clase dominante en su función de ordenar *ideo-políticamente* esas relaciones iglesia y estado. ¿Qué cuadro general podemos armar –a modo de reja de lectura general- a partir de *lo dicho y no dicho* por el diario La Nación? La muestra empírica revela tres tendencias, discursivamente manifiestas, sea por acción o por omisión.

El cuadro general supone, en primer lugar, una tendencia al aplauso por parte del diario a la *lealtad militante* de la iglesia a favor de la clase dominante: el conformismo que se reclama a la iglesia costarricense tiene implícitamente la aceptación y promoción de las políticas económico-políticas del gobierno de turno, en tanto dichas políticas fortalecen –supuestamente- a sectores de capas medias nacionales, en los campos económico y social; la tendencia de protesta de La Nación –como vocera de la clase dominante- en contra de la iglesia católica obedecerá entonces a la supuesta *deslealtad militante*: algunas declaraciones o acciones (como el pronunciamiento del Clero en rechazo del TLC) se plantean como obstáculos a la política-económica gubernamental. Las acciones –por ejemplo- de apoyo explícito del Clero a las clases subalternas (especialmente al campesinado y sus demandas) no pueden ser bien recibidas.

En cambio, en segundo lugar, la potencial tendencia de la iglesia para usar su *mediación* a fin de evitar el abierto conflicto con las clases subalternas, es vista por el diario con ambigüedad: si el reconocimiento viene básicamente y a diferencia de los casos anteriores porque la iglesia cierra el paso al conflicto mediante declaraciones o acciones de reproducción de la desigualdad y de control social dominante a favor de la pasividad y resignación por parte de los sectores subalternos, el mensaje de La Nación es meridianamente de apoyo y alabanza de esa mediación. Si el periódico desea evidenciar diferencias importantes con el gobierno de turno, no correrá a bendecir la acción mediadora del catolicismo. La clase dominante tendría reclamos al gobierno que prefiere sumar al conflicto entre el gobierno y las clases subalternas. Esta sub-tenden-

cia se cuidará de no sumar tal fuerza al conflicto que éste ponga en entredicho los intereses de la clase dominante representada por La Nación. Ahora bien, es necesario anotar que la clase dominante no es internamente homogénea y que, en ese sentido, tampoco La Nación habla necesariamente por toda ella; no obstante, en la coyuntura particular del TLC el bloque dominante mostró una notable unidad en la que confluyeron los intereses defendidos e impulsados por el periódico y los defendidos e impulsados por el gobierno de entonces.

Finalmente, emerge una tercera tendencia de reclamo por parte de la clase dominante – a través del diario La Nación- a la Iglesia por *desertar de la cooperación con el gobierno* en asuntos en los que tradicionalmente ha cooperado: se diferencia de la protesta por *deslealtad militante* en que es una actitud menos radical que aquella puesto que no implica confrontación abierta de la iglesia ante el gobierno sino de una estratégica o simple retirada eclesiástica al acompañamiento tradicionalmente esperado por los gobiernos de turno.

Finalmente, este balance sobre las relaciones políticas entre la Iglesia y el Estado permite otear dos planos de análisis: por una parte, identificar la coherencia básica que guardan las prácticas-eclesiales, a la luz y sombras de sus vinculaciones políticas con jerarquías económicas y políticas nacionales y, por otra, a propósito del apartado entrante, considerar esas relaciones entre jerarquías como marco para el análisis del gobierno y la iglesia local, sin dejar de lado intervenciones que representantes de otras iglesias (no católica) también vienen realizando ante las autoridades locales.

3. Relación Iglesia-Gobierno local en Palmares

No pretendemos –ni consideramos importante para nuestro estudio de caso- detectar si en lo local se replica o no la realidad nacional a propósito de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Por eso al reconstruir -en términos locales- algunos aspectos de la actual matriz axiológico-religiosa palmareña nos concentra-

121. La parroquia palmareña quedará representada en la voz y acción del sacerdote responsable (y adicionalmente de otros líderes religiosos) y las acciones del gobierno local serán registradas a partir de lo consignado como decisiones del Consejo Municipal en las Actas correspondientes del último cuatrienio.

mos en las vinculaciones que el catolicismo institucional palmareño (en otras palabras, la Parroquia Nuestra Señora La Virgen de las Mercedes) y el gobierno local (la Municipalidad de Palmares)¹²¹ han sostenido durante el último período administrativo (2007-2010). No partimos de ninguna calificación de la realidad local a partir de la nacional, preferimos que este primer intento de análisis tenga como punto de partida, los datos en cuanto tales.

En la sesión del 2 de abril de 2007 el acta correspondiente reporta que el cura párroco solicita una exoneración de pago de patente para una funeraria de bien social que abrió la parroquia; sin embargo, y a pesar de que el párroco señala que dicha funeraria no tiene fines de lucro, se le denegó la petición con el siguiente alegato: (...) *no existiendo norma legal que autorice a exonerar a la Funeraria de la Parroquia del pago del impuesto de patente comercial, por respeto al principio de legalidad establecido en el artículo 11 de la Ley General de la Administración Pública, no es posible conceder tal beneficio. máxime si se considera, que no presentaron prueba alguna, un dictamen o pronunciamiento de una entidad competente, que indique que están exentos de este pago y mediante el cual se demuestre todo su decir (23/04/07).*

122. Consideramos que la ideología machotera emerge – en un nivel psico/colectivo- por la necesidad compulsiva de correr a dar una respuesta estereotipada en que los sujetos que la emiten aplican un criterio burocrático, que desatiende la naturaleza de las necesidades propuestas. Con el fin de satisfacer el propio esquema –en este caso subyace la importancia de la ley- se incurre en cierta perversión que se niega a ver la necesidad y a pensarla en términos de su satisfacción

Notamos acá una respuesta municipal fuertemente apegada a las cuestiones meramente legales; la primacía de lo jurídico/legal en el tratamiento de un asunto de suyo comunal y religioso: “ante lo estipulado en el orden legal, ni el Papa”). Esto más que una particularidad del cantón de Palmares, responde a una característica típica –variaciones más o menos- de las sociedades burocratizadas modernas, en las cuales ciertas formas del Estado asumen el control de la vida social, preponderantemente.

Los legalismos por encima de las necesidades comunales dejan –en este caso- a la Municipalidad encerrada en una ideología machotera¹²²; las decisiones políticas funcionan como aplanadoras de la necesidad y no se diga cuando hay un fenómeno de diversidad que demanda matizar satisfacción de necesidades especiales.

Lo anterior no anula la posibilidad de que el poder político, en sus discursos y símbolos, por pura inercia cultural, invoque valores religiosos: todas las personas necesitamos clasificar pero la clasificación que ignora la satisfacción de necesidades enturbia sus respuestas— al esquematizarlas rígidamente— y cuando produce dicha respuesta, ésta no puede sino constituir un pseudo-diálogo.

123. No sabemos exactamente quienes integraron esta comisión; sin embargo, en la nota constan los siguientes reconocimientos: *Gracias a la labor conjunta de la actual Municipalidad, el señor Alcalde, el señor Diputado (Luis Carlos Araya Monge) y el gobierno central, solo en infraestructura vial hemos recibido más de mil doscientos millones de colones en lo que va de esta administración.*

3.1. El interés comunal de la iglesia frente a los intereses políticos municipales

Donde si encontramos una confrontación mucho más directa y explícita, aunque poco tiene que ver la municipalidad en ella, fue en la sesión del 20 de agosto de 2007 en la cual el concejo leyó una copia de una nota enviada por el “comité Organizador de la Visita del Presidente de la República a Palmares”¹²³ a los monseñores Francisco Ulloa, Hugo Barrantes, Rubén Barquero, Ángel San Casimiro, el propósito de la misma era —literalmente— quejarse de unas opiniones externadas por el cura párroco respecto al TLC, la misiva decía: (...) *aprovechamos para expresarles una situación que nos preocupa. El domingo 22 julio el señor cura párroco de Palmares Guillermo Pérez en las misas matinales utilizó la homilía para externar sus ideas políticas en las que no solamente externo su opinión, sino que consideramos que se extralimitó, desinformando a los feligreses. (...) el señor cura hizo un fuerte llamado para que en el Referéndum tuviésemos mucho cuidado al elegir entre el sí y el no ya que la aprobación traería al país consecuencias funestas.* Y rematan con la siguiente exigencia: *Excelentísimos señores obispos, Palmares ha sido un cantón que como ningún otro ha luchado siempre por resolver los problemas de nuestro pueblo, por favor le solicitamos al señor cura que nos deje trabajar.*

En el acta el cura párroco es presentado como una persona que “no deja trabajar” por el progreso del cantón, le recuerdan —además— que Palmares siempre ha sido un pueblo luchador y con ello, implícitamente, está diciendo que el

cura no está participando de esta lucha. Pero el padre no sólo opinó –según la nota/queja- sobre el TLC, sino que también criticó la razón de ser –y pertinencia- del comité de recepción de las altas autoridades invitadas al cantón, tal como se menciona en la nota: *Criticó señor cura párroco el hecho de que se quemaron unas bombetas como parte de la actividad. (...) Nos es difícil entender el comentario del señor Cura de que por qué no se queman esas bombetas cuando los doctores llegan a trabajar a los EBAS.* Evidentemente este hecho tampoco agradó mucho a las personas integrantes del comité. El padre evidencia con su comentario cierta actitud “lambiscona” por parte de la comisión para con el poder político (¿idolatría?), cosa que inmediatamente hiere egos y sensibilidades (“la verdad no peca pero incomoda”).

Por último, señalan que *criticó severamente a la Municipalidad por la pésima atención que se recibe en sus oficinas.* Acá la postura del párroco es de abierta denuncia hacia el gobierno local. Los miembros del Concejo comentaron varias opiniones sobre esta nota, las opiniones fueron diversas; no obstante, logramos reconocer algunas tendencias.

124. Recordemos que el Alcalde de ese momento era el señor Beltony Mora Porras, perteneciente al PLN y, por supuesto, alineado por la Administración Arias Sánchez con destino TLC. Según los datos el 17/09/07 día en que se discutió el famoso “memorando del miedo” (en que el gobierno central amenaza a gobiernos locales para que apoyen el Sí al TLC, bajo amenaza) en el acta correspondiente podemos leer lo siguiente: *La Regidora Luz María Rodríguez indica que se dedicó en estos días a leer el memorando, y es sumamente preocupante lo que se dice en relación a los Alcaldes que los están manipulando. ¿Será que este Alcalde también se dejó manipular? La duda de la Regidora –después de conocido el memorándum- está totalmente justificada.*

Para empezar el Presidente del concejo defiende al cura párroco, el mismo solicita que *conste en actas que considera muy irrespetuoso e improcedente el párrafo de la nota anterior que dice “por favor le solicitamos al señor cura que nos deje trabajar.”* *Creo que en ningún momento el señor cura párroco le está impidiendo trabajar a los palmareños.* Esta defensa es signo –aunque esto no lo podemos probar- del peso simbólico (político, cultural) que todavía ostenta la figura del cura párroco y, por supuesto, de la estructura que representa, léase: del catolicismo.

De la misma forma la regidora Rodríguez manifestó que *no es posible que un pastor no tenga derecho a manifestarse sobre alguna situación,* visión que evidencia –al menos en el imaginario de esta regidora- que lo religioso no está separado de lo político, salvo por normativas formales (jurídicas/legales). Para la señora Luz María la expresión del cura tiene derecho a emitirse, pues goza

del libre derecho como cualquier otro(a) ciudadano(a). Ante esto el Alcalde responde lo siguiente: (...) *tal vez este asunto se pueda comentar en la Iglesia, pero no entrar a discutirlo, doña Luz está dando por un hecho que la posición del padre es la correcta, por eso es mejor que no se hagan comentarios sobre este tema, hay que escucharlos y respetarlos pero hasta ahí.*

La actitud del Alcalde acá es un tanto ambigua (aunque sólo en apariencia), ya que por un lado parece conciliadora, o mejor dicho, parece querer evitar roces con el cura párroco (tanto por respeto como por estrategia política) y, por el otro, en el mismo movimiento, resta credibilidad a la opinión del párroco respecto del TLC¹²⁴ cuando la ubica como una más entre muchas otras y, por lo tanto, como no necesariamente es verdadera.

En la sesión del 8 de octubre de 2007 encontramos otra muestra de las conflictividades patentes entre el campo religioso y el campo político en la comunidad de Palmares. En esta ocasión el Regidor Solórzano manifiesta estar en contra de unos Festejos Populares celebrados días atrás y organizados por la Iglesia Católica; al respecto dice: *si la Iglesia quiere recaudar dineros, de lo cual todos estamos de acuerdo a ayudar, que lo haga de otra forma, no cerrando calles, e instalando carruseles y chinamos de este tipo.* De nuevo es interesante el cuidado que se tiene en el uso del lenguaje cuando de confrontar a la Iglesia se trata, nótese que este regidor de entrada aclara que *todos estamos de acuerdo en ayudar* (a la Iglesia a recaudar dinero); no obstante, enseguida establece algunas condiciones para conceder tal ayuda, es decir, a la Iglesia debe apoyársele si, y sólo si, cumple con disposiciones (normas/mandos) mínimas fijadas por el poder político local, léase: la municipalidad.

3.2. Municipalidad palmareña con un papel reactivo a las peticiones de la Iglesia Católica

Si bien en el apartado anterior hallamos muchas referencias que nos podrían llevar a pensar que existen, en el seno de la comunidad palmareña, grandes

125. Es importante señalar que las Fiestas Patronales – en décadas de los sesenta y setenta- gozaban de un lugar importante y de una prioridad similar a la que hoy exhiben las Fiestas Cívicas de Palmares. Es evidente –y no es ningún secreto local- que el carácter secular de las segundas gozan de una importancia infinitamente mayor a los ojos de los concejales y del Alcalde. Lo vemos en el reclamo por el cierre de una calle al costado del Templo Parroquial. En otros tiempos, seguramente la parroquia no hubiera tenido que tramitar ningún permiso, ya que era impensable que algún concejal pudiera objetarlo.

126. La versión ecuménica más perfilada, no la hallamos en discursos de líderes religiosos, sino en la voz del Diputado liberacionista Araya: Carta enviada por el entonces diputado Luis Carlos Araya al consejo municipal (09/11/09): *Como ustedes bien sabrán; dotar a Palmares de las condiciones necesarias para el pleno gozo de la calidad de vida de sus habitantes, ha sido la prioridad principal de mi gestión como Diputado, iniciada hace casi cuatro años. (...) hemos laborado en conjunto con la Asociación Cívica Palmareña, con las Asociaciones de Desarrollo Comunal, con los Acueductos Rurales, con las Juntas de Educación, con las instituciones públicas, con la Iglesia Católica, con las Iglesias Cristianas y demás grupos religiosos, y con otras instancias de las fuerzas vivas del cantón, intentando con gran esfuerzo, poder sacar a Palmares del estancamiento sufrido en los últimos veinte años. En las palabras de Araya –no sabemos si son simple estrategia política o no- se declara el reconocimiento a los grupos religiosos presentes en Palmares, no sólo en cuanto a su existencia efectiva, sino –y principalmente- como fuerzas vivas, es decir, con incidencia política y/espiritual dentro del*

tensiones entre el catolicismo oficial y la Municipalidad (gobierno local), lo cierto es que estas no trascienden situaciones muy puntuales (como las señaladas).

En términos generales, constatamos que la municipalidad no cuenta con una estrategia claramente articulada (ni siquiera una noción o un discurso) para relacionarse con la Iglesia Católica Palmareña, más bien se limita a conceder -o rechazar- peticiones realizadas por ésta. Pasemos a ilustrar esta tesis con algunos ejemplos: En la sesión del 11/08/08 se lee la siguiente solicitud por parte del cura párroco: *con motivo de la celebración de las Fiestas Patronales en Honor a Nuestra Señora de la Merced que se realizarán del 19 al 28 de septiembre del presente año" queremos solicitar de manera cordial, los permisos municipales correspondientes, para la colocación de puestos que se instalarán en el área Oeste (acera) parque, frente al templo y costado norte (frente al kínder), para la colocación de Carruseles, como ya se ha realizado en años anteriores.*

Inmediatamente la Regidora Castillo trajo a colación el episodio -que señalamos en el apartado anterior- en el que el Regido Solórzano se quejó de la forma en la que se llevaron a cabo unas fiestas patronales el año anterior. Una vez realizado un recuento de los problemas suscitados durante el 2007, el concejo acordó lo siguiente: *este Concejo está anuente en autorizar dichos festejos, sin embargo considera necesario una reunión con personeros de la Iglesia para analizar todas estas situaciones y buscarles una solución en conjunto.*

Las preocupaciones del concejo eran de carácter meramente formal, en ningún momento alguno de los miembros cuestionó la realización de la fiesta en sí misma, incluso la Regidora Rodríguez dijo lo siguiente: *(...) no se trata de negar un permiso de este tipo, ellos siempre están anuentes en ayudarnos, tal vez podría ser que el señor Presidente hable con el Sacerdote y le explique la*

situación, porque se pueden dar malos entendidos, de que estemos en contra de la Iglesia.

Vemos una cierto deseo expreso –por parte de Rodríguez- de “no quedar mal” con la parroquia local. La idea es clara: el permiso se concede, pero eso sí, la Iglesia debe cumplir con algunas disposiciones muy puntuales sobre aspectos formales de la actividad. Por supuesto, la actividad al fin de cuentas recibió la “bendición municipal”¹²⁵.

cantón. Tal reconocimiento, por supuesto no es gratuito. Recordemos que muchas veces “lo político” busca legitimarse desde “lo religioso”, de ahí que los discursos políticos muchas veces se tiñan de religiosos. Como veremos más detalladamente el discurso de Araya responde a una práctica religiosa que denominamos “reformista” y que apela a la necesidad de modernización en lo local.

3.3. Otros actores religiosos en Palmares y la necesidad de ecumenismo¹²⁶

Un pastor evangélico solicita permiso ante la Municipalidad para predicar en el parque de Palmares una vez al mes; sin embargo la municipalidad le niega la petición. Esto porque, según ellos “han recibido múltiples quejas de los vecinos en las cuales han manifestado su disconformidad por las actividades religiosas que se han venido dando en forma continua todos los fines de semana”. Y concluyen por tanto que: “*al ser el parque un lugar recreativo, debe utilizarse únicamente para actividades culturales y de esparcimiento*”. (12/02/07).

Se asoma un conflicto entre el poder local y la presencia de “nuevos” actores religiosos en espacios públicos, pero –según lo denunciado previamente y expresado por los concejales- también emerge cierto conflicto entre posibles predicadores y la sociedad civil que no le gusta que esto se haga. Este conflicto tiene relación cierta secularización de la esfera pública, y, deja ver hostilidad hacia las manifestaciones religiosas no reguladas; de cuño fundamentalista o de carácter pentecostal. Acá podría estar mediando aun la preponderancia del catolicismo en la comunidad.

127. Se trata de una Iglesia evangélica neopentecostal. En la página web se dice que la Iglesia se fundó en el año 1997, y que en la actualidad cuenta con una congregación regular de por lo menos 600 personas: <http://ccrenuevo.org/>

Vemos también que los “nuevos” actores religiosos tienen participación activa en la vida pública de la comunidad, no sólo mediante predicas como en el caso anterior, sino que también en asuntos relacionados con la “cosa pública”,

de competencia -en teoría- de las autoridades civiles (municipales), como por ejemplo en infraestructura, tal y como se constata en la siguiente cita: *La señora Lilliam Méndez, Sindica de La Granja, considera que hay una falta de información en cuanto a quien está realizando el proyecto de Calle Torres, dado que algunos vecinos comentan que quien está realizando el trabajo es la Iglesia el Renuevo¹²⁷, ante la consulta de un vecino no supe responder si era cierto eso o no.* El presidente del concejo municipal confirma la participación de la Iglesia el Renuevo en esta obra, dice: *El Renuevo es cierto que ha colaborado con el proyecto, también la Asociación de Vecinos, la Municipalidad y el Diputado Luis Carlos Araya, es una convergencia de esfuerzos para realizar el proyecto.* (26/02/07)

128. La presencia activa actores religiosos no-católicos en el cantón –según acta del 24/08/09- destaca por la capacidad de involucrarse con grupos no religiosos, para la atención de indigentes: *Se atiende al Grupo Centro Cristiano Manantial del Amor de Dios, el señor Guillermo González Ugalde Pastor y vocero del grupo, presenta a las personas que lo acompañan Lilliana, María Esther la pastora, Sandra y Gisselle. Hay otro grupo que lo llamamos Centro de Restauración Cristiano Vigías de Amor, lo iniciamos hace dos meses con nuestros propios recursos, lo que tratamos específicamente es recoger todas las personas por decirlo así que han sido dejados de la mano del hombre, recogemos indigentes y drogadictos y por ahora solo les damos almuerzo y amor, estamos mancomunados con la C.C.S.S. y el Ministerio de Salud nos están apoyando. (...) venimos a proponerle una ayuda especial para la creación de un centro de restauración, que ya en todos los cantones del área de occidente cuentan con uno.*

Asimismo en el 2008 se conformó una comisión de seguridad para el cantón, en la cual se incluyó a las Iglesias evangélicas, sobre todo en lo que tiene que ver con divulgación (de hecho es una sub-comisión de divulgación), bajo el siguiente criterio: *La segunda sería la de Divulgación que está muy relacionada con las instituciones como las iglesias que participan desde el inicio, colegios y escuelas del cantón, aquellas instituciones que cuentan con gran cantidad de material humano en sus labores y otras.*

Como vemos se le atribuye a las Iglesias (en plural, por lo que va más allá de la católica) el contar con una *gran cantidad de material humano* en sus filas, es decir, muchas personas directamente involucrada en lo religioso (fieles, practicantes, etc.), pero también se piensa en ellas -y esto está implícito en el párrafo citado- por su gran capacidad de divulgación hacia afuera, por ejemplo: la Iglesia el Renuevo está muy a tono con las nuevas tecnologías de la información, y -a juzgar por ciertos antecedentes- podría tener capacidad de movilizar mucho dinero. (07/04/08). De hecho en acta de una sesión posterior se confirma que la Iglesia el Renuevo acompaña a la parroquia en dicha sub-comisión: *se da informe del proyecto de divulgación, iniciado con el apoyo de*

la iglesia católica y la iglesia evangélica (el renuevo), anuncio en el periódico y boletín informativo.

Sin embargo, el plan original incluye a todas la Iglesias que deseen participar, por lo que posiblemente el hecho de que sólo se mencione el Renuevo apunta al protagonismo que dicha congregación desea tener -y está teniendo- en la comunidad palmareña. (18/08/08).

3.4. Señales de conflicto entre las iglesias presentes en Palmares

La inclusión tiene que ver más con el poder con el que cuentan estos nuevos actores religiosos dentro del campo religioso palmareño y, por supuesto, dentro de la comunidad en términos generales; en otras palabras, la inclusión –y cierto perfil ecuménico a favor de obras sociales- ha devenido en el Palmares de hoy más por la fuerza de la necesidad que por alguna cristiana convocatoria de tipo religioso-ecuménica¹²⁸.

Como en el caso supracitado encontramos otros casos apuntan en la misma dirección; algunos ejemplos, como el citado por la Regidora Castillo (08/09/08) que cita: ... *“un grupo muy interesante para trabajar en el tema de la juventud y cómo darles opciones, trabajar también con padres de familia. Quedamos en reunirnos el 30 de setiembre, que se invitara a un miembro de la CCSS, Ministerio de Salud, Cura Párroco, y al pastor evangélico para que nos ayuden a comunicar a la comunidad las cosas que ocupamos que se vayan dando.* De nuevo se incluye “al pastor evangélico”, pero obviamente también al Cura Párroco.

Un grupo de jóvenes de la Iglesia el Renuevo solicitan (02/02/09) que cualquier propuesta (para trabajar con juventud) no se hiciera desde un punto de vista religioso, pues, según decían, “debía respetarse la libertad de credo”. Esta es –creemos- una solicitud representativa de un cambio en el ámbito de la axiología religiosa local; en comparación con el monopolio católico del pasa-

do unos jóvenes se expresan y solicitan una estrategia amplia de involucramiento que no excluya por razones religiosas: se está operando en lo religioso local, algo que -en términos del pasado- resulta innovador; sin embargo, también podría guardar relación con una tendencia temprana que brega por evitar –en el campo religioso local- que la parroquia católica monopolice proyectos dirigidos a nuevas generaciones.

Esta última sospecha -sobre conflictividades latentes y patentes en el campo religioso palmareño- la constatamos en la siguiente disputa (30/03/09): *Al iniciar los señores asesores de esta comisión y pertenecientes a la iglesia evangélica "El Renuevo", expusieron su malestar al tener que parar con el plan trazado por ellos desde inicio de año. Esto según ellos por petición del señor director del colegio, ya que, él solo quiere trabajar con la herramienta de los convivios o campamentos. Los representantes de la iglesia católica comentan que se reunieron con el señor director y les expresó la idea de que se trabajara solamente con esa herramienta, y expresan que ellos en ningún momento ejercieron algún tipo de presión para que ellos no continuaran con el plan.*

Esto se discutía durante una sesión de la comisión de asuntos sociales, de la cual, aparentemente, participan diferentes iglesias del cantón. Al final se dice en el acta de dicha sesión: *El tema es sumamente discutido y se concluye que se llame al director del Colegio Experimental Bilingüe de Palmares a una reunión este martes 31 de marzo a las 2:30 p.m., en la municipalidad para organizar la realización de los convivios o campamentos para este año y que estas actividades participen todas las iglesias que están participando en esta comisión.* La duda sobre alguna presión de parte del catolicismo sobre esa decisión del director del colegio, no parece infundada.

Otra referencia confirman la presencia –en momentos en que hegemonizan los símbolos católicos- de actores religiosos no-católicos se registra, en el cantón de Palmares: 15/12/08, y consiste en la organización de un concierto musical: *El 20 de diciembre también hay un concierto en el parque por parte de la*

Iglesia Evangélica. Esta referencia es particularmente reveladora, en vísperas de navidad; liturgia monopolizada durante años –en cuanto a manifestación religiosa pública- por parte de la parroquia católica.

Conclusiones

¿Qué condiciones políticas derivadas de las relaciones Iglesia-Estado nacionales y locales configuran prácticas eclesiales en los sectores de militancia religiosa locales? En la producción de una respuesta consistente a la pregunta formulada, sistematizamos la información siguiendo dos grandes aspectos.

- a) Sobre las condiciones que derivan del proyecto meso-clasista del Estado Benefactor.

Lo primero que cabe concluir es que se presupone y confirma un comportamiento político de “acompañamiento” del catolicismo respecto del Estado: tendencialmente se nota que parte del reconocimiento –como legítimo- del poder político de turno¹²⁹.

Señalamos que la ideología de clase media consolida –muy rápidamente- intereses propios (gremialismo y burocratización) y dota de cierta identidad a los grupos de capa media; éstos se muestran en mimesis con intereses de la clase dominante y políticamente hacen público rechazo de la clase subalterna. En el plano del trabajo estatal –fuente fundamental de empleo de estos sectores- vemos la generación de intelectuales con un perfil “incómodo” para el sistema, pero vemos como dicho sistema trata y a veces consigue “absorberlos” para neutralizar su potencial crítico.

El sistema simbólico mesoclasista¹³⁰ aporta “ilusiones” (cierta justificación ideológica) en el sentido de que su función de clase (autoritaria) tutela cierto “bien común” identificado con “lo Estatal” y cuando lo estatal es acaparado como propio y exclusivo por este sector social se producen dos situaciones trágicas para el resto de la sociedad: por una parte, se llama a engaño del

129. El “acompañamiento” de este estilo entre Iglesia-Estado es sustentado por distintos historiadores y sociólogos de la religión al estudiar el caso de Costa Rica: Meléndez (1985), Picado (1987), Opazo (1987), etc. En nuestra investigación manejamos hipotéticamente la posibilidad de que este “acompañamiento” tenga “marchas” y “contramarchas” así que puede ser explorado en lo local, para comprobar los límites y perfiles que reproduce. Es así que el capítulo actual ofrece elementos para confirmar o no en Palmares algunos rasgos de dicho “acompañamiento”.

130. Aquí interpretamos –desde el punto de vista estrictamente socio-político- que las capas medias (urbanizantes) en tanto subyacen como sujeto del proyecto social-demócrata (1940-1980) se sitúan más desde el punto de vista de su inserción en la economía en el ámbito de la circulación del capital: se trata de sectores sociales que se mueven en el ámbito de los servicios; es decir no participan directamente del campo de la producción. Este aspecto resulta particularmente importante para identificar el núcleo mismo del discurso ideológico mesoclasista (*bipolar* en el sentido de estar producido mediante su articulación autoridad-obediencia) que culturalmente coloniza el discurso religioso del catolicismo, especialmente del vinculado a movimientos eclesiales en el ámbito local. Ver: Robles R. A. (1983) “Movimientos eclesiales de la Iglesia Católica en Costa Rica”, *Revista Mensajero del Clero*. Número Especial. Publicación Oficial de la Conferencia Episcopal de Costa Rica (CECOR). San José, Costa Rica.

mismo modo que lo hace el cura o el médico que en lugar de educar al paciente para que se responsabilice de su salud mental o física, le crea una dependencia, respecto de él. Y, por otra parte este encadenamiento también resulta trágico porque va perdiéndose de vista el objetivo de que el Estado es nacional (de y para todos) y que así como su construcción no dependió de una sola clase o capa social, tampoco su objetivo puede ser acaparado o asegurado por algún sector, por cercano que esté a su aparataje burocrático. Esto acaparamiento parece dar la razón a las tesis – sobre todo marxistas - que señalan el carácter clasista del Estado.

- Elementos estructurales –simbólicos- conformando prácticas religiosas en la “matriz axiológico-religiosa palmareña

Refiriéndonos al concepto de “matriz axiológico-religiosa palmareña” tenemos que destacar que emerge, como expresión social, una serie de prácticas eclesiológicas concretas: vemos así que la axiología religiosa ofrece cierto patrón de prácticas sociales que son alimentadas de una mentalidad religiosa derivada de las políticas entre la Iglesia y el Estado, tanto en lo nacional como en lo local.

Se observa una coherencia básica que guardan las prácticas-ecclesiales a la luz de las condiciones generales dominantes, reproduciendo las vinculaciones políticas entre jerarquías religiosas y políticas nacionales y entre la jerarquía del gobierno local y el representante principal del catolicismo en la comunidad.

Emergen configuraciones legítimas (legitimadas) en las prácticas religiosas-particulares y vemos tres de las más hegemónicas prácticas eclesiales¹³¹ convergentes y diferenciables que dibujan la situación del catolicismo local, por efecto del tipo de relación Estado y catolicismo nacional; son ellas las prácticas eclesiales:

131. Reunimos en la categoría de “práctica eclesial palmareña” no sólo las prácticas simbólicas del creyente común y corriente, sino su relación con las modalidades organizativas de las iglesias o congregaciones en que participan y también, como elemento esencial y diferenciador, la elaboración particular de las doctrinas o mensajes y discursos religiosos que portan y reproducen como creyentes. De este modo, prácticas-organización-doctrina constituyen componentes de lo que denominamos “sistema de creencia” religiosa. Tipológicamente las prácticas citadas nos configuran un cuadro-matriz general del que nos servimos para el diseño de una encuesta con pistas de análisis y de sistematización de la Axiología Religiosa Palmareña, en un sentido más específico.

- *Conservadora o tradicionalista*: en términos de las prácticas derivadas por esta relación Iglesia-Estado destaca como un filón de *encasillamiento* caracterizado por guardar –en la memoria popular- un lugar poderoso dentro del sistema de creencia religiosa católica según estándares del pasado: es el caso de la prédica religiosa bajo contenidos (metáforas/analogías) campesinas para una sociedad descampesinada.¹³² el **anacronismo** discursivo –en la voz de las autoridades religiosas y políticas- invoca realidades sociales inexistentes en el presente.

Se ignora el claro debilitamiento de las creencias en el entorno y se da un *encasillamiento* con base en el argumento de que se trata de creencias tan profundamente sólidas e inobjectables culturalmente, que no hay manera de erradicarlas¹³³. Estamos – a la luz de estas prácticas - en memoria y presencia de una negación de la ruptura socio-cultural cuyo duelo no ha sido elaborado aunque se hace evidente en la misma negación: el campesinado fue abandonado cuando el Estado Benefactor fue sustituido por un tipo de Estado Neoliberal, pero el discurso religioso local sigue apelando a una clase productiva campesina en ausencia del Estado Benefactor.

La iglesia sigue jugando su rol como si nada hubiese cambiado en la realidad socio-cultural palmareña. El “Estado Neoliberal” representa un cambio radical de orientación política y económica respecto del Estado Benefactor; las intenciones de la economía neoliberalizada son, evidentemente, dismantelar la forma política de Estado y dejarlo con funciones de simple delegación y “supervisión” al sector privado de las principales y más rentables actividades económicas (Telecomunicaciones, Sistema Bancario, etc.).

- *Eclesial-reformista*: se trata de un filón cultural (de conmovición en el presente) caracterizado por la creciente consciencia de los sectores dirigentes y de sus líderes de base (religiosos) sobre la urgente necesidad de gestar una movilización que **adecue lo religiosa a la crisis**, y

132. En nuestro país el episcopado de Monseñor Rodríguez (1959-1978) no sólo perpetúa –en disonancia con las políticas de reforma social posteriores al 48- planteamientos sociales del interés exclusivo de la oligarquía terrateniente sino que –además- bloquea el acompañamiento eclesialístico demandado por el Estado Benefactor a la Iglesia Católica (ésta, desde ese punto de vista, se torna infiel al concordato implicado en el artículo 75 de la Constitución Política). Sin embargo, para efectos de una comprensión amplia del fenómeno, hay que reconocer que si bien se va reduciendo socialmente la base laical del catolicismo tradicional, el poder económico nacional es considerable al disponer de medios de comunicación y de los sectores económicamente rechazados más fuertes (La Nación S.A.). Picado M. (Compilador

133. Robertson R. (1980) *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. México.

134. El acompañamiento católico al proyecto ya debilitado del Estado Benefactor por parte de Mons. Román Arrieta (1979-2000) no alcanzó para que la Iglesia Católica, en su doctrina social, lograra enderezar la rechazación económica introducida por los gobiernos a partir de la administración de Luis Alberto Monge y profundizada durante la primera administración Arias Sánchez. El catolicismo trata de potenciar formas organizativas relativamente autónomas pero totalmente identificadas con el feneciente proyecto mesoclasista: estamos en las décadas (1980-2000) de mayor auge de los Movimientos Religiosos que dan continuidad al modelo de Acción Católica inaugurado por Monseñor Sanabria y el clero más identificado con el proyecto social-demócrata.

la respuesta tiende a perfilarse según la identidad burocrática bajo un esquema de *homogenización*: en este caso se plasma un intento –obviamente inválido - de rescate del proyecto meso-clasista¹³⁴, bajo la forma de movimientos religiosos orientados aparentemente inclusivos, entre los que destaca el rescate de “la familia”, a la juventud, etc. desde propuestas que todavía no acusan recibo del necesario talante pluralista que exigen los nuevos tiempos y del carácter científico que involucra las temáticas vinculadas al fenómeno (sexualidad, promoción de la vida, aspectos éticos ligados a experimentos sobre formas de vida: bio-ética).

Desde el enfoque de sociología de la religión (Robertson 1980) se ve aquí un caso de **homogenización**: significa que esta práctica religiosa hace un esfuerzo uniformista de lectura de la realidad, desde una lógica de convergencia de las muchas expresiones religiosas que se presentan en el escenario, buscando un consenso vagamente definido, de un universo diverso. Lo que derivaría hacia la mutua tolerancia y hacia el ecumenismo, desde estas prácticas pasa a negar el reconocimiento de los derechos de los demás, mediante roces proselitistas y competencias que rayan en descalificaciones públicas¹³⁵.

En un intento explicativo más específico se evidencia como una vertiente que parte de los sectores más institucionalizados del aparato religioso oficial que, para el caso, busca arrastrar aspiraciones de crecientes sectores desplazados de las capas medias rurales (pequeños propietarios que han vendido sus tierras y pretenden sobrevivir con los ahorros o buscan reinvertirlos, sin experiencia para ello). Dispara cierto *voluntarismo local* y se nota una apertura desesperada a “experimentar”; las actividades del tipo Fiestas Cívicas palmareñas” (con 25 ediciones) con un juego indiscriminado de “apertura a lo urbano”, son vivo ejemplo de ello. La oposición local de sectores que reclaman un mínimo decoro de la moral pública¹³⁶ no solo son ignorados sino descalificados como “estorbos” que “no dejan trabajar”.

135. En esa línea es que situamos el llamado “ecuménico” del diputado palmareño Carlos Luis Araya a propósito de ser inclusivos para que los grupos religiosos no sean discriminados. Robertson R. (1980) *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. México.

136. Nos referimos al Movimiento Nuevo Humanismo conducido en estas fechas por líderes comunales que apelan a poner un alto a los desmanes con que las instituciones públicas (principalmente la Municipalidad de Palmareños) consienten las tendencias poco decorosas que adquieren las Fiestas Cívicas palmareñas; este conflicto ya generó el retiro –reciente- de su puesto, por parte del Alcalde anterior. Se asomaron alianzas políticas de cara a las nuevas elecciones de Alcalde que reclamaron un perfil más independiente y crítico por parte de quienes aspiraron a ese puesto.

También dispara –peligrosamente- un tipo de individualismo que atenta contra el espíritu cooperativista que cosechó grandes logros sociales en el pasado reciente del lugar.

- *Fundamentalista*: esta práctica coloniza a toda institución religiosa local: plantea que en este proceso de cambio cultural emerge un filón poderosamente radical, afín a la naturaleza profunda de la crisis socio-cultural en la que se está. En el caso de la axiología religiosa palmareña se acusa presencia –creciente- en mayorías empobrecidas (salidas de capas medias rurales que no hallan salida para sus crisis) de un desfase entre las aspiraciones de vida y las posibilidades efectivas de llevarlas a cumplimiento. En términos de Durkheim estaríamos en presencia del fenómeno llamado *anomia* que consiste en una especie de pérdida de “nombre”, o, en otros términos en la búsqueda de cierta identidad basada en una autoestima básica que permita experimentar conscientemente que la vida merece ser vivida porque se tiene alguna cuota de poder para poder manejar con autonomía los hilos básicos de la propia existencia.

Se trata de un filón emergente radical proporcional al debilitamiento público de las creencias por la experiencia de la secularización: el radicalismo de la posición fundamentalista se torna muy exitoso no sólo por la ausencia y debilidad de las anteriores vertientes sino, además, porque se trata de la propuesta mejor articulada ante la crisis de sentido. Aparece profundamente sólida e inobjetable culturalmente. La medida más alta de fundamentalismo es proporcional al desarrollo de procesos de secularización entendida ésta como deslegitimación pública de lo religioso¹³⁷.

En resumen, la tipología de estas tres prácticas eclesiales inducidas en el plano cultural nacional y se nos presenta, reiteradas en lo doméstico; paralela-

137. La progresiva separación de lo religioso de las otras esferas públicas de la vida cotidiana va afincando una tendencia privatizante de las creencias y en ese sentido la secularización posee una connotación no/pública de las manifestaciones religiosas privadas, sin embargo – por contraste- el fundamentalismo enarbola la bandera de hacer valer en el espacio público las creencias privadas: incluso, en su incursiones locales, anima la tendencia a organizar toda la vida cotidiana alrededor de la identidad religiosa (Lenski, 1960; Alford, 1980). Ambos extremos encuentran referentes en la vida local. Robertson R. (1980) *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. México.

mente actuantes, evidencian formas contradictorias y conflictuadas entre sí, sin que eso signifique que hallan desarrollado aún todo su potencial conflictivo.

Tales son las características de la axiología religiosa a partir de esas prácticas potenciadas que resulta irrelevante la distinción entre los cristianismos locales, a pesar de que alguna diferenciación entre ellos dejaría ver su naturaleza y función.

Matizando esas prácticas vemos que el protestantismo muestra una ambigüedad en su manejo del tema Iglesia-Estado: hace hincapié en la separación Iglesia-Estado pero más como una estrategia anti-católica que en vista de una separación laical de ámbitos entre el Estado y las iglesias.

Se nota un reclamo protestante, apelando a la condición ciudadana, ante las prebendas de que goza el catolicismo como religión del Estado; por esa razón estimula normas (proyectos políticos y jurídicos) así como partidos políticos que convoquen a sus votantes desde un discurso religioso explícitamente fundamentalista. Pero aún cuando las cuestiones y motivaciones religiosas son tomadas bajo argumento de que un triunfo político equivale a uno religioso, en sus declaraciones los líderes religiosos (de corte fundamentalista como los diputados Masey o Avendaño, niegan manipular con la religión para beneficiarse en el terreno político.

Aunque lo religioso perfila en las iglesias protestantes de una forma relativamente distinta que en el catolicismo ya acomodado a la legitimación que le viene por ley, éste busca asegurarse -como religión del Estado- mediante un Concordato, lo que no les diferencia un del protestantismo instrumentalizador de la política a partir de su mensaje religioso. Ambas propuestas –de partido y concordato- aseguran discursivamente algo así como “adelantar” el Reino de Dios, como si dependiera de su acomodamiento burocrático o de prebendas

estatales su misión cristiana que –finalmente- terminamos pagando las y los costarricenses “de a pie”.

CAPITULO 2. VIGENCIA DE LA REPRESENTACIÓN SOCIAL DE LA RELIGIÓN AGRARIA



138. Especialmente nos referimos al trabajo científico del Sociólogo de la Religión Amando Robles en su obra – tesis doctoral Universidad de Lovaina, Bélgica- (1992) *La Religión: de la conquista a la modernidad*. (Un estudio de la religión y la racionalidad como visiones de mundo). Editorial Lascasiana. San José, Costa Rica. Para el caso palmareño la obra antecedente es: Núñez P. (1999) *Axiología religiosa y juventud palmareña*. Tesis para optar al grado de *Magister Literarum* con énfasis en Cultura y Sociedad. Campus Omar Dengo. Universidad Nacional de Costa Rica. Heredia. Costa Rica.

Introducción

La vigencia y la significación del fenómeno religioso, interpretado a la luz de los procesos de vida comunitaria, presupone la vigencia –a su vez- del mundo agrario que le sirve de sustento. En ese sentido este capítulo profundiza lo conocido del anterior, en relación con la construcción de una caracterización de la axiología religiosa presente en la comunidad palmareña sustentada en datos, cuyo rango fundamental, deriva de elementos de esa realidad y de estudios afines, sustentados teórica y metodológicamente, desde una perspectiva interdisciplinaria.

Por una parte, partimos de cierta síntesis originada en la realidad axiológica palmareña y por otra, retroalimentaremos esa síntesis con elementos teóricos del estudio realizado por el sociólogo Amando Robles y el Profesor Houtard quienes reconstruyen una metodología a la luz de una amplia y prolongada labor de investigación cuyos rasgos vienen al caso¹³⁹.

Pero antes nos estaremos preguntando sobre la vigencia que conserva el mundo agrario en Palmares. De esa interrogante pende la pregunta general sobre la correspondiente vigencia o no de la visión religiosa (tradicional) de mundo, tal como hemos determinado la religiosidad palmareña.

1. ¿Qué vigencia conserva el mundo agrario en Palmares?

De acuerdo con los datos del Plan Regulador Municipal de Palmares la población de menos de 20 años representa el 40,64%, mientras que la mayor concentración de la población de Palmares se encuentra en las edades de 20 años (y más) con un 43% y el 16.35% corresponde a personas mayores de 50 años.

En general la población tiende a envejecer y se observa una paulatina disminución de la población menor de 19 años, por lo que este comportamiento “*refleja que la población del Cantón entraría en un proceso de envejecimiento, to-*

139. Realizado con la participación de: comunidades, equipo de Gestión Local del Plan de Desarrollo Humano Cantonal de Palmares. Municipalidad de Palmares. En el marco del Proyecto Fortalecimiento de las Capacidades Municipales para la Planificación del Desarrollo Humano Local en Costa Rica. En el marco del Convenio de Financiación No. CRI/B/-310/99/0150, “Proyecto de Fortalecimiento Municipal y Descentralización” (FOMUDE) y mediante el Acuerdo de Contribución FOMUDE-CONV-UN-001-2008 suscrito y firmado con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) para la financiación del Proyecto “Fortalecimiento de las Capacidades Municipales para la Planificación del Desarrollo Humano Local en Costa Rica” se hace entrega a la ciudadanía y a las autoridades municipales el producto documental que recoge la propuesta del “Plan de Desarrollo Humano Local del Cantón de Palmares 2010-2020”

mando en cuenta los supuestos de una mortalidad baja, una fecundidad en disminución, y una inmigración en aumento...”.

En ese contexto demográfico podríamos decir que la mayoría de la población palmareña –por su tendencia a índices de más esperanza de vida- puede recordar su pasado. Y consideramos que esa memoria sobre la vigencia o no de una visión de mundo agrario, depende –en el fondo- de lo que conserva de realidad agraria la vida esa comunidad; la vida campesina del pasado arraigó una visión de mundo, pero ahora y aquí cabe interrogarnos, ¿sigue vigente esa realidad agraria que servía de soporte a aquella visión de mundo, con un núcleo religioso tradicional?

Para determinar la vigencia en Palmares del mundo agrario podemos concentrarnos en algunas variables e indicadores socio-culturales de la realidad local¹³⁹. Para ese propósito recurrimos a informe (Agosto del 2009) presentado ante los ciudadanos locales y a la Municipalidad de Palmares: el Plan de Desarrollo Humano Cantonal (2010-2020). El trabajo fue realizado un equipo de gestores locales con la colaboración de vecinos/as de los distritos, quienes atendieron con gran interés la convocatoria a los conversatorios de Indagación Apreciativa e Identificación de Líneas de Acción realizados entre junio y agosto de 2009.

- Plan de Desarrollo Humano Cantonal en Palmares de Alajuela (2010-2020)

Lo interesante es que este Plan de Desarrollo Humano Cantonal recoge las aspiraciones y las necesidades a resolver en los próximos diez años. Señala las prioridades y los responsables de ejecutar las acciones pertinentes en cada Distrito y en el nivel cantonal; para que “los sueños de los y las habitantes de Palmares, puedan ser cumplidos” y hacerse realidades, según reza el documento.

El Plan Cantonal de Desarrollo Humano Local es presentado como un insumo fundamental para aportar orientaciones al Consejo Cantonal de Coordinación Institucional que se constituya a nivel cantonal. Este Plan de Desarrollo Humano Local 2010- 2020, tiene como respaldo el conocimiento del perfil económico, social, institucional, político y cultural del cantón.

Para ello se trabajó con fuentes documentales actualizadas, indicadores sociales y económicos recientes y de fuentes con credibilidad, para la elaboración del presente plan también se consideraron planes anteriores, así como instrumentos de planificación municipal preexistentes.

El Plan de Desarrollo Humano Cantonal comprende tres grandes capítulos, a saber: *introducción* (en él se incluyen los antecedentes de planificación cantonal; la presentación del documento y naturaleza y alcances del Plan de Desarrollo Humano Cantonal), *las particularidades del cantón* (en este capítulo se incluyen los aspectos relacionados con orígenes y evolución del cantón; datos demográficos; principales actividades económicas y productivas; características ambientales; niveles de desarrollo social; datos generales sobre el estado de la Red Vial nacional y cantonal; la organización, seguridad y riesgos sociales; resultados de la última elección para regidores y concejales; información e indicadores de la Municipalidad. Y en la parte tercera (*Estrategia para el Desarrollo Humano Local del cantón*) se comprende la visión, la misión, las políticas cantonales, los principios y valores, las estrategias del desarrollo cantonal: estas contienen los objetivos estratégicos por áreas programáticas, objetivos específicos, factores claves de éxitos y las orientaciones generales para la ejecución de las estrategias. Se anexan “agendas distritales”, complementan las orientaciones para la ejecución del plan.

- ¿Cuánto de la *realidad agraria del pasado* se conserva en el Palmares del presente?

140. FOMUDE/PNUD (2009,35) *Plan de Desarrollo Humano Local del Cantón de Palmares 2010-2020*. Proyecto “Fortalecimiento de las Capacidades Municipales para la Planificación del Desarrollo Humano Local en Costa Rica”. Palmares. Alajuela.

141. Las fuentes en que se basa el Plan de Desarrollo Humano Local del Cantón de Palmares (2010-2020) para esta sección son: Caja Costarricense de Seguro Social CCSS (2007, 88) “Análisis de Situación Integral de la Salud ASIS Palmares”, Área de Salud Palmares, Alajuela, Costa Rica, pág. 88. Plan de Desarrollo Humano Local 2010- 2020, Cantón de Palmares. Alajuela. Costa Rica. Asimismo, acudimos a una fuente adicional: Dirección Actuarial, Dpto de Estadística CCSS (2007). <http://www.ccss.sa.cr/html/transparencia/estadísticas/estadística/actuarial/html/CantonA.html>.

La visión del Plan de desarrollo Humano Local de Palmares, es concebida como marco referencial o un referente conceptual cuya descripción ofrece al ciudadano una perspectiva consensuada sobre aspectos esenciales de su identidad:

“Palmares es un cantón con elevado nivel en la calidad de vida de sus habitantes, con sostenibilidad ambiental, accesibilidad a la población vulnerable y equidad de género. Promotor de la cultura, la educación, la conciencia social, la criticidad, el compromiso, la efectiva participación de las personas y la eficiencia de sus instituciones.”¹⁴⁰

La visión descrita no dice nada sobre la realidad agraria local. Sin embargo, recurriendo a la información consignada en dicho plan obtenemos una breve descripción sobre este aspecto fundamental en el pasado reciente del cantón. El informe reconoce en lo que toca a las principales fuentes de empleo tres grandes ramas¹⁴¹:

Agricultura: Se mantiene la producción del café pero además se ha implementado la siembra de otros productos agrícolas como: tomate, chile, hortalizas, maíz, frijoles, así como viveros ornamentales y caña india.

Industrias: En el campo de la industria, encontramos entre las más sobresalientes a CONCREPAL S.A., ebanisterías y artesanías, fábricas de muebles, tapicerías, funerarias, talleres mecánicos, enderezado y pintura, fábricas de colchones, Pasta Viena, Biscochos Palmareños, Medias y Calcetines, fábrica de textiles, chancheras y polleras, exportación de plantas ornamentales y caña india, fábricas de hielo.

Servicios Técnicos y Profesionales: Existe variedad de servicios que ofrecen instituciones tanto públicas como privadas, entre las instituciones públicas. Señalando las principales:

- a. Bancos (Popular, Nacional, de Costa Rica).

- b. Municipalidad
- c. Ministerio de Educación Pública
- d. Ministerio de Salud
- e. Ministerio de Agricultura y Ganadería
- f. Acueductos y Alcantarillados
- g. UPA Nacional
- h. CCSS
- i. ICE
- j. Oficina de Tránsito
- k. Bomberos de Costa Rica
- l. Cruz Roja.

En cuanto a servicios privados, se cuenta con: comercio, servicios profesionales, médicos, abogados, ingenieros, servicios técnicos, electrónicos, de cómputo, entre otros. Las actividades productivas del cantón de Palmares al igual que en el resto del país, han sido determinadas por oportunidades de mercado principalmente y por políticas estatales en algunas épocas.

Los datos locales durante el Censo 2000 arrojaban una composición por categoría ocupacional que queda resumida en la siguiente tabla.

Tabla 1
Composición de mano de obra palmareña, según categoría ocupa

Categoría ocupacional	Sexo	
	Hombre	Mujer
Patrono(a)	468	98
Cuenta propia	1665	260
Asalariado(a)	5141	2241
Trabajo familiar	97	28
Total	7371	2627

Fuente: Dirección Actuarial, Dpto de Estadística CCSS (2007).
<http://www.ccss.sa.cr/html/transparencia/estadísticas/estadist/actuarial/html/CantonA.html>

142. Ver: Cuadro No. 2.11.
Clasificación del Sector Pecuario en Palmares.
Fuente: MAG, 2009.
FOMUDE/PNUD (2009,35)
Plan de Desarrollo Humano Local del Cantón de Palmares 2010-2020. Proyecto
"Fortalecimiento de las Capacidades Municipales para la Planificación del Desarrollo Humano Local en Costa Rica".
Palmares. Alajuela.

Estos primeros datos revelan tres aspectos del presente, ausentes en el pasado local: por una parte la cifra de asalariados, seguida por una cifra impor-

143. Es la población de 12 años y más y que trabajó o buscó trabajo la semana anterior al censo. **Valor Nacional:** 1 364 468 personas. Todas las fuentes que sustentan las cifras que hemos manejado en este acápite puede corroborarse en las tablas y gráficos que presentamos en el Anexo.

144. Acá seguramente se incluye (erróneamente) como "inactivo" al trabajo doméstico, provocando que el porcentaje de mujeres "inactivas" sea mayor que el de hombres.

145. Es el porcentaje de la población ocupada con respecto a la población de 12 años y más. **Valor Nacional (Censo 2000):** 45,7 % de la población de 12 años y más, tenía trabajo en la semana de referencia del censo.

146. El Valor Nacional para el mismo año (2000) era de 4,6%. Sin embargo, la encuesta de hogares del 2009 (INEC) muestra una tasa de desempleo abierto – a nivel nacional - más elevada: 7,8%. Por que en la actualidad la tasa de desempleo en Palmares tendría que ser más elevada que en el año 2000.

147. Es el porcentaje de personas ocupadas en actividades que se caracterizan porque se realizan próximas a las fuentes de recursos naturales, como la agricultura, ganadería, silvicultura, caza y pesca. **Valor Nacional:** 19,6% de la población ocupada labora en el Sector Primario. *

Población total de Palmares: 36.491 habitantes*Fuente: Dirección Actuarial, Dpto de Estadística CCSS (2007). <http://www.ccss.sa.cr/html/transparencia/estadísticas/estadísticas/actuarial/html/CantonA.html/>

148. Fuente: MAG, 2009. FOMUDE/PNUD (2009,35) *Plan de Desarrollo Humano Local del Cantón de Palmares 2010-2020*. Proyecto "Fortalecimiento de las Capacidades Municipales para la Planificación del Desarrollo Humano Local en Costa Rica". Palmares. Alajuela

tante de quienes trabajan por cuenta propia. Ambos datos contrastan –y este es el primer aspecto- con el lugar de quienes se sitúan en la categoría ocupacional de tradición familiar. Un aspecto complementario es que los números presentan una importante diferencia –un contraste fuerte- entre ocupaciones vinculadas al modelo de trabajo familiar, típico del esquema agrario del pasado ante las formas asalariadas y de cuentapropistas, respecto de ocupaciones que nos hablan de un cantón de asalariados más que de propietarios. El tercer aspecto nos lleva a preguntarnos por el porcentaje del territorio local que está siendo dedicado al trabajo agrícola.

Adentrándonos en este tercer aspecto vemos que las actividades propiamente agrarias –según el total de tierras dedicadas al trabajo agropecuario- derivan cierta clasificación agrícola en Palmares, alrededor del año 2009.

Tabla 2
Hectáreas ocupadas en café, hortalizas, ornamentales y granos básicos (Total 2 832 Has/ 74.41% del territorio)

Café	2510	65.95%
Ornamentales	300	7.88%
Hortalizas	17	0.45%
Granos Básicos	5	0.13%

Fuente: MAG, 2009. Con base en cuadro No. 2.10. *Clasificación del Sector Agrícola en Palmares (Plan de Desarrollo Humano Local 2010- 2020, Cantón de Palmares)*

Las granjas avícolas (quince en total) cubren el 0.39% del territorio y el 4.47% (un área de 170 Has) es dedicada a los pastos¹⁴². Según los datos del Cuadro No. 2.12. (*Clasificación del Sector Forestal en Palmares*. Uso de Has de suelo en actividad forestal de un total de: 100 2.7%) se señala que el 0.3% es lo que se conserva de bosque natural y el 2.4% del suelo comienza a ser recuperado mediante bosque secundario.

Aunque se observa en los datos que casi el 75% (para un total de 2 832 Has) del territorio agrícola palmareño es dedicado a la producción agrícola de café, ornamentales, hortalizas y granos básicos, y que de las 3 860 Has (38,6 Km²

del territorio palmareño) se supone que solo mil y resto podrían estar dedicadas a otras actividades no productivas, lo cierto es que cuando analizamos la situación de la mano de obra, los datos toman matices distintos. Al fin y al cabo, el asunto más que de territorio, remite a la situación de las personas, especialmente de los sectores trabajadores dentro del territorio.

Manejando la cifra de una fuerza de trabajo¹⁴³ local de 10.385 personas, se obtiene que en Palmares el porcentaje de población ocupada asalariada asciende al 73,8% (población masculina: 69,7% y femenina del 85,3%), se calcula un porcentaje de población inactiva del 54,3 (sector masculino 31,3% y femenino del 76.8%¹⁴⁴). Es notable -a partir de los datos- dos resultados contundentes: la desaparición de las estructuras de tipo familiar características de aquellas formas agrarias de la pequeña unidad productiva del pasado y la creciente desaparición de población ocupada en el sector primario de la economía; es decir, una radical disminución del campesinado local.

Como un efecto de los datos de las condiciones de trabajo local la tasa de ocupación¹⁴⁵ - según el Censo 2000 - es del 44,0%, la tasa de desempleo abierto es del 3,7%¹⁴⁶, (masculina: 4,5% y femenina del 1,5%). Sólo el movimiento de mano hacia los sectores secundario y terciario explica que los índices de pobreza no sean mayores. La composición de la mano de obra presenta a una población ocupada en el sector primario de un¹⁴⁷: 18,2%. (Población masculina: 23,9 y femenina 2,1). Ni una quinta parte de la mano de obra se dedica a la producción de la tierra. El sector secundario presenta un porcentaje del 30,7% de la mano de obra local (sector masculino: 32,7 % y femenino del 24,9%). El sector de crecimiento sostenido y más vigoroso actualmente es el sector terciario que reúne el 51,1% de las manos productivas (masculinos: 43,3% y mano de obra femenina: 73%). Se identifica un sector privado cuyas cifras son el 83,2% de la población ocupada en contraste con un 16,8% ocupada en el sector público¹⁴⁸.

Gráfico 2

Porcentaje de población ocupada por sector de actividad en el Cantón de Palmares. Censos 1984 y 2000



Fuente: Centro Centroamericano de Población. Universidad de Costa Rica

El Gráfico 2 recoge los antecedentes de ocupación de la población palmareña por sectores: si observamos en el Gráfico 2 resulta

contrastante la reducción porcentual del sector primario de 23.6 puntos porcentuales en los 16 años que cubren el período intercensal (1984/2000). Se nota –en comparación con los datos del 2009- que el porcentaje del 18.2% de mano de obra palmareña ocupada en el sector primario se mantiene. Esto significa que fue en el período inter/censal (1984/2000) en el que se produjo el impacto mayor al sector primario de la economía local.

¿Cuánto de la *realidad agraria del pasado* se conserva en el Palmares del presente? Ni una quinta parte. Y esto tiene efecto –indudable- sobre la visión religiosa de mundo que privó en el pasado. Citaremos de seguido una consecuencia lamentable.

Como uno de los efectos de la situación descrita en Palmares se calcula que actualmente el 14.6% no satisface las necesidades básicas (la pobreza extrema alcanza el 3.42%) y el porcentaje general estimado de pobreza es del 18.02%. Los cálculos estadísticos establecen que en números absolutos, sobreviven en pobreza en Palmares alrededor de 6, 576 seres humanos, de

ellos se identifica en pobreza extrema alrededor de 1, 248 habitantes y el cálculo de población que no satisface las necesidades básicas, es estimado en 6, 468 personas. (Estado de la Nación: 2007)

2. ¿Qué características exhibe la axiología religiosa palmareña en la actualidad?

El punto anterior permite asegurar que en el Palmares del presente (al menos a partir del año 2000) fue invertido el interés económico del pasado por el trabajo agrícola y aunque aquí se reconozca un rasgo común con la realidad nacional, no significa para nada un consuelo de mayorías. No de las más cuerdas.

En otro sentido, coincidimos con líderes locales —especialmente ambientalistas— que despiertan sus esperanzas ante la emergencia de nuevos sujetos, actores sociales, dentro de los nuevos espacios territoriales; tal es el caso de nuevos actores surgidos de lo que podríamos denominar una nueva división territorial entre aquellos distritos centro-urbanizante y periferia-ruralizante: del primer grupo participaría el distrito central, San Vicente, Cocaleca, Esquipulas, Buenos Aires cuyas nuevas generaciones se identifican —notable e inevitablemente— con ciertos patrones urbanos. Estos distritos y sectores se parecen cada vez más entre sí y son más afines a cualquier centro urbano (de Alajuela o de San Ramón) que a los distritos palmareños hermanos más cercanos (Santiago o Candelaria).

Un hecho irrefutable es que las Fiestas Cívicas de Palmares se esmeran en su pretensión de exhibir un odioso estilo “Zapote” (San José) que sobrepasa la simple mimesis. Esta tendencia está comprometiendo simbólicamente el territorio al punto de que, algunos jóvenes, no tienen ya referentes culturales para distinguir entre el sentido de la alegría colectiva y su relación con drogas o gritos y música estridente de “mega-bares”.

Dentro de este esquema tipológico vemos también algunos distritos de la periferia-urbanizante (La Granja, Zaragoza) que forman ya un envolvente aro habitacional indiferenciado con el entorno del Distrito Central; está cada vez más cer-

149. Para algunos maestros espirituales como Pannikar se trata de un verdadero "desarme cultural" puesto que ese retorno SOBRE Sí invocará valores cumbres como el de la verdadera libertad para la creación y recreación del ser humano mismo, como artífice de su propia identidad más profunda; origen y razón de la diversidad. Panikkar R. (2004) *La plenitud del hombre*. Ediciones Siruela. Madrid. España. _____ (1993) *Paz y desarme cultural*. Sal Terrae. Bilbao. España.

150. En último término el problema axiológico lleva – desde nuestro enfoque- cierta de lo que en determinadas comunidades se reconoce como "marca de identidad básica" entre seres humanos; lo que en términos de Pannikar remite a la búsqueda de caminos de plenitud como instancia crítica fundamental de toda espiritualidad; es decir a una fuente que conduce a la relativización de cualesquier realización histórico-social como medida de que colme la búsqueda de esa plenitud. Ver: Fajardo (2008) *Apuntes para una pragmática de la*

espiritualidad. En 5⁰ Encuentro de Can Bordoi (7-12 Julio). Centro de Estudios de las Tradiciones Religiosas. Barcelona. España.

151. Tanto los estudios de Iglesias y González (1985), como los de Abarca (1999) sistematizan la historia local, haciendo énfasis en esta realidad que llamamos "transversal" atribuida al factor religioso: en otras palabras, dichos estudios nos permiten afirmar que "lo religioso" vertebró la historia local de una forma singular, desde el punto de vista histórico y social. Ver: González y Pérez (1997, 153-181) *Mujer, iglesia y organización comunal: Palmares, Costa Rica (1880-1930)* y González Y (1997) *Cambio de época e identidad cultural*. En: Oyamburu J. (1997) *Cambio de época y producción cultural desde Costa Rica*. Centro Cultural Español. San José. Costa Rica.

cano el día en que esta ampliación del centro urbano torne totalmente invisible la separación con estos distritos, bajo un solo piso cementado.

Finalmente, observamos a los distritos que acusan algunos rasgos tradicionalmente rurales; Candelaria, Santiago, Rincón de Zaragoza, Quebradas, Cerros en colindancia con Llano Brenes, y Berlín. Buena parte, en resumen, de los históricos distritos adheridos de Atenas. Aquí las nuevas y viejas generaciones mantienen un perfil más homogéneo en sus aspiraciones, más rural si se quiere; los abuelos y nietos se miran reconociéndose bajo señales de algo que permanece del pasado y que puede adivinarse aún en las relaciones familiares, en los hábitos de conservación agrícola de parte del solar, en determinadas costumbres de religión campesina. En suma, la persistencia de cierto efecto "espejo" en las miradas inter-generacionales, entre vejez y juventudes.

Es aquí donde más se recuerda el Palmares de antaño. Pero los partidos locales –con cierta lógica nacional más que localista- no modifican sus *modus operandi* con el fin de adecuar sus estructuras y funcionamiento según toca a lo que necesitan sus comunidades, siguiendo las justas diferencias con base en necesidades de un desarrollo más localizado; en las zonas más "rurales" de Palmares eso significa –por ejemplo- tomar más en serio el sentido cooperativista dentro de la dinámica de vida política y económica distrital. Las prioridades cantonales y provinciales entendidas "desde abajo" supone una democratización que piensa "en todas y todos", los locales en primera instancia.

Por otra parte, se ve la necesidad de evidenciar, desde lo religioso mismo, el carácter que le es propio y desde el cual puede aportar como factor cultural en los nuevos contextos modernizantes: esto significa que la iglesia (todas, pero principalmente la católica, en virtud de sus antecedentes históricos en el país y en Palmares) no debería optar por afrontar la crisis del cambio social y cultural actual con un bajo perfil de simple supervivencia, como si se tratara de una situación irremediable; por el contrario, el carácter de la crisis que se vive desafía –a todo actor social- a demostrar lo más genuino de su aporte; la religión

por consiguiente debería apuntalar su competencia en línea con un respeto básico por homólogos e instituciones laicas: asumir una promoción pluralista de la legítima diversidad social en el seno de la sociedad democrática, como expresión de un valor ecuménico que le es propio –en realidad común- a todas las formas de vida que sobrevivirán en el planeta¹⁴⁹.

3. La religión tradicional como el *valor de los valores* en la socialización comunitaria del pasado

La inserción efectiva de los sujetos en la vida social (fenómeno de socialización) puede acontecer desde distintos ejes; podríamos decir que la ideología liberal clásica aspiraba a que sean los valores de cuño político-democrático (vía partidaria) los que organicen la vida e inserción social. Lo cierto es que hay comunidades que en su origen (Valle de los Palmares) el factor religioso (católico) descolló visiblemente, como eje de producción axiológica;¹⁵⁰ esto es, como factor de producción y reproducción de valores. Tal situación no es ni exclusiva ni excluyente; es decir, otras comunidades –seguramente- tendrán las mismas fuentes valorativas, ya que más que tratarse de una originalidad histórica o cultural altamente diferenciadora, es una constante dadas algunas condiciones nacionales contextualizadas en el capítulo anterior, bajo el eje de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Sostenemos, no obstante, que el proceso de socialización palmareño, vía religión, requiere ser examinado desde el punto de vista del arraigo efectivo y de su papel actual en la construcción de las identidades individuales y comunitarias (culturalmente entendido).¹⁵¹ La pregunta por la vigencia o no –incluso por la simple presencia de algunas de sus principales señales- en la comunidad palmareña, releva dos factores: por una parte, alude a la vigencia de su labor de cohesión social (inherente al fenómeno religioso según la interpretación de sociólogos y psicólogos de las formas religiosas como Durkheim o W. James) y, por otra parte, interroga por el aporte de la religión ayudando a interpretar o

152. La noción básica pertenece al sociólogo de la religión Maduro Otto (1980) *Religión y conflicto social*. Centro de Estudios Ecuménicos/ Centro de Reflexión Teológica. México D.F. México.

153. Dos ejemplos tomados de notas periodísticas ilustran el carácter de este ámbito mítico religioso, uno figura en la pág. 11 de *La Teja* (26/07/2010) y señala que “un domingo por la tarde mientras limpiaba las matas de su casa don F.A. se topó con una impresionante sorpresa al ver la imagen de la Virgen de Guadalupe en una pequeña hoja palmera, más conocida como pacaya...esta imagen cuenta con la bendición del padre W.R. de la iglesia de El Carmen en Cartago, quien apenas la vio tuvo duda de la revelación de la virgen a Don F.”. El otro ejemplo, tomado del mismo periódico, señala que en Tilarán tienen su romería”, indicando que “desde hace muchos años en Tilarán se realiza una mini-romería a 180 km de Cartago”. “Una semana antes del 2 de Agosto los fieles de los Ángeles caminan hacia Tilarán con la imagen de la “virgencita”, en un trayecto de 12 km. Lo que les lleva hasta tres horas.”

comprender el contexto inmediato de esa vida cotidiana; la de todos los días en el seno de la comunidad particular.

En resumen, lo religioso – visto desde el pasado- consistía en un fenómeno que aportaba tanto a la cohesión (también –por lo tanto- a la exclusión social) como a la necesidad de construcción de una determinada hermenéutica (expresada en un sistema de creencias) y esto orientaba la vida cotidiana del grupo campesino de referencia: dos matices importantes que ilustran esta dimensión bimodal de la “axiología religiosa” está en el sentimiento individual y colectivo de ser parte de un proyecto originado y conducido por Dios, comprendido como un ser “superior” (ontológicamente) e históricamente “anterior” al sujeto humano; este teocentrismo es precondition para el *sistema de creencia* del grupo de adherentes¹⁵² evangelizados por el catolicismo tradicional en contextos agrarios de ayer, ¿podría también ser estructurante en el presente a partir de aquel pasado?

3.1. Sistema de creencia de la Axiología Religiosa en Palmares

Desde el punto de vista metodológico este capítulo se construye estructurando la información obtenida bajo tres aspectos básicos, desde la posibilidad simbólico-histórica de que la matriz axiológica palmareña presente un carácter más inclusivo que excluyente. Es decir; a la luz de lo estudiado del pasado, la concepción y práctica religiosa palmareña puede presentar –en grados diversos de significación- *elementos arcaicos*, vale decir aquellos que guardan un relación con la naturaleza como ser animado (esto sería propio de una mentalidad mágica sea “naturalista” o “teocéntrica”)¹⁵³, en segundo lugar cabría pensar –en atención al *comunitarismo* del pasado- que la axiología religiosa presente significativos rasgos de componente social; es decir, que esté articulada por principio fuerte significación socializante. Y, finalmente, dados los procesos de modernización presentes y la lógica de prácticas eclesiales diversas, podría presentarse en la matriz axiológica del presente vaya afincando una tendencia de vivencia de lo religioso dentro de un concepto más *privativo* que pú-

154. Este esquema de selección temática –con fines descriptivos- es una aplicación de la propuesta analítica que propone el Profesor Houtart F. (2008) *Sociología de la religión*. Fundación editorial El Perro y la Rana. Caracas. Venezuela.

155. Estadísticamente el grupo de informantes como tales representa una muestra del 8.3 % de la totalidad de habitantes palmareños. En este capítulo el abordaje de los datos locales se correlaciona con cifras sobre los mismos temas, obtenidas de La Nación-Unimer; se trata de cifras sobre temática religiosa, por encargo de la sección *Idiosincrática* (Diario La Nación). La firma encuestadora consulta a grupos de 500 personas dentro del territorio nacional. Los datos de Unimer se extraen del Diario La Nación, tomando –al azar- lo publicado durante el año 2005. Para la selección del año influyó la coincidencia con los temas que habíamos elegido desde los intereses locales.

blico; denominamos a esta tendencia como una representación social de lo religioso –individualizante- que sugiere una tendencia de la *relación consigo* que reflejaría dos caras de una sola moneda: en un sentido estaría negando –de modo creciente- que su sistema de creencia esté regulado desde lo público; podría así entenderse como una reacción necesaria del presente, ante un pasado con un peso “colectivizante” que hacía de la fe un deber sancionado, no vivido como una experiencia sino como un hecho para ser obedecido y obligado ante las autoridades familiares y sociales.

En otro sentido la nueva actitud alimentaría de cierta auto-comprensión moderna y autónoma del sujeto, a partir de una fe que se resiste a ser convertida en otra cosa que no sea el cultivo de espacios fuertes de relación *consigo mismo*; según esta fe religiosa¹⁵⁴ la religión no puede delegarse, el creyente decide tomar lo religioso “en las propias manos” y no delegar más sus sentidos de fe a las instituciones o a sus “agentes especializados” (Weber M.); esta fe estaría participando de los nuevos rasgos modernos de –autogeneración- de individualidades inéditas; en términos más llanos, se trata de asumir la auto-formación espiritual.

3.2. Datos generales sobre práctica religiosa en Palmares¹⁵⁵

Lo comunitario como imagen de pertenencia a lo local – en el entorno inmediato- permite caracterizar las creencias y prácticas religiosas de mujeres y hombres en cuanto existe cierta presión social, y también ayuda a determinar –de entrada- cierta vigencia de lo religioso según las diferentes ofertas religiosas al alcance de quienes habitan el medio.

156. Aplicamos los instrumentos de la encuesta en distritos central y periféricos así como en la sede de la UNED en Palmares; son espacios que reúnen –por diversos motivos- a población heterogénea en cuanto a empleo, edades, creencias, actitudes ante la vida, etc. Seleccionamos la muestra con informantes escolarizados (el 50% de ellos son personas abordadas en procesos de matrícula universitaria) junto con trabajadores agrícolas y del área de los servicios públicos y privados (25% y 25%, respectivamente). En todos los casos encontramos personas dispuestas a cooperar, especialmente porque concentramos la recolección durante los fines de semana (viernes/sábado/domingo). Por razones del objeto de estudio concentramos especial esfuerzo de recoger la opinión del sector agrario, población más significativa en los distritos de Candelaria y Santiago. En el Centro Universitario, durante los períodos de matrícula (cada cuatrimestre: I,II,III/ 2009-2010), incluimos además de personas palmareñas a estudiantes de la zona de influencia del Centro Universitario que cubre población de San Ramón, Grecia y Naranjo, principalmente.

157. Teniendo presente que se trata de un entorno (local y nacional) con una alta presión social en lo religioso, es muy llamativo el hecho de que casi un 20% de las personas encuestadas tendieran a manifestarse como no-creyentes; quienes aplicamos la encuesta pudimos constatar que esta posición no-creyente se distingue del “ateísmo” en

el sentido de que no funda una militancia anti-creencias, y - quizá – tiene más de un “agnosticismo” (fase básica) en cuanto comporta cierta negación racional – fundamentada - de la relatividad de todos los sistemas de creencias, incluido el religioso. En todo caso, a esta “no-creencia” se le estaría reclamando una justificación “comprensible” (no fundamentalista).

Tabla 3
Profesión religiosa de palmareños*

Confesión	%	Número absoluto: 433
Católicos	63.2	274
No creyentes	19.3	83
Evangélicos	15.1	65
Otras religiones	2.4	11

Fuente: Axiología Religiosa y comunidad palmareña (2010).

**La religión dominante en Costa Rica es la católica. De acuerdo con una encuesta realizada por CID-Gallup, en el 2009 el 71% de la población del país se reconocía católica. Sin embargo, la misma encuesta muestra que el 86% de esa población nació en el catolicismo, lo que significa que muchas personas dejaron de ser católicas. Los resultados de la encuesta “Estructuras de Opinión Pública” (2009) de la UCR muestran resultados muy similares: un 70% de las personas encuestadas se confesaron católicas, un 17% evangélicas protestantes, mientras que un 9,1% dijeron no tener religión.*

Gráfico 3
Adhesión religiosa en Palmares

Fuente: Axiología Religiosa y comunidad palmareña (2 010).

La identificación religiosa católica recoge una muestra importante del peso del pasado en los encuestados¹⁵⁶: tomando en cuenta que la mayoría (79.7%) afirmó profesar alguna religión, también es digno de destacar, el que la segunda cifra en importancia (19,3) del total de entrevistados manifestó ser no creyente¹⁵⁷; el 63.2% se declararon católicos, 15.1% evangélicos, 2.4% miembros de otras religiones.

En primer lugar – a diferencia del pasado palmareño- se visualiza un escenario de creencias que ya no es homogéneo; la muestra que cubre un 6.84% de la población cantonal, es contundente. Palmares da muestras de presentar características, en su configuración axiológica-religiosa, de un rasgo general radicalmente nuevo: la heterogeneidad empieza a echar raíces.

En cuanto a la asiduidad en la práctica religiosa –consulta para quienes confesaron tener religión- se anotaron distintos grados de preferencia en cuanto a participación, según las actividades religiosas; dejando aparte bodas, funera-

les y bautizos, un 32% de encuestados (as) que pertenecían a “alguna religión” respondieron que asistían una vez por semana a un centro de congregación religiosa, un 26.1% lo hacían más de una vez por semana, mientras un 19.4% lo hacían una vez al mes. En total, un 77.5% de encuestados (as) concurre regularmente a su templo, una minoría lo hace en determinados tiempos festivos (5.3%), otros por motivos de rogativas (2.5%), y el grupo más pequeño (un 9.0 %) de creyentes que expresa que nunca asiste.

Tabla 2
Asistencia al templo en Palmares

¿Cada cuánto asiste al templo de su iglesia o congregación religiosa?	Porcentaje: (De 350)
1. Una vez por semana	32 %
2. Más de una vez por semana	26.1%
3. Una vez por mes	19.4%
4. Para Navidad/Semana Santa/o alguna festividad por el estilo	5.6%
5. Con ocasión de una procesión/fiesta patronal/pagar promesas	5.3%
6. En situaciones difíciles (exámenes del cole, enfermedad, cuestión afectiva, problemas de trabajo)	2.5%
7. Nunca (“prácticamente nunca”)	9.0%

FUENTE: *Axiología religiosa y comunidad palmareña* (2010)

Más de un 58% de quienes reportan ser practicantes dicen que al menos una vez o más por semana, lo son. Un 11.5% (entre quienes nunca asisten y los que lo hacen por motivos muy especiales) de los que se dicen creyentes, no son practicantes. Este fenómeno de alto contraste –a favor de la práctica- no debe hacernos tomar a la ligera que casi un 10% asegura que prácticamente nunca asiste a su iglesia, no obstante haberse anotado en calidad de creyente: vemos ahí el problema de “arrastre” para confesarse religioso y practicar, en países con una posición oficial en lo religioso. De tal manera es así que los datos en cuanto a pertenencia como en cuanto a práctica, requieren ser cruzados para conseguir más confiabilidad en las cifras.

158. Los datos se desprenden de una encuesta telefónica nacional hecha por la empresa Unimer a 500 adultos costarricenses. El margen de error es del 4,4%. Ver: http://www.nacion.com/ln_ee/2005/junio/13/pais10.html

Gráfico 2 Asistencia al templo.

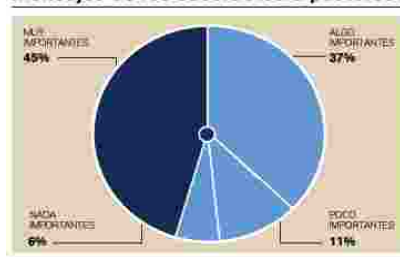
Fuente: Axiología religiosa y comunidad palmareña (2 010)

En el ámbito nacional, aunque el 92 % de los costarricenses dice pertenecer a alguna religión, su entusiasmo por las actividades vinculadas con la fe tiende a decrecer, especialmente entre los jóvenes, según los datos de Unimer¹⁵⁹. Cerca del 50 por ciento de los ticos admite que ha disminuido su asistencia a las actividades de su iglesia, especialmente entre las personas de edades entre 18 a 29 años.

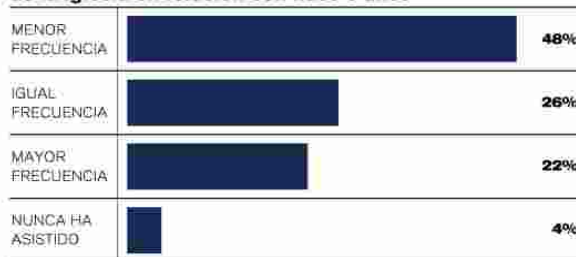
Para el 46 % de encuestados, los mensajes transmitidos por los sacerdotes y pastores en las misas o cultos son de gran importancia, pero, de nuevo, en menor medida son relevantes para las personas de 18 a 29 años. Cuatro de cada diez ticos opinan que los temas tratados en los sermones o mensajes que dan los pastores o sacerdotes contienen temas históricos, así como de actualidad.

Gráfico 5 Asistencia e importancia de la iglesia (Diario La Nación, 2005).

¿Cuán importantes son para su vida los mensajes de los sacerdotes o pastores?



Frecuencia con la que asiste hoy a las actividades de la Iglesia en relación con hace 5 años



159. Bozzoli de W. M.E. (1 969) *Localidades indígenas costarricenses: 1960-1968*. Publicaciones de la Universidad de Costa Rica. Serie Misceláneas. Nº 133. San José. Costa Rica. En relación con el problema de investigación, ver: Rojas D. (2002) *El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural Bribri*. Cuaderno FLACSO de Ciencias Sociales. Nº126. San José. Costa Rica.

En Palmares más de 58% de las personas encuestadas reportan ser practicantes de - al menos - una vez por semana (Tabla 2.). Observamos que el dato contrasta notablemente con los resultados ofrecidos por Unimer (Gráfico 5.) a nivel nacional, según estos, la frecuencia de asistencia a actividades de la Iglesia ha descendido, en relación a cinco años atrás, en casi un 50%, es decir, mientras en Palmares se presenta una alta frecuencia de asistencia al

templo (o congregación) a nivel nacional se evidencia – más bien - una tendencia a la baja.

3.3. Representación social de la religión como relación con la Naturaleza y con Dios

Este plano de aproximación a la cosmovisión religiosa lo situamos –siguiendo a Robles A.- en el nivel más general; mayor vínculo con la Naturaleza y Dios supone una relación básica –de carácter histórico/cultural- entre la versión cristiana (producto de la colonización española) y las tradiciones no-cristianas (precolombinas incluso), que podamos identificar en el material discursivo: como pre-cristianas, entendemos que aquellas opiniones reflejarían cosmovisiones indígenas cuya presencia en la región se materializaban con el aporte –histórico/simbólico- de grupos Huetares, principalmente¹⁵⁹.

La *Tabla 2* muestra que la mayoría de encuestados (as) expresan no otorgar credibilidad a personas que dicen tener poderes de comunicación con el más allá (73.0) o que dicen tener poder para curar (79.5). La creencia en el destino es un tanto mayor, puesto que el porcentaje de rechazo disminuye a un 56% y un 69.1% en relación con los horóscopos, la astrología y la predicción del futuro, respectivamente. Entre los que le otorgan “algo de credibilidad” (mucho y poco) suman un 43.2 % y un 30.6%, respectivamente.

160. Valga señalar que el carácter sincrético de lo que es adaptado (aunque nunca digerido) dentro del ámbito del denominado “New Age” hace pasar fenómenos del más diverso origen: así como pueden verse rasgos de lo indígena local o latinoamericano, no faltan tradiciones asiáticas, africanas o de las regiones polares del planeta. En todo caso destacamos que esa parece ser la vía por la cual está volviendo a emerger formas subyugadas e invisibilizadas de expresión cultural y simbólica por siglos reprimidas en la embatida colonialista del cristianismo europeo.

161. Los datos se desprenden de una encuesta telefónica nacional hecha por la empresa Unimer a 500 adultos costarricenses. El margen de error es del 4,4%. Ver: http://www.nacion.com/in_ee/2005/junio/13/pais10.html

Tabla 5
Sistema de creencias mágico-religiosas en Palmares

Creencia en el destino y lo sobrenatural	Mucho	Más o menos	Nada	No sabe
Los horóscopos y la astrología	9.9	33.3	56.2	0.5
La predicción del futuro (p.e. leer las manos)	6.6.	24.0	69.1	0.2
Recurrir a personas que curan por poder especial	6.7	19.6	73.0	0.7
Recurrir a personas para comunicarse al más allá	5.3.	14.5	79.5	0.6

FUENTE: *Axiología religiosa y comunidad palmareña (2010)*

Los rasgos de estos sistemas de creencias resultan interesantes y su presencia significativa lo es más en la medida en que representan una especie de retorno

(resemantizado) de antiguas costumbres que ahora encuentran un canal de legitimidad (horóscopos en periódicos modernos) y cargados de aspectos lúdicos (loterías) que están lejos de requerir los mediadores institucionales de las religiones (burocracia religiosa) y sí ciertos agentes religiosos (en términos weberianos) informales.

Una relación aproximada a concepciones religiosas ancestrales pueden ser explorada si nos preguntamos por la resonancia de algunas concepciones religiosas actuales cuyo origen extranjero no impediría que arraiguen, en la medida en que remiten a un ámbito de culto a la naturaleza, potencialmente asociable con prácticas indígenas ancestrales; con un nuevo dosel reaparecen en el menú religioso de tipo “New Age”¹⁶⁰, en un imaginario religioso remozado bajo estéticas que usan de sus trajes, música, oraciones, etc .

En el caso del así llamado e importado **Día de las Brujas**¹⁶¹. Para sorpresa –según datos de Unimer- la mayoría de los costarricenses ha dejado de participar y cada vez menos ticos festeja el *Halloween*, o Día de las Brujas, y opina que es una costumbre ajena a nuestro país y que atenta contra las creencias religiosas. Posiblemente efecto de las campañas nacionales (por radio, sobre todo) que repudian que los ticos estén suplantando sus tradiciones folklóricas por estas “tradiciones foráneas”; asimismo, las campañas muestran alianzas con los planes turísticos que también reivindican cierto “retorno” a lo propio.

162. FUENTE: Unimer RI. Ver: idiosincratica@nacion.com
http://www.nacion.com/in_ee/2005/junio/13/pais10.html

El dato ofrece que el 98% de los encuestados ha escuchado hablar de esta celebración, pero son pocos (apenas el 26 por ciento), quienes alguna vez han participado de *Halloween*. De hecho, se señala que tres cuartas partes de los entrevistados están en desacuerdo con celebrarlo. Y, entre quienes han festejado esta fecha alguna vez, el disfraz más usado ha sido el de bruja (22%).

En el caso palmareño cabe destacar que tampoco hubo aceptación pública de participar en este tipo de actividades (76.5%) y en el contexto de la cultura local –cargada de estímulos católicos- no se ve “buen ambiente” para sumarse a este tipo de eventos. También las iglesias evangélicas presentes en la región se encargan de “condenar” como “obra del demonio” la participación en estas actividades. El disfraz del demonio tampoco tiene buena prensa entre el 23.5% de palmareños que asegura haberse disfrazado.

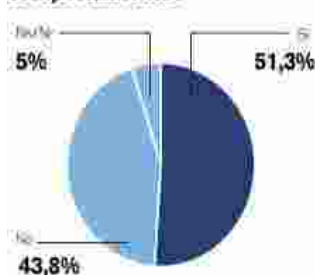
Otro dato obtenido por las encuestas de Unimer (publicado bajo el título: **Hijos de la Luna**¹⁶²) señala que en Costa Rica algunas personas afirman haber experimentado cambios en su forma de actuar o de sentir debido a los “efectos de la Luna”. Según la información cuatro de cada 10 ticos reconoce haber tenido en cuenta las fases lunares para realizar alguna tarea, tal como cortarse el pelo, las uñas o definir cuándo es apropiado sembrar algo. Las mujeres tienen esta creencia en mayor proporción que los hombres (46% contra 33%).

Un poco más de la tercera parte de los ticos cree que la Luna influencia las fechas de nacimiento de las personas y de los animales. Este tipo de creencias sí se conservan especialmente en los distritos más agrarios de Palmares. La lectura de los datos que ofrece la luna para determinar el estado del tiempo, para decidir momentos de siembra, para calcular los partos de los animales o para hacer la corta de algún árbol, etc. mantiene toda su vigencia. No obstante, refleja una raíz distinta de la que priva en el caso citado por Unimer: las creencias más modernas trasuntan un efecto marcado por influencias cinematográficas o televisivas y en lo religioso –estrictamente- se amparan en visiones de religiones naturales europeas que arriban a nuestro territorio por efecto mediático, especialmente por lo que a programación *New Age*. Existe actualmente canales de TV (Cable) que transmiten exclusivamente música y rituales de tipo Nueva Era.

163. Un breve repaso a los Diarios *Extra* o *La Teja* – tomados al azar– nos informan sobre el innumerable recurso cotidiano de oferentes de artes adivinatorias, así como notas de agradecimiento público ante intervenciones atribuidamente “milagrosas” que han generado sanaciones en personas. Estas publicaciones reflejan – respetando la complejidad pisco-social que entrañan– la presencia *fuerte* de cierta “mentalidad mágico-religiosa” entre la población nacional.

Gráfico 6 Influencia de la luna en la vida personal (Diario La Nación, 2005)

¿Afecta la Luna nuestro comportamiento?



La Luna es responsable de...



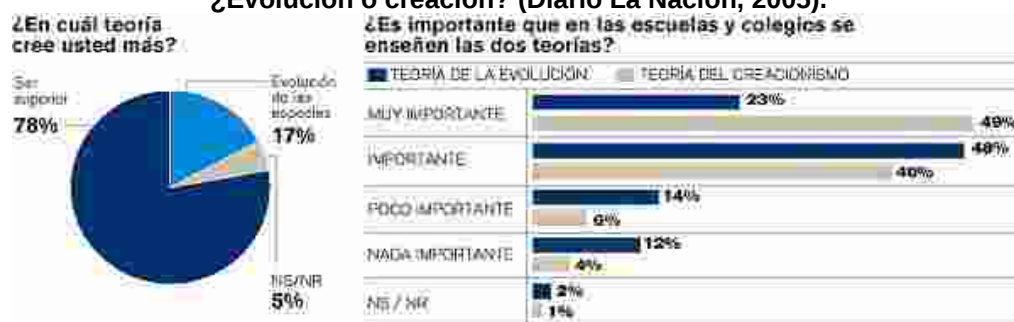
Los datos hasta aquí sugieren que las diferentes personas (de distintas edades) abordados en la encuesta local y nacional comparten una cosmovisión mítica, pero que la expresión de la misma no tiende a ser transparente: implica cierta consciencia de que se ha rebasado el nivel de ordenamiento mágico del mundo; aunque creen que alguien más (la deidad) puede hacer ese ordenamiento, pero como creyente moderno se sospecha que las oraciones o rituales pertenecen a un ámbito “aparte” (privado) respecto del mundano. Así interpretamos el dato sobre la poca credibilidad que se manifiesta públicamente respecto de las prácticas adivinatorias o chamánicas, pese a que son populares en nuestra sociedad¹⁶³, obedece a la censura que sobre tales prácticas hacen las iglesias que también recurren a ellas en grandes concentraciones de sanación, bajo sus esquemas de animación y control.

Conforme aumenta la escolaridad de los ticos, se incrementa la popularidad de la teoría de la evolución que sostiene que el ser humano – tal como lo conocemos hoy - es resultado de un largo proceso evolutivo, y lo mismo aplica para todos los organismos vivos; también los hombres la apoyan más que las mujeres. Pero, conforme se incrementa la edad, aumentan los adeptos al creacionismo (que sostiene que hay una fuerza o un ser superior responsable de la creación del ser humano). Un 30% de aquellos que dicen no profesar ninguna religión, cree más en la teoría de la evolución. Contrariamente, quie-

nes practican alguna credo, en su mayoría creen más en la creación por parte de un ser superior.

Un 71% opina que es importante la enseñanza de la teoría de la evolución. Nueve de cada diez opina de la misma manera, pero de la teoría del creacionismo.

Gráfico 7
¿Evolución o creación? (Diario La Nación, 2005).



El hecho de que la mayoría de ticos atribuya la creación del mundo a un ser superior hace visible la cosmovisión religiosa en su punto más contrastante con relación a las explicaciones científicas. En un sentido complementario destaca, con mayor claridad, lo que podría significar el abordaje de las creencias *religiosas*, es decir, las creencias “per se”, como si se tratara de entidades de orden divino o celeste, cuya existencia pueda ser probada al margen de las condiciones histórico-sociales o psicológicas.

La respuesta (muy importante) a la consulta por esta misma pregunta en el medio palmareño arrojó que la teoría de la creación es más popular (58%) pero tratándose de lo que se enseña en las escuelas y colegios la tendencia es contraria (el 62%). Para esos efectos el creacionismo obtuvo un 49%. Un primer dato de avance de un tipo de mentalidad moderna respecto del tema y de la posición se sugiere al considerar que sumados el dato pro-evolucionista (Muy importante: 62% y 48% Importante) contra el pro-creacionista: Muy Importante 49% y

25% Importante) la diferencia es notoria, a favor de la educación de la niñez y de la juventud. La posición laica respecto del tema parece tomar fuerza.

Avanzando sobre indicadores que muestren un paso de la religión natural (o aspectos mágicos ligados a la naturaleza) al teísmo propugnado por la iglesia, observaremos en la variable el sondeo de indicadores que van desde el carácter monoteísta y estructurado (sistema teológico dogmático) en derivación hacia otro menos dogmático (no ratificado discursivamente en los rituales y prédicas oficiales) y escorando a una posición atea.

Tabla 6
Sistema de creencia en Dios (Total 433)

<i>¿Estás de acuerdo o en desacuerdo con estas frases?</i>	Acuerdo	Desacuerdo	No sabe/No responde
1. Dios existe y se ha dado a conocer en la persona de Jesús	92.1	6.4	1.5
2. Lo que llamamos Dios no es otra cosa que lo que existe de positivo en los seres humanos (hombres y mujeres)	50.0	47.0	3.0
3. Dios es algo superior que creó todo y de quien depende todo	96.4	3.3	1.3
4. Dios es nuestro padre bondadoso, que nos cuida y nos ama	97.0	2.0	1.0
5. Dios es el juez supremo, de él dependemos y él nos juzgará	95.3	3.2	1.5
6. Hay fuerzas o energías que no controlamos en el universo, que influyen la vida humana (hombres y mujeres)	72.6	24.4	3.0
7. No sé si Dios existe o no, pero no tengo motivos para creer en él	7.9	96.8	2.0
8. Para mí, Dios no existe	2.8	97.0	0.2

FUENTE: *Axiología religiosa y comunidad palmareña (2010)*

A la par de una adhesión en línea con la doctrina evangélica y católica de religión (centrada en Cristo) se comparte una cosmología en que un 77.6 % está de acuerdo con que existen fuerzas creativas y degenerativas que afectan a la existencia humana en el universo. Es de notar la relación entre la opinión de quienes sostienen que “dios” es una palabra para designar lo que mujeres y hombres tenemos de bondadoso (49.1%) al tiempo –por otra parte- que se le asume como creador absoluto de todo (96.8%). En líneas generales quienes declaran (ítems 7 y 8: suman 10.4%) un cierto antropocentrismo –en términos

de oposiciones- por lo menos no alineado al rígido teísmo. Y, por último, se nota en el ítem 6 (“hay fuerzas o energías que no controlamos en el universo que influyen en la vida...”) un puntaje alto (77.6%) que muestra la emergencia de posiciones mágico-religiosas no codificadas dentro del canon católico tradicional.

Ante la pregunta ¿la categoría “no creyentes” remite a las personas “sin religión” o a las no creyentes en dios? ¿Podrían ser creyentes sin religión? Resulta interesante contrastar el porcentaje de personas que se declararon no creyentes (19.3%: en Tabla 3) con el porcentaje de personas que manifestaron su desacuerdo ante la posibilidad de la no-existencia de Dios (2.8%: en ítem 8, Tabla 6): observemos que mientras el 19.3% de las personas se autodefine no-creyente, apenas un 2,8 % estuvo de acuerdo con la frase “para mí, Dios no existe.” La “no creencia” en términos de profesión religiosa, no aparece incluyendo la negación de la existencia de Dios, cosa que para una mentalidad secularizada resultaría sumamente extraño o contradictorio.

En el sentido señalado, la *Tabla 5* ratifica la tendencia a una firme creencia en Dios (94.2%), después en el alma (85,1%), el pecado (84.3%), el cielo (79.0%) y la Iglesia (76.2%). Toda la serie busca determinar la persistencia del modelo dogmático concentrado en la representación social de lo religioso agrario del pasado palmareño.

Tabla 7. Sistema de creencias dogmáticas (Total 433)

¿Qué tanto crees en...	Mucho	Algo	No estoy seguro	No creo	NS/NR
1. Dios	90.1	8.6	0.17	0.4	0.2
2. El alma	80.1	14.7	2.0	3.0	0.2
3. El cielo	69.0	22.0	5.4	3.5	0.1
4. La iglesia	69.1	19.7	2.2	8.8	0.2
5. La resurrección de los muertos	70.1	10.3	5.8	13.4	0.3
6. La vida después de la Muerte	67.4	20.0	4.0	4.6	1.0
7. El demonio	49.2	15.6	6.2	29.6	0.4
8. El infierno	45.1	19.6	5.4	29.2	0.8
9. En la reencarnación	40.3	18.0	8.1	33.0	0.6

FUENTE: *Axiología religiosa y comunidad palmareña (2 010)*

164. Así lo reveló una encuesta de Unimer para La Nación, realizada a 500 costarricenses, de 18 a 65 años, en todo el territorio nacional:
http://www.nacion.com/ln_ee/2005/junio/13/pais10.html

La tendencia más alta está relacionada con el tema de Dios (90.1%) la lista decrece en los temas como el alma (80.1%), el cielo (69%) y conforme la dogmática va haciendo aparición baja la tendencia: la iglesia (69.1%), la resurrección (70.1%), vida después de la muerte (67.4%). Más de la mitad de las personas encuestadas sostiene opiniones altas, cercanas al cincuenta por ciento en estos y los temas relacionados con el demonio (49.2%), el infierno (45.1%). Incluso es llamativo que ya pertenece a cierta dogmática popular la inclusión del tema de la reencarnación, aún cuando no forma parte de la lista dogmática oficial del catolicismo.

En lo que respecta a creencia en los Ángeles a la pregunta ¿está completamente seguro (a) de que tiene un ángel de la guarda? la respuesta obtuvo un 73% afirmativo contra un 18% negativo (un 12% dijo no estar ni de acuerdo ni en desacuerdo) En el plano nacional¹⁶⁴: (Unimer) reporta que ocho de cada diez costarricenses se encuentran totalmente seguros de que los ángeles existen. Un poco más alta que la cifra media palmareña.

Es importante señalar que el tema de los ángeles presenta visos de un tipo de creencia mucho menos dogmatizada desde las creencias promovidas por las

iglesias: de los entrevistados, un 57% dicen que los invocan con cierta regularidad, sobre todo las mujeres.

Gráfico 8
Existencia y protección de los ángeles (Diario La Nación, 2005).

De esa mayoría que cree en los ángeles, 9 de cada diez personas dice tener un ángel de la guarda, cuya principal misión, se percibe, es la de protegerlos (78,7%). Sin embargo, el 9% no sabe el porqué de la existencia del ángel. E independientemente de la creencia o no en la existencia de los ángeles, un 82,2% del total de los entrevistados recuerda haber rezado -en su niñez- la oración "ángel de la guarda, dulce compañía, no me desampares..."

En la tradición palmareña se mezcla la versión de ángeles que acompaña la oración nocturna en la vida cotidiana (Ángel de mi guarda...) con las versiones matizadas por influencia ritual tipo "New Age"; en este aspecto cabe señalar cierta continuidad en cuanto a las figuras angélicas como protectoras y cierta ruptura ya que los agentes que promueven la devoción, ya no son tanto las madres sino líderes y lideresas religiosos (as) de la "religión a la carta" en el mercado de oferta religiosa tipo Nueva Era.

En resumen, el carácter mítico ligado a la naturaleza y el referido a deidades, aunque con baja significación, reaparece y en todo caso no desaparece, maneja una presencia que permite cierta identificación de los sujetos creyentes con sus aspectos más convencionalmente denominados "de fe" o "religiosos". Aparte de la ambigüedad típica que encierran estos términos (alma, resurrección, ángeles, etc.) desde la lógica racional, lo que podría hacernos retornar sobre una sociedad costarricense –que en el plano de la relación con la naturaleza y Dios- está lejos de desaparecer. El panorama cultural, definitivamente, no la excluye. Este plano de análisis inicia con el señalamiento de que esta línea de opinión religiosa local recoge posiciones no laicales pero sí independientes de la mediación oficial de las religiones teístas; se trata de la vigencia

165. Este tipo de creencias resultan no fáciles de detectar porque no suelen hacerse fácilmente públicas: por ese motivo las tratamos contrastándolas con opiniones religiosas que pueden derivar de la enseñanza prodigada por las iglesias, de un modo más indirecto. A partir del origen histórico-simbólico que tiene lo religioso se busca aquí rastrear aquellos aspectos que presentan lo "natural-como-sagrado"; en materia religiosa la comprensión de la dimensión mágica de la fe religiosa, se concibe en un amplio registro simbólico cuya codificación e indagación pública resulta difícil de rastrear.

o presencia potencial del pensamiento mítico vinculado con visiones *naturalistas* de lo religioso¹⁶⁵.

3.4. Representación social de la religión como vínculo social

Primero señalamos la opinión religiosa confrontada con el origen histórico que tiene lo religioso, seguidamente abordaremos aspectos que debaten sobre la dialéctica entre lo “público-y-lo-privado” en materia religiosa, bajo el entendido de que en dicho binomio es central la comprensión de la dimensión social de la fe religiosa. Este plano de la cosmovisión religiosa, como parte de la posición *socio-céntrica* (centrada en el propio grupo), en su nivel más convencional atribuye la propia fe religiosa a un vínculo social. La iglesia (católica) aparece –en ese sentido- con un alto grado de reconocimiento (76%), lo cual resulta del todo comprensible ya que no sólo es la que tiene más integrantes sino que es la que apela a cierta autoridad de enseñanza social, en una tradición doctrinal centenaria, en una nación que la declara su religión oficial.

Un aspecto indagado (Unimer: 2005) en el ámbito nacional, es la representación religiosa –históricamente considerada- de la llegada de los primeros españoles que arribaron a América, el 12 de octubre de 1492. Ocho de cada diez personas entrevistadas (80%) considera importante o muy importante ese encuentro entre aquellos europeos y las culturas que habitaban este continente. Solo un 4% de las personas califica ese encuentro de “nada importante”. En el caso palmareño –en el año 2010- se planteó la interrogante y obtuvimos que –sumados los datos- un 97% de locales considera muy importante o importante el acontecimiento.

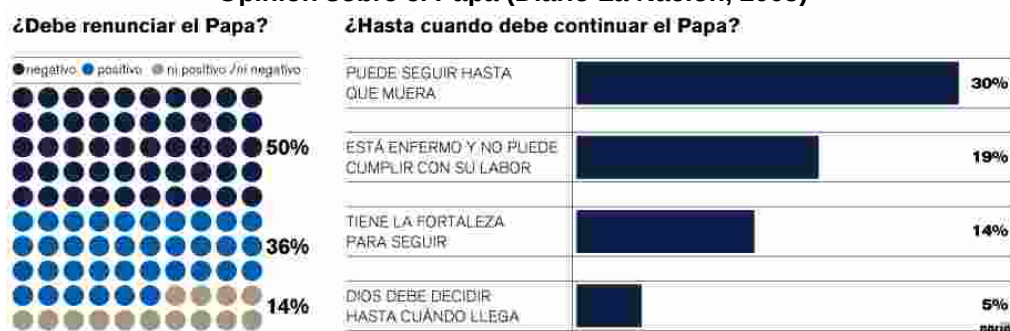
A la hora de considerar quiénes obtuvieron un beneficio mayor en este encuentro histórico, la mayoría de las personas (76%) estaban convencidas de que España obtuvo mayor beneficio, y solo un 46% considera que la población indígena americana saca mayor provecho con la llegada de los ibéricos. Las encuestas palmareñas revelaron que un 80% opinan que España fue más be-

neficiada contra un 20% que señalaron que los indígenas se beneficiaron del “choque” cultural.

Los elementos positivos que se mencionan –en la encuesta nacional- en relación con la llegada de los europeos, son el idioma (25%) y la religión (19%). Al consultar sobre este particular en la comunidad palmareña, obtuvimos que el 84.2% de los informantes consideran el legado religioso como la principal herencia hispana y un 42% considera importante el idioma: en lo local se invierte la importancia de los dos factores, respecto de los datos nacionales.

Un fenómeno social destacado (durante el año 2005) por Unimer fue el relacionado con la crisis de salud del Papa y la renovación del puesto correspondiente. Se consultó si ¿debería ser el Papa quien designe a su sucesor? En Palmares se siguió la evolución de las enfermedades del papa Juan Pablo II (visiblemente afectado por el Parkinson) con gran atención por parte de los pobladores; sin embargo, aún cuando las opiniones locales fueron recogidas cinco años después las posiciones están muy divididas a la hora de opinar si el Sumo Pontífice debe continuar o no al frente de la Iglesia Católica, pese a su delicado estado de salud: las mujeres en un 55% opinan que la iglesia sí debería pedir la renuncia del Papa y un 50% de los varones creen lo mismo.

Gráfico 9
Opinión sobre el Papa (Diario La Nación, 2005)



En cuanto a la opinión nacional, cuatro de cada diez mujeres piensan que debe ser el mismo Juan Pablo II quien designe a su sucesor y entre los varones entrevistados (por Unimer) la mitad (50%) considera que la decisión so-

bre quién debe ser el reemplazante del obispo de Roma, es algo que debe considerarse con posterioridad a la muerte del Sumo Pontífice y no antes.

En Palmares el análisis de los resultados sobre la pregunta ¿hasta cuándo debe continuar el Papa? (Total 433) el 15% señala que “hasta que se muera”, el 35% elige que “si está enfermo no podrá cumplir con su labor “ (lo que implicaría una visión pragmática que justificaría la renuncia), el 29% acepta que el Papa tiene la fortaleza para seguir y, finalmente, la opinión del 21% es que le toca a “Dios decidir hasta cuándo llega”. El dato más alto se inclina porque la enfermedad de Juan Pablo II justificaría su retiro; por lo demás, una inclinación humanista, antes que dogmática.

Colocado ya en el trono Benedicto XVI, la firma Unimer indagó si el nuevo Papa podría atraer cambios positivos a la Iglesia en América Latina. El 65% de los costarricenses confía –según los datos- en que la elección del papa Benedicto XVI traería cambios positivos para la Iglesia Católica, mientras que solo un 7% creían que las transformaciones serán negativas. Independientemente de su afiliación a un credo, el 97% de los costarricenses se enteró de la elección del nuevo Papa y no solo se enteró, sino que un 71% de los encuestados sabía el nombre exacto seleccionado por el cardenal Joseph Ratzinger: Benedicto XVI.¹⁶⁶

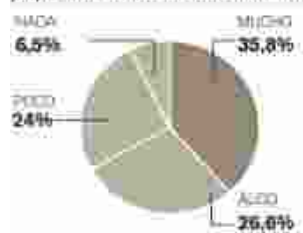
166. El estudio tiene un margen de error del 4,4 % (FUENTE: Unimer RI. SUGERENCIAS: idiosincratia@nacion.com). (Muchos más sabían al menos el numeral, pero unos cuantos inventaron nombres. Entre las respuestas más curiosas encontramos Federico, Benicles, Cecilio y el más raro de todos: Gosila).

167. En lo local las Fiestas Patronales dedicadas a la Virgen de Las Mercedes (16 de Setiembre) prácticamente pasan desapercibidas por la mayor parte de la población. El espacio dedicado a la misma ocupó –en el año 2010) la parte posterior del templo católico: se nota que especialmente las personas del Distrito Central más allegadas a la parroquia son quienes organizan y participan en la actividad. Al consultar a los 433 encuestado si conocía la fecha de la actividad, la mayoría desconocía el mes en que se celebraba y tendían a confundir la actividad con las Fiestas Cívicas Palmareñas que se celebran a mediados del mes de Enero cada año. Se nota que actividades como el “Encuentro de los Santos” que es una fuerte tradición en la comunidad vecina ramonense ha tratado de mantenerse en Palmares durante las fechas correspondientes, pero comparativamente la respuesta es sumamente débil: otra señal de la pérdida local de las tradiciones religiosas ligadas al agro.

Gráfico 10

El Papa y América Latina (Diario La Nación, 2005)

¿Cuánto se identificará el nuevo papa con la realidad latinoamericana?



Forma de pensar del Papa



Cinco años después de que Unimer hiciera su consulta, preguntamos a palmareños/os sobre ¿cuánto se identifica el Papa Benedicto XVI con Costa

Rica? (Total 433) las respuestas fueron: mucho (12%), algo (25%), poco (29%), nada (21%). Las expectativas –con el reciente nombramiento- eran mayores a nivel nacional (35.8%) con el detalle de que se trata del interés del Papa por la realidad latinoamericana. Unimer consultó también sobre la forma de pensar del nuevo Papa y la inclinación mayoritaria fue que se trata de un Papa de ideas conservadoras (62%). Sobre este mismo punto, a nivel local, los datos arrojaron que los informantes palmareños consideraron que la mentalidad del Papa en un 51% es “muy conservadora”.

Por otra parte, los llamados “tiempos fuertes”¹⁶⁷ en las costumbres religiosas son aquellas actividades, declarados feriados y programadas en el calendario cultural del país, como son la Romería hacia la Basílica de los Ángeles en Cartago y las celebraciones de la Semana Santa y Navidad. Ellas muestran importantes aspectos sobre la vigencia “pública” (más que “privada”) de la religiosidad palmareña, respecto de la nacional.

El 13% de los costarricenses no sabe qué se celebra el 2 de agosto. El estudio de Unimer demuestra que poco menos del 45,4% de los costarricenses han caminado en alguna ocasión hacia la Basílica de los Ángeles y que solo el 18% lo hace todos los años. La mayoría considera que la celebración del 2 de agosto es una linda tradición que debe conservarse (85,8%); no obstante, las opiniones están divididas ante la consulta sobre el propósito que llevan las personas.

Gráfico 11
Romería hacia Cartago (Diario La Nación, 2005)



El 61,8% cree que la mayoría de los que caminan lo hacen por vacilar, mientras que un 76% opina que lo hacen por devoción. Los entrevistados coinciden en que el feriado debe mantenerse ya que es un buen día para quedarse en casa y descansar (60,8%), ir a misa (10,2%) o salir de paseo con la familia (5,2%). La encuesta en Palmares interrogó si alguna vez había caminado hacia la Basílica de Los Ángeles y la respuesta fue: de 433 personas encuestadas afirmaron haber ido el 57% (42% hombres/58% de mujeres), mientras que un 43% aseguró que no ha ido; al 75% quienes dijeron haber ido manifestaron que les gustó hacerlo.

A la hora de participar en los actos religiosos de la época de Semana Santa, las opiniones están muy divididas y el 53% de los consultados afirma que no asiste a ellas. Sin embargo, la tradición se mantiene y seis de cada diez ticos no comen carne durante la Semana Santa.



En Palmares la participación de la población durante la Semana Santa (especialmente durante las procesiones del Domingo de Ramos, Jueves, Viernes y Domingo de Resurrección) es multitudinaria. La opinión generalizada (89 %) es que se debe participar en estas actividades programadas por la Parroquia. En algunas ocasiones –durante los últimos años- se exhiben fotografías de procesiones de Semana Santa de los últimos años en el atrio del templo. La

experiencia de generación en generación va consiguiendo vestuarios e interpretaciones de los personajes, cada vez de mayor calidad expresiva.

La tradición popular durante la Semana Santa reitera algunas costumbres en lo local, como aquella de no usar martillo (sería como clavar en la cruz a Cristo), o la consabida amenaza de no bañarse en el mar por riesgo de “convertirse en pez”; otra tradición de Semana Santa (especialmente en Viernes Santo) es que la tarde “se oscurece” puesto que es la hora en que Jesús fue crucificado. En Palmares, los adultos mayores antaño reproducen aún estas historias; según la encuesta realizada para La Nación, tres de cada diez personas cree que esas tradiciones son reales y, por ello, el 34% no se baña en el mar durante la Semana Santa. En Palmares los datos son: el 33% dice que nunca utilizaría un martillo, el 49% no se bañaría en el mar y el 18% sostiene que el Viernes Santo por la tarde proviene una oscuridad alrededor de las tres de la tarde. También se puntúa alto (38%) la asistencia a Misa y el quedarse en casa (35%), no come carne (17%). Confiesan un 20% (la quinta parte) de los encuestados que se van de vacaciones, incorporado como una costumbre de Semana Santa.

En términos generales, cuando se acerca diciembre y las hojas de los árboles vibran con la llegada de los primeros vientos alisios, ocho de cada diez ticos acostumbra honrar esta celebración, especialmente los más jóvenes y aquellos con una educación secundaria o mayor. Entre aquellas personas que no celebran la Navidad la mayoría aduce que no lo hace porque se trata de una actividad puramente comercial (32%) o porque su religión no la reconoce (23%). Hay un conjunto de actividades propias de esta época del año y entre ellas la más usual es adornar la casa (87%) y también decorar y escoger el árbol de Navidad (80,4%). Y, para los más apegados a la tradición, poner y adornar el portal que recuerda el nacimiento de Jesús (47,3%).

Según Unimer en Costa Rica la cena de Navidad, el almuerzo del 25 y los deliciosos “tamalitos” de diciembre forman parte de las tradiciones: nueve de

cada diez personas (89%) acostumbra celebrar la Nochebuena organizando una tradicional cena navideña en la que predominan los tamales (89%) y en la mitad de esos hogares se organiza también un almuerzo familiar para el 25 de diciembre. En Palmares el 97% de las personas encuestadas dicen acostumbrar la entrega de regalos. Un 85% de las personas encuestadas aseguran que acostumbran celebrar la Navidad. En cuanto a la forma de hacerlo (45%) la mayoría es con la cena en familia, el 21% con reunión de amistades y familiares, el 19% hacen intercambio de regalos y el 15% yendo a Misa.

Gráfico 13
Actividades en Navidad (Diario La Nación, 2005)



A nivel nacional, al escoger el menú, los tradicionales tamales son destacados como un plato que es preparado en nueve de cada diez casos (89 %); entre las preferencias de comidas con más popularidad están la pierna de cerdo, que comen seis de cada diez personas (57%) y el rompope sigue vigente ya que el 29% de las personas lo consumen.

Gráfico 14
Comidas especiales en Navidad (Diario La Nación, 2005)

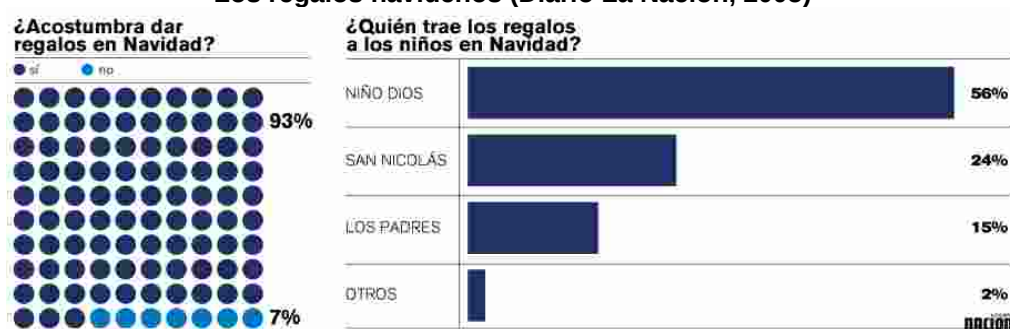


En Palmares las costumbres destacadas (en preparación de alimentos y

consume) son similares: un tercio asegura que acostumbra preparar rompopo; tamales el 72%, pierna de cerdo el 61%, pollo horno 20%, carne de res al horno 35% y pavo (12%).

El modo de referirse a la figura central de las fiestas navideñas varía; el término Niño-Dios mantiene liderazgo ante San Nicolás (El Niño Dios: 56%; San Nicolás, 24%) los porcentajes de creencia acerca de quién es realmente el que trae los regalos de los niños durante las primeras horas de la Navidad. Pero, como no necesariamente es de esperarse, un tercer lugar (15%) de los costarricenses menciona que quien trae los regalos para los niños son los padres.

Gráfico 15
Los regalos navideños (Diario La Nación, 2005)



Los datos palmareños respecto de quién trae los regalos son: El Niño-Dios (36%) San Nicolás (25%), los padres de familia (38%) y otros (10%): muy llamativo el dato que atribuye a los progenitores el regalo navideño. Exposiciones mayores del tema concuerdan en que el Niño-Dios o Dios es siempre el que da las fuerzas y los recursos para que se puedan adquirir los obsequios. Así que –con base en la mentalidad religiosa- va abriéndose una interpretación en que la atribución divina se sirve del ser humano para que se provean los obsequios. Con respecto a la media nacional, los palmareños están más allá de doblar en número en esta opinión.

Sugiere un cambio importante coincidente con el dato relacionado la preferencia de que se eduque en perspectiva evolucionista a las nuevas generaciones respecto del origen humano; juntos van perfilando un patrón distinto de la

mentalidad tradicional agraria reproductora de costumbres gobernadas por el dogmatismo católico en que las figuras religiosas suplantaban enteramente las acciones y relaciones más lúdicas del ser humano.

3.5. Representación social de la religión como relación del sujeto *consigo*

En este plano de la cosmovisión religiosa resulta importante la distinción entre la práctica religiosa como acto público bajo la correspondiente diferencia entre una adhesión a un sistema de creencias sancionado socialmente respecto de una posición religiosa *centrada en convicciones personales* que apelan al fuero interno o a una fuente propia del yo en el sujeto creyente, más que fundamentarse en una autoridad exterior. Presupone un contacto del sujeto con la propia interioridad como más importante que seguir una creencia y realizar unas prácticas como obediencia a una iglesia.

A diferencia de los otros niveles (relación mágica con la Naturaleza/Dios y relación social) en el orden de la relación subjetiva con dios se destacan prácticas no legitimadas socialmente; el ámbito de la “propia consciencia particular” justificar el sistema de creencias como algo intrínseco; no como algo exógeno; originado “afuera” de sí mismo. En dicho contexto se presupone en el sujeto un ámbito de *consciencia personal* que aquí vamos a indagar en dos campos: en el de la oración personal y en el de las concepciones entorno de la muerte.

A propósito de este nivel, Unimer ofrece el dato de que nueve de cada diez costarricenses oran y lo hacen con más frecuencia en las mañanas o al acostarse. La mayoría prefiere rezar “en soledad”, en especial los varones, mientras que un 10% prefiere hacerlo en compañía de otros. Por otra parte, un 33% se inclina por orar tanto solos como en compañía, sobre todo las mujeres.

Gráfico 16

Lugares y tiempos para orar (Diario La Nación, 2005)



El hecho de que sólo una décima parte de los costarricenses tiendan a orar en soledad más que en compañía (exceptuando el caso de mujeres que en un tercio no hacen esta distinción) apunta cierta dirección que señala una tendencia más personal o privada del espacio religioso que pública. Si se tiene en cuenta que un 14,8% de quienes oran dicen no pertenecer a ninguna religión, esto explicaría –al menos en parte que -materialmente- carecen de un grupo religioso de pertenencia.

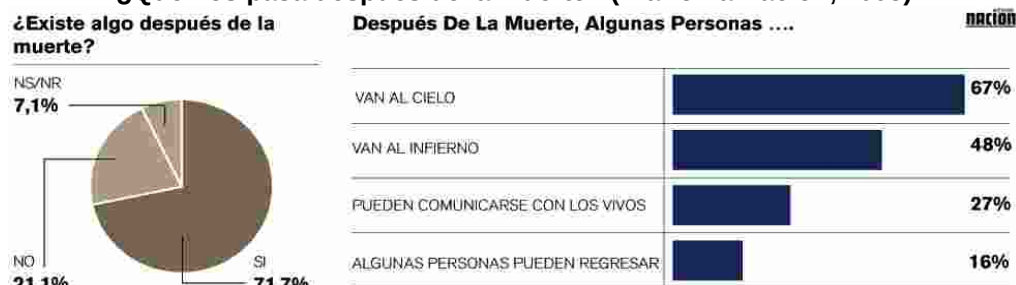
La totalidad de los consultados por Unimer, sea que tuvieran o no la costumbre de rezar, al correlacionarse con el dato de la religión a la que pertenecen, ofrece la aclaración de que estamos hablando de católicos (un 68,2%), seguidos por quienes mencionaron pertenecer a la Iglesia Evangélica (un 7,8%) y aparte de los que se identificaron genéricamente, como cristianos (un 6%). Por lo que respecta al ámbito local acostumbran rezar el 93%, solo el 7% afirmó que no lo hace. De las 433 personas el 70% reza al levantarse o acostarse; antes de salir de la casa (52%), 38% en la iglesia, el 26% antes de comer y en el bus o carro el 20%.

En lo que concierne a las nociones sobre la vida después de la muerte o sobre el sentido atribuido a la muerte (“per se”), los datos de Unimer confirman que los ticos creen que existe una vida después de la muerte: siete de cada 10 sostienen que es así (71.7%). El porcentaje en el caso palmareño de quienes considerar que sí existe algo después de la muerte es de 68% con lo cual te-

168. El sesgo que podría introducir el hecho de que la mayor parte de las personas que integran la muestra son de nivel universitario queda compensado si consideramos que Palmares es un Cantón muy alfabetizado. Según los resultados arrojados por Censo Piloto que se realizó en Palmares en agosto del 2010, la tasa de alfabetización en el Cantón actual es de 96,8%, mientras que la asistencia a la educación regular de las personas de 5 a 24 años es de 71,8%.

nemos prácticamente la misma opinión respecto de la nacional; pero aumenta el dato en casi diez puntos (de la media nacional) cuando se niega que exista algo después de la muerte; en lo local el dato es de 28%, mientras a nivel nacional es de 21%. No puede ocultarse un contraste importante que no resulta fácil de comprender: por una parte algunos datos – por ejemplo los de la Tabla 5 - reflejan una posición cerrada y tradicional en lo religioso y en el dato sobre la creencia en si existe algo después de la muerte la posición se abre de modo muy distinto¹⁶⁸.

Gráfico 17
¿Qué nos pasa después de la muerte? (Diario La Nación, 2005)



169. Culturalmente es llamativo que una comunidad de la región guanacasteca (Cañas, Guanacaste) reporta una tradición relacionada con esta práctica de una forma que no es convencional en las tradiciones religiosas mesetefías: es una costumbre arraigada en sus pobladores el comprar y tener en la casa el féretro, el ataúd que le servirá como transporte el día de la defunción. Desde la perspectiva cultural este hábito podría estar emparentado con las manifestaciones que guardan una relación distinta al temor por la experiencia de la muerte; esta apertura abierto a la inexorable realidad e imperiosa verdad de la propia muerte, parece vinculada a cosmovisiones del mundo indígena Chorotega. En esta línea resulta aleccionadora la tesis en Sociología de la Cultura de Barbosa S.A. (2010) *La muerte en el imaginario del México profundo*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Cuernavaca. México.

El tema sobre adónde se migra si hay vida después de la muerte –a nivel local- arroja los siguientes datos: se va al cielo (50%), al infierno (16%), que pueden comunicarse con los vivos (52%) y que algunas personas pueden regresar (18%). El tercer indicador (el más elevado) no es el que registra la dogmática cristiana sobre el tema: sugiere una diferencia en relación con una mentalidad domesticada por la doctrina de las iglesias que –evidentemente- inclinan la balanza en los dos primeros aspectos, como ocurre en los datos nacionales, de modo muy marcado.

A nivel nacional, solo el 61% de quienes creen que hay vida después de la muerte piensan que el infierno existe. A mayor escolaridad, menos personas creen en el infierno. Los datos en el caso palmareño son que un 30.6% no cree del todo en el demonio. Igual pasa con el infierno, donde sólo un 59.1% cree mucho, un 14.6% algo, un 5.4% no está seguro y un 30.9% no cree del todo. Según los datos de Unimer el 59% de los entrevistados que creen en el

más allá, considera que los muertos no pueden comunicarse con los vivos, y solo el 21% admite la reencarnación. Agrega que siete de cada diez costarricenses manifiesta no temer a la muerte y cuatro de cada diez asegura tener listo un plan de financiamiento con alguna funeraria. Incluso, y seis de cada diez tiene un nicho familiar en el cementerio¹⁶⁹.

Exteriorizando deseos para cuando mueran, a seis de cada diez les gustaría ser sepultados, tres de cada diez preferirían ser cremados y a uno de cada diez le “da lo mismo” lo que ocurra con su cuerpo una vez fallecido. Entre quienes esperan ser sepultados, un pequeño porcentaje (10%) indicó que le gustaría llevarse a la tumba algunos objetos, principalmente fotografías y rosarios, pero también hay quienes quieren un celular.

Quienes prefieren la cremación desean principalmente que sus cenizas se tiren al mar o se mantengan en la casa.

En el contexto palmareño los datos reflejan que las mujeres son menos reacias que los varones tanto a expresar peticiones respecto de su propia muerte (84% contra el 33%), como a pasar más naturalmente del plano “íntimo” o privado de lo religioso (en prácticas de oración) al público (95% contra el 12%). Esta sutil línea dialéctica entre lo “público-y-lo-privado” en materia religiosa referida a la muerte: nos parece que resulta central para la comprensión de lo religioso las dimensiones últimas como son la muerte y algunos temas convencionalmente tratados por la teología como son el “cielo” y el “infierno”, etc. en sus manifestaciones más colectivas.

Conclusiones

- En nuestro estudio de caso –los resultados - nos lleva a sostener (siguiendo autores como Robles: 1992, 265) la naturaleza compleja del sistema religioso: el primer dato remite, entonces, a la constatación de una convivencia – no necesariamente pacífica - de tres tipos estructurales y paradigmáti-

170. Ver: Armani A. (1996) *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol: el Estado jesuita de los Guaraníes* (1609-1768). Fondo de Cultura Económica. México D.F. México.

171. Ver: Girard R. (1998) *La violencia y lo sagrado*. Ediciones Anagrama. Barcelona. España. Esta obra plantea una hipótesis de suyo atractiva para delimitar, en este contexto de análisis, una línea de interpretación plausible a propósito del origen de la visión matricial de mundo de corte tradicional con una fuerte representación religiosa. La importancia del tema se torna históricamente relevante puesto que la colonización (especialmente cultural) del Nuevo Mundo, fue realizada por sociedades europeas que apenas despertaban a los albores del capitalismo naciente: para Girard –ancestralmente- la lucha humana por los recursos (simbólicos y materiales) en un contexto de escasez, origina lo religioso -sus formas rituales y mítico sacrificiales- como una proyección psico-social de grupo en el que la tropa exorciza la violencia que –dejada a su propia evolución- amenaza constantemente con destruir lazos mínimos de convivencia, la autodestrucción.

172. De tal radicalidad es la incursión de esta “visión analítica del mundo” que no hallamos su evolución –desde el punto de vista de la representación científico técnica de la vida- sólo en países del capitalismo central: grandes ciudades de la India, de África y en la China –hace pocas décadas catalogadas dentro del capitalismo más subdesarrollado- generan un despegue social a partir de la incorporación progresiva de contingentes de ingenieros, tecnólogos y científicos. La rápida asociación entre “desarrollo científico-tecnológico” y “primer mundo”

empieza a experimentar cierta ruptura poco tradicional: caben entonces algunas esperanzas (dentro del realismo político) de que el desarrollo científico-técnico – aún cuando en gran parte sigue amarrado a una lógica neoliberal de la economía, se vea liberado de esas fuerzas atávicas. Para algunos autores en no mucho tiempo ese tipo de “amarras” mostrarán sobre todo un “sin-sentido” denunciado por los mismos científicos y tecnólogos del mundo. Ver: III Congreso Latinoamericano de Humanidades (1998). *Cultura, identidades y ciberespacio*. Facultad de Filosofía y Letras. Heredia. Costa Rica.

cos de visiones de mundo: la visión mítica que deviene de las formaciones sociales de los pueblos originarios¹⁷⁰, la visión tradicional (con una representación central religiosa¹⁷¹) para pueblos – como el costarricense – que mezcla a la identidad anterior, una marcada herencia europea y la racionalidad analítica – gobernada por las representaciones sociales derivadas de la ciencia y la tecnología – contemporánea que caracteriza a sociedades del capitalismo más tardío¹⁷². Robles lo asume como una clasificación heurística y no como posiciones o postulados evolucionistas: asumiendo a Kuhn apela a un criterio de inconmensurabilidad entre paradigmas, así que metodológicamente la utiliza advirtiendo la correspondencia entre paradigmas y condiciones sociales de vida, como hecho genético fundamental. Aunque esto no implica, como ya advertimos, que sea imposible la confluencia entre los diferentes paradigmas, pensemos, por ejemplo, en la religiosidad popular que se nutre tanto de elementos propios del paradigma tradicional como del mítico.

- Atendiendo a la advertencia metodológica de no confundir un cambio estructural, por importante que sea, al interior de una matriz o paradigma de conocimiento, con la transformación estructural del paradigma como tal, vemos transformaciones de la axiología religiosa local en un plazo largo de tiempo, moviéndose entre dos matrices radicalmente distintas y opuestas (Matriz I del pasado y Matriz II del presente). Según el estudio de caso si bien no cabe interpretar de modo directo los cambios que operan en el plano de lo económico respecto del orden de lo religioso, lo cierto es que, en términos generales, el nivel de las condiciones de vida (en sus variaciones políticas, sociales, económicas, jurídicas, etc.) dan condiciones a la presencia –en lo local– de matrices o paradigmas de cosmovisión distintos, matizando condiciones de prácticas eclesiales de tres tipos: unas que inducen al tradicionalismo, otras al reformismo y finalmente, las terceras, al fundamentalismo, con posibilidades de mixturas entre ellas, pero sin alternativas efectivas fuera de ellas; no se ve opción práctica de tipo crítico y alternativo

para explorar respuestas creativas a los desafíos –culturales y de desarrollo- que se viven en el entorno inmediato.

- De suyo, se evidencia en el contexto palmareño un contraste revelador de un tipo cambio socio-cultural que no se queda en el terreno de la división entre diversas creencias entre posiciones de adherentes; no parece cuestión menor, se trata del desencuentro de diferentes versiones religiosas y detrás de esta aparente calma asistimos –por efecto del choque cultural más amplio- a una crisis de las creencias *per se*: las creencias mismas como sistema se hallan en cuestión; en una situación que en último término toca al modelo axiológico religioso más arraigado en el pasado y lo trastoca por otro que debe aprender a dar cuenta de sí mismo hasta las últimas consecuencias, como nunca antes en el medio local. Como ilustración de la radicalidad del hecho, en lo local, las Fiestas Patronales dedicadas a la Virgen de Las Mercedes (24 de Setiembre) prácticamente pasan desapercibidas, para la mayor parte de la población. El espacio territorial dedicado a la misma ocupó –en el año 2010- la parte posterior del templo católico y se notó que especialmente las personas más allegadas del distrito central son quienes organizan y participan en la actividad. Al consultar a los 433 encuestado si conocía la fecha de la actividad, la mayoría desconocía el mes en que se celebraba y tendían a confundirlas con las fiestas cívicas palmareñas que se celebran a mediados del mes de Enero. Se nota que actividades como el “Encuentro de los Santos” que es una fuerte tradición en la comunidad vecina ramonense ha tratado de mantenerse en Palmares durante las fechas correspondientes, pero comparativamente la respuesta es sumamente débil: otra señal de la pérdida local de las tradiciones religiosas, ligadas al agro.
- Es notorio que es la axiología religiosa *per se* la cuestionada por las nuevas generaciones, sobre todo por esa mayoría que expresa que su religión no es la única que existe y elije -se inclina- por una imagen de Dios que es

amor, antes que adornado por algún otro atributo: emerge un conflicto central con relación a las versiones del Dios Patriarcal sobre el que se asentaba –firmemente- el modelo institucional jerárquico, regido por otros modelos del más rancio autoritarismo encarnado en la figura paterna. Ante la crisis de la visión agrario-tradicional de mundo, el paradigma “analítico modernizador” adquiere un fuerte estatuto: el conflicto se torna excluyente como lo son las visiones de mundo correspondientes, gobernadas –también- por diversas representaciones sociales.

- El paradigma modernizante, según los datos obtenidos en este capítulo, exhibe un núcleo de representación social que no es más una representación central de tipo religioso; el lugar de la representación social ahora es de carácter científico-tecnológico, las opiniones y juicios así lo revelan. Sus rasgos axiológico/religiosos- valga decir en términos más generales- el tipo de mentalidad que promueve esta nueva representación social- se caracteriza por los siguientes elementos:
 - a) Apela a la libertad: idealmente presupone que es necesario y suficiente para superar la crisis profunda del momento, en lo micro en el contexto macro, propiciar amplios márgenes de libertad que no restrinja las potencialidades creativas que se requieren culturalmente para explorar alternativas de acción y representación. La tendencia a interpretar como poco práctico que el Papado sea vitalicio, la lectura de que un nuevo Papa debería comprender políticamente su labor y atender los problemas de la realidad latinoamericana, el manejo de la entrega de los regalos navideños –explicado a la niñez local- como un esfuerzo familiar más que como un “regalo” que mágicamente llegó a la casa; entre otras actitudes, retrata con claridad ese nuevo rumbo, refrendado –por lo demás- en las informaciones que los locales obtienen por la televisión, Internet, etc.

- b) Descentralizado: el modelo teórico de representación social científico-técnica, dentro del paradigma analítico, parte de que no existe un solo esquema o arquetipo axiológico de unidad primordial, defiende que el ser humano de la sociedad del conocimiento actual requiere utilizar espacios de libertad para CREAR porque estamos en una sociedad que vive de la creación. Esta descentralización que obliga a comulgar con lo diferente hace que el sistema de creencia católico esté resquebrajado ante sistemas de creencia menos rígidos: no representa ya una crisis personal (o de consciencia) tomar “préstamos” de otras religiones o simplemente acoger “de manera propia” doctrinas ligadas a la existencia y accionar de Ángeles, las actividades religiosas más públicas (Romería a Cartago, Semana Santa, Navidad) obligan al catolicismo a buscar a su feligresía en los espacios “fuera del templo” con misas en la playa durante los “días santos” (Semana Santa), asimismo las autoridades religiosas (sus agentes especializados) tienen que “soportar” prácticas ajenas a la religión –propio de estar en espacios no convencionalmente religiosos- y buscan adaptarse a ellas; etc.
- c) Pérdida de *status* del modelo patriarcal: el sistema social -en las nuevas formas de trabajo y en la vida cotidiana familiar- quebró el modelo patriarcal. No sólo con nuevas leyes a favor de un trato paritario en lo público para la mujer trabajadora, sino que en el mismo hogar –al aplicar en lo doméstico los avances científico tecnológicos- se está revolucionando los esquemas sexo-género: lo masculino/femenino rígido que la tradición judeo-cristiana legitima, es suplantado por una lectura más democrática de las relaciones. Lo que políticamente consta es que no se declara un encierro dualista que privilegie a una de las dos partes y el auge de movimientos por una nueva sexualidad que rompa los monolíticos moldes de lectura hetero-sexual del fenómeno humano. En lo religioso esta pérdida acusa recibo en lo local en la discusión sobre si

173. Seguimos en este punto el trabajo de Beck U. (2009, 171) para quien –en sus procesos de cosmopolitismo– lo mejor de las religiones se aleja de pretensiones entorno de la posesión de alguna verdad intrínseca y se encaminan a aportar una palabra en función de la experiencia de paz entre las naciones y al interior de ellas. Esta lectura fundamentada en lo que el autor denomina “espíritu” del cosmopolitismo, aunque no es una realidad abierta y vigorosa en nuestro medio, resulta innegable en la medida en que nuestro país no queda al margen cultural de los cambios profundos provenientes del uso de nuevas tecnologías relacionadas por ejemplo con el INTERNET.

dios podría no ser “hombre” sino también “mujer” (a propósito de los atributos de Dios).

- d) Anti-jerárquico: las formas organizativas democráticas declaradamente “mejores” que las monárquicas, apelan al respeto de los derechos humanos y formas de convivencia democrática en la que se considera que no hay ningún fundamento válido– para la humanidad más contemporánea– en la teoría que sostiene superioridad en un modelo jerárquico que vive de la apelación a la existencia de una unidad metafísica fundamentalmente jerárquica de la que no cabe salirse y que consagrada a determinadas autoridades en los puestos más altos de la sociedad. Las ciencias y las tecnologías de punta no rubrican que en lo político “lo de arriba es mejor” (según la presencia de las *redes digitales*), que en lo estético lo de arriba sea “lo más bello” (según las corrientes más postmodernas), o que en lo ético sea preferible la transparencia que procede del autoritarismo al poder (desde abajo) de acuerdos consensuados: se considera un anti-valor aceptar reglas arbitrarias de un caudillo bajo el argumento de que “asegura” mejor y más eficiente “convivencia”.
- e) Informalizador: las tendencias cosmopolitas en lo cultural¹⁷³ apuntalan cierto talante informalizador como característica nueva proveniente del nuevo contexto de intensa relación mundial propio de la época contemporánea. Lo religioso acusa recibo de esta apertura obligada, las religiones inevitablemente se intersecan entre ellas y generan nuevas mixturas, por ejemplo, el conjunto de creencias y prácticas que abre el movimiento mundial de New Age.
- Asistiendo –culturalmente– a este choque radical entre dos representaciones sociales de cuño y desarrollo tan opuestamente diverso, la comunidad palmareña –desde su arraigo en un pasado campesino– experimenta que las formas de vida actuales presentan varias prácticas eclesiales que des-

bordan los límites hegemónicos que la ortodoxia monopolizó en el pasado. En términos locales la axiología se ve desbordada por estilos de prácticas eclesiales que –a su vez- destilan elementos tanto de la matriz del pasado como la del presente, en una dinámica confusa de negociación. Algunas señales de esta mixtura cultural de la axiología de lo religioso en lo local registran elementos emergentes de la nueva axiología que ya no deriva del centralismo, autoritarismo, sacrificialismos, visión jerarquizante y patriarcal, sino de nuevas fuentes axiológica más secularizadas, entre ellas destacan:

- a. Restos naturalistas de una representación mágica de la vida: resurgen indicadores de formas religiosas mágicas mezcladas con vestigios compartidos del catolicismo agrario: las variantes religiosas propias de una mentalidad mítica -de grupos indígenas que habitaron el territorio- concentradas en la manipulación de fuerzas naturales, mediante brujería, pronósticos a propósito de las mujeres en gestación (hijos de la luna) e influencia – en animales y personas- de prosperidad, magia, curación, etc.
- b. Persistencia de una cosmovisión teocéntrica: el robusto catolicismo-romano (de raíz europea medieval) pesa en el pasado palmareño y sigue vigente como una representación social de lo religioso que vive de la fuerza institucional (parroquiana) que le viene de ese pasado: pero la fidelidad a las prácticas oficiales se ven matizadas por razones que no pertenecen a los cánones de la jerarquía. La doctrina, ritualismo y prácticas públicas de creencia estructuradas por el catolicismo están siendo dislocadas desde un antropocentrismo que no acepta (al ciento por ciento como ayer) las posiciones teístas; se connotan atributos femeninos de dios, los dogmatismos se relativizan en doctrinas sobre ángeles que se apartan de las posiciones eclesiásticas, el papado es visto como una institución humana que debe aplicar razones de humanidad ante un papa enfermo que debe renunciar al cargo, etc. Las tradi-

ciones sobre la Romería a Cartago, o costumbres de Semana Santa (no comer carne) resultan matizadas por motivaciones no religiosas o totalmente ajenas a las intenciones expresas por las autoridades religiosas, etc.

- c. Emergencia de nociones y límites de individualidad que desplazan los patrones teocéntricos: el lugar que ocupaba Dios lo pasa a ocupar el ser humano. Los indicadores progresivos –cada vez más evidentes– de este desplazamiento resiente a la axiología religiosa de corte católico de modo importante. La nueva representación social de carácter científico/tecnológico se opone radicalmente principios como el creacionismo –a favor de tesis evolucionistas– abre discusión sobre temas que en otro momento fueron monopolio de la dogmática eclesial: la existencia de ángeles, la influencia de las prácticas de oración personal en casos de sanación, investigaciones que debaten sobre experiencias de quienes han estado al borde de la muerte y cuestionan que existan regiones del tipo “cielo” o “paraíso”, etc.

174. El debate sobre estos tópicos lo hemos realizado valiéndonos –didácticamente– de un personaje (Don Pepe) mediante un títere: siguiendo una propuesta de espiritualidad laica (inspirada en Pannikar) donde lo religioso es búsqueda de plenitud humana y crítica de las formas religiosas que lo impidan, nos hemos atrevido a dialogar con quienes han acudido a nuestros espacios de diálogo desde el Centro Universitario de Palmares, durante el año 2010. Estas reflexiones recogen los aspectos sustantivos de esos debates.

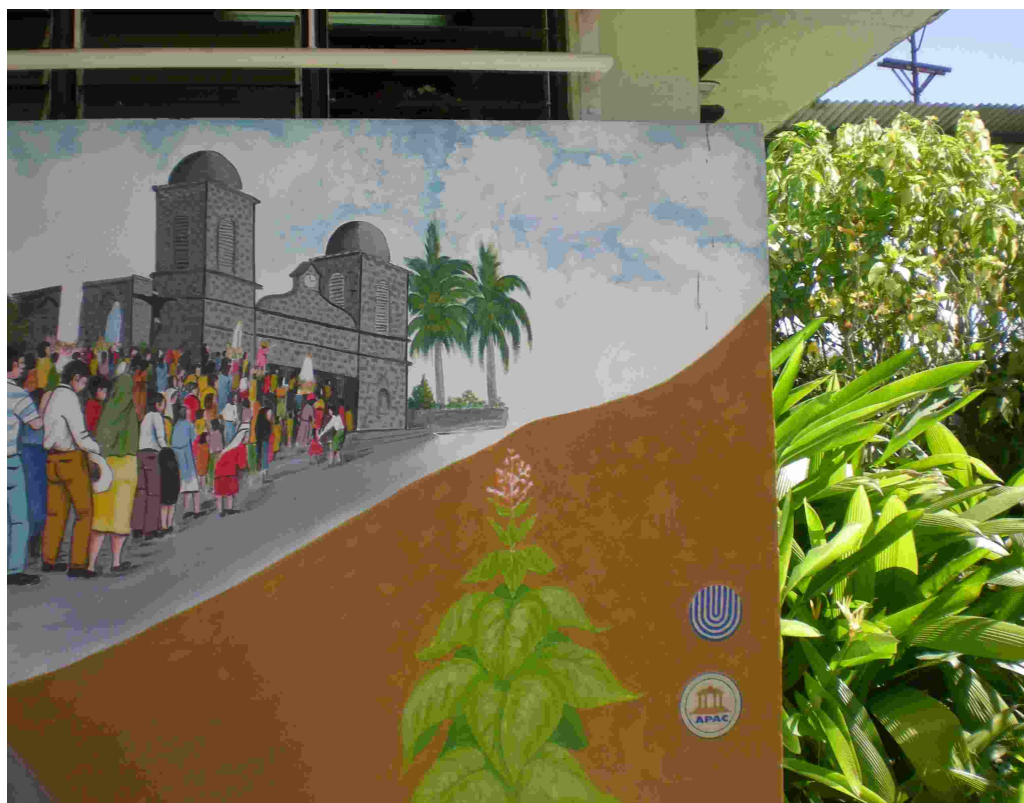
- a. Se concentran como ejes temáticos el diseño contemporáneo de tres formas religiosas que son debatidas en el territorio local¹⁷⁴ y, a modo de síntesis, podríamos afirmar que:
 - a. Ante el *filón mágico-religioso* que ancla a Palmares en un pasado al que no es posible volver porque las condiciones productivas han desaparecido, conviene la aceptación de que las condiciones materiales de la vida comunitaria cambiaron radicalmente: aunque los seres humanos –en tanto definidos por necesidades de cohesión social– vayan conjugando satisfactores simbólicos como el paso –a conveniencia– de formas primitivas a formas modernas de religión– ciertamente –en el fondo– la fuerza de la racionalidad analítica señala que lo religioso-agrario no es algo sustantivo –en sí mismo– respecto de lo que soporta la necesidad simbólica de lo religioso, en este sentido la potencial

“anomia” (producto del proceso de secularización que ingresa) requiere de las iglesias una búsqueda radical de nuevo sentido que sea una respuesta directa para las necesidades efectivas de vida en esta comunidad.

- b. Ante el *filón dogmático-religioso* y sus dos engendros (pentecostalismo y réplica del dogmatismo tradicionalista) la nueva situación –por sí- plantea su repudio al modelo autoritario porque niega una autonomía al ser humano que le viene del contacto directo y cotidiano con una cultura informacional (vía INTERNET, TV, etc.) ante la cual el planteamiento jerárquico y centralizador no tiene nada que ofrecer en el mediano y largo plazo. El autoritarismo de la posición dogmática clerical perdurará lo que le queda a la racionalidad analítica –basada en la ciencia y la tecnología- por enraizar en el medio. El sacrificialismo –por su parte- se dirige a su propia tumba, con las consecuencias correspondientes en la psique personal y en la cultura social.
- c. Ante el *filón central (del sistema de creencia fundamental)* las iglesias están desafiadas a generar –después de un milenio de cristianismo- una espiritualidad auténtica que no se parece, en nada, a las voces oficiales de lo religioso que predicán los pentecostalismos y clericalismos reinantes, culpables de aislar a pobladores –dentro de las iglesias- de los asuntos sociales más sentidos para su vida y que cometen el “pecado” de distraerlos de la tarea de buscar verdaderas alternativas de satisfacción de sus necesidades espirituales. Esto se consigue –siguiendo a Luckman (1973)- en la mercantilización de una “religión a la carta” ni en la aberración de una “religión neoliberal”, dispuesta a replicar –en el plano de la vida cotidiana- los hábitos guerreristas de una competitividad salvaje –sin tapujos- que no deja ver por ningún lado, el más elemental mensaje cristiano: amarnos unos a otros. Imposible, en

todo caso, de vivirse en el marco de la instrumental operación mercantilizante de los procesos neoliberalizantes de la economía.

No solo la población joven de Palmares, también sus adultos mayores tienen derecho a vivir bajo un postulado espiritual de “fe antropológica” que apunte a rescatar de la experiencia religiosa el carácter revolucionario que libera al ser humano al recuperar las dimensiones espirituales de su existencia en abierto abrazo (utópico-gratuito) con las necesidades materiales de su existencia; la índole primordial de este abrazo no es de tipo ético, ni estético, ni político, ni económico, sino –básicamente- *desarrollador* de toda una estructura social mejor, esencial y *culturalmente* superior; es decir, incluye todas las dimensiones anteriores.



EPÍLOGO

En la teoría social que plantea Corbí (2003), Houtart (2004) y Robles (1992) el elemento central de la cosmovisión es un factor que está presente en la “acción primordial” (de carácter productivo) que –en términos materiales- el sujeto realiza con el fin de “vivir y no morir”. Ese sujeto tenderá a considerar “esencial” aquello que asegura la sobrevivencia y tenderá – lingüísticamente- a elevarlo al lugar del “sumo bien”. Por ejemplo, en la cosmovisión primitiva y tradicional, irá “consagrando” esas acciones vitales, y convirtiendo su significado – gracias a juegos de lenguaje simbólicos particulares- en un “hecho sagrado”, conforme la centralidad de la “acción primordial” (que permite “vivir y no morir”) va afincándose y consolidando estilos o formas de vida; es así que los grupos elaboran con las simbologías “a mano” los sentidos globales y cotidianos de sus formas de existencia social.

a) Plano de las visiones de mundo y de sus representaciones sociales

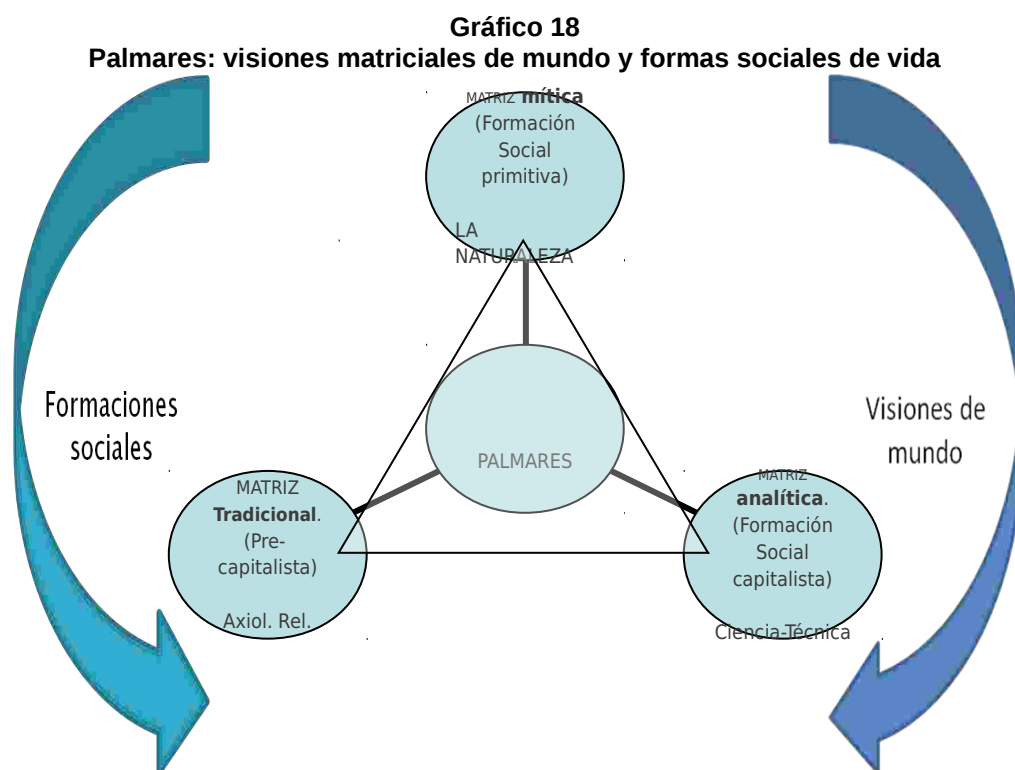
Un resultado del estudio de caso investigado es que remite a un conflicto en la relaciones entre distintas visiones matriciales de mundo. ¿Cómo comprender este fenómeno de la axiología religiosa palmareña?

Para aquellas formaciones sociales, como las centroamericanas, donde lo religioso presenta una indiscutible centralidad, como práctica y representación popular, el Gráfico 18 recoge panorámicamente, las distintas visiones de mundo que se experimentan y combinan en un caso específico.

Valga el Gráfico 18, a modo de encuadre epistemológico para una comprensión de la complejidad del religioso, en un micro-contexto derivado de una determinada formación social (la costarricense), dentro del sistema cultural global y bajo la aplicación de una economía programadamente liberalizada. Sin dicho marco no resultaría aprehensible lo sustantivo de estas formas religiosas; de sus manifestaciones histórico-sociales.

A modo de síntesis en el Gráfico 18¹⁷⁵ figura un triángulo central que encapsula a Palmares, que a su vez aparece entre tres círculos que le rodean y que presentan las “visiones de mundo y condiciones sociales de vida” (primitiva-precapitalista-capitalista) correspondientes con tres formas de representación social de lo religioso: mágica, agraria y laica.

175. El Modelo Teórico es tomado de Robles (1992) que correlaciona cosmovisiones y formaciones sociales primitivas, pre-capitalistas y capitalistas.



FUENTE: Proyecto ARP. (2010). Con base en Figura 1: Nivel de correspondencia entre visiones de mundo y condiciones sociales de vida (Robles 1992, 412).

El Gráfico 18 esquematiza las fuerzas simbólico-ideológicas que jalonan la realidad local palmareña: aunque destaca la presencia de tres fuerzas principales, conviene analizar los elementos teóricos que contiene el concepto de “visión matricial de mundo” y su relación con la axiología de lo religioso.¹⁷⁶

Cuando Robles, siguiendo a Corbí, señala que “*las religiones universales nacieron y se montaron sobre los paradigmas agrario y autoritario, identificándose espontáneamente con el paradigma de las sociedades tradicionales*”, se re-

176. Robles J. A. (1992). *La Religión: de la conquista a la modernidad*. (Un estudio de la religión y la racionalidad como visiones de mundo). Editorial Lascasiana. San José, Costa Rica.

177. La *visión matricial de mundo* como categoría de análisis para Robles –a la luz de su investigación sobre el contexto de cambio religioso en la historia social nicaragüense- hace un uso del concepto de *visión de mundo* que no difiere, sustantivamente, del concepto de *representación social* (según Moscovici). La *visión matricial de mundo* – para Robles- es “la matriz donde tienen lugar las representaciones sociales” (Robles, 1992: 252)

178. Para el caso palmareño que nos ocupa en esta investigación, ver: Núñez P. (1999) *Axiología religiosa y juventud palmareña*. Tesis para optar al grado de *Magister Literarum* con énfasis en Cultura y Sociedad. Campus Omar Dengo. Universidad Nacional de Costa Rica. Heredia. Costa Rica.

fiere, a modo de síntesis, al contenido básico de la noción de “cosmovisión central” o de “visión matricial de mundo”. El concepto de *visión matricial de mundo* (o cosmovisión central de un grupo cultural y social) remite, conceptualmente, a un aspecto central de la representación social¹⁷⁷ que deviene condicionado por las relaciones sociales (de producción): se trata de un elemento de la reproducción (cosmovisión) que se produce en función y como parte de la vida cotidiana de los sujetos: y –metodológicamente- hace que la función de la visión matricial de mundo aporte elementos de cohesión social y de comprensión de esa realidad social, tanto en el nivel más mediato (cultural) como en su nivel más inmediato (vida cotidiana)¹⁷⁸.

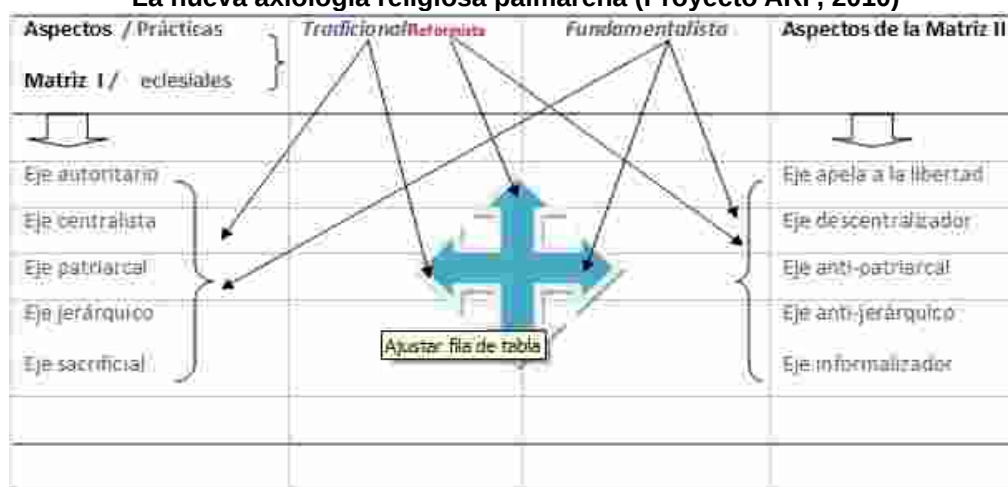
La presencia en la matriz axiológico-religiosa actual de elementos de una religiosidad mítica-mágica remonta, histórica y culturalmente, a un primer eslabón en el mundo de las representaciones culturales de los grupos humanos que se asentaron en el Valle de Los Palmares. En segundo lugar, a la lectura histórica local planteada en el primer capítulo, le corresponde el círculo de la parte derecha donde se indica la presencia de cosmovisiones de tipos tradicionales (matriz tradicional en una Formación Social Pre-capitalista) y finalmente, emergen elementos de una matriz analítica, en una etapa tardía de la Formación Social Capitalista.

Lo que sostenemos –en general- a partir del esquema es que en el contexto local lo religioso al presentar las citadas manifestaciones (ver diseño de círculos en función de un círculo central) presenta un modelo axiológico religioso –interconectado por esas tres dimensiones de lo religioso- con lo que se quiere indicar que existen formas intermedias (mixtas) que configuran una gama combinada de expresiones religiosas.

b) Diversas prácticas eclesiales y su lugar dentro de modelos axiológico-religiosos matricialmente opuestos

Ciertamente, la gama (mítico-agraria-modernizante) no representa líneas paralelas –aunque el Gráfico 19 resume así los datos- aquí acumulados. Se trata de una trama de origen complejo. El esquema –para una comprensión global- coloca las dos matrices (del pasado y del presente) enfrenadas según los datos derivados de los capítulos anteriores.

Gráfico 19
La nueva axiología religiosa palmareña (Proyecto ARP, 2010)



Una primera lectura deja consignado en este Gráfico 19 que la situación axiológica detectada en la comunidad palmareña del presente, no es ajena al referente del pasado palmareño; a aquella matriz de la representación religiosa de carácter agrario. Por eso destacan –en el plano de los ejes típicos de cada matriz- las oposiciones básicas que culturalmente las caracterizan. Entonces, en primer lugar, destaca la oposición directa de cada matriz; la del pasado con ejes (autoritario, centralizador, patriarcal y jerárquico) y la del presente con ejes que apelan a la libertad, descentralizadores en sus formas organizativas, anti-patriarcales en sus líneas de mando y anti-jerárquicos en el modelo de las relaciones cotidianas.

Asimismo, se integran y visualizan en el Gráfico 19 las prácticas eclesiales más potenciadas en el presente axiológico religioso: por una parte una práctica eclesial tradicional anclada a características de la axiología religiosa del pa-

sado, seguida de una práctica eclesial reformista (modernizante) que vincula sus intereses a formas del paradigma de pensamiento analítico cuyas representaciones sociales están más vinculadas –culturalmente- a la ciencia y a la tecnología.

La tercera práctica eclesial que destaca en el entorno es la denominada fundamentalista y es la mejor apuntalada por mantener lazos fuertes con ingredientes retrógrados del tradicionalismo (esquema autoritario y patriarcal en sus formas organizativas, por ejemplo) al tiempo que se vincula con los intereses más modernizantes, al apelar –por ejemplo- a una libertad (de cultos) en un contexto de religión oficial; esto –independientemente del oportunismo fundamentalista- se torna una necesidad legítima en el contexto democratizante de las relaciones políticas y civiles, dentro de la comunidad local.

Una segunda lectura más general de las matrices recogidas (en Gráficos 18 y 19) nos permite –más complejamente- señalar, que cada matriz recoge –de modo central- una tendencia fuerte de su representación social de mundo o cosmovisión: así, la matriz o paradigma mítico destacará por el vínculo que establece con la naturaleza, la matriz agraria-tradicional por recurrir a la axiología religiosa y el analítico por auto-generar sus propias bases axiológicas a partir del modelo científico-tecnológico.

179. Ver: de la Torre R. (2010) "El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical", en Revista Universidad de Guadalajara (ISSN: 1405-8588). Guadalajara, México. La autora retoma, en su artículo, dos trabajos de Bourdieu, P. (1971) "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives européennes de sociologie*, enero, París, pp. 3-21. Bourdieu, P. (1971) "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de Sociologie*, XII, París, pp. 295-334.

Sin embargo, hay que agregar, que aunque cada paradigma perfila –estructuralmente- una tensión central que le es propia, en formaciones sociales donde el factor religioso es preponderante, también operan tensiones mutuas: o sea, que existe una especie de relaciones de oferta y competencia religiosa por parte de los agentes y agencias especializadas de lo religioso, según su interés –bajo cierta lógica de mercado- procurando “conquistar” a la “clientela” religiosa¹⁷⁹.

En situaciones de axiología religiosa donde se combinan distintos tipos de visión matricial de mundo se deben considerar cuidadosamente los rasgos ge-

nerales relevantes de esas visiones de mundo y sus formaciones sociales correspondientes de origen.

c) La dinámica del cambio axiológico-religioso en el seno de la comunidad palmareña

En comparación, los tres paradigmas suponen procesos axiológicos tanto crecientes como decrecientes entre sí; a los procesos de axiologización secular les corresponden procesos de desaxiologización respecto del núcleo de representación agraria; de la misma forma que esta última se impuso sobre la visión mítica del mundo. En la actualidad la visión analítica (modernizante) va ganado terreno respecto de la visión teísta (religiosa tradicional) que imperó durante tantos años.

La visión analítica –jalonada por la ciencia y tecnologías contemporáneas– establece sus predios epistemológicos (objeto/competencia/función/formas de expresión, etc.) en una abierta oposición de las formas axiológicas tradicionales (religiosas y míticas)¹⁸⁰. Una diferencia de la visión matricial tradicional respecto del paradigma analítico es que en éste la realidad figura poblada de formas: modernamente todo es emitido y recibido conforme a *proporción y razón* (Corbí, 1982; Robles 1992, 277), mientras que en la visión religiosa el carácter jerárquico (axiológicamente entendido como “superior”) traza una línea en la que no cabe la menor duda sobre el “lugar” dominante asignado; no hay ninguna ambigüedad posible en el modelo jerárquico –ni confusión legítima– puesto que en una estructura autoritaria todo está delimitado por identidades “transparentemente” declaradas desde un punto único que concentra y controla el poder.

El paradigma tradicional consigue una integración social basada en lo que laboralmente hace el sujeto y no tanto en el rol del individuo inmerso dentro del grupo, como era lo propio del paradigma mítico. En el esquema mítico la separación del grupo era castigada (no sólo mal vista) pero en la visión de mundo

180. La obra de Taylor (2003) *Las variedades de la religión*. Paidós. Barcelona. España) presenta, históricamente, la tendencia creciente – progresiva desde la Edad Media– a adoptar una forma de religión cada vez más personal, más interior que pública. Taylor lo ve así al confrontar la obra de W. James –con el mismo nombre que la suya– quien libra ya –un siglo atrás– un crítico debate sobre lo que Taylor llama “vetos u objeciones agnósticas” de la religión. A James, debemos, según Taylor, la primera respuesta sistemática –de orden psico/social– al problema de la creencia y la descreencia en las deliberaciones de la naciente modernidad europea. Ver: James W. (2010) *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*. Ediciones Prana. México D.F. México.

181. Ver: Taylor Ch. (2000) *Fuentes del YO: la construcción de la identidad moderna*. Ediciones Paidós. Barcelona. España. En esta el autor realiza una reconstrucción de las corrientes de pensamiento occidentales y de los principales aportes intelectuales al problema de construcción – y decantamiento- de las versiones que perfilan los rasgos modernos del sujeto (de la subjetividad) humana.

182. En su obra (2003) “Comunalidad y desarrollo” el indígena Jaime Martínez Luna, describe el presente de la Sierra Juárez de Oaxaca (México) bajo un catalejo etnográfico de agudeza moderna; la descripción y su propuesta parece –a ojos externos- salida de tiempos pre-hispánicos; la descripción actual de una realidad lejana en el tiempo, centrada en el concepto de “comunalidad” que –en las palabras del amigo- representa la oferta genuinamente ancestral que América Latina ofrece al mundo, en un gesto de máxima singularidad ecuménica. Martínez L. J. (2003) *Comunalidad y desarrollo*. CONACULTA. Oaxaca. México. En continuidad – a nuestro parecer- de la clásica obra de Bonfil G. (2005) *México profundo: una civilización negada*. Random House Mondadori. México D.F. México.

tradicional asistimos a la primera “autonomización del sujeto”: irrumpe así la primera individualidad moderna)¹⁸¹ respecto del todo social. En Palmares las estructuras tabacalera y cafetalera (sobre todo esta última) comportaron procesos modernizantes (capitalistas), el cultivo del café, por ejemplo, introdujo esquemas salariales inéditos en la comunidad, mismos que propiciaron una mayor autonomía para las y los palmareños/as.

Se legitima una distancia de ese individuo generada de cara al grupo; esto, respecto del paradigma mítico - en el que lo axiológico se muestra con todo su carácter comunalista- supone cierta confrontación paradigmática en el plano de la individualidad. Desde el punto de vista concreto de la vida cotidiana del hombre y la mujer primitivos, existía una restricción –visto así desde nuestros días- que se puede traducir en el desconocimiento social de la individualidad “per se”, al margen de la colectividad (comunalidad) constituyente¹⁸².

Es así que la representación social religiosa del mundo –como racionalidad- sea en su modelo teocéntrico como en el cosmocéntrico, es portadora de una axiología que impregna los elementos y relaciones profundamente cargadas de valencias (modalidades axiológicas derivadas de versiones religiosas de la vida) que recuerda al paradigma mítico, no obstante distinguiéndose de él: esto obedece a que ambos paradigmas comparten –por el mismo esquema de suposiciones- que el sujeto emite una forma (emisión) que la materia recibe (recepción) mediante una serie operativa.

Una relación que cabe destacar al comparar la visión religiosa del mundo, a partir del contexto cultural que les sirve de referencia, con la visión analítica es que la segunda acrecienta el valor antropocéntrico: gracias a la tecnología – cognitivamente- el sujeto desarrolla una distancia epistemológica del emisor con respecto a un receptor u objeto; la visión mítica borra esa distancia (aunque la supone) mientras que la visión religiosa (desde el paradigma tradicional) refuerza el sentido ontológico-jerárquico del emisor, como entidad de un valor axiológico religioso que –justificado en manos de la divinidad- presume

un rango y grado mayor y de superior calidad que la contraparte: esta es la versión judeo cristiana dentro del paradigma tradicional que españoles y portugueses traen al conquistar y colonizar el Nuevo Mundo, es una versión teocéntrica arrasadora.

Con los insumos ideológico de la modernidad la reflexión religiosa irá introduciendo –en el contexto local- versiones teológicas de una carga crecientemente antropocéntrica, de por sí documentadas –abundantemente- en las fuentes bíblicas (ya introducidas por el sector protestante que habita el entorno)¹⁸³. Habrá que ir más allá de este estilo antropocéntrico en la reflexión religiosa para que su encasillamiento no deje a los creyentes reproduciendo la visión cortoplacista que al colocar al ser humano en el centro de la creación, le autoriza a una depredación ecológica contra todo pronóstico de sustentabilidad para el planeta.

La radicalidad de la racionalidad científico tecnológica como núcleo de la visión matricial moderna¹⁸⁴, al operar mediante una representación social científico/tecnológica, a diferencia de las mítica y de la representación social de tipo agraria- así como no entraña, en principio, una demanda axiológica externalizante (teísta o teocrática) ni mítica (cosmocéntricamente naturalista), tampoco está exenta de caer en agresiones por la simplificación y el antropocentrismo señalado. Para un autor como Hinkelammert (2007, 204) la crítica a la modernidad tiene por objeto dejar en claro que el cálculo del capital es un mero juego medio-fin, mientras que –ahora- urge un juicio sobre el proceso de producción en su conjunto bajo el criterio vida-muerte. El resultado para el autor es, “no se puede vivir sin los artificios del principio de causalidad y del cálculo capital-ganancia, pero no se puede vivir tampoco sin encausarlos en el circuito natural de la vida humana”.

Pero, según la naturaleza o modo de ser, de la lógica analítica, ¿cuáles son los aspectos generadores de nuevas fuentes axiológicas, a diferencia del mo-

183. Hay que señalar que incluso las teologías más progresistas, tal es el caso de la Teología Latinoamericana de la Liberación, arrastran un tipo de antropocentrismo, posiblemente inconsciente, que apenas está siendo superado en versiones teológicas y pastorales más conscientes del problema ecológico planetario. Veremos, adelante, como buena señal de evolución teológica (en línea ecuménica) la producción de teologías capaces de situar el lugar del factor religioso en el contexto de las visiones matriciales de mundo con las cuales se corresponde. Esta lectura epistemológica podría inducir la exploración de temas y problemas que hasta la fecha han quedado fuera de la visión de las teologías más tradicionales. Ver: Mate R. y Zamora J. (Editores) (2006) *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Editorial Rubí. Barcelona. España.

184. Cabría preguntarse también por las implicaciones sobre la cultura y particularmente sobre de la religión de la ideología posmoderna. Racionalidad típica del capitalismo tardío caracterizada por su cuestionamiento de los grandes relatos, del progreso, de las identidades universales y por la extrema difusión de la información, entre otras cosas.

delo de representación social de tipo religioso agrario?, siguiendo a los autores citados estos aspectos se caracterizan por:

- a) una propuesta epistemológica, en que –a partir del desarrollo de las máquinas- se da lugar a unas condiciones laborales, culturales y sociales en las que el sujeto no está expuesto ante un mundo de cualidades (axiológico, por lo tanto) que le condicionaba la visión sobre lo que debía de considerar valioso.
- b) Las máquinas, en tanto desarrollo de fuerzas productivas, ya no son prolongaciones complementarias para el sujeto, sino en muchos casos “sustituciones de la relación sujeto-objeto”. Las máquinas transponen no una relación significativa sujeto-objeto como ocurría bajo el paradigma tradicional: lo socio-laboral ahora comporta habilidades de operaciones de la materia sobre la materia; de un sistema a otro. Resultado de ello es que ya no estamos ante un objeto siempre referido a un sujeto, sino ante instrumentos y procesos operativos independientes (autónomos) respecto del sujeto (Robles: 1992, 279).
- c) La relación nueva que la racionalidad analítica moderna descubre y aplica es una relación de sistemas, de procesualidades, que es una relación que cubre todos los dominios, comprendido el de la cultura. De este modo, el ser humano se posesiona –a sí mismo- en un contexto desaxiologizante “per se”: así, igual que en las sociedades primitivas, es el plano de la comunicación –relación sujeto/sujeto- donde el ser humano explora, de una nueva forma, la generación de nuevas fuentes axiologizadoras; según algunos autores, como R. Pannikar, será en cierta cualidad humana casi olvidada –en cierto repliegue liberador de nueva individualidad, en cierto retorno a su interioridad- como el ser humano rastrea y explora caminos para reconstruir esa nueva matriz axiologizadora necesaria para autogenerar lo valioso (normativo o no).

En el orden económico Palmares experimenta la tendencia hacia una economía de creciente informalización, la ingente aparición de pobres entre sectores

que en décadas pasadas contaron con medios para una sobrevivencia decorosa, es una trágica señal: la vieja capa media rural, los sectores urbanos ya marginados desde antiguo, las capas medias nuevas que rasguñan alguna identidad en un mundo de negocios que desconocía y del que –sanamente– desconfía– sumada a la generación de nuevos pobladores –que como efecto de una urbanización desordenada– han sido trasladados a la zona sin la más mínima consideración de proveer fuentes de empleo, revive puntos geográficos del cantón donde se acomodan –los nuevos pobres– como puedan hacerlo.

No puede negarse, en consecuencia, el escenario de alto contraste –doblemente doloroso– que se vive en lo doméstico cuando esa economía supone la negación del potencial desarrollo que vendría por la vía de una genuina incorporación a los procesos y oportunidades que abre –culturalmente– una globalización bien entendida.

¿Qué es lo más doloroso –irrecuperable– del nuevo contexto que se borra violentamente de la axiología religiosa del pasado en Palmares? La pérdida del biorritmo de un estilo de la vida cotidiana; unas costumbres medidas por el ciclo de la agricultura y que permitía al sujeto (usualmente varón, adulto) recoger un capital cultural heredado de sus antepasados; un tipo de conocimiento que le habilitaba para sacar a la tierra el sustento familiar, conformando un estilo de vida al que genéricamente se le denomina “campesinado”. Las políticas públicas de los gobiernos, desde más de cuarto de siglo, han renegado de esta sensibilidad profunda, a favor de seres humanos forjados desde su amor a la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

Abarca C. (1999). *Siglo y medio de identidades palmareñas*. Ediciones CAVA, Alajuela, Costa Rica.

_____ (2003). *Perfil cotidiano de la educación primaria: la Escuela de Buenos Aires de Palmares (1890-2000)*. CAVA, San José, Costa Rica.

Armani A. (1996). *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol: el Estado jesuita de los Guaraníes (1609-1768)*. Fondo de Cultura Económica, México D.F, México.

Artavia F. (2004). *Iglesia y conflicto social: Los obispos frente al combo*. Revista de Ciencias Sociales (Cr), año/vol. IV, No. 106, 69-82, Universidad de Costa Rica San José, Costa Rica. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx>

Badilla M. & Solórzano (2006). *La Asociación cívica palmareña. Un modelo de desarrollo local en Costa Rica: 1986-2006*. EFUNA, Heredia, Palmares, Alajuela.

Barbosa A. (2010). *La muerte en el imaginario del México profundo*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos (Colección de autor, Sociología de la cultura), Cuernavaca/México D.F, México.

Berger P. & Luckmann T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: La orientación del hombre moderno*. Paidós, Barcelona, España.

Bethell L. (2001) *América Central (1930-ss)* TOMO XIV: The Cambridge History of Latin América. Editorial Crítica, Barcelona, España.

Bonfil G. (2005). *México profundo: una civilización negada*. Randon House Mondadori, México D.F, México.

Bourdieu P. (1971a). *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*. Archives europeennes de sociologie, enero, 3-21, París, Francia.

_____ (1971b). *Genèse et structure du champ religieux*. Revue française de Sociologie, XII, 295-334, París, Francia.

Bozzoli de W. M.E. (1969). *Localidades indígenas costarricenses: 1960-1968*. UCR, Dept. de Publicaciones, San José, Costa Rica.

Chadwick F. (1994). *Relaciones entre los procesos locales y mundiales*. Cuadernos FLACSO de Ciencias Sociales, No. 74, San José, Costa Rica.

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.

Corbí M. (1983). *Análisis Epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*. Ediciones Universidad de Salamanca, España.

_____ (1996). *Religión sin religión*. PPC, Madrid, España.

Diario La Nación-Costa Rica/Encuestas Unimer RI. (2005) Disponible en: http://www.nacion.com/ln_ee/2005/junio/13/pais10.html

De la Torre R. (2010). *El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical*. Revista Universidad de Guadalajara, Guadalajara. México. Disponible en: <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/index.html>

Dobles A.C. & Sáez G. (1984). *El estado de la teoría sociológica sobre los grupos medios en América Latina, con una contribución especial para el caso de nuestro país*. Tesis para optar el grado de Licenciatura en Sociología, UCR, San José, Costa Rica.

Eisler R. (1990). *El Cáliz y la Espada*. Editorial Cuatro Vientos, Santiago, Chile.

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"), San José, Costa Rica.

Estrella H. (2000). *Aplicación, distribución y consumo de apodos de los veganos*. FUNDESER, Santo Domingo, República Dominicana.

Fajardo J. M. (2008). *Apuntes para una pragmática de la espiritualidad*. En: 5to Encuentro de Can Bordoi (7-12 Julio). CETR, Barcelona. España. Disponible en: <http://www.cetr.net/es/>

Fernández V. (1988). *Hechos históricos del país relacionados con Palmares*. Revista del mes de Julio El Clarín (sección Tico-panorama occidental). Palmares, Alajuela.

FOMUDE/PNUD (2009,35) *Plan de Desarrollo Humano Local del Cantón de Palmares 2010-2020*. Proyecto "Fortalecimiento de las Capacidades Municipales para la Planificación del Desarrollo Humano Local en Costa Rica". Palmares. Alajuela.

Fuentes y Chacón (1987). *Reseña Histórica de la Cooperativa de Caficultores de Palmares R.L.* Coopepalmares R.L. Palmares, Alajuela.

Gallardo H. (2006) *Siglo XXI: producir un mundo*. Editorial Arlekin, San José, Costa Rica.

García G. (2010). *Esto no es una elegía. Poética y economía de la clase media costarricense en el siglo XX*. Diálogos [Revista electrónica de Historia, UCR], Vol. 10, No. 2. Disponible en: <http://historia.fcs.ucr.ac.cr/index.php/inicio.html>

Garro y otros (2003). *El café: Palmichal de Acosta*. Monografía del Curso de Antropología Económica II (Profesor Francisco Mojica), Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica.

Girard R. (1998). *La violencia y lo sagrado*. Ediciones Anagrama, Barcelona, España.

González O. A. (1997) *Vida cotidiana en la Costa Rica del Siglo XIX: un estudio psicogenético*. Editorial de la Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica

González A. (1994). *Costa Rica, el discurso de la Patria*. Editorial UCR, San Pedro de Montes de Oca, San José, Costa Rica

González Y. & Pérez M. (1987). *Historia oral, comunicación y comunidad*. San José. En: Primer Seminario de Historia y Tradición oral. Editorial UCR, San José, Costa Rica.

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). Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

González Y. & Pérez M. (1995). *Un proceso de colonización tardía y dispersa: El Valle de los Palmares*. Anuario de Estudios Centroamericanos, UCR, 21 (1-2), 141-164. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.

González Y. & Pérez M. (1997). *Mujer, iglesia y organización comunal: Palmares, Costa Rica (1880-1930)*. UCR, San José, Costa Rica

Grinspan R. (1993). *La política del sector agropecuario frente a la mujer productora de alimentos en Centroamérica y Panamá*. BID/IICA, Costa Rica.

Gutiérrez N. (1980) *Notas sobre la formación de la estructura agraria costarricense*. Revista Mesoamérica, No. 1, 296-311, Antigua, Guatemala.

Hinkelammert F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la modernidad*. Editorial Arlekin, San José, Costa Rica.

Houtart F. (2008). *Sociología de la religión*. Fundación editorial El Perro y la Rana, Caracas, Venezuela.

Ibañez A. (1991) *Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales*. DEI. San José, Costa Rica.

Jara O. (1994). *Para sistematizar experiencias: una propuesta teórica y práctica*. Ediciones ALFORJA, San José, Costa Rica.

Jiménez A. O. (1989). *La prensa y la ideología dominante en Costa Rica: 1979-1987*. Maestría en Sociología. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.

López R. y España O. Compiladores (1998) III Congreso Latinoamericano de Humanidades. *Cultura, identidades y ciberespacio*. Facultad de Filosofía y Letras, Heredia, Costa Rica.

Luckmann T. (1973). *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. Sígueme, Salamanca, España.

Maduro O. (1980). *Religión y conflicto social*. Centro de Estudios Ecuménicos/Centro de Reflexión Teológica, México D.F, México.

Martínez L. J. (2003). *Comunalidad y desarrollo*. CONACULTA, Oaxaca, México.

Mate R. & Zamora J. (Editores) (2006). *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Editorial Rubí, Barcelona, España.

Meléndez C. (1978). "Estadística Agrícola de 1884". En: *Documentos Fundamentales del Siglo XIX*. Editorial Costa Rica, San José, Costa Rica.

Moncada A. (1917). *Historia de San Ramón*. Imprenta Nacional, San José, Costa Rica.

Morera Castillo C. L. (1988). *Memorias y Anécdotas de Palmares*. CALUMOCA, Palmares. Alajuela, Costa Rica.

Morera Lobo A. R. (1994). "Un recuerdo para mis nietos": de la autobiografía Gilberto Morera Vargas. Palmares, Alajuela, Costa Rica.

_____ (1996). *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, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.

Muñoz L. (1988). *Los cien años de Palmares. Síntesis histórica. Informe Final de Investigación*. Inédito, UCR, Vicerrectoría de Investigación, Sede Regional de San Ramón, San Ramón, Alajuela.

Nuñez D. (1999). *Axiología religiosa y juventud palmareña: en el umbral del milenio*. Tesis sometida a consideración del Tribunal Examinador de Postgrado en Estudios de Cultura Centroamericana, con especialidad en Religión y Sociedad, UNA, Heredia, Costa Rica.

Opazo A. (1987). *Costa Rica, la Iglesia Católica y el orden social: entre el Dios de la polis y el Dios de los pobres*. DEI, San José, Costa Rica.

Oyamburu J. & González M. (1997). *Cambio de época y producción cultural desde Costa Rica*. Centro Cultural Español, San José, Costa Rica.

Panikkar R. (1993). *Paz y desarme cultural*. Sal Térrea, Bilbao, España.

Pannikar R. (2004). *La Plenitud del Hombre*. Ediciones Siruela, Madrid, España.

Pérez Y. M. (1995) (Mayo). *El Valle de los Palmares: proceso de colonización y la 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, San José, Costa Rica.

Pérez H. & Samper M. (1994). *Tierra, café y sociedad: ensayos sobre la historia agraria centroamericana*. FLACSO, San José, Costa Rica.

Picado M. (1988). *La iglesia costarricense entre Dios y el César*. DEI, San José, Costa Rica.

_____ (1989). *La iglesia costarricense entre el pueblo y el estado: de 1949 a nuestros días*. Ediciones Guayacán, San José, Costa Rica.

_____ y Vargas R. (Compiladores) (2007). *La palabra social de los obispos costarricenses*. CECOR, San José, Costa Rica.

Pineda M. & Castro S. (1986). *Colonización, doblamiento y economía: San Ramón 1842-1900*. Centro de Investigaciones históricas, UCR, San José, Costa Rica.

Reiche C. (1986). El consumo de leña en los beneficios de café en Costa Rica. Proyecto CATIE, Turrialba, Costa Rica.

Robles R. A. (1983) "Movimientos eclesiales de la Iglesia Católica en Costa Rica", *Revista Mensajero del Clero*. Número Especial. Publicación Oficial de la Conferencia Episcopal de Costa Rica (CECOR). San José, Costa Rica.

Robles A. (1992). *La Religión: de la conquista a la modernidad*. (Un estudio de la religión y la racionalidad como visiones de mundo). Editorial Lascasiana, San José, Costa Rica.

Robertson R. (1980). *Sociología de la religión*. Fondo de Cultura Económica, México D.F, México.

Rojas D. (2002). *El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural Bribrí*. Cuadernos FLACSO. No. 126, San José, Costa Rica.
Disponible en: <http://www.flacso.or.cr/>

Rojas F. (2010). *Referencias a la Iglesia y a la Religión en la Historia Constitucional de Costa Rica*. Digesto Constitucional de Costa Rica, San José, Edición del Colegio de Abogados, dirigida por Marco Tulio Zeledón, 1946.
Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_del_constitucionalismo_costarricense

Salado D. (1980). *Religiosidad popular*. Editorial San Esteban, Salamanca, España.

Samper M. (1985). *La especialización mercantil campesina en el noroeste del Valle Central: 1850-1950. Elementos microanalíticos para un modelo*. Revista de Historia, Universidad Nacional. No. Especial, 49-87. Heredia, Costa Rica.

Sanabria V. (1972). *Anselmo Llorente y Lafuente: primer Obispo de Costa Rica, apuntes históricos*. Edit. Costa Rica, San José, Costa Rica.

Sanou O. (1998). *Proyecto de Investigación: Arquitectura e historia en Costa Rica. Templos parroquiales en el Valle Central: Grecia, San Ramón y Palmares (1860-1914)*. Tesis de Maestría Centroamericana en Historia. Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica.

Seligson M.A. (1980). *El campesino y el capitalismo agrario de Costa Rica*. Editorial Costa Rica, San José, Costa Rica.

Solano S. (1997). *Sociopsicología del sujeto autoritario*. Revista Actualidades en Psicología Vol.12, No. 94, Instituto de Investigaciones Psicológicas, UCR, San José, Costa Rica.

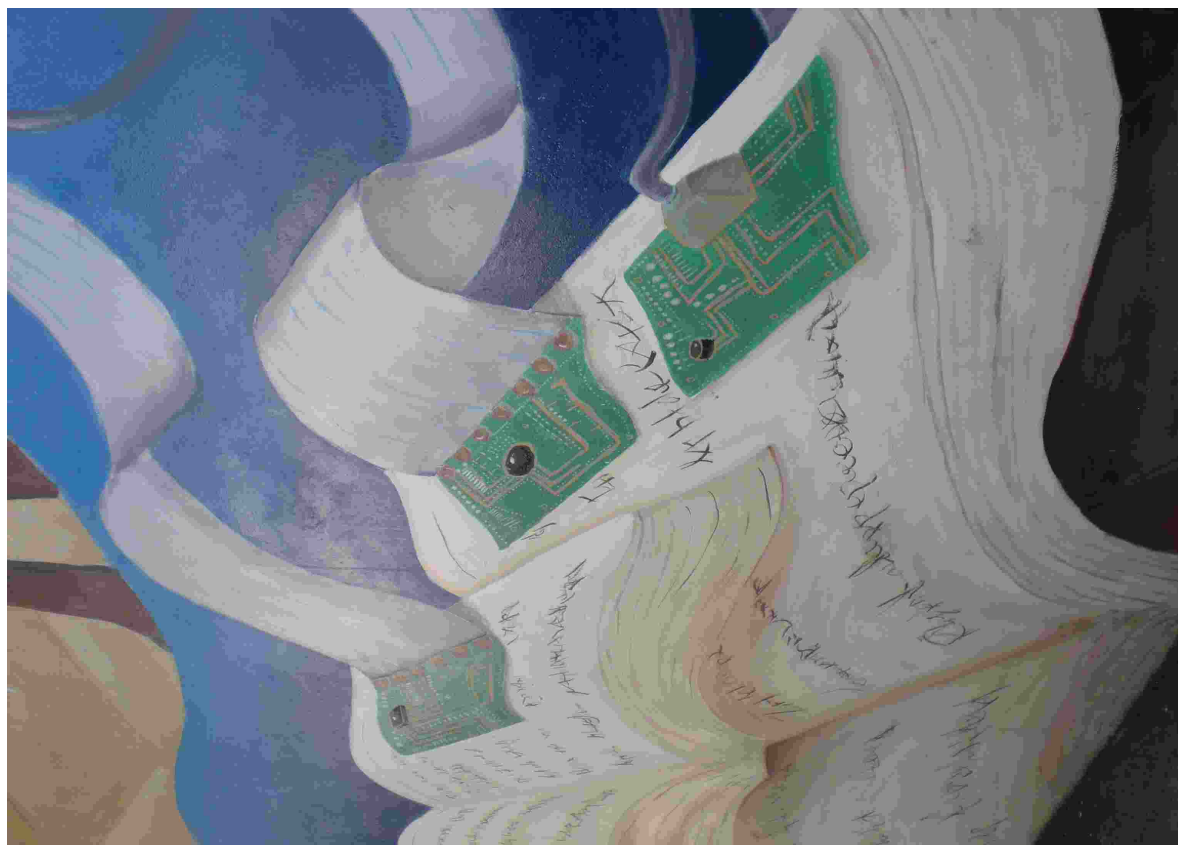
Taylor Ch. (2003). *Las variedades de la religión*. Paidós, Barcelona, España.

Taylor Ch. (2000). *Fuentes del YO: la construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona, España.

Vargas G. (1990). *Templo de San Joaquín de Flores: Cien años de historia y esfuerzo*. Centro de Investigaciones y Conservación del Patrimonio Cultural. Boletín Informativo. 6. 1., San José, Costa Rica.

Vargas M. (1978). *Las parroquias de Naranjo y Palmares. Análisis y estudio de la historia demográfica*. Tesis de Licenciatura en Historia, UCR., San José, Costa Rica.

Anexos



- I. Microhistoria de Palmares (Abarca, C.)
- II. Datos generales sobre Palmares (2010)
 - 1. Aspectos demográficos generales
 - 2. Otros aspectos demográficos generales
 - 3. Gráfico que cuantifica población masculina y femenina (PALMARES: 2010)
 - 4. Cantón de Palmares, Costa Rica: Indicadores de Desarrollo según índices
- III. Indicadores de hogar y familia
- IV. Indicadores de educación
- V. Indicadores de trabajo
- VI. Indicadores de vivienda
- VII. Proyección
- VIII. Lista de entrevistas
- IX. Encuesta: 2009-2010.
- X. El ciclo agrícola del café en Palmares y el calendario religioso (1960) (ARP: 2010).
- XI. Lista del clero católico en la historia de la Parroquia de Palmares (Morera Lobo)
- XII. El ciclo del café en Palmares y el calendario religioso (Núñez, 1999)
- XIII. Lista de mapas, gráficos y tablas

I. MICROHISTORIA DE PALMARES¹⁸⁵ (Abarca, C.)
Microhistoria de Palmares: 1835-1890 (cronología de la primera etapa histórica)

Tiempo histórico	Proceso de cambio	Sujetos y protagonistas
1830-1842	Apropiación de baldíos, compra y venta de denuncios de José	José María Alfaro Pbro. Francisco Pérez Pedro Solís, hijo.
1842-1844	Gestiones para formar el poblado de Nuestra Sra. De Guadalupe Formación del pueblo San Ramón de los Palmares	Gestión de cuarenta vecinos
1849	Primer censo de electores en la región	Votación censitaria indirecta y con base en propiedad e ingresos
1845-1855	Crecen las transacciones de las tierras Diferenciación socio-familiar palmareña	Pablo Rojas, Samuel Solís Faustino Montes de Oca Emiliana Rojas.
1848	Primer Alcalde del pueblo ramonense	Simeón Ruiz
1-8-1854	Decreto N°42 que crea el pueblo de San Ramón de los Palmares	Presidente: Juan Mora Porras Nombran el agente de policía, el juez de paz, comisario, cabos, alcalde constitucional y tesorero.
1860-1870	Se cierra el primer ciclo de apropiación de baldíos públicos	
1861-1870	Primeras escuelas funcionando en hogares de Palmares	
1866	Primera ayuda de Parroquia para Palmares	Pbro. Rafael de Jesús Soto
1869-1871	Construcción de primer templo católico palmareño	
1872	Se crea el distrito escolar central palmareño	
1875	Primera Alcaldía del pueblo palmareño	Simeón Ruiz
1880-1888	Formación del primer casco "urbano"	Expropiación de terrenos privados
1880	Decreto N°9	Nombra agente de policía
1882	Expropiación de tierras de familias Rodríguez y Ramona Araya. Vía a la Ciudad de Alajuela	Gestión de ochenta vecinos
17-7-1884	Decreto N° 39 Trazo y medición del centro urbano	Decreto de la creación de la Alcaldía de Palmares Contribuciones de vecinos
1887	Apertura de oficina de telégrafo	
1884-1890	Distritos escolares de Buenos Aires, Zaragoza, Esquipulas y Santiago	Ley General de Educación Designación del cantonato
30-7-1888	Creación del Cantón de Palmares de Alajuela	Decreto ejecutivo N°61

185. Abarca C. (1999) *Siglo y medio de identidades palmareñas*. 1º Edición. Alajuela, C.R. 318 p. El autor en su obra, establece una periodización –metodología básica del trabajo historiográfico- por etapas o fases que considera que son momentos que permiten “perfilar” el origen y desarrollo del Valle de los Palmares.

Microhistoria de Palmares: 1890-1920 (cronología de la segunda fase)

Tiempo histórico	Proceso de cambio	Sujetos y protagonistas
1870-1890	Finaliza fase de concesiones de tierras para poblamiento	General Tomás Guaria: 1870-1882 Gobiernos liberales
1871-1891	Constitución Parroquia de la Virgen de las Mercedes	Pbro. Esteban Echeverri
1871-1893	Vigencia del primer templo católico de Palmares	Turnos populares parroquiales
1891-1892	Demarcación de límites fronterizos con San Ramón	Municipios y Gobierno.
1890-1910	Segunda oleada migratoria	Heredianos, josefinos, cartagos.
1897		Inicia el curato del Pbro. Manuel B. Gómez
1890-1915	Logros de desarrollo ciudadano Conexión vial Palmares-San Carlos Creación del puente sobre el Río Colorado Creación del puente del distrito de Buenos Aires (vía a Alajuela) Conexión vial Palmares-Atenas Formación del centro urbano del cantón Se sustituye alumbrado de canfín por alumbrado eléctrico	Ciudadanía-poder político Juntas itinerarias del distrito Expropiación, tributos, trabajo voluntario Ciudadanía. Poder municipal. Desaparición del Farolero
1911	Construcción del Mercado Municipal	Plebiscito
1913	Reforma electoral: voto secreto y directo	Control del electorado sobre los procesos de sufragio
1915	División político-administrativa	Liderazgos distritales
1890-1904	Nombramiento de Juntas de Educación Crecimiento educativo Infraestructura de salud: Médicos de pueblo. Fuentes de agua: Buenos Aires, La Granja y Rincón de Zaragoza.	Vecinos de los distritos
	Administración municipal del cementerio	Poder municipal
	Control de las Juntas de Caridad	Poder municipal
1910-1911	Santiago y Candelaria se separan de Atenas Santiago y Candelaria anexan sus territorios a Palmares	Ampliación del poder municipal Plebiscito
1913-1916	Disputa con San Ramón. Oposición al proyecto de creación de la provincia de San Ramón	Formación de liderazgos familiares de tipo social y político. Plebiscito. Afirmación del liderazgo católico-campesino
1880-1914	Fracaso local del capital cafetalero	Hegemonía de la autoridad católico-parroquiana.
1915	División política de Palmares	Liderazgos distritales. Ferias y Turnos.
1890-1950	Desarrollo económico del tabaco	Identidad campesina palmareña

Microhistoria de Palmares: 1910-1950 (de los tabacaleros palmareños(as))

Tiempo histórico	Procesos de cambio	Sujetos-protagonistas
1895- 1912	Abolición del monopolio (de origen colonial). Formación de las fábricas Tabacalera Costarricense y Republic Tobacco Co.	Gobierno de Rafael Iglesias Capital costarricense Capital USA
1920-1932	Especialización de la economía del tabaco en Palmares: agricultores-intermediarios	Agricultura familiar (del tabaco) Intermediarios locales
1943-1948	Alianza Partido Republicano-Obispado de Monseñor Sanabria-Partido Vanguardia Inicia el proyecto de cooperativización del tabaco en Palmares	Bloque de la Victoria VRS Oligarquía de los cafetaleros Liderazgos de los productores Iglesia Católica y campesinado
1943	Se crea la sección de fomento de la producción adscrita al BNCR	Gobierno de Rafael Ángel Calderón Guardia
30-4-1944	Creación de la Cooperativa Tabacalera Agrícola e Industrial de Palmares R.L.	Juvenal Sancho, Daniel Sancho, Eladio Sancho Familias Quesada y Morera
1945	Préstamo por 400 mil colones. Compra de terreno para construcción de fábrica industrial del tabaco.	Coopetabaco Palmares R.L.
1946-1947	Elecciones de medio período Inicia la crisis política nacional	Cortesistas, ulatistas y figueristas.
Marzo-Abril 1948	Estalla la Guerra Civil del 48	Derrota del Bloque de la Victoria
11-10-1949	Impuesto de ₡5 00/qq. A la producción de tabaco. Financiar el cooperativismo	Junta de Gobierno Ley N° 746
1950	Otilio Ulate deroga el decreto 746	
1951	Cierre de la Cooperativa Tabacalera de Palmares	

Microhistoria de Palmares: 1835-1960 (cronología de la tercera fase)

Tiempo histórico	Procesos de cambio	Sujetos-protagonistas
1835-1895	Fase clandestina de siembra y comercio del tabaco	Comerciantes, consumidores, curas.
1895-1910	Legalización e inicio de la fábrica de cigarrillos	Gobierno. Republic, Tabacco Co. Tabacalera costarricense
1915- 1940	Auge de la cultura familiar de tabaco	Campeños
1940- 1950	Auge del comercio y fábrica cooperativa	Agricultores y comerciantes
1910- 1948	REFORMISMO LIBERAL REPUBLICANO	
	CAMBIOS NIVEL NACIONAL	CAMBIOS NIVEL PALMAREÑO
1943- 1948	Alianza política electoral. Republicanos reformistas, iglesia católica y comunistas vanguardistas. El bloque de la victoria	Familias Sancho, Quesada y la iglesia impulsan el cooperativismo cafetalero. 1944. Formación de la

		Cooperativa de tabaco. Realineamientos partidistas a nivel cantonal. La batalla de Palmares y Guerra Civil del 48		
1920- 1960	LOS RASGOS DE LA IDENTIDAD CANTONAL			
	EDUCACIÓN	SALUD	RECREACIÓN	VIDA CULTURAL
	Construcción de edificios escolares	Surge el sistema de salud pública	Fiestas cívicas Turnos distritales Equipos de fútbol Caballistas de cinta Estadio Municipal	Auge de la filarmónica Mascaradas Retretas El Orfeón Teatro costumbrista
	CRITERIOS DE LA DIFERENCIACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA			
	ORIGEN Y RESIDENCIA	MEDIOS DE PRODUCCIÓN	OCUPACIONES	POSICIONES POLÍTICAS
	Distritos vrs residentes del cantón central Tipo de agricultura	Campesinos de subsistencia Comerciantes Tabacaleros Café-Azúcar Lecheros-ganado	Campesinos Agricultores Amas de casa Maestros Comerciantes Abogados Médicos Fund. PLN	Cortesistas Calderonistas Ulatistas Republicanos y Bloque de la Victoria. Mariachis Figueristas. Liberacionistas

Microhistoria de Palmares: 1960- 1995 (cronología de la cuarta fase)

Tiempo histórico	Proceso de cambio	Sujetos y protagonistas
1930- 1960	Supervivencia de la agricultura del tabaco, azúcar y mercado de consumo interno.	Campesinado familiar. Agricultores y comerciantes.
1950	Se elimina el proteccionismo del estado al cultivo del tabaco.	Gobierno de Otilio Ulate.
1950- 1960	Surgen instituciones cooperativas y bancarias de crédito. Creación de Agencia MAG. Programas 4-S.	Aparato estatal. Liderazgo político local.
1957	Fundación Coopavega	
1962	Nace la Cooperativa agricultores de café	Pequeños agricultores
1955- 1963	Presencia religiosa y cultural	La Congregación Salesiana. Estímulo las clases medias

1958	Fundación del Colegio Seg. Ens.	
1960- 1975	DESCONSTRUCCIÓN DE LA TRADICIÓN Y PROGRESISMO CAFETALERO	
EL NUEVO MODO DE VIDA Se generaliza el trabajo asalariado. Los hábitos de consumo urbanos. Los tipos residenciales de madera, zing, cemento. Aumento de la flota de tránsito. Las técnicas de cultivo agroquímico	PROBLEMAS ESTRUCTURALES Salarios, costos y niveles de vida. Barriadas marginales. Barrio Sta. Fe. Suburbios de pobre rurales. Expulsión de población campesina. Asistencialismo eclesial y estatal a la nueva pobreza. Nuevas enfermedades	OTROS CAMBIOS Auge distrital. Ingreso de la congregación Salesiana. Crece población. Demanda educativa. Ideario ecológico.
PRESERVACIÓN DE LA ESTRUCTURA COMERCIAL Y CREDITICIA COOPERATIVA		

Cronología de la cuarta fase

Nivel de conciencia social

Procesos de cambio coyuntural	Expresiones de la nueva hegemonía cafetalera		
	Productiva	Cívica	Político Partidista
Guerra civil	Auge inversiones públicas	Reconstrucción de fuerzas políticas. Abstención electoral. Exclusión de los vencidos. Articulación de la ciudadanía al partido.	Descentralización de las instituciones estatales. ICE, MAG, MEP, CCSS. Fortalecer la democracia Sufragista
Confiabilidad del sistema electoral	Auge del monocultivo del café en Palmares	Fortalecimiento del cooperativismo y de las agrupaciones institucionales estatales. Organismos Locales. Movimiento Juntista y DINADECO	Se refuerzan los nexos empleados públicos y PLN. Control del mov. Comunal. Creación de la estructura cantonal de partidos con interés clientelista elect. Control familiar del partido político. Elecciones est. En los Colegios
Economía mundial. Hegemonía de EUA.	Auge del crédito externo. FMI-BM-BID	Modernización amplia de salud, transporte, y educación secundaria	
Alianza para el Progreso	Industria de la construc. Manufacturas textiles, muebleras, metalmeccan. Avicultura. Porcicultura.	Profesionalización y calificación del trabajo. INA-UCR regional. Ampliación del espacio residencial urbano.	Control del movimiento comunal, estudiantil y burocrático. MEP, MOP. Operatividad de la Maquinaria de partido

Mercado Común Centroamericano	Especialización del comercio y de la banca. Extensión de la educac. Universitaria estatal. Consolidación de la hegemonía cafetalera. Diversificación economía familiar campesina. Abandono tradiciones culturales populares.	Estratificación socio-profesional. Áreas de abandono: Vivienda y ecología. Migraciones. Marginalidad urbana. Nuevo rostro de la pobreza. Comercialización de expresión cultural.	Formación del Mov. AEUPA. Vinculación estudiantes con partidos y liderazgos civiles. Cooptación de AEUPA. Tecnocratización de la función partidista. Exclusión partidista de las mayorías ciudadanas. Filantropía. Acción parroq. I.M.A.S. Profesionalización en masa
----------------------------------	---	---	---

1. Aspectos demográficos generales

Población total: 36.491 habitantes*
Población con 65 años o más: 2,324 habitantes*
Porcentaje de población con 65 años o más (6.4%)*
Población estimada de personas con 65 o más años en pobreza extrema: 79. **
Porcentaje de población en pobreza extrema (3.42%) **
Porcentaje de población que no satisface las necesidades básicas (14.60%) **
Porcentaje estimado de pobreza: 18.02% **
Población estimada en pobreza: 6, 576. **
Población estimada en pobreza extrema: 1, 248 habitantes**
Población estimada que no satisface las necesidades básicas: 6, 468.**

*Fuente: Dirección Actuarial, Dpto de Estadística CCSS (2007).

<http://www.ccss.sa.cr/html/transparencia/estadisticas/estadist/actuarial/html/CantonA.html>

**Fuente, Estado de la Nación 2007. http://www.estadonacion.or.cr/Compendio/soc_pobreza06_07.html

Fuente: Gerencia Financiera. Dirección Regional de Sucursales Huetar Norte (DRSHN: 2439) Índice de pobreza por cantón en Costa Rica. 02 Junio, 2009. Memorando N 24.447/ Lic. Luis Alberto Agüero Cordero.

II. Datos generales sobre Palmares (2010).

2. Otros aspectos demográficos generales

Población Total: 29.766
Población Masculina: 14.808
Población Femenina: 14.958
Densidad de Población: 782 personas por km ²
Relación Hombre – Mujer: 0,99
Tasa de Fecundidad General ¹⁸⁶ : 58,5
Promedio de Hijos por Mujer: 2,7
Tasa de Mortalidad General: 4,9
Tasa de Mortalidad Infantil: 12,8
Tasa de Migración Neta ¹⁸⁷ (Residencia hace 5 años): 4,7
Porcentaje de Población Urbana: 30,1
Porcentaje de Población Nacida en el Extranjero: 2,8
Porcentaje de hogares con jefatura femenina: 19,0
Porcentaje de hogares con jefatura femenina sin conyugue: 16,4

*Fuente: Dirección Actuarial, Dpto de Estadística CCSS (2007).

<http://www.ccss.sa.cr/html/transparencia/estadisticas/estadist/actuarial/html/CantonA.html>

**Fuente, Estado de la Nación 2007. http://www.estadonacion.or.cr/Compendio/soc_pobreza06_07.html

Fuente: Gerencia Financiera. Dirección Regional de Sucursales Huetar Norte (DRSHN: 2439) Índice de pobreza por cantón en Costa Rica. 02 Junio, 2009. Memorando N 24.447/ Lic. Luis Alberto Agüero Cordero.

186. Medidor de la fecundidad, que se refiere a la relación que existe entre el número de nacimientos ocurridos en un cierto período y la cantidad de población femenina en edad fértil en el mismo periodo. Es mucho más exacta para medir y comparar la fecundidad entre países que la Tasa bruta de natalidad, pues considera los factores de estructura por sexo y edad que afectan de manera importante a la tasa bruta.

187. La tasa neta de migración muestra el efecto neto que tienen la inmigración y la emigración en la población de un área, expresada como el aumento o la disminución por cada 1.000 habitantes del área durante un año determinado.

4. Cantón de Palmares, Costa Rica: Indicadores de Desarrollo según índices

CANTÓN / DISTRITO	INDICES			
	Índice de Desarrollo Humano (IDH)	Índice de Rezago Social (IRS)*	Índice de Desarrollo Social (IDS)**	Índice de Pobreza Humana (IPH)***
Cantonal	0,760*	2,8	77,0**	11,86***
1. Palmares		2,4	83,6	
2. Zaragoza		3,1	72,5	
3. Buenos Aires		2,5	74,1	
4. Santiago		4,1	55,3	
5. Candelaria		5,5	50,9	
6. Esquipulas		4,1	65,8	
7. La Granja		2,8	88,0**	

*188, Censo 2000. Es el indicador del nivel relativo de rezago social del cantón, que toma valores de 1 a 10, donde el valor más alto indica un menor nivel de desarrollo social. Se obtiene a partir de la posición relativa que ocupa cada cantón respecto a un conjunto de variables que representan tres dimensiones del desarrollo social: educación, salud y vivienda. Ver: Bixby R. (Editor) (2004) Costa Rica a la luz del Censo del 2000. CCP/UCR. San José Costa Rica.

**El índice de Desarrollo Social refleja la mejor posición en 100 y la peor en 0. *Comprende 4

dimensiones: económica, participación social, salud y educación.

***Para calcular el Índice de Pobreza Humana (IPH) cantonal se utilizó la metodología empleada por el PNUD para el IPH-2 (el Índice de Pobreza Humana para países miembros de la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico-OCDE), pues se consideró que utilizar el IPH-1 (Índice de Pobreza Humana para países en desarrollo) resultaría poco sensible en el ámbito cantonal debido a la situación favorable, en Costa Rica, de la mayoría de los indicadores empleados para su medición. De hecho, para el año 2004, el país ocupó el cuarto lugar en la clasificación de países en desarrollo con menos pobreza humana (de acuerdo con el IPH-1), según el Informe Mundial sobre Desarrollo Humano de 2006 del PNUD.

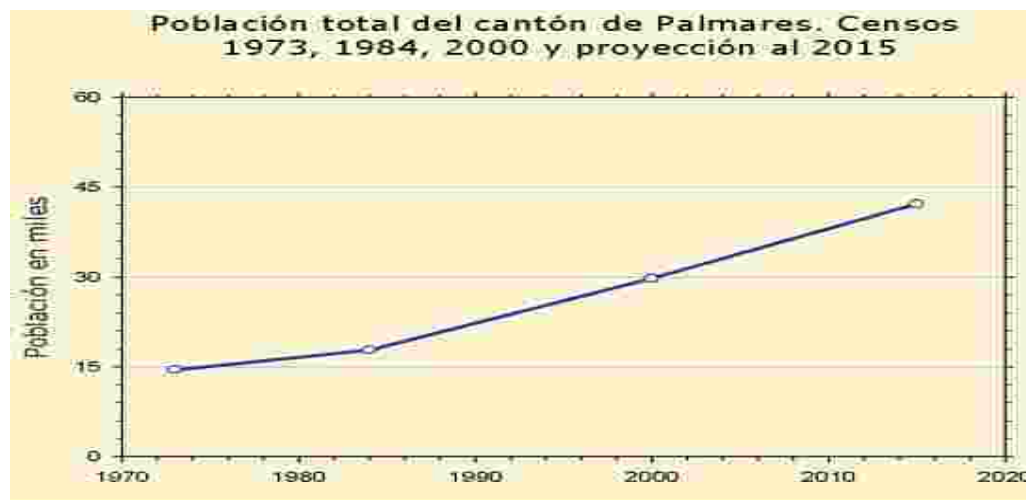
*PNUD (2007) Atlas del Desarrollo Humano Cantonal de Costa Rica. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y UCR. San José, Costa Rica.

**Según el Índice de Desarrollo Social 2007 publicado por el MIDEPLAN 173 distritos integran el grupo de mayor desarrollo relativo, de ellos 163 conforman la GAM, los diez restantes tienen como principal característica su cercanía al centro del país y que en su gran mayoría pertenecen a la provincia de Alajuela. Ellos son: La Granja, Palmares, Buenos Aires, Zaragoza, San Ramón y Zarcero, Machacona de Esparza, San Pedro de Turubares, el distrito central de Tilarán y Jacó. Vemos que cuatro de estos diez distritos pertenecen al cantón de Palmares.

***Aplica lo mismo que en la nota anterior.

*Los distritos de La Asunción de Belén, Sánchez de Curridabat, San Rafael de Escazú, Mata Redonda y El Carmen de San José, Escazú, La Granja de Palmares, Santa Ana y Pozos, Santo Domingo de Heredia, encabezan la lista con las mejores posiciones en el IDS distrital; con excepción de La Granja, todos ellos están ubicadas en el Gran Área Metropolitana. (MIDEPLAN, Índice de Desarrollo Social 2007. P. 41)

4. Proyección de población en Palmares (Alajuela: 1973-2015)



Fuente: Centro Centroamericano de Población

Gráfico 1
porcentaje de la población urbana y rural del cantón de Palmares, según
Censos 1984 y 2000.



Fuente: Centro Centroamericano de Población

III. INDICADORES DE HOGAR Y FAMILIA:

Gráfico 1
Porcentaje de hogares según sexo de la jefatura (Cantón de Palmareños) Censos 1984 y 2000.



Fuente: Centro Centroamericano de Población

INDICADORES DE VIVIENDA (Censo 2000)

Porcentaje de viviendas con televisor a color: 92,7
Porcentaje de viviendas con teléfono: 62,7
Porcentaje de viviendas con microcomputador: 13,3

Tabla 1: Tipología de los hogares Palmareños (Censo 1984)

Tipología de los hogares			
Categorías	Casos	%	Acumulado %
Nuclear Conyugal sin Hijos	275	8	8
Nuclear Conyugal con Hijos	2178	60	67
Nuclear Monoparental	274	8	75
Extenso = Nuclear(1) + otros familiares	37	1	76
Extenso = Nuclear(2) + otros familiares	432	12	88
Extenso = Nuclear(3) + otros familiares	164	5	92
Extenso = Jefe + otros familiares	107	3	95
Compuesto = Nuclear(1-3) + otros no familiares	52	1	96
Compuesto = Extenso(4-6) + otros no familiares	22	1	97
Compuesto = Jefe + otros familiares + otros no familiares	5	0	97

Unipersonal	96	3	100
No familiares = jefe + otros no familiares	4	0	100
Hogares Colectivos	1	0	100
Total	3647	100	100

Tabla 2
Tipología de los hogares Palmareños (Censo 2000)

Tipología de los hogares			
Categorías	Casos	%	Acumulado %
Nuclear Conyugal sin Hijos	588	8	8
Nuclear Conyugal con Hijos	4.372	59	67
Nuclear Monoparental	824	11	78
Extenso = Nuclear(1) + otros familiares	69	1	79
Extenso = Nuclear(2) + otros familiares	560	8	86
Extenso = Nuclear(3) + otros familiares	291	4	90
Extenso = Jefe + otros familiares	169	2	92
Compuesto = Nuclear(1-3) + otros no familiares	81	1	94
Compuesto = Extenso(4-6) + otros no familiares	29	0	94
Compuesto = Jefe + otros familiares + otros no familiares	10	0	94
Unipersonal	410	6	100
No familiares = jefe + otros no familiares	25	0	100
Hogares Colectivos	3	0	100
Total	7.431	100	100

188, Por "persona" se entiende: cada una de las personas que habita el Cantón.

Tabla 3
Tipología de hogar en que habita la persona¹⁸⁸ (Censo 1984)

Tipología de hogar en que habita la persona (Censo 1984)			
Categorías	Casos	%	Acumulado %
Nuclear Conyugal sin Hijos	550	3	3
Nuclear Conyugal con Hijos	11045	62	65
Nuclear Monoparental	1051	6	71
Extenso = Nuclear(1) + otros familiares	124	1	72
Extenso = Nuclear(2) + otros familiares	3071	17	89
Extenso = Nuclear(3) + otros familiares	973	5	95
Extenso = Jefe + otros familiares	340	2	97
Compuesto = Nuclear(1-3) + otros no familiares	286	2	98
Compuesto = Extenso(4-6) + otros no familiares	158	1	99
Compuesto = Jefe + otros familiares + otros no familiares	16	0	99
Unipersonal	96	1	100
No familiares = jefe + otros no familiares	11	0	100

Hogares Colectivos	30	0	100
Total	17751	100	100

Tabla 4: Tipología de hogar en que habita la persona (Censo 2000)

Tipología de hogar en que habita la persona (Censo 2000)			
Categorías	Casos	%	Acumulado %
Nuclear Conyugal sin Hijos	1.176	4	4
Nuclear Conyugal con Hijos	19.190	65	69
Nuclear Monoparental	2.643	9	77
Extenso = Nuclear(1) + otros familiares	231	1	78
Extenso = Nuclear(2) + otros familiares	3.387	11	90
Extenso = Nuclear(3) + otros familiares	1.449	5	94
Extenso = Jefe + otros familiares	456	2	96
Compuesto = Nuclear(1-3) + otros no familiares	401	1	97
Compuesto = Extenso(4-6) + otros no familiares	207	1	98
Compuesto = Jefe + otros familiares + otros no familiares	47	0	98
Unipersonal	410	1	100
No familiares = jefe + otros no familiares	55	0	100
Hogares Colectivos	69	0	100
Total	29.721	100	100

IV. INDICADORES DE EDUCACIÓN (Censo 2000)

Tasa de Analfabetismo en Población de 10 años y Más: 3,3
Tasa de Analfabetismo en Hombres de 10 años y Más: 3,3
Tasa de Analfabetismo en Mujeres de 10 años y Más: 3,4
Porcentaje de población (5 a 15 años) que asiste a la educ. general básica: 87,8
Porcentaje de hombres que asisten a la educ. general básica: 86,7
Porcentaje de mujeres que asisten a la educ. general básica: 88,8
Porcentaje de la pobl. con al menos un año de Secundaria: 46,4
Porcentaje de hombres con al menos un año de Secundaria: 45,6
Porcentaje de la población con Educación Superior: 19,1
Porcentaje de hombres con Educación Superior: 18,5
Porcentaje de mujeres con Educación Superior: 19,6
Escolaridad Promedio: 7,7

V. INDICADORES DE TRABAJO (Censo 2000)

Fuerza de Trabajo*: 10.385
Relación de Dependencia Económica**: 118,8
Tasa ocupación***: 44,0
Tasa de desempleo abierto****: 3,7
Tasa de desempleo masculina ⁺ : 4,5
Tasa de desempleo femenina ⁺⁺ : 1,5
Tasa neta de participación ⁺⁺⁺ : 45,7
Tasa neta de participación masculina: 68,7
Tasa neta de participación femenina ⁺⁺⁺⁺ : 23,2
Porcentaje Población Ocupada en Sector Primario* ⁺ : 18,2
Porcentaje Población Masculina Ocupada en Sector Primario: 23,9
Porcentaje Población Femenina Ocupada en Sector Primario: 2,1
Porcentaje Población Ocupada en Sector Secundario** ⁺ : 30,7
Porcentaje Población Masculina Ocupada en Sector Secundario: 32,7
Porcentaje Población Femenina Ocupada en Sector Secundario: 24,9
Porcentaje Población Ocupada en Sector Terciario*** ⁺ : 51,1
Porcentaje Población Masculina Ocupada en Sector Terciario: 43,3
Porcentaje Población Femenina Ocupada en Sector Terciario**** ⁺ : 73,0
Porcentaje Población Ocupada en Sector Privado: 83,2
Porcentaje Población Ocupada en Sector Público**** ⁺ : 16,8
Porcentaje de Población Ocupada Asalariada**** ⁺ : 73,8
Porcentaje de Población Masculina Ocupada Asalariada: 69,7
Porcentaje de Población Femenina Ocupada Asalariada**** ⁺ : 85,3
Porcentaje de Población Inactiva**** ⁺ : 54,3
Porcentaje de Población Masculina Inactiva: 31,3
Porcentaje de Población Femenina Inactiva: 76,8

*Es la población de 12 años y más y que trabajó [remunerado, fuera de casa] o buscó trabajo la semana anterior al censo. **Valor Nacional:** 1 364 468 personas.

Es el número de personas de 12 años y más inactivas por cada cien personas pertenecientes a la fuerza de trabajo. **Valor Nacional: 108,8 personas inactivas por cada 100 personas de la fuerza de trabajo.

***Es el porcentaje de la población ocupada con respecto a la población de 12 años y más. **Valor Nacional:** 45,7 % de la población de 12 años y más, tenía trabajo en la semana de referencia del censo.

****Es el porcentaje de la población que no trabajó y buscó trabajo en la semana de referencia, (cesantes y los que buscan trabajo por primera vez), con relación a la fuerza de trabajo. **Valor Nacional:** 4,6 % de la fuerza de trabajo, está desocupada.

***Valor Nacional:** 5,4% de la fuerza de trabajo masculina, está desocupada.

****Valor Nacional:** 2,5% de la fuerza de trabajo femenina, está desocupada.

*****Es el porcentaje de la fuerza de trabajo con respecto a la población de 12 años y más. Valor Nacional:** 47,9 % de la población de 12 años y más pertenecen a la fuerza de trabajo.

******Valor Nacional:** 27,0 % de mujeres de 12 años y más pertenecen a la fuerza de trabajo.

*Es el porcentaje de personas ocupadas en actividades que se caracterizan porque se realizan próximas a las fuentes de recursos naturales, como la agricultura, ganadería, silvicultura, caza y pesca.

Valor Nacional: 19,6% de la población ocupada labora en el Sector Primario.

*** Es el porcentaje de personas ocupadas en actividades que transforman las materias primas en otros bienes, en general son actividades de tipo industrial, incluyendo minería, manufactura y construcción.

Valor Nacional: 23,2 % de la población ocupada labora en el sector secundario.

****Es el porcentaje de personas ocupadas en actividades que generan bienes inmateriales o servicios como electricidad, agua, comercio, transporte, educación, servicios sociales, comunales y personales, administración pública, etc. **Valor Nacional:** 57,3 % labora en el sector terciario.

*******Valor Nacional:** 78,5 % de la población femenina ocupada labora en el sector terciario.

*******Valor Nacional:** 15,0% de la población ocupada labora en el sector público.

*****Es el porcentaje de personas ocupadas asalariadas, que trabajan para un patrón. **Valor Nacional:** 74% de la población ocupada es asalariada.

*******Valor Nacional:** 83,8% de la población femenina ocupada es asalariada.

*****Es el porcentaje de población inactiva de 12 años y más con respecto a la población total de 12 años y más. **Valor Nacional:** 52,1% de la población de 12 y más se mantiene inactiva.

Condición de la actividad por sexo (Censo 2000)

Condición de Actividad	Sexo		Total
	Hombre	Mujer	
Trabajó	7.185	2.561	9.746
Trabajó sin pago	39	11	50
No trabajó, tenía	147	55	202
Buscó trab.había trabajado	307	31	338
Buscó trabajo 1ra. Vez	40	9	49
Pensionado/rentista	685	293	978
Estudia no trabajó	1.994	2.050	4.044
Trabajos del hogar	220	6.312	6.532
Otro	618	167	785
Total	11.235	11.489	22.724

Tabla1

Categoría Ocupacional por Sexo (Censo 2000)

Categoría Ocupacional	Sexo		Total
	Hombre	Mujer	
Patrono(a)	468	98	566
Cuenta propia	1665	260	1925
Asalariado(a)	5141	2241	7382
Trabajo familiar	97	28	125
Total	7371	2627	9998

VI. COMPARACIÓN DE PEA POR SECTOR EN PALMARES (1984 Y 2000)



Fuente: Centro Centroamericano de Población (2000)

VII: PORCENTAJE DE POBLACIÓN URBANA Y RURAL DEL CANTÓN DE PALMARES (Censos 1984 y 2000)

Gráfico
Porcentaje de la población urbana y rural del cantón de Palmares, según Censos 1984 y 2000.



Fuente: Centro Centroamericano de Población

VIII. PROYECCIÓN

Gráfico 1

Población total del cantón de Palmares: censos 1973, 1984, 2000 y proyección 2015



Fuente: Centro Centroamericano de Población

IX. LISTA DE ENTREVISTAS

Entrevista N° 1: I.P. (Diciembre, 2010)

Entrevista N° 2: F.S. (Noviembre, 2010)

Entrevista N° 3: J.Z. (Octubre, 2010)

Entrevista N°4: O.N. (Agosto, 2010)

Entrevista N° 5: I.P. (Diciembre, 2010)

Entrevista N° 6: T.A. (Enero, 2010)

Entrevista N° 7: M.C. (Junio, 2010)

Entrevista N° 8: K.V. (Marzo, 2010)

Entrevista N° 9: F.N. (Febrero, 2010)

Entrevista N° 10: T.Q. (Noviembre, 1999)

Tabla 3
1. Profesión religiosa de palmareños*

Confesión	%	Número absoluto
Católicos	63,2	274
Sin religión	19,3	83
Evangélicos	15,1	65
Otras religiones	2,4	11
Total	100	433

*La religión dominante en Costa Rica es la católica. De acuerdo con una encuesta realizada por CID-Gallup, en el 2009 el 71% de la población del país se reconocía católica. Sin embargo, la misma encuesta muestra que el 86% de esa población nació en el catolicismo, lo que significa que muchas personas dejaron de ser católicas. Los resultados de la encuesta "Estructuras de Opinión Pública" (2009) de la UCR muestran resultados muy similares: un 70% de las personas encuestadas se confesaron católicas, un 17% evangélicas protestantes, mientras que un 9,1% dijeron no tener religión.

Tabla 4
2. Asistencia al templo en Palmares

Frecuencia de asistencia al templo	Porcentaje (de 350)
Una vez por semana	32%
Más de una vez por semana	26,1%
Una vez por mes	19,4%
Para Navidad/Semana Santa/o alguna festividad por el estilo	5,6%
Con ocasión de una procesión/fiesta patronal/pagar promesas	5,3%
En situaciones difíciles (exámenes del cole, enfermedad, cuestión afectiva, problemas de trabajo)	2,5%
Nunca ("prácticamente nunca")	9%
Total	100%

3. Importancia del mensaje de sacerdotes y pastores (Total 350)

Muy importante	45%
Algo importante	35%
Poco importante	16%
Nada importante	4%

4. Frecuencia con la que asiste hoy a las actividades religiosas de la iglesia en relación con hace cinco años (Total 350)

1. Menor frecuencia	23%
2. Igual frecuencia	64%
3. Mayor frecuencia	11%
4. Nunca ha asistido	2%

Tabla 5
5. Sistema de creencias mágico-religiosas (433)

Cree en el destino y lo sobrenatural	Mucho	Más o menos	Nada	No sabe
Los horóscopos y la astrología	9,9	33,3	56,2	0,5
La predicción del futuro (p.e. leer las manos)	6,6	24	69,1	0,2
Recurrir a personas que curan por poder especial	6,7	19,6	73	0,7
Recurrir a personas para comunicarse al más allá	5,3	14,5	79,5	0,6

6. Alguna vez ha participado en Halloween (Total 433)

1. Si	23,5%
2. No	76,5%

7. ¿Cuál ha sido su disfraz cuando ha participado en Halloween? (Total 433)

1.	Bruja	15%
2.	Drácula	40%
3.	Fantasma	16.%
4.	Payaso	30.%
5.	Demonio	1.0%

8. ¿En cuál teoría cree usted más? (Total 433)

1. En el creacionismo: que un ser superior nos hizo	58%
2. Evolucionismo: que evolucionamos con las especies	40%
3. Ns/Nr	2%

9. ¿Es importante que las escuelas y colegios enseñen las dos teorías? (Total 433)

	Evolucionismo	Creacionismo
1. Muy importante	62%	49%
2. Importante	48%	25%
3. Poco importante	12%	15%
4. Nada importante	11%	8%
5. Ns/Nr	1%	2,5%

Tabla 6
10. Sistema de creencias en Dios (Total 433)

¿Estás de acuerdo o en desacuerdo con estas frases?	De acuerdo	Desacuerdo	No sabe/no responde
1. Dios existe y se ha dado a conocer en la persona de Jesús	92.1	6.4	1.5
2. Lo que llamamos Dios no es otra cosa que lo que existe de positivo en los seres humanos (hombres y mujeres)	50.0	47.0	3.0
3. Dios es algo superior que creó todo y de quien depende todo	96.4	3.3	1.3
4. Dios es nuestro padre bondadoso, que nos cuida y nos ama	97.0	2.0	1.0
5. Dios es el juez supremo, de él dependemos y él nos juzgará	95.3	3.2	1.5
6. Hay fuerzas o energías que no controlamos en el universo, que influyen la vida humana (hombres y mujeres)	72.6	24.4	3.0
7. No sé si Dios existe o no, pero no tengo motivos para creer en él	7.9	96.8	2.0
8. Para mí, Dios no existe	2.8	97.0	0.2

Tabla 5
11. Sistema de creencias dogmáticas (Total 433)

¿Qué tanto crees en...	Mucho	Algo	No estoy seguro	No creo	NS/NR
1. Dios	90.1	8.6	0.17	0.4	0.2
2. El alma	80.1	14.7	2.0	3.0	0.2
3. El cielo	69.0	22.0	5.4	3.5	0.1
4. La iglesia	69.1	19.7	2.2	8.8	0.2
5. La resurrección de los muertos	70.1	10.3	5.8	13.4	0.3
6. La vida después de la Muerte	67.4	20.0	4.0	4.6	1.0
7. El demonio	49.2	15.6	6.2	29.6	0.4
8. El infierno	45.1	19.6	5.4	29.2	0.8
9. En la reencarnación	40.3	18.0	8.1	33.0	0.6

12. ¿Está completamente seguro de que los ángeles existen? (Total 433)

1. Acuerdo	64%
2. Totalmente de acuerdo	15%
3. Ni de acuerdo ni en desacuerdo	9%
4. En desacuerdo	9%
5. Totalmente en desacuerdo	1,5%
6. Ns/Nr	1,5

13. ¿Está completamente seguro de que tiene un ángel de la guarda? (Total 433)

1. Acuerdo	73%
2. Totalmente de acuerdo	18%
3. Ni de acuerdo ni en desacuerdo	12%
4. En desacuerdo	3%
5. Totalmente en desacuerdo	2%
6. Ns/Nr	2%

14. ¿Debe renunciar el Papa? (Total 433)

1. Positivo	51%
2. Negativo	29%
3. Ni positivo ni negativo	20%

15. ¿Hasta cuándo debe continuar el Papa? (Total 433)

1. Hasta que me muera	15%
2. Si está enfermo no puede cumplir con su labor	35%
3. Tiene la fortaleza para seguir	29%
4. Dios debe decidir hasta cuando llega	21%

16. ¿Cuánto se identifica el Papa Benedicto XVI con Costa Rica? (Total 433)

1. Mucho	12%
2. Algo	25%
3. Poco	29%
4. Nada	21%

17. ¿Qué mentalidad tiene el Papa Benedicto XVI?(Total 433)

1. Conservadora	30%
2. Muy conservadora	51%
3. Liberal	8%
4. Muy liberal	21%
5. Ni liberal ni conservador	6%

18. ¿Alguna vez ha caminado hacia la Basílica de los Ángeles? (Total 433)

	S í	N o	M e g u s	Ns/Nr
--	--------	--------	---------------------------	-------

			t a	
1 . H	4 2 %	5 8 %	3 0 %	1,7%
2 . M	5 8 %	4 2 %	4 5 %	1,3%
Tod os	5 7 %	4 3 %	7 5 %	1%

19. Creencias sobrenaturales en Semana Santa (Total 433)

1. En Semana Santa no utilizo un martillo nunca	33%
2. En Semana Santa no me baño en el mar	49%
3. El Viernes Santo siempre se oscurece	18%

20. Costumbres de Semana Santa (Total 433)

1. Asiste a Misa	38%
2. No come carne	17%
3. Se queda en mi casa	35%
4. Sale de vacaciones	20%

21. ¿Acostumbra celebrar la Navidad? (Total 433)

1. Sí	85%
2. No	15%

22. ¿Cuáles actividades realiza en Navidad? (Total 433)

1. La cena en familia	45%
2. Reunión con amigos y familiares	21%
3. Intercambio de regalos	19%
4. Asistencia a Misa	15%

23. ¿Acostumbra dar regalos en Navidad? (Total 433)

1. Sí	97%
2. No	3%

24. ¿Quién trae los regalos a los niños/as en Navidad? (Total 433)

1. Niño Dios	36%
--------------	-----

2. San Nicolás	25%
3. Los padres de familia	38%
4. Otros	10%

25. En Navidad, ¿acostumbra preparar rompopo? (Total 433)

1. Sí	33%
2. No	67%

26. En Navidad, acostumbran comer... (Total 433)

1. Tamales	72%
2. Pierna de cerdo	61%
3. Pollo al horno	20%
4. Carne de res al horno	35%
5. Pavo	12%

27. ¿Acostumbra rezar? (Total 433)

1. No	7%
2. Sí	93%

28. Lugares y momentos en que reza (Total 433)

1. Al levantarse/acostarse	70%
2. En el Templo/Iglesia	38%
3. Antes de salir de casa	52%
4. Antes de las comidas	26%
5. En el bus/carro	20%

29. ¿Existe algo después de la muerte? (Total 433)

1. Sí	68%
2. No	28%
3. Ns/Nr	52%

30. Después de la muerte, vamos... (Total 433)

1. Al cielo	50%
2. Al infierno	16%
3. Pueden comunicarse con los vivos	52%
4. Algunas personas pueden regresar	18%

XII. LISTA DE TABLAS, GRÁFICOS Y MAPAS

Mapa 1: Palmares. Proyecto Desarrollo Humano de Palmares. FOMUDE (2009).

Mapa 2: Cantidad y distribución anual de lluvias a nivel nacional (Instituto Geográfico Nacional)

Gráfico 1: Calendario religioso y procesos sociolaborales del café (1900-1960)

Gráfico 2: Porcentaje de población ocupada por sector de actividad en Palmares (1984 y 2000)

Gráfico 3: Adhesión religiosa en Palmares

Gráfico 4: Asistencia a templo en Palmares

Gráfico 5: Asistencia e importancia de la iglesia

Gráfico 6: Influencia de la luna en la vida personal

Gráfico 7: ¿Evolución o creación?

Gráfico 8: Existencia y protección de los ángeles

Gráfico 9: Opinión sobre el Papa

Gráfico 10: El Papa y América Latina

Gráfico 11: Romería a la Basílica de la Virgen de los Ángeles

Gráfico 12: Costumbres y creencias durante la Semana Santa

Gráfico 13: Actividades en Navidad

Gráfico 14: Comidas especiales en Navidad

Gráfico 15: Los regalos navideños

Gráfico 16: Lugares y tiempos para orar

Gráfico 17: ¿Qué nos pasa después de la muerte?

Gráfico 18: Palmares: visiones matriciales de mundos y formas sociales de vida.

Gráfico 19: La nueva Axiología Religiosa Palmareña (2010)

Tabla 1: Composición de mano de obra en Palmares según categoría ocupacional

Tabla 2: Hectáreas ocupadas en café, hortalizas, ornamentales y granos básicos

Tabla 3: Profesión religiosa en Palmares

Tabla 4: Asistencia al templo en Palmares

Tabla 5: Sistema de creencia mágico-religiosa

Tabla 6: Sistema de creencia en Dios en Palmares

Tabla 7: Sistema de creencias dogmáticas en Palmares