

# NOTAS Y COMENTARIOS ACERCA DEL VESTUARIO AUTOCTONO DEL VALLE CENTRAL Y LA VERTIENTE ATLANTICA

*Eugenia Ibarra Rojas*

Este apartado se incluye especialmente con el interés de dar a conocer y difundir el atuendo indígena. Es también un aporte a los educadores del país quienes han manifestado la necesidad de conocer estos aspectos. Se ofrece como sugerencia y guía para las oportunidades en que este tema sea discutido.

El vestuario indígena que se describirá ha sido el resultado de una cuidadosa revisión de la información que encierran las fuentes documentales desde la llegada de Colón en 1502 hasta Gabb en 1938. La región en que se han centrado esos estudios es en la Vertiente Atlántica de Costa Rica y el Valle Central.

Es interesante observar que en varias ocasiones el vestido varía un poco según el conquistador español que lo describe y según el momento y el año. A veces también la diferencia obedece al lugar o a la gente de la que se traía.

Los pueblos de la región citada pueden considerarse como miembros de clanes. Estas son agrupaciones de familias que descienden de un mismo antepasado, recordado generación tras generación. Se distinguen así de otros grupos de familias que no solo descienden de otro antepasado diferente, sino que tienen labores y regulaciones particulares. Estos clanes se identificaban



Castillo

probablemente por medio de símbolos que se relacionaban con el significado del nombre del clan. Con base en los estudios de la antropóloga María Eugenia Bozzoli de Wile (1979) en Talamanca, se ha conocido que algunos de los clanes se asociaban (o asocian en el presente) a elementos de naturaleza. Por ejemplo, seguidamente se presentan nombres de algunos clanes (en bribri) y sus asociaciones.

*dutsuwak*: dueños del valle del pájaro, asociado con el jaguar o el mono

*mojkwak*: la gente del búho

*dojkwak*: dueños de la garza

*saLwak*: la gente del mono colorado

*sinawak*: la gente del perico ligero

*suLitsuwak*: los dueños del valle del venado

*diwowak*: los dueños del sol

Existen más pero se cree que esos ejemplos son suficientes para indicar que pueden presentarse variaciones de acuerdo con el clan al que se pertenezca. Estos clanes pueden ser más importantes unos que otros; estaban jerarquizados. Podían ser jefes o dirigentes solo aquellos miembros que pertenecieran a un determinado clan. No es de extrañar que también existieran elementos simbólicos que representen a estos miembros.

Por ejemplo, los caciques llevaban alrededor del cuello un colgante de oro, por lo general una o varias agujillas, según su importancia. Estas simbolizaban rango. Podían llevar en sus manos un bastón de madera tallada, que se conoce como bastón de mando, y simbolizaba poder. El bastón de los caciques más importantes era más grande que el de los demás. Estos a veces eran huecos con guijarros para producir sonido al moverse. Este sonido también tiene simbolismo religioso.

Su vestuario consistía en taparrabo y pampanilla, con el torso cubierto por una especie de chaleco corto por encima del ombligo. El pecho también podía quedar descubierto. Su cabeza podía llevar un tocado de plu-



mas, sencillas o de varios colores que dependían de las ceremonias para las que se usaran. El uso de las plumas parece estar asociado a ocasiones especiales, ceremoniales, aunque es probable que también se utilizaran en otras ocasiones.

Los indios que no eran caciques, se vestían con taparrabo, con o sin pampanilla. En años más recientes los informes hablan de que muy rápidamente se fue perdiendo el vestido indígena autóctono. En Cartago los indios usaban pantalones azules a media pierna.

Podían pintarse el cuerpo con pintura roja o negra. No se sabe si se utilizaron otros colores, ni si el rojo y el negro eran para ocasiones especiales. Los collares de dientes de animales, de conchas y de semillas también se usaron. Podían llevar arco y flecha, así como un escudo de forma redonda. En aquella época se hacían de cuero de danta.

Las mujeres andaban por lo general con el pecho descubierto. Años más tarde se cubrían con blusas sueltas, de algodón, a la altura de la cintura, con manga corta y con escote. Sus faldas podían llegarles encima de las rodillas, o debajo de ellas y podían estar pintadas\*.

Podían dibujarse rayas negras en los pómulos, debajo de los ojos. Estos dibujos también podían ser cuadrados rojos rellenos, o rellenos con barras verticales.

El cabello de los hombres podía estar trenzado y arrollado en la cabeza, o llevarse suelto y partido en el centro. Se encuentran referencias de que se podían llevar en una cola atada con un pañuelo rojo (en tiempos más recientes) o con mastate, material del que se hacían prendas de vestir.

El cabello de las mujeres se llevaba en una época con trenzas arrolladas alrededor de la nuca. Pero también podían llevarse los cabellos sueltos.

Los pies podían estar descalzos o con un tipo de sandalia que se llamaba alpargate.

Representar a los líderes espirituales es algo bien complejo. Sin embargo su vestuario se ha ideado de acuerdo con los símbolos que ellos manejan y las funciones que desempe-

Se sugiere el empleo de los diseños que se encuentran representados en la cerámica de la Vertiente Atlántica. Pueden también ser de color azul con figuras blancas de cinco o seis pulgadas de ancho en el borde inferior.

ñan. Por ejemplo el sukia usa ropa similar a la de los otros indios, pero su atuendo se puede diferenciar por medio del tocado de plumas y de otros objetos y adornos.

Las plumas simbolizan aves que, en caso de ceremonias mortuorias, son representativas del pájaro de la montaña que llama a los muertos y les muestra el camino donde hallaran descanso y estarán a salvo para siempre. Pueden ser plumas blancas.

Los sukias pueden llevar un bastón hueco con guijarros para que produzcan sonidos, y un tambor pequeño debajo del brazo. Además, las piedras sagradas las lleva en una pequeña bolsa tejida (o chácara) que cruza su hombro. El sukia ejerce sus poderes por medio de esas piedras por lo que son importantísimas para el y los demás indios.

De manera general se ha caracterizado el vestido del indio del Valle Central y la Vertiente Atlántica a la llegada de los españoles y años después. Algunos de los elementos que lo acompañan están cargados de un simbolismo específico, así los instrumentos musicales como los tocados y los colores de las plumas. El atuendo variaba según fuera la ocasión, y no todas esas circunstancias están registradas en los documentos del siglo XVI o posteriores. El estado actual de investigación tampoco permite que todo el simbolismo quede explicado. A pesar de tales limitaciones se han dado los primeros pasos en la identificación de este aspecto del Patrimonio Cultural, labor que enriquece el conocimiento de nuestra historia.



#### BIBLIOGRAFIA GENERAL

Aguilar Piedra, Carlos, RELIGION Y MAGIA ENTRE LOS INDIOS DE COSTA RICA DE ORIGEN SUREÑO. Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, Serie Historia y Geografía No.6, San José, 1961.

Benzoni, Jerónimo, "Diego Gutiérrez gobernador de Cartago, su expedición y relato que de ella hace Jerónimo Benzoni". EN HISTORIA DE COSTA RICA, León Fernández, Editorial Costa Rica, 1975.

Bozzoli de Wille, María Eugenia, EL NACIMIENTO Y LA MUERTE ENTRE LOS BRIBRIS. Editorial Universidad de Costa Rica, 1979.

de Gallegos, Pedro, "Relación de lo que he visto y andado de la Provincia de Costa Rica", escrito en 1570. Documento inédito.

Eliade, Mircea, EL CHAMANISMO Y LAS TECNICAS ARCAICAS DEL EXTASIS. Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

Fernández, León, COLECCION DE DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA DE COSTA RICA, TOMOS I - X. 1881-1907, San José, París, Barcelona.

Gabb, William, TALAMANCA, EL ESPACIO Y LOS HOMBRES. Presentación de Luis Ferrero. EUNED, San José, 1981.

Gabb, William, TRIBUS Y LENGUAS INDIGENAS DE COSTA RICA. En Fernández, León, COLECCION DE DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA DE COSTA RICA, T. III, San José, 1883.

Francis, Nicholas, "De Honduras a Costa Rica vía Nueva Orleans", en PANDEMONIUM, Año III, No.70, p.9 y 10; No.71, 10-15, No.72, p. 7-11, 1904.

Jefe Seattle, "Después de todo quizá seamos hermanos" (1854). En periódico La Nación, 24 de junio de 1976, pág. 4 y 5, San José, Costa Rica.

Peralta, Manuel María, COSTA RICA, NICARAGUA Y PANAMA, SU HISTORIA Y SUS LIMITES. Imprenta Nacional Ginés H., Madrid, 1883.

Pittier, Henri, APUNTACIONES ETNOLOGICAS SOBRE LOS INDIOS BRIBRI. Serie Etnológica, Vol. 1, Parte I, Museo Nacional, San José, 1938.

Stone, Doris, LAS TRIBUS TALAMANQUEÑAS DE COSTA RICA, (1562-1565). Publicados por Ricardo Fernández Guardia, Academia Costarricense de Geografía e Historia, San José, 1964.

**NOTA:** En nuestro número anterior, reproducimos el texto "El actor oriental" de Odette Aslan, tomado de la revista *La Cabra*, III Ns. 25-26 (oct.-nov. 1980). La autora nos ha informado que dicho texto pertenece a su libro *L'acteur au XXème siècle* (Paris: Seghers, 1974), traducido al español: *El actor en el siglo XX* (Barcelona: G. Gili, 1979). Agradecemos a Oddete Aslan su información y su comprensión generosa por nuestro afán de difundir materiales valiosos.

# LA OCULTACION DE LAS CONTRADICCIONES DE CLASE EN LA DRAMATURGIA COSTARRICENSE\*

*María Lourdes Cortés*

La dramaturgia nacional (concretamente los textos de Cañas, Gallegos y Rovinski) pone de manifiesto ciertas matrices ideológicas que tienen su origen en el desarrollo de la sociedad. Es decir, han surgido de la historia, ciertas interpretaciones que se han legitimado como valores y representaciones reales y han pasado a expresarse en los textos. Tales interpretaciones corresponden a una mediación de la conciencia entre la sociedad —condiciones de producción— y la modelización. Esa mediación es la sensibilidad dominante, o lo que es lo mismo, los programas de comportamiento que instaura la clase en el poder político-económico. Esta sensibilidad dominante puede ser reconocida ya que se manifiesta en el escogimiento de representaciones y valores legitimados socialmente (ideología) en los cuales los grupos o subgrupos

perciben las relaciones. Su materialización en el texto es a través de los significados y la inversión ideológica que estos conllevan.

Una de las representaciones ideológicas más comunes que han atravesado estos textos dramáticos, y en general, todas nuestras producciones culturales es lo que se ha llamado el "mito del igualitarismo":

"La pequeña propiedad, el hábito ancestral de cultivar la tierra por los mismos que la poseen, la educación permanente y sistemática de las masas populares, una tendencia aislacionista muy marcada del resto de los países de Centro América, la poca significación que ha tenido Costa Rica en la vida internacional, todo esto ha impedido que se establezcan clases sociales sobre una desigualdad de la riqueza nacional." (1)

El discurso dominante ha propulsado una percepción de la sociedad costarricense como la de una sociedad exenta de las contradicciones de clase, lo que es más, no sólo de las contradic-

ciones, hasta del mismo concepto de clase, como ha afirmado uno de nuestros más respetados pensadores, don León Pacheco. Señala, por otra parte, Isaac Felipe Azofeifa, que esta reducción tiene también límites geográficos:

"Cuando el costarricense habla de su tierra está pensando en la que va del Volcán Irazú a los Cerros de Bustamante. Aquí, junto con la capital del país, a solo 15 o 20 kilómetros, las demás, se agrupan las de cuatro provincias. Las tres restantes, periféricas, no cuentan. El costarricense las visita como turista y los políticos también." (2)

Esta percepción del costarricense, ha sido hoy en día, puesta en duda, no solo en lo teórico, sino en la evidente pauperización que están sufriendo las clases medias y populares. Vega Carballo, en su estudio sobre algunas constantes que se han dado en la evolución histórica del país, alude a este mito costarricense:

"En la mitología, tanto en la popular como en la cultivada por las clases dominantes —que por lo general se confunden— se quiere dar la impresión de que los "ticos" vivimos en una comunidad idílica sin clase dominante, en fin, sin clases sociales, donde gobiernan las diferencias espontáneas y naturales del talento, el esfuerzo propio, la providencia, la "viveza", o la buena o mala "suerte" de los individuos que compiten por superarse en un haz infinito de hermandades y nexos familísticos. Afirmar eso sería un evidente sin sentido sociológico y caer en brazos de la más crasa ideología conservadora o idealista." (3)

Si bien es cierto que en la época del asentamiento de la burguesía, momento en que se desarrollaron estos mitos, la explotación no se hizo evidente, así como que el empleado no era aún simple instrumento de trabajo, sino

\* Este es un extracto de la tesis *Lectura de la producción de sentido de la obra dramática de Alberto Cañas, Daniel Gallegos y Samuel Rovinski*, presentada el 16 de julio de 1987, en la Universidad de Costa Rica.

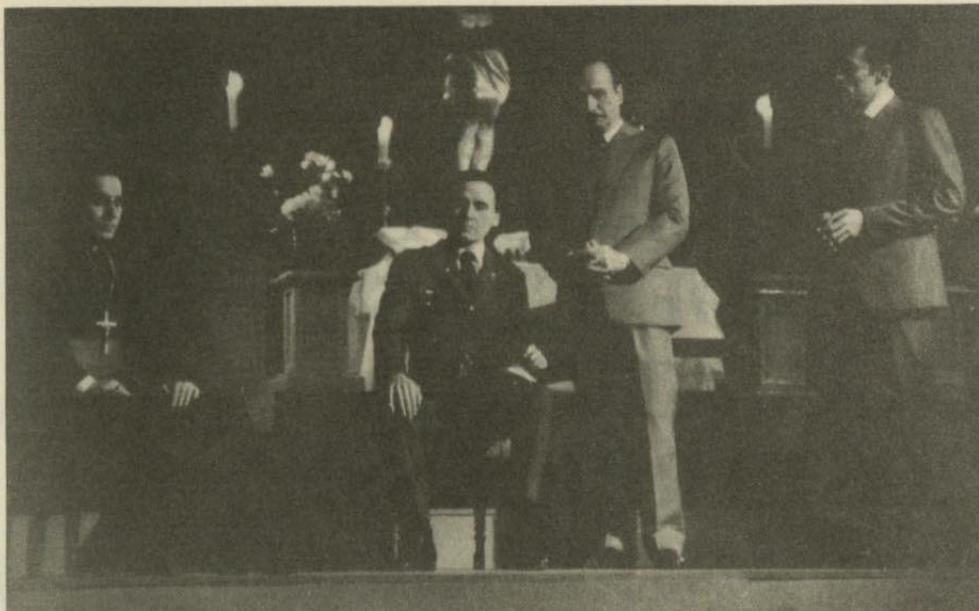
que en su mayoría respondía a un semi-obrero, la dominación existió, no como una explotación de corte proletario-capitalista, pero sí cubierta con un manto de universalidad e impersonalidad. Se elaboró una serie de sutiles mecanismos que garantizaban que estos semi-obreros pudieran contribuir con su trabajo y posteriormente con sus votos, a mantener andando el sistema. (4) Esto hizo posible que se expandiera esta ideología "igualitarista", complemento perfecto de otro mito muy importante: la "democracia".

Esta autopercepción del costarricense es expresada y reforzada en y por los textos dramáticos de autores como Alberto Cañas, Daniel Gallegos y Samuel Rovinski.

Por un lado, por ejemplo en Cañas, se evoca una "época de oro", de igualdad, si no de posesiones, de relaciones humanas.

*Ni mi casa es ya mi casa* es un texto que presenta el momento de la ruptura entre un tiempo concebido como paradisiaco y otro que se convertirá en carencial, irremediamente. El texto se mueve en dos tiempos y evoca un tercero: 1) antes de 1932, 2) 1932, época de la crisis, 3) época actual. El tiempo evocado, el contexto previo, antes de 1932, es definido como un paraíso perdido. Era una época valorada como enteramente buena, de igualitarismo absoluto: había convivencia entre ricos y pobres, importaba más saber quien se era (apellido, reputación) que tener dinero, se respetaban las tradiciones y había felicidad. El texto parte de una ruptura con este paraíso: la crisis de 1932. Esta crisis es, más que económica, una pérdida de valores. Y el texto no plantea más que una salida-recuerdo hacia el pasado. No hay alternativa.

En el texto, *Operación T. N. . . T.* también se añora esta "época de biscotelas", este paraíso perdido en el cual los pobres se juntaban con los ricos, se estimulaban las artes (literatura, pintu-



ra, música) y en el cual la gente sabía ser pobre y se vivía más despacio; época representada en este texto por el Teatro Nacional. Este paraíso se rompe, según el discurso de Cañas, con la crisis de los años treinta. Suponemos que a partir de este momento surgirán los conflictos de clase; pero esto no se plantea así. Ni uno solo de los textos modeliza los conflictos o choques entre las clases; ni siquiera la problemática de las clases populares. Estas capas sociales no aparecen modelizadas en la obra dramática de Cañas, Gallegos y Rovinski. En los poquísimos casos en que se menciona al "pueblo", éste es una masa sin conciencia de lucha, ni siquiera de la realidad que vive.

En algunos textos, el pueblo es solo objeto de la manipulación de los poderosos. En *Gobierno de alcoba*, de Samuel Rovinski, María-pueblo es solo el objeto de deseo y de la manipulación de diversos tipos de dictadores, tanto de derecha como de izquierda. María-pueblo está constantemente engañada y el texto plantea su imposibilidad de transformación: "Tu estarás en la llanura. Y ¿sabés por qué? Porque todos los hombres somos iguales y te obligaremos a permanecer en ella. (Tratando de convencerla). ¡Entiéndeme María, esa montaña y todas las montañas te están prohibidas!" (5) A la vez, María-pueblo tampoco hace nada por transformar su destino:

"Eres Martínez, sucesor de Leoncio, digno sucesor de Leoncio. Y yo, María . . . vuelvo a la rueda. ¡Ese es mi destino!" (6).

En *Los agitadores*, también de Rovinski, sí hay un sector del pueblo dominado que tiene conciencia de su explotación e intenta transformar su situación carencial. Precisamente se le llama por esto, agitadores.

En el texto se plantean claramente, dos posiciones ante el mundo la postura conformista, conservadora, que ignora otra posibilidad de vida que la que posee, sin cuestionarse las relaciones asimétricas existentes. La religión empuja e inspira esta postura, ya que estimula la aceptación de la vida tal y como se presenta: "Somos pobres, como Cristo. Nuestra pobreza no es ninguna vergüenza. No debieras hablar así. Dios así lo dispuso, hijo mío, y el hombre no lo podrá cambiar." (7) Para esta visión, todos aquellos que se rebelan son "cuervos agitadores que ensucian a la gente decente." (8)

Por otra parte, está la visión del joven: "La vida no puede ser solo una espera de la muerte. Es lucha. Es cambio.", (9). Y sin embargo, este joven que quiere luchar, es traicionado por sus compañeros. No se aclara,



entonces, si el texto propone la lucha como ejemplo o como absurdo, ya que estos luchadores solo obtienen una apaleada; ¿serán héroes o mártires? ¿Con la lucha se da un ejemplo al mundo entero o solo se logra ser “un caso para las noticias del día en un rinconcito de la hoja de sucesos?” (10).

El texto no define claramente qué se obtiene con la ruptura. En última instancia se podría decir que los hombres prefieren la sobrevivencia, con sus vidas carenciales, a la lucha por la transformación.

En *Gulliver dormido*, el pueblo está adormecido y engañado, y por ello es siempre incapaz de generar un cambio. Este texto pretende señalar los elementos disfuncionales de una “democracia casi perfecta” como la costarricense y advertir sobre lo que pasaría si algo inesperado, un elemento externo, irrumpiera en esta paz.

En el momento en que aparece Gulliver, el país está en crisis y el gobierno sumamente desprestigiado, por lo cual, los gobernantes deciden engañar al pueblo; los medios de comunicación colectiva son el vehículo ideal para mantener al pueblo

apaciguado y confiado en la estabilidad nacional.

Al igual que en *Gobierno de alcoba*, el pueblo está a merced de políticos que solo se interesan en sus propias necesidades, y no se puede hacer nada para transformar esta situación.

En otros textos, podemos advertir una caracterización del pueblo no por su presencia, sino más bien por su ausencia, es decir, por exclusión. En textos como *Ese algo de Dávalos* y *Punto de referencia*, de Daniel Gallegos, el pueblo aparece como una masa amorfa, gris, ordinaria.

En prácticamente todos los textos de Gallegos encontramos una visión escindida de la realidad. Se plantean siempre dos concepciones de mundo: por una parte, un mundo ordinario, común, al que pertenece la mayoría y que muchas veces ni siquiera está claramente definido y, un mundo extra-ordinario donde encontramos los valores de creatividad, inteligencia, belleza y autenticidad; mundo al que pertenecen, generalmente, los intelectuales y artistas, o en todo caso una minoría selecta. Es así, como el pueblo es entonces solo una masa sin siquiera contradicciones internas. El conflicto aparece, en estos textos, cuando alguien del mundo común quiere “saltar” al mundo extra-ordinario; salto que por lo demás, nunca se logra. Ambos mundos tampoco están en contradicción. Se encuentran lo suficientemente alejados uno del otro como para que se produzcan enfrentamientos.

Solo en *El martirio del Pastor*, de Rovinski, nos enfrentamos al bosquejo (gruesamente trazado) de un pueblo como “sujeto de su historia” (11), es decir, en condiciones de generar una transformación.

Esta exclusión de temas sobre la problemática popular (que había sido tan importante en la novelística del 40, con autores como Carlos Luis Fallas, Joaquín Gutiérrez, Fabián Dobles,

entre otros) parece corresponder a lo que algunos autores llaman la “neutralización de grupos políticos antagónicos” (12) a la nueva estructura de poder. Es importante recordar, que la primera medida tomada por la Junta Fundadora de la Segunda República, fue la proscripción del Partido Comunista. Apunta Daniel Camacho: “Reprimidas legalmente las organizaciones sindicales populares, los sectores proletarios —los de mayor potencialidad revolucionaria— y los semiproletarios, son mantenidos casi totalmente fuera de la negociación política”, (13). Vemos que esta anulación no solo se realiza en el campo político, sino que cubre el ámbito literario-teatral también.

Todos los textos de estos tres dramaturgos, salvo *El martirio del Pastor*, modelizan conflictos de la burguesía y de la pequeño-burguesía, y en menos medida de las clases medias urbanas (*Tarantela*, *Las fisgonas de Paso Ancho*, *Los pregoneros*,



Los intereses compuestos) y rural (*Una bruja en el río, Uvieta*). Estas capas sociales son las que se han erigido como representativas de la sociedad costarricense. Hemos visto como esta percepción proviene de la colonia (mito del igualitarismo), pero no se anula, por ejemplo con la crisis del 30; por el contrario se consolida con el ascenso de las clases medias, a partir de 1949.

Este ascenso de la "nueva" pequeño-burguesía ha estado determinado por el papel del Estado benefactor, ya que éste ha impulsado, mediante la educación y los servicios públicos, su ascenso, pero especialmente, mediante su papel de "gran empleador, punto de referencia fundamental para comprender la constitución de un fuerte sector de pequeña burguesía asalariada, material, ideológica y organizativamente dependiente del Partido Liberación Nacional y que actúa como elemento mediatizador sobre una clase obrera sin experiencia política (por su juventud) y pequeña en número". (14)

Sin embargo, aunque algunos de estos autores han observado las dificultades que ha provocado la clase media en cuanto a obstaculización del ascenso de los sectores populares, este tipo de conflictos no se han dramatizado. Alberto Cañas ha llamado "tapón de la clase media" a este fenómeno. Señala:

"El sector de la clase media que trabaja para el Estado (empleados bancarios, de otras autónomas, maestros) ha sido el único costarricense que se ha organizado en sindicatos poderosos. Eso le ha convertido en el "lobby" o grupo de presión más influyente del país. . . El problema que debe preocuparnos en forma global, es el de si la clase media, que ha sido la que en forma más copiosa se ha aprovechado de las leyes sociales, no se estará convirtiendo en el tapón que impide que los beneficios contemplados

en esas leyes se filtren a las clases inferiores." (15)

Sin embargo, esta preocupación de Cañas no ha trascendido a la dramaturgia que nos ocupa. Tampoco se han modelizado los problemas acerca de la pauperización que están sufriendo estas clases medias, especialmente las que se dedican a la actividad agropecuaria debido al mayor acaparamiento de tierras y por ello a su tendencia a la proletarización. Es decir, estos sectores sociales que se modelizan, tampoco se plantean en toda su contrariedad interna, sino que *surgen como modelos armónicos y únicos*.

Así pues, la anulación de la temática e incluso la sola mención de los sectores populares en las modelizaciones efectuadas por nuestros dramaturgos más representativos, junto con el mito del igualitarismo y la omisión de las contradicciones dentro de las mismas clases sociales modelizadas, ocultan los conflictos de y entre las clases, propagando y reforzando la representación ideológica de la inexistencia de conflictos y contradicciones de clase, lo que se constituye en otro de los tantos mecanismos soportadores de la ideología dominante.

#### NOTAS:

- (1) León Pacheco. "Evolución del pensamiento democrático de Costa Rica", en *Comunicación y lenguaje*, Ed. Universidad de Costa Rica, 1978, p. 263.
- (2) Isaac Felipe Azofeifa, *Op. cit.*, p. 322
- (3) José Luis Vega Carballo. *Poder político y democracia en Costa Rica*. Ed. Porvenir, San José, 1982, p. 23.
- (4) *Ibid.*
- (5) Samuel Rovinski, *Gobierno de alcoba*, en *Obras breves del teatro costarricense*, Tomo II, Ed. Costa Rica, San José, 1971, p. 78.
- (6) *Ibid.*, p. 83.

- (7) Samuel Rovinski, *Los agitadores* (copia en mimeo), p. 7.
- (8) *Ibid.*, p. 4.
- (9) *Ibid.*
- (10) *Ibid.*, p. 34.
- (11) Heljo Gallardo establece una división entre pueblo y masa. "El pueblo es el conjunto de las clases, capas y categorías explotadas de una sociedad, conjunto que toma conciencia de su explotación económica, social, política y moral, y determina con su práctica transformadora, radical, revolucionaria, un antipueblo y las condiciones para la liquidación de ese antipueblo y con ella las condiciones para la liquidación de toda explotación. El pueblo es sujeto de su historia; el pueblo silencioso y silenciado es solo masa. Cfr. Heljo Gallardo. *Teoría y crisis en América Latina*, Ed. Nueva Década San José, 1984, p. 42.
- (12) Cfr. Jacobo Schiffter. "La democracia en Costa Rica como producto de la neutralización de clases", en *¿Democracia en Costa Rica?*, San José, UNED, 1979.
- (13) Daniel Camacho, *Ibid.*, p. 110.
- (14) Manuel Solís y Francisco Esquivel. *Las perspectivas del reformismo en Costa Rica*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, 1984, p.30.
- (15) Alberto Cañas, "El llamado 'tapón de la clase media'" *Serie ANFE*, citado por Vega Carballo, *Op. cit.*, p. 32.