



Edita: Laboratorio de Tecnologías de la Información y Nuevos Análisis de Comunicación Social

Depósito Legal: TF-135-98 / ISSN: 1138-5820

Año 5º - Director: [Dr. José Manuel de Pablos Coello](#), catedrático de Periodismo

Facultad de Ciencias de la Información: Pirámide del Campus de Guajara - [Universidad de La Laguna](#) 38200 La Laguna (Tenerife, Canarias; España)

Teléfonos: (34) 922 31 72 31 / 41 - Fax: (34) 922 31 72 54

La comunicación y la reproducción cultural de la cofradía nuestra señorita la virgen de Guadalupe, de Nicoya, Costa Rica. Su universo lingüístico

Lic. Ligia Carvajal Mena ©
Costa Rica

La comunicación constituye un acto esencial en la transmisión de conocimientos, de la cultura y del desarrollo humano en general, como se indicó en capítulos anteriores. La dimensión de lo humano se puede entender desde la perspectiva de la creación y, en esta actividad, el pensamiento es fundamental. Toda cultura tiene la capacidad de objetivar su visión de mundo y organizar estructuralmente su entorno.

Cuando se hace referencia al término cultura, se encuentran un sinnúmero de definiciones, dado que la cultura involucra al sujeto tanto en el marco de su individualización, o bien, como parte de una sociedad. Es decir, la persona produce por sí sola, obras materiales y espirituales que se expresan de diversas formas y algunas de sus producciones las asume la sociedad o determinados grupos sociales. Ahora bien, lo importante de toda esta creación es su significado, su sentido, así como mantener vigencia en el ámbito de lo social. Para esto, se debe tomar en consideración tanto los aspectos económicos, como los ideológicos que sustentan el sistema social. Por eso, los actores sociales son capaces de compartir creencias, valores, costumbres, prácticas sociales y políticas, vivencias, las cuales conforman su visión de mundo y constituyen un eje en la formación de identidades.

La cultura se puede definir de diferentes formas. Entre esta diversidad de definiciones para la presente investigación resulta importante el planteamiento de Roger Chartier (1996: 53), que señala que comprender la cultura implica una revisión de las dimensiones simbólicas porque:

"... un símbolo es un signo, pero un signo específico, particular, que implica una relación de representación... y aunque todos los símbolos son signos, no todos los signos son símbolos..."

Además de la definición de Chartier, Hourcade (1995: 47), indica que el criterio de Clifford Geertz sobre cultura es relevante, pues para este autor la cultura se puede entender como:

"... un patrón de significados históricamente transmitidos encarnados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresado en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento sobre la vida y las actitudes frente a ella..."

De acuerdo con lo expuesto, tanto Chartier como Geertz, coinciden en que el símbolo es un signo que está ligado a una representación y, por lo tanto, tienen una relación directa entre el significante y el significado.

En relación con la construcción simbólica, otros autores como Huizinga (1995: 103), afirman que existe un vínculo entre ésta y la realidad:

"... el simbolismo funciona más bien como un modo de participación ontológica que como una relación de representación..."

La referencia anterior conduce a destacar que los símbolos se caracterizan, entre otras cosas, porque apuntan a un nivel de realidad para el cual, el lenguaje no simbólico resulta inadecuado, dado que todo símbolo posee una función especial y, por esta razón, no puede existir una que lo sustituya. Sin embargo, hay que señalar que el símbolo, así como tiene la capacidad de aparecer, en determinado momento puede desaparecer o ser modificado, porque tiene su origen en un grupo o en el "inconsciente colectivo". Es decir, la colectividad reconoce determinado objeto, palabra o representación y es el grupo social quien lo asume, le da vida, lo mantiene y lo reproduce. De este modo, el símbolo llega a formar parte de su cosmovisión.

En relación con el estudio del símbolo y signo existen diversos criterios. Algunos autores concuerdan que en ocasiones signo y símbolo se utilizan indistintamente.

Asimismo, el símbolo se considera como la representación de una abstracción. De ahí, la importancia de definir la cofradía como un "frente cultural", en el cual, el símbolo adquiere relevancia, dado que la historia de la cofradía está ligada al desarrollo de prácticas culturales con un contenido simbólico. Pero, al igual que el símbolo, encontramos en este frente, la presencia de signos que permiten la comunicación a través de los diversos mensajes. En este sentido, hay que destacar la importancia que tiene el signo social que se manifiesta en las prácticas culturales de la cofradía, como por ejemplo, el baile de la yegüita o los diversos rituales realizados en honor a la Virgen de Guadalupe.

En las prácticas culturales que realiza la cofradía, la religiosidad popular como manifestación de la cultura, encuentra su espacio. En dichas prácticas se exterioriza una concepción de mundo compuesta por ideas, conceptos, teorías, que a su vez, se expresan por medio de símbolos religiosos, cuyo propósito consiste en revelar un nivel de la realidad que, de hecho, sin su existencia permanecería oculta. En este sentido, debe destacarse, una vez más, la importancia de las mediaciones como forma de expresión y de pensamiento, en las cuales los símbolos, los signos y los significados están presentes. Al respecto, Carontini (1979: 47), indica que para Roland Barthes el significado es un mediador.

Dada la importancia que tiene la religión como expresión cultural, se debe de estudiar través de un doble análisis que en primer término incluya el sistema de significados, porque éstos su vez, adquieren el carácter de símbolos y son asumidos como tales y, en segunda instancia, se debe de considerar otros procesos socio-estructurales y psicológicos (Rodríguez, 1989: 58).

En el ámbito de la religiosidad popular, el símbolo religioso constituye una respuesta a las necesidades espirituales y posibilita a las personas, el ejercicio de una o varias funciones dentro de un grupo socialmente estructurado, que lo asume. El símbolo religioso está ligado a las divinidades, a lo sagrado y a todo aquello que trasciende lo humano. Por eso, la simbología religiosa promueve una identificación con lo divino, con lo santo, lo cual, en ocasiones se puede convertir en idolatría.

Este culto a lo sagrado, a los santos (as) y las actividades relacionadas con los mismos, como las peregrinaciones, las fiestas patronales y particularmente las celebraciones de la cofradía, propias de la religiosidad popular, adquieren un carácter institucional.

Esta identificación de los individuos con el mundo religioso y su contenido genera el surgimiento de un mundo contrario a lo divino, a lo sagrado, a lo bueno, el cual, desde la perspectiva de la religión católica, se denomina mundo demoníaco, terreno fértil para la producción de lo malo. En el marco de estas contradicciones, San Agustín, en su obra la Ciudad de Dios (1978), trata de demostrar que toda la humanidad es el desarrollo de estados contrapuestos, el "terrenal", el "pecaminoso", el "reino del diablo" y el reino "celestial" formado por los escogidos de Dios.

Este pensamiento agustiniano fue utilizado durante la Edad Media en las divergencias entre el papado, los príncipes y los señores feudales. De hecho, el simbolismo sirvió para expresar una doctrina moral, ya que a través de las imágenes, los hombres podían percibir mensajes y despertar un fervor religioso en el pueblo.

De acuerdo con el planteamiento anterior, se puede indicar que en la sociedad occidental, las contradicciones permiten el desarrollo de construcciones simbólicas y en el campo de la religión católica, se comienza a establecer la diferencia entre el bien y el mal por medio de la simbología. De ahí que se pueda hablar del símbolo religioso trascendente, Dios, así como del carácter sacramental que tienen los símbolos religiosos.

A partir de la contradicción de lo terreno y lo divino, así como la vinculación de los seres humanos con la realidad física, una realidad cualquiera se puede convertir en portadora de un santo o una virgen de un modo especial, como por ejemplo, la Virgen de Guadalupe, que permitió la aparición de otros símbolos y la construcción de identidades.

Es preciso mencionar que los símbolos religiosos adquieren significados distintos a luz de las diversas culturas y por su funcionalidad y representatividad logran formar parte de la conciencia cotidiana, entendida como el conjunto de experiencias que los individuos viven en forma espontánea en sus prácticas diarias. Por eso, la simbología religiosa es asumida por los diversos grupos humanos (Solano, 1991: 19). Esta producción simbólica se puede materializar en representaciones gráficas o en imágenes que poseen un significado y le permiten a la iglesia mantener su vigencia a pesar de las diferentes coyunturas por las que atraviesan las sociedades occidentales.

En el caso de la cofradía Nuestra Señorita la Virgen de Guadalupe, la producción simbólica es variada y su carácter representativo es muy fuerte, quizás por esta razón, las celebraciones de la cofradía han permitido la continuidad de esta tradición religiosa en la comunidad de Nicoya, Guanacaste.

Varios símbolos presentes en la cofradía poseen un carácter universal por formar parte de la ideología cristiana y específicamente de la religión católica. Un ejemplo es la Virgen María, símbolo de donde deriva el nombre de la Cofradía Nuestra Señorita la Virgen de Guadalupe.

La Virgen María en su dimensión simbólica ha generado una serie de dogmas, discusiones y tesis entre algunos estudiosos de la religión. Además, los grupos religiosos le otorgan a esta figura una dimensión distinta. Las diferentes posiciones encuentran sustento en el texto bíblico, dado que María es un personaje que aparece en el Nuevo Testamento, específicamente en los diferentes evangelios como Madre de Jesús. Al respecto véase de la Santa Biblia, 1979: (Mateo 1, 2, 12:46-50;13:55; Marcos 3:31-35, 6:3; Lucas 1,2, 8:19,21, 11:27,28), entre otros. En los textos citados, la figura de María se relaciona con relatos de la infancia de Jesús y cada evangelista la percibe e interpreta de distinta manera.

En el evangelio de Mateo, a María se le menciona cinco veces pero de modo subordinado, porque lo que se destaca en el texto es su condición de esposa de José. Así, en el versículo 1:20 se indica: "... José no temas recibir a María, tu mujer...". Es decir, en estos textos es más importante resaltar la figura del niño o de José y no la de María. Caso contrario ocurre en el evangelio de Lucas que presenta otra faceta de María; ella es la encargada de ponerle el nombre a su hijo y José, su esposo, se sitúa en un plano circunstancial. En todo caso, en el ámbito de la religión cristiana y a la luz del texto bíblico, a María se le conoce como la madre de Dios.

Las tesis marianas constituyen un cuerpo de creencias "piadosas" y presentan a la Virgen María como la corredentora con Cristo, mediadora entre Dios y los hombres, dispensadora de todas las gracias, reina del cielo y, por último, María constituye el prototipo de iglesia. Estas características otorgadas por las tesis marianas se han convertido en creencias populares que alimentan el dogma católico, por tal motivo, según señala Benko (Op.cit : 47), en el Segundo Concilio del Vaticano, se estableció que:

"...Jesucristo es el único mediador, y que el papel de María de ningún modo menoscaba esta función de nuestro Señor, sino más bien fomenta la unión de los fieles con Cristo...".

Los personajes María y Jesucristo, por lo que representan y significan para la humanidad, son primordiales para la propagación de la fe cristiana y, por ende, fundamentales en la iglesia católica. De hecho, Aurelio Agustino, conocido como San Agustín (354-430dc), mencionaba que la interpretación del pasado debería de verse como una secuencia de épocas determinadas y cada una de éstas correspondía a la realización de un objetivo divino. Este pensamiento agustino tiene sus repercusiones, dado que la interpretación lineal de los sucesos fue reforzada por las concepciones cristológicas (las épocas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo) y en las tablas pascuales, el tiempo se contaba a partir del nacimiento de Cristo. (Topolsky, 1973: 69). Por eso, la producciones simbólicas derivadas de Jesús y María constituyen un número considerable, por lo cual, la iglesia católica les concedió un carácter institucional. Esto se puede observar en la creación de los calendarios que relacionan los días con los santos, que al final de cuentas, son representaciones simbólicas presentes en diversas culturas occidentales.

Si se parte de este planteamiento, la actitud de los españoles al llegar a América no es de extrañar. Ellos se encontraron con sociedades que mantenían una actividad religiosa que comprendía la comunicación con los seres superiores o sus dioses, cantidad de símbolos religiosos y otras producciones objetuales que servían para agradecerlos, sitios sagrados y rituales considerados como signos sociales. Es decir, en la sociedad indígena, la religión constituía una manifestación cultural que difería esencialmente de la española, porque esta última, se caracterizaba por creer en la existencia de un Dios único.

El español, en su afán de lograr la dominación ideológica en el mundo indígena, se esforzó por destruir y suplantar la simbología de esta sociedad, con el propósito de otorgarle un lugar preponderante a la suya. En ese sentido, Todorov (1989: 68), menciona el siguiente relato de Hernán Cortés:

"...Los más principales de estos ídolos, y en quien ellos más fe y creencia tenían derroqué de sus sillas y los hice hechar por las escaleras abajo... y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora y otros santos". Bernal Díaz atestigua: "Y entonces" [...] se dio orden cómo con el incienso de la tierra se incensasen la santa imagen de Nuestra Señora y la santa cruz...".

El relato de Cortés demuestra el significado que tenía para el grupo conquistador, como representante del poder español y del catolicismo, trasladar a América la simbología cristiana, en especial las imágenes de María y de los santos, así como fomentar el culto en honor a los mismos. Posteriormente, la iglesia católica por medio de su dogma, se encargó de adjudicarles un sentido mayor, al incorporar las tesis marianas que involucran las creencias y, por lo tanto, validan los mitos y leyendas surgidos en torno a la Virgen y a los santos, los cuales, se difunden en el continente americano por la mediación oral y sirven de sustento a la religiosidad popular.

En América, la iglesia católica, junto con la cofradía, son las instituciones encargadas de crear una nueva conciencia cotidiana que a criterio de Solano (op. cit: 30),

"... se origina en la experiencia habitual de los agentes sociales y por ello incorpora, ...elementos provenientes de la ideología de otras clases especialmente la dominante...".

De hecho, la cultura dominante española se esforzó por reemplazar a la cultura indígena, con su sistema de creencias y valores expresado de diversas formas, ya sea por medio de los signos, los símbolos y los rituales, así como a través de la fe

del indígena. Dentro de este contexto, las expresiones de fray Lorenzo Bienvenida cobran sentido, tal y como lo apunta Todorov (Op.Cit. 68) : "... lo que había sido una cultura de demonios, justo es que sea templo donde se sirva a Dios...".

El contenido de la cita anterior, también manifiesta el papel que desempeñan los contrarios en el mundo religioso, así como su utilización, tal y como se mencionó anteriormente. Esto se puede percibir claramente en la realización de los rituales, en donde se combinan una serie de actos con el fin de agradar a un poder superior y es precisamente en el centro de estos rituales, en donde se encuentra el concepto de lo "sagrado" que implica santidad, separación de lo común, llevar una vida conforme al espíritu. De ahí su ligamen con la reproducción de ritos, mitos sobre las relaciones entre lo humano y lo divino, en contraposición a lo profano, que no implica una separación del mundo social en que se desenvuelve el individuo y, por lo tanto, se relaciona más con la libertad, término algunas veces confundido con libertinaje.

En ambas esferas religiosas -la indígena y española-, se acostumbra la ritualización en torno a un poder superior. En el caso del cristianismo, la mediación escrita plasmada en el texto bíblico, en el Antiguo Testamento permite la reconstrucción de la historia, pues pone al alcance del conocimiento humano algunas características de esta religión, entre estas, la existencia de un tabernáculo, en el cual existía un lugar santísimo, en donde el sumo sacerdote podía ingresar, solamente, una vez al año (Exodo, 38: 28). Asimismo, en el libro de Levítico del mismo texto, se indica la ejecución de sacrificios expiatorios para agradar a Dios.

La cultura española fundamentada en el cristianismo parte de la idea que ese poder superior denominado Dios debe universalizarse y, por eso, ese sentimiento español se acentuó en América, porque en la cultura pagana europea y en la asiática, con las cuales ya el cristianismo se había enfrentado, no figuraban los sacrificios humanos como parte de sus rituales. Por el contrario, en la cultura indígena, estos eran comunes y formaban parte de la ritualización para agradar a sus dioses o diosas.

No obstante, a pesar de lo anterior, a la cultura indígena poseedora de sus propias divinidades no le preocupaba la presencia de otras. Todorov (op.cit: 114), señala que cuando Hernán Cortés atacó los templos indígenas:

"...[Moctezuma] le dice que pusiésemos a nuestras imágenes a una parte e dejásemos sus dioses a otra. El marqués [Cortés] no quiso"... incluso después de la conquista, los indios siguen queriendo integrar al Dios cristiano a su propio panteón, como una divinidad entre otras...".

La cita anterior refleja, claramente, la mentalidad española, en la cual, lo sagrado y bueno son calificativos relativos a su Dios y, por ende, las ceremonias o rituales dedicados a ellos, adquieren el carácter sagrado, a diferencia de los dioses y rituales indígenas. En fin, este discurso español no es más que una forma racional para introducir su ideología en el mundo indígena, dado que el término sagrado se refiere a aquello que el ser humano no puede destruir, disponer, ni disfrutar de por sí, características que tendrían todas las divinidades y que las distinguen de lo humano. Por lo tanto, se puede decir que los dioses adquieren sentido en el interior de cada cultura y el ser humano, a través de las mediaciones, construye, reproduce y mantiene signos, símbolos, ritos, mitos, leyendas, discursos y significados, los cuales constituyen un canal comunicativo entre lo divino y lo humano. Es la sociedad la encargada de otorgales un lugar especial.

En el caso de Nicoya, cuna de los indígenas Chorotegas, la creencia en sus dioses formaba parte de su realidad y el cacique funcionaba como mediador entre el poder sobrenatural y su pueblo. La realización de rituales y cultos en honor a sus dioses era un hecho. La mediación escrita permitió el registro de las vivencias de Fernández de Oviedo, quien relató que los indígenas tenían sus casas de oración, lugares santísimos y celebraban rituales en épocas de cosecha. (Ibarra,1990).

Para la sociedad Chorotega, la expresión de sus manifestaciones culturales y la preservación de las mismas era muy importante y necesaria. Pero, si se toma como base la dominación ideológica española, así como los mecanismos utilizados en la propagación de la fe católica, entonces, se puede comprender el hecho de que en Nicoya se constituyera una cofradía en torno a la Virgen de Guadalupe. Esta institución cobra aún más sentido porque la Virgen María y sus derivaciones conforman símbolos universales del catolicismo, como se indicó anteriormente, y éstos, entre otras cosas, fueron instrumentos que sirvieron a los españoles para lograr sus fines en el continente americano, pues debe tenerse en cuenta que en la construcción de todo poder se puede detectar un componente simbólico, el cual se constituye por medio de relaciones de sentido.

Posteriormente, la simbología cristiana fue apropiada por los nicoyanos para propagar la fe católica, así como para continuar el sincretismo cultural y la festividad en honor a Nuestra Señorita la Virgen de Guadalupe, les permite reconstruir su memoria. A criterio de Lotman (1979: 71) :

"...La cultura es memoria, (o si se prefiere, grabación en la memoria de cuanto ha sido vivido por la colectividad), se relaciona necesariamente con la experiencia histórica pasada...".

Otro aspecto importante en relación con la dimensión simbólica de María es que ella se puede adaptar a las distintas culturas en donde existían diosas, o esposas de los dioses, por lo cual María, como un símbolo flexible, femenino, de fertilidad, podría ocupar con más facilidad un espacio físico y mental que otros símbolos y, por esta razón, se le rendirá un culto mayor, incluso que el mismo Jesucristo. En síntesis, María, como símbolo, recoge algunas de las atribuciones de las diosas

presentes en culturas ligadas al campo, a la fertilidad, en las cuales, la adoración a la naturaleza constituye un hecho. De ahí, el surgimiento de Diosas que tienen un ligamen con los ciclos de las cosechas y la reproducción. Es por eso que María aparece en las producciones objetuales y representaciones gráficas rodeada de otros símbolos que la relacionan directamente con estas actividades.

María es un símbolo que alimenta el imaginario colectivo y un lazo de unión entre presente y pasado de la cultura occidental. En la construcción de este símbolo, hay que destacar que las mediaciones oral y escrita son fundamentales porque en el trayecto histórico en torno a este símbolo, se ha escrito cantidad de textos, como por ejemplo los Milagros de Nuestra Señora que constituyeron una fuente utilizada por los predicadores para despertar el fervor religioso y se han producido leyendas transmitidas a través de la mediación oral.

La introducción de María como símbolo religioso fue adquiriendo un significado considerable en América y por supuesto en Costa Rica, en donde se erigieron cantidad de templos dedicados a ella. En el ámbito de la vida cotidiana, no sólo se le rinde culto por medio de las ofrendas religiosas, sino también poniéndole nombre de vírgenes a las niñas y a poblados.

En el caso de la Cofradía Nuestra Señorita La Virgen de Guadalupe, es preciso señalar que si bien es cierto, esta se creó en torno a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, el hecho de que la misma cofradía utilice el término "Señorita", es muy significativo, pues denota, por una parte, una degradación jerárquica. Debe recordarse la importancia que tuvo México como asiento de grandes culturas; así como centro económico y político, y que fueron los misioneros franciscanos quienes se encargaron de difundir el culto en honor a la Virgen Nuestra Señora de Guadalupe en este país, pues esta imagen es originaria de España. Posteriormente, el catolicismo, sus imágenes y creencias se difundieron por toda Mesoamérica. Según el pensamiento patriarcal, el término señorita tiene relación directa con virginidad, uno de los elementos más valorados en el sexo femenino.

Las culturas mesoamericanas se caracterizan por tener rasgos culturales comunes que posibilitan su unión. Nicoya, como parte de esta área cultural, compartió varios aspectos de otras regiones mesoamericanas. Dentro de esta perspectiva, resulta comprensible el hecho de que el mito, sustento de la leyenda sobre la Virgen de Nuestra Señora de Guadalupe, llegara a Nicoya, gracias a la mediación oral. Estos relatos sostienen que la aparición de la Virgen se efectuó en México, en el año de 1531. En Nicoya, a estas narraciones, se le hicieron los cambios necesarios de acuerdo al contexto. Pero, lo importante de esta leyenda es que, en ambos casos, se dice que la Virgen se reveló a representantes de la etnia indígena. En México, al indio Juan Diego y en Nicoya dos indígenas que iban camino a Matambú. Esta situación manifiesta el contenido ideológico de la leyenda y partir de ésta, se origina la constitución de la Cofradía en honor a la Virgen de Guadalupe, así como la construcción de la historia de la cofradía, que indica que el poder español eliminó la fiesta chorotega del maíz, dedicada al Dios Sol y en su lugar se comenzó a festejar a la Virgen de Guadalupe, incluso en los dominios del cacique Nambí.

La cantidad de mitos y leyendas en torno a María y sus diferentes nomenclaturas, constituyen una muestra del folklore latinoamericano. Estas producciones mantienen el anonimato, se transmiten, en primer término por la mediación oral y tienen una funcionalidad dentro de determinado espacio. Esta funcionalidad es obvia, dado que el cristianismo al mantener la imagen femenina a través de María, logró un mayor arraigo en América, pues en el símbolo María, no existe contradicción con las diosas femeninas que los diversos grupos indígenas poseían, tal es caso de caso de la cultura chorotega, la cual consideraba que la luna era una diosa que funcionaba junto con el dios Sol. María, al igual que las diosas, cumple una función reproductora.

Los españoles, en el afán de extender la fe católica en América, utilizaron otro símbolo cristiano con carácter universal: la cruz, presente también en la cofradía. Este símbolo comúnmente se relaciona con el sacrificio, con el perdón de pecados, con el compromiso de Jesucristo con la humanidad, pues el texto bíblico aduce que Jesús murió en la cruz y derramó su sangre por los pecadores. Sin embargo, cabe señalar que en las culturas mesoamericanas la cruz era un símbolo utilizado. La cultura maya usaba la cruz de azoque.

En la cofradía, el símbolo de la cruz también está presente. Durante las procesiones, el mayordomo carga una cruz, como símbolo del cristianismo y su compromiso con la cofradía y la comunidad.

Además de los símbolos religiosos universales característicos del catolicismo, la cofradía en estudio, como frente cultural, ha elaborado, reproducido y mantenido a lo largo de su existencia un universo simbólico y una red de significados que permiten la reconstrucción de la memoria y el olvido de los nicoyanos, así como la construcción de identidades y el enriquecimiento de la cultura nacional.

La presencia del grupo eclesiástico en el proceso de evangelización y los símbolos religiosos posibilitaron el surgimiento de una serie términos relacionados directamente con la iglesia, como el de cofradía, utilizado para referirse a las fraternidades o hermandades. Durante la Edad Media, la cofradía en Europa funcionó ligada a los gremios, como una institución comunicativa en donde se agrupaban las personas que compartían un mismo oficio. Estas cofradías-gremio poseían su propia reglamentación, así como una estructura jerárquica, a saber: maestros, oficiales y aprendices. Generalmente, los gremios se ubicaban al final de las calles. Los españoles por medio de la labor de los frailes franciscanos, promovieron el funcionamiento de dicha institución en América. (Carvajal, 1985)

En Costa Rica, la única cofradía que existe y que mantiene rasgos coloniales es la de Nuestra Señorita la Virgen de Guadalupe. Sin embargo, funcionaron muchas cofradías, lo que indica, que algunos aspectos propios de la cultura indígena permitieron su desarrollo. Quizás, este hecho se deba a su relación directa con el calpulli, pues la estructura de la cofradía parece ser una continuación del mismo. El calpulli se realizaba por distribución geográfica y estaba dirigido por un cacique, al igual que la cofradía gremio, que estaba dirigida por un maestro y la cofradía colonial y contemporánea por un mayordomo. Asimismo, si se revisa la conformación de los poblados ubicados en Nicoya, la mediación escrita en su calidad de fuente indica que en los calpullis había poca población ubicada en bohíos, los cuales eran una vivienda grande en forma elíptica, habitada por varias familias que tenían algún parentesco. También mencionan a los caciques como autoridades y que los bohíos se construían alrededor de la plaza. Además, se muestra que entre las prácticas cotidianas, sus habitantes intercambiaban algunas producciones objetuales (Ibarra, op. cit: 51).

De la descripción anterior se deduce que existían algunos rasgos en esta comunidad nicoyana que permiten establecer una relación con la función de la cofradía gremio europea, como la jerarquización, la producción objetual, el intercambio de bienes y las festividades en honor a sus divinidades. De ahí que la presencia de esta institución en Nicoya significó, la continuidad de los lazos de hermandad iniciados tiempo atrás por medio de la comunicación. Por eso, en la festividad en honor a la Virgen, las principales celebraciones involucran a los habitantes de los diversos poblados de Nicoya. Las procesiones recorren las principales calles de la comunidad y además, para que la celebración sea un éxito, se realiza una distribución de funciones, las cuales parten en primera instancia del Mayordomo, símbolo de autoridad.

Derivado del término cofradía se encuentra la palabra cofre relacionada con tesoro. El cofre es una especie de baúl, es un símbolo que representa el tesoro de la cofradía, dado que los cofres contienen todos aquellos materiales con un valor histórico. De hecho, los cánticos en latín, los vestidos de la Virgen y los de la Muñequita, así como los de la yegüita, los libros de actas, las fotografías, narraciones sobre las tradiciones, conforman este tesoro. En síntesis, este símbolo —el cofre—, atesora y guarda celosamente la riqueza cultural de la cofradía, la tradición, y ¿por qué no?, sirve para comunicar la identidad.

La Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, como se mencionó anteriormente, tiene su mayordomo que es un símbolo de poder. Es un grano escogido de la mazorca que significa la espiga del maíz. El término mazorca, contiene imágenes eidéticas fundamentales como congregación y disgregación (Lara:80), es decir, los miembros de la cofradía constituyen los granos de la mazorca.

En la tarea de reconstrucción de memoria y el olvido de la cofradía, es preciso volver la mirada a celebraciones de épocas pasadas como por ejemplo la fiesta del maíz, en la cual, los chorotegas realizaban una serie de rituales en honor al dios sol, como el sacrificio hecho por los sacerdotes de las doncellas más lindas y que según Araúz, 1970: 7), " ... después comían como ofrenda para preservar la fortaleza de su raza y, la fertilidad de las tierras dedicadas al cultivo...".

En la cofradía, el mayordomo también constituye un símbolo de sacrificio. Se debe recordar que es el encargado de cargar el símbolo de la cruz durante la procesión de la "pasada" y tiene como tarea velar porque la tradición continúe, pues él organiza y brinda en parte la festividad en honor a la Virgen. En otros términos, es el responsable de reunir todos los granos de la mazorca para festejar a una divinidad, al igual que en tiempos pasados.

El maíz constituyó un símbolo en la sociedad chorotega y en otras culturas indígenas, por su carácter mítico. Por eso, a lo largo de la historia, en las celebraciones de la cofradía, este grano es fundamental, y sirve de base para elaborar las comidas y las bebidas que se consumirán durante la fiesta. Este acto es una manera de rendir tributo a sus ancestros. Debe recordarse que el grupo español se encargó de que la fiesta del maíz formara parte del olvido, al sustituirla por la festividad en honor a la Virgen de Guadalupe.

Pero, el olvido promovido por los españoles encontró un obstáculo muy fuerte: la memoria, porque si la fiesta del maíz como texto cultural fue excluido por los españoles, es la memoria colectiva la que se ha encargado de crear nuevos textos culturales, en los cuales, los símbolos indígenas siguen vigentes. Al respecto, hay que destacar de nuevo la importancia de las mediaciones en la continuidad de estas prácticas culturales y la reconstrucción de la memoria y el olvido.

La oralidad como mediación ha permitido la transmisión del conocimiento guardado en la memoria, así como su circulación en las distintas generaciones, por lo que la cultura ancestral permanece como una herencia colectiva. Paralelo a la oralidad, también cabe mencionar el aporte de la mediación escrita, que, además de constituir un registro fidedigno, posibilita la construcción y reproducción de nuevos textos culturales. En ese sentido, los textos indican que en Nicoya se recogía la cosecha de maíz tres veces al año y en estas ocasiones se hacían ceremonias. La antropóloga María Eugenia Ibarra, en su obra *Las Sociedades Cacicales de Costa Rica SXVI*, señala que Fernández de Oviedo estuvo presente en una de estas ceremonias y describió lo siguiente:

"...En tres tiempos del año, en días señalados que ya tienen por fiestas principales, este cacique de Nicoya, e sus principales e la mayor parte de toda su gente, assi hombres como mugeres, con muchos plumages e aderezados a su modo e pintados andan un areyto a modo de contrapás en corro, las megeres asidas de las manos e otras de los brazos, e los hombres en torno dellas más afuera assi asidos, e con intervalo de quarto o cinco passos entrellos y ellas, porque en aquella calle que dejan en medio, e por fuera e de dentro andan otros dando a beber a los danzantes, sin que cessen de andar los pies ni de

tragar aquel su vino: e los hombres hacen meneos con los cuerpos e cabezas, y ellas por consiguiente. Llevan las megeres aquel día un par de gutaras (o sandalias nuevas), e después que quatro horas o más han andado aquel contrapas delante de su mezquita o templo en la plaza principal en torno del monton del sacrificio, toman una mugger u hombre (el que ya ellos tienen elegido para sacrificar) é súbenlo en el dicho monte e abrenle por el costdo e sácanle el corazón, e la primera sangre del es sacrificada al sol.... Aquel día u otro delante de la fiesta de las tres cogen muchos manojos mahiz atados, e pónenlos alrededor del montón de sacrificios , e allí primero los maestros y sacerdotes de Lucifer, que están en aquellos sus templos, e luego el cacique, e por orden de las principales de grado en grado hasta que ninguno de los hombres queda, se sacrifican e sajan con unas navajuelas de perdenal agudas las lenguas e orejas y el miembro o verga generativa (cada qual segund su devoción), e hinchen de sangre aquel maíz e después repártenlo de manera que alcance a todos, por poco que les queda, e cómenlo como cosa muy bendita...". Sic. (Ibarra, 1990: 166, 67).

La Cofradía Nuestra Señorita la Virgen de Guadalupe, como frente cultural, es la encargada de darle continuidad a prácticas culturales y de mantener vivo el conjunto de símbolos ancestrales. En este sentido, el maíz como símbolo reviste y comunica un significado especial por todo lo anotado anteriormente, y porque sirve para determinar la fecha en que se realizará otra actividad que forma parte de la festividad en honor a Nuestra Señorita la Virgen de Guadalupe. Esta es la pica de leña, costumbre del pueblo indígena.

Pero, ¿cuándo se debe de hacer "la pica de leña"? Esta fecha se determina recurriendo al término utilizado en la cofradía : contadera de días que consiste en arrancar de una mazorca de maíz amarillo, un grano por cada día del mes de noviembre; es decir, se separan treinta granos y luego se arrancan doce granos que corresponden a los días del mes de diciembre. La suma de estos granos, determina los días que faltan para la celebración en honor a la Virgen, así como la fecha en qué se realizará la pica de leña:

"... El Nacume, esta vez fue tomando de los granos que representaban el mes de noviembre, y separándolos uno por uno, les iba dando el nombre de los días de la semana, de conformidad con el que cayó primero de noviembre hasta completar dos semanas, después contó los granos, y , al llegar al número correspondiente al segundo sábado, anunció: "Señores, la pica de leña, debe haberse el sábado trece de noviembre..." (Arauz, op. cit: 11).

Con esta práctica de contar los días por medio granos de maíz y el hecho de realizarlo todos los años, la cofradía logra reforzar el carácter simbólico que tiene el grano, pero, también, remite al tiempo cíclico, que reviste un carácter sagrado, reversible y que constituye una característica de las culturas orales.

El tiempo cíclico presente en las comunidades indígenas permite según Wolf, 1967: 194), que:

"...la vida del indio se mueva indefinidamente en un círculo, en el que el trabajo diario desemboca en el momento mágico de los ritos religiosos, los que, a su vez, son seguidos por la labor cotidiana que inició el ciclo..." .

En la cofradía, la realización de estos actos rituales constituyen, al mismo tiempo, un signo social y la utilización de elementos del reino vegetal, en este caso, el maíz se puede considerar como una evocación al pasado, a sus dioses, al secreto del nacimiento y de la muerte, relacionado con la fertilidad, tal como lo aduce Halpern (1992: 8) en la siguiente cita:

"Por su misma naturaleza el tiempo sagrado es reversible en el sentido de que , propiamente dicho, es un tiempo mítico primordial y actualizado. Cada fiesta religiosa, cualquier ocasión litúrgica, representan la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, " en el principio". La fiesta religiosa implica salir de la duración normal del tiempo y reintegrarse en el tiempo mítico que la misma fiesta vuelve a actualizar. Por tanto, el tiempo sagrado se puede recuperar y repetir de forma indefinida" .

La contadera de días es reconstrucción de memoria, es un acto de recordar las fiestas de las cosechas, los procesos naturales rítmicos y los vínculos entre la naturaleza y la inmortalidad. Por eso, cada año cuando se realiza esta actividad, se recurre al tiempo cíclico, en contraposición del tiempo lineal utilizado por la religión cristiana española, que incluye la creación del hombre y su caída, hechos humanos que ocurren en determinadas fechas y por la intervención divina. No obstante, el tiempo es una categoría indispensable en la comprensión de la vida social, de las culturas y de la misma cofradía.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿qué importancia tiene para los miembros de la cofradía y la comunidad de Nicoya la pica de leña? Si se recurre de nuevo a las mediaciones, se puede entender el carácter simbólico de esta actividad. Las fuentes escritas como Fernández de Oviedo, mencionan que para la sociedad chorotega era muy importante la unión entre lo natural y lo sobrenatural. El indígena formaba parte de ese mundo natural y por lo tanto tenía que agradar a sus dioses y comunicarse con el mundo supranatural. El acto denominado en la cofradía pica de leña, consiste en cortar un árbol hermoso que une la esfera deidal con la terrenal o el supramundo con el inframundo y el tronco del árbol constituye un canal de comunicación entre los dos mundos. Por eso, este acto es un símbolo que evoca un pasado. De hecho en la cofradía, una vez que se termina la faena de cortar la leña se realiza un desfile de carretas cargadas con este producto, el cual se utilizará en la preparación de alimentos que se consumirán durante la festividad.

Otro aspecto importante relacionado con la pica de leña es que las mujeres de la cofradía no participan de esta actividad de picar la leña, sino, se dedican a preparar la chicha, el chicheme y el tiste, bebidas elaboradas con maíz y cacao, para que

los varones las consuman durante la actividad.

La chicha es una bebida que en épocas pasadas se tomaba en espacios socio-religiosos y constituye un símbolo de fraternidad entre los pueblos indígenas. En Nicoya, se servía en un jícaro que circulaba entre los presentes y cada participante tomaba tres o cuatro sorbos Ibarra (Op. cit: 82). En este sentido, cabe destacar que esta práctica sigue vigente en la cofradía. Las bebidas se hacen con maíz, el cual se muele en metates y se sirven al igual que lo hacían sus antepasados. Es decir, en la pica de leña, las bebidas simbolizan y comunican los lazos fraternales entre los diversos pobladores de la región y entre sus ancestros.

En la cosmovisión indígena, la naturaleza ocupaba un lugar muy importante dado que existía una relación estrecha entre esta, la sociedad y el mundo supranatural. En este contexto se puede comprender la importancia que tiene para la cofradía la actividad denominada la atolada, la cual se realiza antes de la festividad en honor a su Patrona.

La atolada consiste en la elaboración de un atol cuya base es el maíz morado o pujagua, el cual, se muele en metates siguiendo la tradición. La atolada es un símbolo representativo del dios cereal. Por eso, al consumir esta bebida, se ingiere al dios cereal. Este acto, es una especie de pacto entre los hombres y el dios, en el cual, se establece el compromiso de cumplir con sus cargos durante la festividad. Esta actividad involucra a autoridades, cofrades, patronos y la comunidad en general.

La mediación escrita es un marco referencial para comprender la relación de la sociedad chorotega con sus dioses y explicar el carácter simbólico de la atolada:

"...tienen diversos dioses, e assi en el tiempo de su cosecha de mahiz, o del cacao o del algodón o fésoles, con día señalado y en diferentes días, les hacen señaladas e particulares e diferentes fiestas, e us areytos e cantares al propósito de aquel ydolo e recogimiento del pan o fruto que han alcanzado..." (Ibarra, op. cit: 166).

Entonces, la atolada representa un acto de comunicación, una comunión y un compromiso con el dios, al igual que en la religión católica la ostia representa el cuerpo de Cristo y un compromiso de quien la ingiere con su Dios. La crónica de Oviedo, citada por Ibarra, de nuevo demuestra la importancia que tiene las mediaciones oral y escrita en la transmisión de conocimientos. Asimismo, induce al cuestionamiento sobre ¿cómo deshacer esa jerarquía entre lo oral y lo escrito? Esto por cuanto en toda esta tarea de reconstrucción de memoria y olvido, se puede observar que el conocimiento sobre las diversas manifestaciones culturales de la cofradía no sólo se ha adquirido por mediación escrita, sino también, la mediación oral ha constituido un puente que une generaciones y mantiene viva la tradición.

Las celebraciones en honor a la Virgen se caracterizan también por la realización de procesiones. Entre estas se destaca la de la pasada como denominan los nicoyanos al traslado de la Virgen Nuestra Señorita de Guadalupe de la iglesia de San Blas a la Cofradía. Horas más tarde, la Virgen de la Concepción se dirige a la cofradía para unirse a la Señorita y llevarla de nuevo al Templo de San Blas. De hecho, las procesiones como signos sociales, contienen y comunican una serie de símbolos como el de la yegüita blanca.

Esta yegüita simboliza la presencia de la hispanidad y el "espíritu" de la Virgen de Guadalupe, según palabras de los entrevistados. Alrededor de la yegüita se ejecuta un baile que es la representación de una danza chorotega, la cual constituye un signo social. Por eso, durante la procesión este baile tiene un significado especial, pues la yegüita sólo baila al son de instrumentos indígenas. Este simbolismo es una muestra más del sincretismo cultural y demuestra la domesticación de un animal traído por los españoles, así como su incorporación en la vida cotidiana del pueblo, a tal extremo que la yegüita ocupa un lugar especial en la celebración en honor a la Virgen e integra a las personas presentes, puesto que en este juego, como denominan algunos al baile de la yegüita, colaboran el primer capitán y el segundo capitán; el primer y segundo cargador, así como el primer, segundo y tercer pitero. Además, figuran el primer y segundo cajero encargados de tocar los tambores; las vestidoras de la yegüita y de la muñequita.

La persona que baila dentro de la armazón que representa la yegüita, se le conoce con el nombre de primer cargador, y al igual que en épocas pasadas, es designada por la Asamblea de la Cofradía. En este baile participan representantes de la comunidad indígena. Ellos son los encargados de tocar las flautas. Por eso, se les denomina piteros.

El primer capitán llamado también niño, es quien baila con la muñequita, la cual, constituye un símbolo que está relacionado con la niña del matrimonio que menciona la leyenda. En la cultura mesoamericana, en la fiesta que se hacía en honor a la diosa de la fertilidad, la muñeca era un símbolo esencial. Al finalizar la festividad, las muñecas se quebraban y se enterraban, con el propósito de que renacieran. Toda esta simbología constituye un aporte en la reconstrucción de la memoria y el olvido porque como aduce Lotman, (Op.Cit: 74):

"...La cultura por esencia propia, va dirigida contra el olvido, ella logra vencer al olvido transformándolo en uno de los mecanismos de memoria..."

Pero, además de la yegüita, en la festividad de la cofradía otra actividad muy importante es la ensartada. Doris Stone (1955: 50) relata lo siguiente:

"...En la tarde, a las 17 horas del día 12, era cuando se llevaba a cabo la tradición de la ensartada. Antiguamente éste era más un baile público motivado por la justicia; para hacerlo, ponían un tronco en las calles adyacentes a la Cofradía y hacían corrales rodeados por los espectadores. La yegüita dirigía todo el grupo que comenzaba a bailar en círculo. Movía los nudillos de los dedos para arriba y para abajo como si fuera un jinete manejando las riendas de una bestia briosa y daba vueltas de un lado a otro; haciendo pequeños trotes, haciendo girar la enagua con el aro. Los tambores y pitos contribuían a llevar el compás. Todas las persona en círculo tomaban parte. Mientras el baile continuaba, todo miembro de la cofradía que hubiere tenido alguna molestia durante el año, llegaba con látigo o palo. El alguacil anunciaba que iba a ser remediada una ofensa y los enemigos comenzaban a golpearse uno al otro. La yegüita se metía entre las parejas más tempestuosas intentando refrenarlas, pateando a veces a los ofensores para lograr calmarlos. De esta manera ayuda al alguacil cuyo deber era detener la pelea cuando le parecía que el látigo era suficiente..." .

Esta tradición de la ensartada fue perdiendo su colorido con el tiempo y la mediación oral permite conocer cómo se realiza esta práctica en la actualidad:

"...Varios participantes forman un círculo frente a la iglesia de San Blas. La yegüita se coloca en el centro y baila al toque de los tambores y pitos. La yegüita recorre el círculo y puede entrar y salir. Luego se esconde y el capitán comienza a soguear a la gente y la lleva al centro del círculo. Entonces, ahí se comienza a adivinar cuál es el fierro de la yegüita y después sacan a la yegüita del círculo para curarla con carbolina y después entran en el corral para intervenir en un simulacro de pleito, algo parecido al pleito de la leyenda porque la yegüita interviene y se da la amistad..." . (Entrevista a Juan Ortega, 13 enero 1998).

En ambas narraciones, la yegüita se puede ver como una intrusa o conciliadora. La ensartada constituye un hecho de conmemoración, de reivindicación del vencido frente al vencedor. Un juego colectivo que evidencia el rechazo de los españoles y es similar a algunas fiestas de los reinos de España donde se conmemoraba la expulsión de los moros. De ahí que el baile de los moros y cristianos se convirtiera en una apropiación mestiza en Centroamérica.

La festividad de la cofradía del día doce de diciembre termina con una procesión denominada Las Candelas. Este signo cultural se caracteriza por la presencia de varios símbolos. La vela que portan cada una de los participantes es chorreada en la cofradía y constituye un símbolo, pues a criterio de los entrevistados, representa la luz del evangelio. Al igual que en la época colonial, la cofradía mantiene esta tradición.

En este día, se elige al mayordomo y durante la procesión de las Candelas, él porta en su hombro una cruz de madera . Con este símbolo sella su compromiso con la cofradía para la organización de la fiesta del próximo año. En este signo social, también participan otros miembros electos en la junta directiva de la cofradía. Ellos cargan las nimbueras, calabazos, guacales y otras producciones objetuales que forman parte del patrimonio cultural de la cofradía y posibilitan la continuidad de la tradición en honor a la Virgen Nuestra Señorita de Guadalupe. Pero, además, de los símbolos mencionados anteriormente, la yegüita, símbolo de la hispanidad, tampoco ha de faltar, así como los instrumentos musicales: ocarinas, tamborones, flauta de caña y pitos que sirven para ejecutar diversos toques y sonos que evocan la cofradía indígena y, junto a las representaciones indígenas, destaca la música de cimarrona, característica de la cultura española.

En síntesis, todo ese sincretismo cultural presente en las celebraciones de la cofradía está formado por símbolos, signos y elementos representativos de la cultura indígena y española que alimentan la tradición, posibilitan que los nicoyanos elaboren su propio discurso sobre estas prácticas culturales, y también, que el investigador en su calidad de observador utilice las perspectivas internas y externas[1], las cuales le permiten reconstruir la memoria y el olvido.

De lo anterior se deduce que efectivamente, tal y como se ha señalado, la cofradía en su calidad de frente cultural es productora, reproductora y comunicadora de símbolos, signos y significados compartidos, por lo cual, se puede estudiar a la luz de la etnografía antropológica, dado que en el análisis cultural, los símbolos constituyen hechos objetivos u objetos que se pueden observar. La cofradía como frente cultural también posibilita la interacción entre sus miembros y habitantes de la comunidad. Esto, a su vez, refuerza intereses comunes, la solidaridad, los mitos, los símbolos, los gustos, elementos que permiten la construcción de sentido. Por eso, al hablar de simbología, es preciso recurrir a los planteamientos de M. Heidegger, así como a la filosofía hermenéutica de Gadamer (1969) y Ricoeur (1987), quienes señalan que los fenómenos culturales y particularmente las expresiones simbólicas son sujetos de interpretación y de comprensión con el fin de complementar el círculo hermenéutico. Es decir, a través del método etnográfico, la técnica de la entrevista, la observación participante, entre otros, el investigador tratará de determinar las formas simbólicas, las producciones signicas para su respectiva interpretación.

Este planteamiento metodológico incluye a la vez tres fases. La primera se relaciona con el análisis histórico social con el propósito de reconstruir la producción y circulación simbólica. La segunda realiza un análisis formal o discursivo que contempla la estructura interna de las formas simbólicas y la tercera conlleva a una interpretación y reinterpretación con el propósito de construir lo observado, referirse a lo que el símbolo representa, así como lo que se dice del mismo en el contexto en que surge y en otras fuentes. En este quehacer, la comunicación es relevante, dado que contempla la producción del mensaje, la transmisión del mismo a través de las mediaciones, así como la recepción y la apropiación de los mismos.

En la presente investigación, los procedimientos anotados anteriormente resultan indispensables. Además, el oficio de la mirada, la recolección de la información son vitales en la descripción de las particularidades culturales de la cofradía, en la construcción discursiva de la vida social y reconstrucción de la memoria y olvido.

Por eso, en toda esta labor es importante destacar la función que tiene el símbolo en la comunicación y la preservación de la cultura, pues a su alrededor se genera una serie de signos sociales que cumplen una función especial en la formación de identidades porque reflejan formas de ser y de entender, de vivir, valores, sentidos y significados.

Muchos de los símbolos y signos presentes en la cofradía, sólo son comprensibles para las personas ajenas a la cofradía, después de compartir con los miembros de este frente cultural porque solo a través de interacción comunicativa, se pueden entender los significados generados en el mismo. Este es el caso del estandarte de la cofradía, signo que para los nicoyanos y miembros de la cofradía posee un significado especial, una función representativa que reafirma los lazos de unión, posibilita la cohesión social, promueve la identificación de los cofrades y de la comunidad en general con la misma cofradía. De hecho, el estandarte siempre está presente en las procesiones y en diversas actividades, al igual que en las épocas coloniales. Pero, este signo podría generar una serie de interrogantes en una persona ajena a la comunidad y a las prácticas de la cofradía.

De acuerdo con lo anterior, se puede deducir que la misma festividad, las procesiones, las misas, las reuniones para rezar el rosario, las asambleas de las cofradías, constituyen signos sociales cuyo propósito consiste en mantener viva la tradición y promover la cohesión social. Al respecto, hay que destacar la función social de la religión. Para Berger (1969), constituye un medio de acción de lo social sobre sí mismo, dado que reúne las experiencias colectivas que contienen una visión de mundo, representaciones y un universo simbólico. Pero, al mismo tiempo, todas estas actividades son constructoras de sentidos y por esta razón podrían considerarse textos abiertos para una interpretación. Jorge González (1991: 64) es claro al señalar que la tarea de construcción de sentido se realiza sobre la deconstrucción de otro, es decir, para todo discurso siempre existirá un contradiscurso dentro de un proceso de continua construcción, de-construcción y reinterpretación del sentido.

Por todo lo descrito anteriormente, se puede visualizar a la cofradía como aquella institución que el indígena usó para mantener, aunque sea de modo encubierto, sus costumbres, creencias, así como sus rituales. En la actualidad es un frente cultural que preserva los valores culturales ancestrales y un puente que une el pasado prehispánico con el presente por medio de sus prácticas culturales. De hecho, en la entrevista realizada el 12 de diciembre de 1996, a la señora Ana Matarrita, vecina de Matambú, al preguntársele sobre la importancia de la yegüita durante la celebración, su respuesta fue determinante: "...era una danza indígena que queremos mantener...".

Pero, dentro de este contexto cultural que se ha descrito y analizado, cabe preguntarse ¿por qué son importantes los símbolos y las mediaciones?. En pocas palabras se podría decir que las mediaciones, como formas de expresión y de pensamiento, tienen la capacidad de producir y reproducir textos culturales, que contienen diversos elementos como los símbolos, los signos, los signos sociales y los rituales. De ahí que las mediaciones resultan esenciales en el desarrollo de la sociedad y en esta investigación forman el eje central, dado que para entender la cultura necesariamente hay que recurrir a éstas.

Las representaciones denominadas símbolos se caracterizan, entre otras cosas, porque adquieren sentido en un contexto determinado; además, originan signos: sociales, culturales, los cuales, a criterio de Lotman (Op.cit: 58) se pueden llamar también palabras. En la presente investigación estas representaciones posibilitan la estructuración de unidades de sentido que se manifiestan a través de las mediaciones: oral, escrita, electrónica (audiovisual), como se anotó anteriormente. Es decir, la mediación constituye un puente entre lo pensado por el sujeto y la emisión de ese pensamiento que se traduce en un mensaje para determinado destinatario.

"...El emisor y el destinatario del mensaje están, uno y otro, preocupados por reducir al máximo sus dificultades de comprensión y, en consecuencia, por afrontar el mensaje dentro de óptica común, a saber, servirse del mismo código..." (Lotman: Op. Cit ; 107).

Al respecto, McLuhan señaló el impacto que tienen los mensajes sobre el individuo y la sociedad en general. Asimismo, Walther Ong (1982) y Harold Innis hacen referencia a la importancia de las mediaciones, las cuales no distan de las teorías sobre signos y lenguajes; ya que ligadas a éstas, se encuentra la teoría del discurso interpersonal y grupal que toma en consideración tanto la comunicación personal como la construcción de mensajes grupales, vitales también para este estudio. En este sentido, también resulta importante revisar la teoría de la recepción del mensaje, planteada por McLuhan, dado que se puede relacionar con la organización, la interpretación y el procesamiento por parte de las audiencias. Interesa aquí tanto el mensaje, su interpretación por parte de la persona (s) a quien se dirige el mensaje, así como los obstáculos que se dan en los mismos.

De lo anterior se deduce que las mediaciones son fundamentales en la vida del ser humano y por ende en la transmisión de la cultura. Por las características que presentan algunas prácticas culturales de la cofradía y por su aceptación, este estudio se puede enmarcar en el campo de la comunicación y su relación con el folklore o con la cultura popular. Desde esta perspectiva, la oralidad como mediación juega un papel fundamental, porque constituye un elemento propio de la cultura popular, dado que un hecho se puede considerar folklórico cuando en la transmisión de determinado saber, está presente el

anonimato y la oralidad, entre otras cosas. Es decir, la tradición oral refleja un proceso que viven los diversos grupos de una sociedad y la oralidad como mediación permite expresar la cosmogonía de los pueblos representada por el conjunto de costumbres, creencias, mitos, ritos e incluso cultos religiosos, como sucede en la cofradía.

En la esfera de la cultura popular, como se ha apuntado, la cofradía es una institución muy importante, es el frente cultural, el espacio común construido, en el cual convergen y se comunican distintos individuos y grupos procedentes de diversos lugares de Nicoya, los cuales establecen relaciones e intercambios tanto individuales como grupales. Es ahí, donde a pesar de las diferencias económicas, políticas y sociales de las personas, se encuentran elementos en común: las prácticas culturales ancestrales y la creencia o fe en un símbolo religioso, la Virgen María. De ahí, la perpetuidad de las prácticas culturales, de la festividad en honor a la Virgen. En estas, se asume la visión de mundo propuesta por la misma cofradía bajo el patrocinio de la iglesia católica. De hecho, la misma cofradía al promover la devoción a su santa o patrona, así como todos los matices culturales que se observan durante las celebraciones, crea una conciencia cotidiana porque las personas podrían interiorizar estas creencias. Así, las prácticas culturales mantienen su continuidad, sobre todo cuando las asume la colectividad.

Los aspectos anteriores dan margen a que la actividad de la cofradía se pueda considerar, entre otras cosas, como una programación social, término utilizado por Rossilandi (1972: 1, 2):

"Las programaciones sociales pueden ser conscientes o inconscientes, deliberadas o simplemente asumidas, duraderas o transitorias, unitarias o diferenciales. Además, pueden ser más o menos iguales, concernir a todos los miembros de la comunidad o de varias comunidades, o bien a un grupo o más miembros de una o más comunidades. Las programaciones se transmiten de generación en generación con cambios por lo general pequeños aunque en medida distinta según el tipo de programación".

En ese sentido, y de acuerdo con el planteamiento de Rossilandi, en este estudio, es necesario, tomar en consideración el contexto en donde funciona la cofradía, así como el sistema ideológico en el cual la religión ocupa un lugar importante, pues engloba un conjunto de creencias y valores que se consolidan institucionalmente a través de la iglesia y de la cofradía. Para entender esta consolidación institucional, así como su contexto, las mediaciones son imprescindibles, dado que la comunicación es un soporte de la cultura y en las programaciones sociales, los sistemas sígnicos que se pueden representar oral o escritamente son relevantes. Pero, además en la cofradía, institución productora y reproductora de cultura, se encuentran otros sistemas sígnicos como los objetuales o artefáticos que contemplan las producciones materiales humanas.

Como se ha apuntado, en este frente cultural –la cofradía– y en todo el desarrollo humano, la comunicación es un elemento esencial. En la cofradía se desarrollan diversos tipos de comunicación, como la pública que se manifiesta en los diferentes discursos surgidos a raíz de las prácticas culturales, los cuales contienen determinada visión de mundo que se sustenta entre otras cosas, en el mito que alimenta la leyenda.

En relación con la comunicación pública, el lector podría preguntarse ¿por qué se puede hablar de este tipo de comunicación en un frente cultural? Al respecto, cabe señalar que la comunicación pública se da porque de hecho existe una institucionalización de los mecanismos de manejo de la información. Esto se puede observar al realizar las entrevistas. Cuando se trató de conseguir determinada información, las personas entrevistadas remitían directamente al Mayordomo o alguna Diputada de la cofradía, como en el caso de Doña Beatriz Alvarado, quien relató lo siguiente con relación a la integración de la cofradía y la función de algunos miembros :

"...La cofradía está integrada por un mayordomo, después los diputados, cocineras, prioste mayor, primero y tercero, las jarreras, las repartidoras, después las personas que ofrecen promesas, ellas también tienen su participación. La función de los diputados es que ojalá que no falte nada, digamos, este, las cosas de la comida, que todo esté en orden, digamos que se le de a todas las personas y que ojalá que.. que y dar un buen servicio..." (Entrevista realizada el día 12 de diciembre de 1996).

Las palabras de la entrevistada manifiestan algunos aspectos relevantes de las culturas orales como solía llamar Ong (Op.Cit) a la mediación oral que se caracteriza por ser aditiva: " ...y que ojalá que... y dar... es que"; agregativa, esto se nota en el uso del "después" y lenta, lo cual se puede percibir en las entrevistas.

Para obtener la información anterior, se recurrió al Mayordomo o a una Diputada de la junta directiva de la cofradía. Esta situación denota, a la luz de la teoría del poder y de la estructuración social, la existencia de una jerarquización dentro de la misma cofradía, en donde el Mayordomo desempeña la función que otro tiempo cumplía el cacique. Por su parte, la Diputada realiza el mismo papel que tenía durante la época colonial. En este sentido, Walther Ong, (Op.Cit) señala que esta característica está presente en las estructuras comunales y orales. Las palabras de señora Yamileth Baltodano así lo denotan:

"...Aquí se nombra por una especie de como jerarquía porque es un gobierno digamos dirigido de acuerdo a la ley del indio y la ley indígena que quedó hace años de años. Hoy a las 6 de la tarde se hace la reunión donde vamos a estar mujeres nada más, mujeres votando y ahí se va a escoger el Mayordomo para el próximo año, los priostes... En una jerarquía gubernamental el mayordomo y los priostes son los que están dirigiendo y se encargan de conseguir todo lo que son las

comidas..." (Entrevista realizada el día 12 de diciembre de 1996).

De nuevo la mediación oral transmite un conocimiento que refuerza la tradición, en este caso la ley indígena, con lo cual se está reconstruyendo la memoria que a criterio de Clifford Geertz es la base de toda mediación.

En el ámbito de la comunicación pública, las referencias de doña Beatriz Alvarado y de doña Yamileth Baltodano destacan también la importancia que tiene la comunicación asamblearia, la cual consiste en la reunión de todos los miembros de una colectividad, en este caso, los de la cofradía, así como las redes de distribución de mensajes y la comunicación masiva transmitida por los medios de comunicación y la misma iglesia católica. De hecho, la comunicación es clave para la organización social. Es decir, mediaciones y medios sustentan la comunicación pública y en este caso particular estimulan la reconstrucción de memoria y olvido.

En la actualidad, la mediación electrónica a través de los medios masivos de comunicación como la radio y la televisión se encargan de reproducir estas prácticas culturales y los diversos mensajes que surgen a propósito de las mismas. La transmisión de la cultura es uno de los aportes importantes de la mediación electrónica. La oralidad, la escritura y la imagen, se hibridan y dejan un espacio abierto para que las audiencias hagan su interpretación de los textos, y se produzcan nuevos textos culturales. Asimismo, en la cofradía se puede abordar la comunicación como una construcción cultural, grupal en donde las mediaciones son muy importantes, pues logran transmitir los intereses, sentimientos comunales. Asimismo, en la cofradía los individuos se constituyen en agentes del reproductores de un culto que sirve para construir y comunicar identidad.

Para el investigador resulta importante preguntarse ¿cómo entender la comunicación tomando como base el tema de las mediaciones y a partir de la construcción de realidades institucionalizadas por medio del mensaje? En este caso, se plantea que la cofradía es una realidad institucionalizada. Ahora bien, esta institucionalidad no sólo la ha adquirido a través de la tradición cuya base es el mensaje oral, sino también desde su origen porque por medio de una acta se estipulan los puntos esenciales de su constitución. Es decir, la mediación escrita en este caso, posibilitó un registro fidedigno de este hecho, en otros términos, lo convirtió en un discurso histórico que permite vincular el pasado con el presente. Pero, para entender este mensaje es preciso analizar el contexto en que se produjo, las reglas formales del mismo, así como las formas de recepción o apropiación del mismo.

El acta de la cofradía representa una forma de recordar el pasado, pues constituye una materialidad que el investigador puede ligar con el presente. Es decir, por medio de la teoría construccionista se puede observar un evento presente, en este caso, las celebraciones de la cofradía, así como recurrir a las diferentes materialidades y expresiones culturales generadas en la cofradía para que cada persona construya su propio discurso.

De acuerdo con lo anterior, el recuerdo se puede reconstruir utilizando diferentes medios, ya sea a través del sujeto, quien puede observar la práctica como un testigo presencial; o bien, lo que él mismo puede extraer de los documentos escritos como el acta de la cofradía, que tiene un carácter oficial y público que legitima las acciones de la iglesia y de la cofradía, pero además, concreta una práctica social como lo es la festividad en honor a una Virgen. En este sentido, la mediación escrita permite construir el recuerdo, fijarlo en la memoria y reproducirlo.

Pero, además de los aportes de la mediación escrita, la cofradía se ha institucionalizado por su desarrollo cultural, es decir, a través de la apropiación. En este sentido, la mediación oral se convierte de nuevo en el eje de la memoria colectiva. Ambas mediaciones, la oral y la escrita, alimentan una formación discursiva basada en el recuerdo y el olvido. La memoria se puede construir a partir del olvido, con el discurso, el recuerdo, la repetición y es aquí en donde la función de las mediaciones es primordial.

Lo anterior es demostrable cuando se recurre al informante como parte del proceso, al tomar en consideración cómo él ve, piensa y recuerda las cosas. En la siguiente entrevista realizada a la señora Beatriz Alvarado, el 12 de marzo de 1996, se puede corroborar la importancia de la comunicación oral en la transmisión de un conocimiento acumulado y en la reconstrucción del pasado :

"... la cofradía funciona desde hace más quinientos años. Como ustedes saben nosotros somos de la raza chorotega y parece que dos indios estaban en camino a Curime. Estaban ellos peleando Peleaban por una dama, una indita y resulta que en pelea apareció una yegüita blanca que les tiraba patadas y los apartaba y al momento se vio la imagen de la señora la Virgen de Guadalupe. Por eso es que aquí en Nicoya se venera la imagen de la Virgen de Guadalupe. Nosotros sabemos que se apareció en México pero aquí es la patrona de nosotros y celebra la fiesta 11 y 12 de diciembre..."

El contenido de la entrevista anterior confirma el planteamiento de Walther Ong (Op. Cit) que señala que la oralidad se caracteriza por ser agregativa y porque se apoya en la tradición. En este caso, la oralidad sirve para transmitir saberes y reelaborar el pasado, como lo sostiene Margarita Zires. Pero, además las palabras de la entrevistada transmiten una información simbólica, lo cual a criterio de Ong constituye una característica de esta mediación. Es decir, de nuevo el mito y la leyenda forman parte de esa cotidianidad, del discurso histórico del nicoyano, el cual está plasmado tanto en las mentalidades como en el texto escrito.

Veámoslo en el siguiente relato escrito por Bonilla (1989: 19) :

"... Sucedió que un día, viniendo de su pueblo Matambú, un matrimonio indio caminaba por un trillo dentro de la selva, rumbo a Nicoya. Ella cargando a la espalda a su niñita, y siempre caminando detrás de su esposo, y en su mirada se reflejaba el amor y la esperanza en la Virgen de Guadalupe que se proponían visitar.

Como única arma, el indio portaba un machete (cuchillo grande).

Intempestivamente surgió en un enorme salto otro indígena, viejo enemigo del otro. Inmediatamente, ambos hombres se trabaron en un fiero combate a machete. La indita horrorizada presenciaba la lucha larga, feroz, en la que solo había sentimiento de ira, astucia y coraje.

De pronto apareció saliendo de la espesura, una linda yegüita negra, que decidida se dirigió a los combatientes y a mordiscos, empujones y patadas, los separó, dándoles un momento de descanso. Ella desapareció entre la vegetación.

"Pero nuevamente el indio recién aparecido, volvió a lanzarse en ataque franco contra su enemigo, y nuevamente apareció la yegüita negra modiéndolos, pateándolos y empujándolos, logró separar a los indios que sorprendidos y atemorizados ante el hecho extraño y en el que habían participado, lo interpretaron como una intervención de la Virgen de Guadalupe representada por la yegüita negra.

Gratamente sorprendidos, sintieron, que la ira que había llenado sus corazones y nublado sus mentes, desaparecían como por un "toque divino" y sentimiento de paz, fraternidad y armonía invadían sus corazones.

Muy conmovidos ambos indios se abrazaron reconciliándose y mutuamente hicieron promesa de paz y amistad y se dirigieron los tres juntos a rendir homenaje de gratitud a la Virgen de Guadalupe..." .

El texto anterior, constituye una mediación letrada, pero también se le podía denominar una oralidad mixta, dado que la versión escrita de la leyenda tiene una génesis en la mediación oral. En otras palabras, Bonilla narra lo contado con el propósito de que la historia fluya. Al respecto, en ese sentido, Margarita Zires señala que el propósito de las oralidades, tanto la primaria como la secundaria o escritura, es la transmisión de la cultura y coincide con Zumthor en que existen múltiples estructuras de manifestación que interactúan simultáneamente (Zumthor, 1983, citado por Zires, 1983). Es decir, la leyenda escrita de Bonilla, constituye una fuente material por medio de la cual se relatan aspectos relacionados con pasado de Nicoya. Pero, cabe señalar que esta mediación no le resta importancia al conocimiento de la leyenda difundido a través de la oralidad, a pesar de las diferencias establecidas en ambas mediaciones.

En el texto de Bonilla, mediación escrita, la vista está subordinada al sonido. Es decir, las cosas se presentan en secuencias y el lector debe de mover la mirada hacia lo que quiere ver. Caso contrario sucede con la mediación oral, allí el sonido proviene de todas partes y dificulta la selección de lo que el sujeto quiere escuchar. Además, la vista obliga a distinguir parte de lo visto y, con esto, se deshace la sensación de totalidad y armonía que produce el sonido. La claridad y la precisión para diferenciar lo visto en sus diversas partes resultan más importantes que la armonía entre lo exterior y lo interior producida por el sonido. De hecho, así se elabora la linealidad característica de la vista.

La mediación escrita permite al lector interpretar lo escrito. En el caso del texto de Bonilla está presente el elemento mítico – la Virgen de Guadalupe–, en una situación como la descrita en la leyenda, se propicia que las personas piensen que lo sagrado sirve para protegerlos y favorecerlos. Pero, más aún, la Virgen le aparece a una pareja indígena y a su niña. Como se puede apreciar, el elemento femenino es mayoritario, lo cual deja clara la función de la mujer en la reproducción de la vida. Se debe recordar la importancia que para la sociedad indígena representa la fertilidad y la abundancia, aspectos relacionados con la fiesta de la cosecha y la diosa de la fertilidad, la madre tierra. Además, la leyenda según Bonilla (Op. Cit. 19), señala:

"...ella iba cargando a la espalda a su niña y siempre caminando detrás de su esposo, y en su mirada se reflejaba el amor y la esperanza en la Virgen de Guadalupe que se proponían visitar..." .

La cita anterior denota que la religión católica ya había producido sus efectos en la cultura indígena, pues este matrimonio iba a visitar a la Virgen –deidad engendradora–, es decir, existía una comunicación entre esta divinidad y los indígenas, pero además, la mujer toma como arquetipo a la Virgen, por eso reproduce un papel de madre y esposa, sumisa. Estas características de la Virgen son las que sustentan los discursos ideológicos que la iglesia católica va a difundir en la cultura occidental. En Costa Rica, durante la colonia se exaltó a la Virgen María haciendo énfasis en su pureza y virginidad. De ahí que el Obispo Thiel en sus discursos dirigidos a las feligresas, les indicara que evitaran todo aquello que repercutiera en su castidad y en la moral cristiana. Por eso, es la misma iglesia católica la que le otorga un espacio importante a lo femenino y con este hecho logra desarrollar una serie de signos sociales entorno a la Virgen, en los cuales, la mujer se ve autorrepresentada, exaltada e incorporada a la colectividad.

Al igual que la leyenda, otras manifestaciones culturales de la cofradía se reproducen también por medio de la oralidad y la escritura. Así, las palabras de Zumthor, 1987, citado por Zires, 1983, de nuevo cobran sentido en esta investigación:

"Lo oral se escribe, lo escrito se ve como una imagen de lo oral. A la inversa, el hecho de que una tradición escrita pase al registro de lo oral, no implica su degradación ni su esterilización".

¿El planteamiento anterior conduce también a cuestionarse cómo deshacer ese orden? Parece tarea difícil, pues ambas mediaciones no pierden su importancia en el desarrollo humano y más aún sirven de base al desarrollo científico y tecnológico, como se anotó en capítulos anteriores. Dicho en otros términos, son fundamentales en las nuevas tecnologías comunicativas.

Pero, volviendo al tema en estudio, la función de ambas mediaciones en la cofradía, en la transmisión de la cultura, es importante observar el papel que desempeñan estas mediaciones en la reproducción del discurso religioso, principalmente en el mariano, presente en la religiosidad popular. En este sentido, el discurso se transmite por medio de la tradición oral realizada por los devotos o por medio de la comunicación establecida por la iglesia con sus feligreses para darle continuidad a devoción a la Virgen María, que se traduce por medio de las diversas prácticas culturales, con el fin de aumentar la fe cristiana.

La función de la iglesia católica en la transmisión de estos mensajes constituye un eje primordial en el mantenimiento y consolidación de su ideología, para lo cual es tan importante el sujeto en sí, como su articulación con la sociedad, pues es en ésta, donde lo individual y lo social se conjugan para dar paso a las diversas representaciones sociales que involucran el conocimiento, los sentimientos, las conductas y prácticas de los seres humanos. En el estudio de esta tesis, ese universo religioso propiciado por la iglesia y la cofradía refuerzan la religión católica y constituye un modo de expresar una legitimación, que al mismo tiempo posibilita la reproducción de la práctica y del credo de la misma iglesia. La cofradía, a través de sus prácticas, representa, para las personas, la posibilidad de explicar el sentido de la vida, de sus problemas, un modo de incorporarse a los sistemas comunitarios a través de los trabajos organizados por la misma cofradía.

El planteamiento anterior permite sostener que tanto la cofradía como la iglesia se pueden clasificar como sociedades de discurso, por cuanto el procedimiento de estas instituciones consiste a criterio de Haidar (1988: 124), en "producir y conservar los discursos y hacerlos circular en un espacio cerrado...", iglesia-cofradía. Debe tenerse claro que lo narrativo, ya sea oral o escrito aparece como un componente presente en todo espacio social. Es una de las formas que utiliza el ser humano para exteriorizar y reproducir su pensamiento y experiencias. Las diversas teorías del relato indican que tanto el discurso oral como el escrito tienen como finalidad predominante la relación de un hecho o una serie de hechos. Es decir, es a partir de lo específico que se construye una narración.

Narrar aparece como una experiencia social necesaria. Esto se puede observar claramente en la cofradía, pues la construcción de diálogos y de diversos discursos son necesarios para asentar y reproducir el poder de la cofradía, así como el de la iglesia católica, cuya preocupación consiste en que su ideología se exprese a través de las prácticas religiosas institucionalizadas. En un principio, dichas prácticas sirvieron para suplantar a la cultura indígena y, posteriormente, para el mantenimiento de su credo. Para este propósito, se conformaron unidades de sentido con contenido simbólico, porque precisamente, estos símbolos son utilizados por las personas en el marco de su cotidianidad como un modo de protección divina y como mecanismos para resolver sus problemas. Esos contenidos simbólicos se reproducen generacionalmente a través de la mediación oral. De hecho, la función de la ideología consiste en establecer un consenso para poder mantener la hegemonía, lo cual se puede observar en el siguiente documento del sacerdote de Nicoya, en el año 1895, quien por la falta de asistencia de los feligreses a la iglesia, le comunica al Obispo: "...Puertas ayer cerradas de la Iglesia, no hay función parroquial, no hay hijos que la celebren, tabernas abiertas, bebedores muchos, temor de irreverencia...". (González, 1996; 91).

Pero, este comunicado también deja claro que la iglesia como institución estaba perdiendo poder de convocatoria, quizás porque como lo indica el mismo González, las formas de existencia social no favorecían la integración colectiva y esto repercutía en la obra de la iglesia y en los intereses de la misma.

De acuerdo con lo anterior, la función de la cofradía y de las mediaciones a través del discurso religioso, se vuelve aún más importante, dado que permite no sólo la cohesión social y la representación de sus valores, sino la reafirmación de un sentimiento de piedad y fe, en torno una Santa. Pero, además la cofradía abre un espacio para que el discurso religioso logre permear las mentalidades, dado que las autoridades eclesíásticas a través de estos, crea y refuerza la existencia de un mundo demoníaco con todas sus características. En contraposición, también menciona un mundo cristiano, en donde la idea de lo santo, de lo sagrado prevalece y la iglesia como institución es la encargada de guardar y velar por la propagación de los valores cristianos y por ende, de esa santidad. Estos valores surgen y se nutren en el interior de cada cultura y con esto, se refuerza la estructura de poder eclesíástica.

En relación con lo anterior, cabe destacar que una de las funciones de la ideología radica en otorgar a las palabras poder de persuasión, de consagración, de legitimación y de convocatoria (Reboul, 1986: 12). Por eso, la dualidad cofradía e iglesia son muy importantes dado que logran mantener creencias católicas como se puede observar en el siguiente testimonio:

"...Hoy es lindísimo porque por ejemplo hay ordenación de tres sacerdotes uno que nicoyano y otro de Mansión y otro que no recuerdo el nombre entonces esas celebraciones se hacen solo en Tilarán pero esta vez Dios ha sido excepcional y nos ha

traído esas ceremonias aquí va a estar el Obispo y muchos padres van a colaborar también es una gran fiesta el doce de diciembre..." (Entrevista realizada a Yamileth Baltodano el día 12 de diciembre de 1996).

La informante anterior, a través de la mediación oral, manifiesta la importancia que para ella tiene la celebración del 12 de diciembre, la cual adquiere, en esta ocasión, un nuevo matiz con la ordenación de los sacerdotes. Además de las características de la oralidad presentes en ese texto, como por ejemplo el uso de conjunciones (y, entonces, pero), está presente la efusión de la entrevistada a la hora de emitir su mensaje, lo cual se convierte en un sello que le permite terminarlo, que en términos de Bajtin, (1982:289), constituiría una "unidad efectiva de intercambio verbal". Es decir, a través de este intercambio se podrían generar respuestas activas relacionadas con el hecho o con los acontecimientos, indispensables en la construcción de discursos, tal como lo indican las teorías del relato. Aquí, se relacionan dos hechos importantes: la ordenación sacerdotal y la festividad que se convierten en ejes reforzadores del catolicismo y de la jerarquía eclesial.

La preocupación de la iglesia católica por mantener viva su ideología es constante, pero ahora se acentúa porque aparecen en el escenario nicoyano, otros grupos religiosos que aseguran que la salvación es personal y que, por lo tanto, la jerarquía mantenida por el catolicismo no es importante, situación que podría repercutir desventajosamente en su posición hegemónica, pues el intermediario entre Dios y los hombres, ya no es el sacerdote ni el símbolo, sino que es Jesucristo y el único canal de comunicación sería el interpersonal: Dios-hombre, o sea que el carácter confesional que algunos autores plantean cuando se refieren a las culturas orales, no tiene que ver solamente con la importancia que adquiere el sacerdote en su función de confesor de pecados en una comunidad, sino también, en el establecimiento de diálogos entre Dios y el ser humano, en su vida cotidiana. En este sentido, las palabras de Walther Ong (1929), en relación con la importancia de oralidad es clara, pues aduce que en oralidad es frecuente encontrar información simbólica y, la religión en su producción simbólica, construyó entre otros símbolos, el del "Reino de Dios", que es una respuesta a las ambigüedades de la existencia humana y una aspiración del creyente.

Esta controversia entre el catolicismo y otros grupos religiosos permite que la oralidad como mediación adquiera aún más sentido. En este contexto, encontramos voces individuales y colectivas. Es decir, en términos de Bajtin, el funcionamiento de una dialogía que abarca elementos del mundo concreto como el de la conciencia individual, en la cual, tanto el pasado como la cultura y la misma comunidad son muy importantes:

"...Dos discursos dirigidos hacia un mismo objeto dentro de los límites de un contexto, no pueden ponerse juntos sin entrecruzarse dialógicamente, no importa si se reafirman recíprocamente, se complementan o, por el contrario, se contradicen [...] no pueden estar uno al lado del otro como dos cosas, han de confrontarse internamente, es decir han de entablar una relación semántica..." (Dostoyevski; 188-189).

Si se toma en consideración lo apuntado anteriormente, la celebración de la cofradía adquiere, al igual que tiempos pasados, una importancia invaluable y el reforzamiento del cristianismo, a través del discurso mariano, aún más, pues el discurso se convierte en una práctica cuyo propósito es mantener la hegemonía eclesial y por eso, se carga de expresiones simbólicas. Esto se puede observar en las diversas expresiones populares que convergen en esta celebración y que forman parte de la vida cotidiana, pues como lo indica Sandoval (1997:27), "... las prácticas religiosas a veces pautan el empleo del tiempo libre...", pero a nuestro criterio, también refuerzan el poder, permean las mentalidades, promueven la formación de grupos y los localismos, pautan comportamientos, generan diálogos, construyen escenarios en los cuales pueden surgir nuevas simbologías y constituyen textos que pueden interpretarse desde diversos ángulos. En síntesis, estas prácticas sirven para materializar la ideología, para legitimarla y para que la iglesia mantenga su vigencia en la escena pública, como se observa en la festividad en honor a la Virgen.

En relación con el discurso mariano, es importante acotar que desde el medievo, la mujer adquirió preponderancia en el hogar y como eje fundamental de las relaciones familiares, pues la vida de la casa llevaba el sello femenino (Fossier, 1985: 23). Ese discurso también encuentra asidero en la cofradía, pues las mujeres son las encargadas de preparar y distribuir las bebidas y comidas que se van a ofrecer durante la celebración, así como de mantener el local de la cofradía con una apariencia agradable que invite a continuar la tradición.

En la tarea de mantener la tradición, las mediaciones son muy importantes dado que transmiten conocimientos y entrecruzan la información. Estos aspectos se constataron por medio de las entrevistas. Algunas de las mujeres entrevistadas cuando se les preguntó sobre el conocimiento en la preparación de comidas y bebidas ofrecidas durante la celebración a Nuestra Señorita, contestaron que aprendieron este arte culinario de sus abuelas, de sus madres y que ellas se lo enseñan a sus hijas. La oralidad permite conocer algunas de estas recetas transmitidas generacionalmente:

"...El chicheme es una bebida que se hace a base de maíz pujagua que es rosado, el maíz se muele se le aplica jenjibre, se endulza con dulce, se le echa en olla de barro o en canoas. Es una bebida que conforme pasan los días se va fermentando, se va poniendo fuerte. Lo mismo que chicha que se hace con maíz blanco. La tiste es otra bebida que se prepara al día, a base de cacao que se tuesta y luego se muele con arroz y se endulza con dulce..." (Entrevista, realizada el día 12 de diciembre de 1996 a doña Beatriz Alvarado).

El testimonio anterior constituye una información hecha de versiones de versiones. En ese sentido, se debe recordar el

pensamiento de McLuhan, quien plantea que la oralidad constituye por sí misma un valor cultural, una imagen viva de lo que pasó. De las palabras de la entrevistada se puede deducir que las bebidas y comidas brindadas por la cofradía durante la celebración sirvieron para marcar las diferencias étnicas, pues a través de la oralidad, se realiza un esfuerzo para autenticar las experiencias de los diversos grupos étnicos en la cultura.

El testimonio anterior también justifica el planteamiento de Pecheux (1978: 41), quien sostiene que todo discurso remite a otro y, por lo tanto, tiene una base discursiva que constituye la materia prima. La entrevista refleja que la mediación oral permitió la reconstrucción de un nuevo discurso, cargado de los matices del enunciante, pues como se sabe, una de las características de esta mediación consiste en que las personas le agregan algo a su discurso. Para Walther Ong (1982); esto constituye una sumatoria, es decir, a un hecho se le agregan otras cosas. Pero, además señala este autor que el informante puede utilizar otros recursos que dan realce al discurso emitido. En el caso de la entrevista anterior, se observa como ella recurrió al gesto para expresar aquello que no pudo hacer por medio de la palabra, lo que para Ong constituye una empatía, es decir, en la oralidad se puede establecer una identidad con carga emotiva hacia lo narrado, por parte del narrador, así como de las audiencias; situación que conduce a otra característica de la oralidad: la totalidad, dado que no existe una separación entre quien conoce y lo conocido, así como el narrador, la audiencia y lo narrado.

En relación con la informante anterior, también se puede observar que ella en determinado momento enfatizó sobre algún dato que conocía y lo pudo expresar con facilidad: "... el maíz para los chorotegas era sagrado, por eso todas las bebidas se hacen con maíz, y la otra influencia que era el tiste...".

A criterio de Ong, esto ocurre porque en la mediación oral se da una integración horizontal de los diversos elementos integrantes de la expresión y el pensamiento.

En realidad, la realización de las entrevistas posibilita el diálogo con el otro, con el pasado. Es decir, en este proceso de reconstrucción de memoria y olvido, se da la presencia de varias voces que generan la trama a un discurso que puede ser objeto de reproducción. Específicamente durante la fiesta en honor a la Virgen, la mediación oral junto con la letrada son muy importantes en la promoción de la fe cristiana. La oralidad está en todas partes y ocupa un espacio relevante en la vida cotidiana y por ende en la cofradía, espacio en donde la comunicación interpersonal se intensifica, pues es corriente escuchar diálogos entre los participantes de la celebración. Generalmente se establece un diálogo entre los visitantes y los miembros de la cofradía con el propósito de obtener información; en fin el relato es una organización de eventos, fenómenos, experiencias. En este intercambio de información, la mediación oral permite que el emisor emita su interpretación sobre las actividades de la cofradía, o su visión de mundo que ha sido estructurada en el lenguaje y es que la oralidad promueve el diálogo y la participación.

Pero, además, al utilizar la observación participante, se detectó que la mediación oral reproduce el discurso religioso por medio de la entonación de cantos, oraciones y hasta silencios dedicados a la Virgen, presentes en todos los actos. Muchas de estas manifestaciones culturales, también se escriben y se reparten entre los asistentes para que ellos se incorporen al ritual. En esta ceremonia el emisor es el grupo y no el individuo. De nuevo, se nota la importancia de ambas mediaciones en el sustento de la práctica cultural y la reproducción del pensamiento mitológico, que de hecho establece una jerarquización de mundos, —el mundo celestial y el terrenal—, en virtud de que la religión permite vincular a los fieles que comparten una misma fe, con el grupo y la divinidad.

Estas prácticas culturales, también sirven para reconstruir la memoria ya sea por el conocimiento adquirido a través de las mediaciones o por la reiteración de la práctica y también a través del olvido. Por eso, en este proceso de reconstrucción de memoria y olvido, estos actos adquieren significados distintos para los grupos participantes.

Para algunos habitantes de Nicoya, como don Guadalupe Mora, la aparición de la Virgen es el recuerdo de un símbolo de la religión cristiana, pues fue traída por los españoles. Para otros, este símbolo tiene un significado distinto, ya que lo consideran el reemplazo de la fiesta del sol, típica de la cultura chorotega que con el transcurrir del tiempo quedó en el olvido. Este es el sentimiento de algunos entrevistados de la reserva indígena de Matambú, como doña Paula Aguirre.

Los significados expresados anteriormente revelan la importancia que tiene para la presente investigación el uso y el análisis de los testimonios orales, pues a partir de estas narraciones que involucran aspectos individuales como del grupo, se pueden conocer por voz propia de los individuos, hechos sociales y experiencias vividas. Pero además, en este quehacer encuentran convergencia diversas disciplinas. La mediación oral entonces, permite la reconstrucción de escenarios históricos y el conocimiento del otro.

Si se parte del testimonio de don Guadalupe Mora, que contiene cantidad de información, se puede deducir que el sincretismo religioso se manifiesta constantemente. El informante muestra una serie de símbolos religiosos y producciones culturales como por ejemplo los cantos, de los que según él, existen muchas versiones. Desde su punto de vista, se pueden encontrar unas noventa canciones, algunas de estas son autóctonas, otras tienen su origen en México y fueron las mediaciones oral y escrita las que permitieron que formaran parte del aserto cultural de la cofradía. A continuación transcribimos algunas de estas canciones:

"SALVE OH MADRE DE DIOS.

SALVE OH MADRE DE DIOS Y MADRE DEL HOMBRE

VENIMOS BUSCANDO AL SEÑOR

YA QUE A TU HIJO JESUS LE DISTES LA VIDA

CON CRISTO VIVAMOS TAMBIEN.

SALVE OH MADRE DE DIOS Y MADRE DEL HOMBRE

VENIMOS BUSCANDO AL SEÑOR

YA QUE TU HIJO JESUS LE DISTES LA VIDA

CRISTO VIVAMOS TAMBIEN .

SALVE OH MADRE DE DIOS Y MADRES DEL HOMBRE

VENIMOS BUSCANDO AL SEÑOR YA QUE A TU HIJO LE DISTES LA VIDA

CON CRISTO VIVAMOS TAMBIEN." (sic)

La canción anterior dedicada a la Virgen es un mensaje difundido en la comunidad católica y constituye una apropiación que por un lado presenta a la Virgen como madre de Dios y de Cristo por sus particularidades específicas que le ha concedido la religión católica y por otro, como madre del hombre, así como la devoción de quien participa del canto. De hecho, Chartier (1992: 103) advierte que:

"...Sobre la familiaridad acrecentada sobre lo escrito planteada de diversas maneras, se fundan tanto las nuevas piedades, que modifican las relaciones de las comunidades con lo sagrado, como las experiencias que construyen un yo singular y único...".

La canción en sí constituye una articulación de símbolos para reafirmar el sentimiento religioso entre los asistentes, los cuales, se convierten en productores y consumidores de dicho simbolismo, dado que la religión a criterio de Bordieu constituye un campo de actividad con un capital simbólico. Cristo es concebido como un símbolo de redención y la Virgen en su función de madre de él y de los seres humanos, se le otorga una dimensión de intermediaria, entre Cristo y la humanidad. Pero, además, el canto remite a otro simbolismo, el "reino de Dios" que contempla el destino de la vida en el universo e involucra de hecho una presencia espiritual.

La canción siguiente demuestra como el nicoyano asume a la Virgen de Guadalupe como su patrona:

“MADRE DE LOS NICOYANOS

DIJISTES VENIAS HACER

PUES YA LA VES MORENITA

QUE TE SABEMOS QUERER.

MIRA QUE SOY NICOYANO

Y POR ESO TUYO SOY

Y BUSCANDO ALGO EN EL MUNDO

QUIEN TE QUIERA MAS QUE YO”. (SIC).

En esta, como en todas las canciones utilizadas en los actos de celebración en honor a la Virgen, se puede observar como la oralidad y la escritura, como mediaciones, se interrelacionan, pues oralizar la escritura es volver al pasado, es otorgarle sentido a las representaciones sociales, dado que estos cantos y otras producciones culturales a través de las mediaciones pautan una serie de comportamientos de los grupos, ya sean cofrades o miembros de la comunidad de Nicoya, quienes aunque participen de la fiesta, no son socios activos de la cofradía, así como visitantes. Es decir, en medio de cantos se promueve la interacción de los diversos grupos, de modo que una persona se convierte en actor y reproductora del mensaje, en este caso, la oración, las canciones, así como otros rituales que acompañan la devoción a la Virgen. Por lo tanto, su accionar gira en torno a la práctica cultural promovida por la cofradía, en donde lo público y lo privado convergen, dado que

estos cantos y rituales no sólo se realizan dentro de la cofradía, sino también fuera de ésta, incluso en la misma iglesia de San Blas, la cual le otorga institucionalidad a la fiesta.

Se debe destacar algunas características de la oralidad y la escritura presentes en las canciones. Para este propósito fue necesario recurrir al oficio de la mirada como denomina Galindo a la técnica observación participante, pues la investigación directa, permitió participar del convivio que constituye una historia local y los cantos como se anotó representan una comunicación entre lo humano y lo divino. Cuando se entonan los cantos se puede observar que la letra cobra vida, pues el sentimiento de fe se revive y se manifiesta con otras formas de lenguajes como el gestual. Además, la repetición de cada una de las estrofas remite al tiempo circular, característico de las culturas orales, el sujeto recurre a la evocación de recuerdos como se señaló, pues los cantos tienen significados diferentes para cada participante, como se indicó anteriormente. En este sentido Bajtín (op. cit: 278), indica que:

"... Cualquier palabra (enunciado) adquiere existencia social para el hablante en tres realidades: como palabra neutra de la lengua, como palabra ajena llena de ecos de los enunciados de otros y que pertenece asimismo a otras personas, y , finalmente como palabra propia, en su uso individual en situación determinada, compenetrada de la expresividad persona..."

Es importante aclarar que las expresiones culturales relacionadas con santos o vírgenes permiten dimensionar el asunto religioso desde dos ángulos distintos: lo oficial y lo popular. El santo o la virgen constituyen un símbolo que a su vez es una mediación entre Dios y el ser humano. La autoridad eclesiástica que representa la oficialidad, se encarga en el ámbito de la moral cristiana, de elevar plegarias a esa imagen para intervenga ante Dios para el perdón de los pecadores e inducirlos al arrepentimiento.

A diferencia, en la cultura popular, el santo o la virgen ocupan un lugar especial pues ambos símbolos están relacionados con sus quehaceres diarios. Así se establece una comunicación personal con la imagen en la cual, su invocación ocurre a menudo en los buenos o malos momentos y esta situación es la que permite que la persona fomente la realización de las prácticas religiosas como una manera de agradecimiento a dicho símbolo. Es aquí, donde espacios como los frentes culturales adquieren un valor importante. Aunque lo oficial y lo popular contienen matices contradictorios dentro de una estructura de clase, en un frente como la cofradía lo oficial y lo popular se amalgaman para reforzar la tradición y el poder representado en la dualidad iglesia católica-cofradía. A manera de ejemplo se puede señalar que en las vísperas de las fiestas, se suele convocar a los fieles para que asistan a la iglesia a las seis de la tarde, con el fin de que participen de un rosario cantado, en el cual tanto el Mayordomo de la cofradía como el sacerdote son figuras importantes, pues representan el poder. Al respecto, cabe destacar que Walther Ong (1982), indica que en las culturas orales existe una organización social autoritaria y relativamente vertical. En el caso de la cofradía, es el mayordomo quien tiene el poder de organizar y compartir experiencias en unión con el sacerdote.

Pero, de nuevo aquí, se nota la interrelación existente entre las mediaciones oral y letrada, pues en realidad, de acuerdo con lo observado, la persona que dirige la oración se apoya en un libro pequeño que contiene todo el procedimiento, el cual abarca la señal de la cruz, acto de constricción, los misterios, letanías y las salves (Manual del Santo Rosario) y los fieles se encargan de repetir las oraciones de quien dirige. En este sentido, cabe destacar que la escritura no destruyó la comunicación, pero sí favoreció el desarrollo social y la reproducción de signos sin alteración, pues estos libros circulan en el medio eclesiástico. No obstante, cuando durante el ritual se invoca a María con todos sus atributos, como por ejemplo madre de Dios, madre de Jesucristo, madre llena de gracia, notamos que la respuesta de los fieles es repetitiva. Aquí de nuevo se destacan las particularidades de la oralidad pues a María se le van agregando a lo largo del rezo calificativos y la respuesta a éstos es un ruego por nosotros, lo que hace una reiteración completa por parte de los participantes, dado que al terminar la función se escucha el Canto del Ave María.

Todos los actos que realiza la cofradía son públicos y como frente cultural es un espacio en el cual la comunicación pública cobra sentido, dado que se da una institucionalización de los mecanismos de manejo de la información ya sea por medio de la iglesia católica o por medio de la cofradía, ambas instituciones poseen un carácter colectivo.

En el interior de la cofradía, al desarrollarse la asamblea que reúne a sus miembros, la mediación oral y escrita posibilitan la formación de redes de comunicaciones en la transmisión de mensajes cuyo propósito consiste en la propagación de la fiesta y las devociones. La investigación directa, la historia oral y la observación participante, el trabajo de campo permitió la recopilación de testimonios que contenían temáticas distintas pero todos relacionados con actividades que se realizan en la cofradía. Entre estos, se encuentran los de algunas mujeres participantes en las asambleas, quienes reproducen oralmente cómo se realiza dicha actividad y su importancia. Ellas, con un lenguaje sencillo y mostrando cierta timidez pues son sujetas de entrevistas, tratan de reconstruir la memoria a partir del recuerdo, del olvido y de la experiencia. A pesar de que las entrevistadas mantienen una cierta distancia con la investigadora, al final logran transmitir oralmente todo este proceso que es muy significativo para ellas y para la cofradía como institución con la cual se identifican. Al respecto doña Beatriz Alvarado relata:

"...En la asamblea solo las mujeres podemos votar y hablar para nombrar al mayordomo de la cofradía para que organice la celebración del año entrante y un escribano es el que lleva la cuenta y dice quien es el nuevo mayordomo y después hay una procesión". Además, señala la entrevistada que cada una de las participantes se encarga de contar en su casa y vecinos, quien es el mayordomo para ir amarrando la fiesta del otro año..." (Entrevista realizada el día 12 de diciembre de

1996).

El relato anterior pone de manifiesto que, efectivamente, la oralidad como mediación mantiene viva la tradición. Las palabras de la entrevistadas denotan que desde el momento de la elección del mayordomo, la festividad del año venidero será un hecho, porque a luz de su experiencia eso es lo que ha sucedido. Recuérdesse que la oralidad está ligada a lo temporal, dado que valora las tradiciones, lo comunitario, lo sagrado. Esta no se detiene a analizar si la festividad se podrá realizar o no, pues en la oralidad es más totalizante que lineal y analítica. Lo que hace es sumar una celebración más, un año más de tradición. El hecho de que la mujeres sean quienes eligen al mayordomo, realza la importancia que tenía la presencia femenina en la cultura indígena, sobre todo en la festividades relacionadas con los ciclos agrícolas, en donde se exaltaba la fertilidad, la procreación y la abundancia. Es decir, la evocación de fertilidad presente en los rituales pone de manifiesto el simbolismo universal de la mujer como procreadora, quien pasa por cuatro estadios en su ciclo de procreación.

Pero, además de la mediaciones oral y escrita, la iglesia utiliza la mediación electrónica: la radio y la televisión para desarrollar la comunicación masiva. Sin embargo, en estas producciones hay que destacar el aporte de ambas mediaciones: la oral y la escrita en la elaboración de guiones y la transmisión de los mensajes que reproducen los matices culturales.

Las prácticas culturales promovidas por la cofradía, como reforzamiento de lo local, mantienen su vigencia porque los actores sociales están inmersos en una o varias redes de comunicación, dado que toda la información es fundamental para la organización social y el buen funcionamiento de la actividad, como lo indica Arauz, (1970: 10):

"...mi padre, desde la edad de diez años, sirvió como ESCRIBANO de la Cofradía Nuestra Señorita La Virgen de Guadalupe, y fue quien abrió los primeros libros de actas, donde se han conservado escritas, todas esas tradiciones.

El también ofreció a sus hijos para el servicio de esta devoción, y es así como nosotros hemos tenido contacto con esta tradición...".

De las palabras del señor Pedro Arauz, se deduce que efectivamente ese fervor religioso se ha transmitido de generación en generación a través de las mediaciones principalmente la oral y la escrita, pues el mismo Arauz (Op.cit:10), al referirse al acto de la contadera de días indica:

"... EL NACUME, el señor Otoniel Torres López, portador de una mazorca de maíz amarillo procedió a contar los días, iniciando la ceremonia con las siguientes palabras: "Señores... Como ha sido costumbre en el pueblo indígena, vamos a proceder a contar los días que faltan para la celebración de la fiesta de Nuestra Señorita La Virgen de Guadalupe...".

En este caso, de nuevo la mediación oral como la escrita se entrecruzan, pues se ubica lo oral en lo escrito, dado que el Nacume en su acto remite a otro hecho que caracteriza la tradición, el cual forma parte también de la mediación letrada, en donde se informa la costumbre del pueblo indígena. Pero, además ambas mediaciones permiten la reconstrucción de la memoria, pues ponen manifiesto el saber indígena. Se puede observar el contenido histórico del relato dado que se muestran una serie estructurada de eventos.

La misma obra de Arauz sobre la cofradía representa una mediación, en la cual, se encuentran una serie de elementos organizadores del texto, así como una sistematización de los acontecimientos.

A lo largo de toda la festividad se nota que la información es clave puesto que permite la organización social, reproduce la visión de mundo, refuerza el saber y al mismo tiempo establece relaciones de poder porque en la cofradía los ancianos ocupan un lugar especial, al igual que en las culturas indígenas y en todas las culturas orales, pues ellos se consideran símbolo de sabiduría. Igual sucede con la autoridad eclesiástica y con el mayordomo, figura que desde la época colonial constituía un prestigio. De ahí, el deseo de muchos por ocupar este cargo en las cofradías o en su propia comunidad al comprometerse a realizar una celebración en honor a un Santo (a) Patrono.

El hecho de participar en varias oportunidades en las celebraciones en honor a Nuestra Señorita la Virgen de Guadalupe, promovida por la cofradía, permitió detectar que en los espacios donde se desarrolla la festividad se propicia la formación de redes comunicacionales, que surgen en el calor del hogar y abarcan hasta las instituciones, pues a través de la oralidad, la escritura y, posteriormente, la radio y la televisión, la transmisión de la leyenda, de los cantos, de todos actos religiosos, de la música guanacasteca, del arte culinario, la comunidad se involucra y la fiesta adquiere un carácter colectivo, en donde el pueblo –entendido como comunidad diferenciada que se reconoce por sus lenguajes y elaboraciones sígnicas– expresan su identidad frente a los otros.

Por eso, todos los años, al celebrarse la festividad en honor a la Señorita Virgen de Guadalupe, se revive la memoria colectiva y la comunidad nicoyana reelabora su historia. La leyenda de la Virgen de Guadalupe, originada en Nicoya, recrea lenguajes y símbolos propios que la hacen parte de la cultura nicoyana. Esta se rehace, se transforma al pasar de un individuo a otro y de generación en generación y son las mediaciones la que reproducen y reconstruyen la memoria y el olvido. De ahí que, históricamente, la comunicación tiene un impacto social, en el cual las mediaciones son relevantes para apreciar cambios. En el caso en estudio, se pasa del relato oral a la mediación electrónica y de esta a la oralidad.

La cofradía como frente cultural es una institución que mantiene viva la tradición y las mediaciones reproducen símbolos, signos, discursos y significados. Además, entrelazan el presente con el pasado, lo individual y lo institucional, lo tradicional y lo moderno .

La cofradía es el espacio donde las conversaciones de la experiencia histórica ocurren como discurso, proceso, elaboración y donde se preserva parte del acervo cultural del nicoyano, a pesar del transcurso del tiempo y de los cambios tecnológicos.

La memoria oral, los rituales, las palabras, las danzas y las comidas caracterizan las fronteras de la identidad indígena y se configuran como patrones temporales y espaciales de una manera de vivir, de relacionarse con los antepasados. Desde esta perspectiva la cofradía escenifica el pasado y se convierte en un instrumento de autorrepresentación y autoafirmación colectiva, pues la celebraciones en honor a su Santa Patrona es de y para todos. De ahí que la cofradía se conciba como un frente cultural en el que todos los grupos sociales se encuentran y se reconocen. Asimismo, elaboran y reproducen signos, símbolos, significados y prácticas comunes que permiten la reconstrucción de la memoria y el olvido como una manera de elaborar su propio discurso histórico y articularlo con otros discursos.

En síntesis, la cofradía es un texto cultural, una presencia viva que habla y la festividad permite articular el discurso de mismidad frente a la otredad. La cofradía a través de la fiesta se reviste de importancia por su poder de convocatoria, por su capacidad de permanecer en la memoria, de comunicar sistemas de sentido, de vincular lo cotidiano, de defender la identidad expresada en un escenario abierto, con participaciones de quienes se sienten cohesionados por esta práctica significativa.

BIBLIOGRAFÍA.

Aguirre, Baztán, A. Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural. España. Editorial Marcombo, S.A., 1995.

Altschull, Herbert. Harold Innis: el lado oscuro. En : "De Milton a McLuhan". México. Publigráficos, S.A., 1995.

Aranguren, José Luis. La comunicación humana. Madrid. Ediciones Guadarrama, 1984.

Araúz Aguilar, Pedro. Fiesta de Nuestra Señorita "La Virgen de Guadalupe". San José. Ministerio de Educación Pública, 1970.

Berger, Peter et all. La construcción social de la realidad. Buenos Aires, Argentina, Editorial Amorrortu, 1969.

Bonilla, Lía. La danza popular costarricense. San José. Ediciones Guayacán, 1989.

Bozzoli de Wille, María Eugenia. La población indígena, la cultura nacional y la cuestión étnica en Costa Rica. En Cuadernos de Antropología Número 8. Departamento de Antropología, Universidad de Costa Rica, Nov.1992.

Carontini, Enrico. Semiótica general. Barcelona. Editorial Gili, 1979.

Carvajal Mena Ligia y Arroyo G. La Cofradía en el Valle Central: Principal Obra Pía de la Colonia . Tesis de Licenciatura en Historia. Universidad de Costa Rica, 1985.

Chartier, Roger. El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación. Barcelona, Editorial Gedisa, 1996.

Clifford, Reginald. Análisis semántico basado en imágenes: un enfoque etnometodológico. En Técnicas de Investigación en Sociedad, cultura y comunicación. México. Consejo Nacional para la cultura, 1998.

Clifford, Geertz. La interpretación de las culturas. México. Gedisa, 1987.

Ferrarotti, Franco. La historia y lo cotidiano. Barcelona. Ediciones Península., 1991.

Fernández León. Indios, reducciones y el cacao en Colección de Documentos para la Historia de Costa Rica.

Gadamer, H. El problema de la conciencia histórica. Nápoles. Ed. Guida,1969.

Gallimard. Crítica de la razón dialéctica. Buenos Aires, Argentina. Editorial Losada, 1960.

García Añoveros, Jesús. Diócesis de Guatemala en el siglo XVIII. Universidad de San

Carlos. Tesis de Licenciatura en Historia. Guatemala, 1981.

- García Canclini, Néstor. Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México. Editorial Grijalbo, 1990.
- García Canclini, Néstor. Las culturas populares en el capitalismo. La Habana. Editorial Casa de las Américas, 1982.
- Geertz, Clifford. La interpretación de las culturas. México. Editorial GEDISA, 1987.
- González, A. Jorge. Ensayos sobre realidades plurales. México. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.
- González Yamileth y Pérez María. Cultura popular, mitología religiosa y poder simbólico. En: Ideología, Cultura y mitos. Revista de Ciencias Sociales N.69, septiembre de 1995. San José, Universidad de Costa Rica.
- González Yamileth y Pérez María. Historia oral, comunicación y comunidad. San José. Primer Seminario de Historia y Tradición oral. Universidad de Costa Rica, 1987.
- Haidar, Julieta. Análisis del discurso. En Técnicas de Investigación, Sociedad y Cultura. México. Consejo Nacional para la Cultura, 1998.
- Halpern, Paul. El tiempo imperfecto. En busca del destino y significado del cosmos. España. Editorial Mc.Grau-Hill, 1992.
- Hegel, G.W. El concepto de religión. México. Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Hourcade, Eduardo. Luz y contraluz de una historia antropológica. Argentina. Editorial Biblos, 1995.
- Ibarra Rojas, Eugenia. Las sociedades cacicales de Costa Rica (Siglo XVI). San José, Editorial Universidad de Costa Rica, 1990.
- Innis, Harold. The Bias of Communication. Canadá. University of Toronto Press, 1994.
- Innis, Harold and Innis Mary. Empire and communications. Canadá. University of Toronto Press, 1972.
- Lara, Luis. Semantología. Sobre el origen del lenguaje. San José, Costa Rica. Ediciones Guayacán, 1988.
- Le Goff, Jacques. El orden de la memoria. Madrid. Editorial Paidós, 1983.
- Lotman, Jurij. Semiótica de la cultura. Madrid. Editorial Cátedra, 1979.
- McLuhan, Marshall. El aula sin muros. Barcelona. Ediciones de Cultura Popular, 1974.
- McLuhan, Marshall. Guerra y Paz en la aldea global. Barcelona. Ediciones Martínez, 1971.
- Ong, Walter. Oralidad y escritura. Tecnología de la palabra. México. Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Ricoeur, Paul. Tiempo y narración. La configuración del tiempo histórico. Madrid. Editorial Cristiandad. 1987.
- San Agustín. La Ciudad de Dios. México. Editorial Porrúa, 1978.
- Santa Biblia. Estados Unidos. Editorial Mundo Hispano, 1979.
- Sibaja Chacón, Luis Fernando. La Anexión de Nicoya. San José. EUNED, 1980.
- Sitton, Thad. Historia oral. Una guía para profesores (y otras personas). México. Fondo de Cultura Mexicana, 1989.
- Solano, Mario. Conciencia cotidiana, autoritarismo y medios de difusión de masas. San José. Editorial Universidad de Costa Rica, 1991.
- Stone, Doris. Apuntes sobre la Fiesta de la Virgen de Guadalupe. San José. Ministerio de Educación Pública, 1954.
- Tillich, Paul. Teología de la cultura y otros ensayos. Buenos Aires, Argentina. Amorrortu editores, 1966.
- Tillich, Paul. Teología sistemática. Tomo II. Cristo y la existencia. España, Barcelona. Libros el Nopal de Ediciones Ariel S.A, 1973.
- Tillich, Paul. Teología sistemática Tomo III. La Vida y el Espíritu. La Historia y el Reino de Dios. España, Salamanca. Ediciones Sígueme, 1984.

Topolsky, Jerzy. Metodología de la Historia. Madrid. Editorial Cátedra, 1973.

Wolf, Eric. Pueblos y culturas de Mesoamerica. México. Ediciones Era, 1967.

Zeledón, Elías. Leyendas costarricenses. San José, Museo de Cultura Popular, 1989.

Zires, Margarita. La dimensión oral de la cultura en las sociedades contemporáneas: La voz, letra e imagen en interacción en Comunicación y Cultura n. 10. División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco. México, 1983.

FUENTES PRIMARIAS.

Entrevistas.

Beatriz Alvarado, 12 de diciembre de 1996.

Ana Matarrita, 12 de diciembre de 1996

Yamileth Baltodano, 12 de diciembre 1996

Juan Ortega, 13 de enero 1998

Masís Alvar. San Miguel de Escazú, 8 octubre de 1998.

Guadalupe Mora, 13 enero de 1998.

FORMA DE CITAR ESTE TRABAJO EN BIBLIOGRAFÍAS:

Carvajal Mena, Ligia (2002) La comunicación y la reproducción cultural de la cofradía nuestra señorita la virgen de Guadalupe, de Nicoya, Costa Rica. Su universo lingüístico. Revista Latina de Comunicación Social, 47. Recuperado el x de xxxx de 200x de: <http://www.ull.es/publicaciones/latina/2002/latina47febrero/4710carvajal.htm>