

CRISTIANISMO EN LA SOCIEDAD INDIGENA COSTARRICENSE, SIGLOS XVI A XVII

*Franklin José Alvarado Quesada**

El objeto del presente estudio, es el análisis de diversas expresiones básicas que se dieron en torno a la trasmisión del cristianismo proyectadas hacia los indígenas de la provincia de Costa Rica, durante el período 1563-1689. Las misiones y las doctrinas se constituyeron en dos unidades fundamentales por medio de las cuales la Orden Franciscana, a través de su rama Observante, se encargó de propagar la fe cristiana entre los nativos. Entenderemos como “expresiones básicas”, aquellos elementos más importantes que facilitaron o hicieron viable la transmisión del cristianismo a los indígenas, dentro de todo un proceso de contacto cultural. Estos elementos, forman parte de los mecanismos empleados por los religiosos en su trato con los naturales en el momento del contacto inicial, así como en los años posteriores.

Los elementos básicos que trataremos son: los métodos misionales o de evangelización, las formas de predicación, la práctica sacramental y otras manifestaciones religiosas importantes que caracterizaron la proyección religiosa franciscana,

* Costarricense. Licenciado en Historia. Universidad de Costa Rica.

lo cual facilitará la comprensión del proceso de introducción del cristianismo en la provincia de Costa Rica.

1. Métodos misionales o de evangelización

Diversos autores se han referido a los métodos misionales o de evangelización, aplicados especialmente en América Latina como un medio de transmisión del cristianismo a los naturales.¹

En el caso concreto que nos ocupa, tenemos que tanto las misiones como las doctrinas administradas por los franciscanos observantes, se vieron afectadas por la política unificadora del Real Patronato español, en el que los intereses de la Corona y, consecuentemente los de la Iglesia, fueron paralelos en el desarrollo del proceso conquistador y colonizador.

Diferentes fueron las formas o modalidades empleadas para introducir el cristianismo en la sociedad indígena. Estas comprenden desde entradas pacíficas, en las que el contacto se hacía especialmente a través de dádivas (o regalos), hasta el empleo directo de la fuerza. La primera modalidad generaba una apertura, mientras que la segunda aumentaba la posibilidad de un acto de resistencia por parte de los nativos.

Hubo ocasiones en las que se hacía la lectura del requerimiento, el cual dejaba fundamentado el sentido civil-ecclesiástico del contacto indígena-español.²

El requerimiento fue el mecanismo inicial aplicado por los españoles en su primer contacto con los indígenas. Este recurso, en diversas oportunidades antecedió a la misma llegada de los franciscanos, y se siguió empleando de igual manera a lo largo de nuestro período de estudio ya con la presencia de los religiosos, aunque exclusivamente en aquellos territorios apropiados para el desarrollo de las misiones. Lo anterior no sucedió en los correspondientes a las doctrinas, porque ese sistema, apoyado en la política del repartimiento, respondía a necesidades de atención diferentes a las de una misión e implicaba una etapa más avanzada del proceso de adoctrinamiento.

En la teoría y en la práctica el requerimiento estaba cargado de un contenido religioso muy profundo. Teóricamente, el requerimiento implicaba la aceptación de las relaciones derivadas del sistema del Real Patronato, en donde se daba a la vez obediencia a Dios y al Rey, con todas sus consecuencias. La forma práctica en que se ejecutaba variaba dependiendo del caso: con violencia o sin ella, según la respuesta de los naturales, entendieran o no el mensaje que se les daba. De allí el carácter superficial que para la transmisión de la fe tenía.

La cruz, símbolo del cristianismo fue la señal del primer contacto. Por ejemplo, cuando Juan Vásquez de Coronado se presentó ante los indios para tomar posesión del pueblo de Couto lo hizo de la siguiente manera: "... y echando mano á un montante, cortó rramos y puso el estandarte rreal de su Magestad en él y puso una cruz para ensalzamiento de nuestra Santa fee Cathólica;..."³

También la cruz estuvo presente cuando los religiosos contactaron con los naturales. Así por ejemplo, las autoridades franciscanas de la provincia de San Jorge lo manifestaron en 1610, refiriéndose a la conquista de Costa Rica y específicamente a Talamanca:

"... donde por nuestros religiosos que allá tiene esta provincia tenemos noticia hay gran número de indios de mas de cincuenta mil almas, algunos de los cuales han comenzado à recibir la fe y bautismo à persuasión de un religioso desta provincia llamado Fray Juan de Ortega, que como varón apostólico, llevando por estandarte una cruz en la mano, con solo interprete ha entrado muchas y diversas veces de seis años à esta parte entre los indios de guerra..."⁴

En 1564, por ejemplo, los indios Coto no aceptaron la aplicación del requerimiento que se les hizo y su respuesta fue la siguiente:

"... los dichos naturales no quisieron escuchar el rrequerrimiento que se les yva à hazer, sino antes con mano armada enpeaçaron à tirar muchas varas, lanças, estolicas y otros géneros de armas, è con muchos ynstrumentos à su usança, les dieron una peligrosa guaçavara donde pusieron à rriesgo las vidas por ser los dichos naturales muy belicosos y muchos y estar cercados de un palenque muy fuerte..."⁵

Los métodos misionales aplicados en Costa Rica, fueron variados. Sobresalen las siguientes modalidades, a partir de la utilización o no de las armas: la pacífica, con la presencia de las armas para intimidar, empleando el obsequio o las dádivas; la pacífica, sin presencia de las armas, teniendo como elemento principal la predicación del religioso; y la violenta, con empleo directo de las armas, la cual fue considerada como la menos conveniente, debido a las reacciones negativas que acarrea.

Las primeras experiencias metodológicas desarrolladas en la provincia de Costa Rica, las deja ver Fray Pedro de Betanzos, al informar sobre lo que fue su ingreso al territorio de la provincia, con la finalidad de unirse a la empresa de Juan Vásquez de Coronado:

“...pensé que el modo de conquistar que él con sus soldados tenía hera como las pasadas, que hera de matar y rrobar à estas pobres gentes, y por eso aceleré mi venida para les yr à la mano, y hallé que su zelo y modo de conquistar es tan bueno como el rreligioso que más zelo tiene del bien y pro de estos naturales.”⁶

Tanto en las misiones como en las doctrinas, el proyecto de introducción religiosa que se daba paralelamente a la conquista y reducción de los indígenas, queda demostrado a través del criterio expresado por Fray Pedro de Ortiz al Rey, el 15 de abril de 1578. Partiendo de su experiencia en la Provincia de San Jorge, recomienda, para garantizar una mayor seguridad, la fundación de pueblos de españoles.⁷ A partir de los poblados de españoles se proyectaría la labor religiosa:

“Para pacificar estos yndios y que vengan al verdadero conocimiento, no a de ser à fuerza de braços, ni con el orden que hasta aquí se a tenido, sino poblando todo lo que se pudiere poblar de españoles, en todos los lugares que oviere comodidad, y de allí con las espaldas de la poblaçon los frayles los atraerán, como han hecho los que ahora están de paz, porque admiten la predicación; y oy dia andan entre los indios que no están de paz, veinte leguas la tierra dentro, frayles, y como entiendan que ni les han de matar, ni captivar, ni tomar hijos, ni sus mujeres, ni haziendas, ellos huelgan de dar lo que tienen por lo que les dan y tienen necesidad; y así con este voluntario trato vendrán poco à poco à pacificarse, y sí à de ser por fuerça, prendiéndolos, robándolos, cargándolos y tomándolos lo

que tienen, nunca jamás les agrada nuestra conversación, y la tierra es tal, que no basta fuerza humana para los sujetar, y antes se acabarían con hambres y mala ventura que los traigan de paz, y los españoles pasarían grandes trabajos y hambres; de una y de otra parte habrá grandes ofensas de Dios, de suerte que sea mayor la pérdida que la ganancia."⁸

Como ya se ha señalado, las misiones se proyectaron y desarrollaron siempre a partir del acompañamiento que hacían los religiosos a los soldados en las diversas expediciones o empresas de conquista y pacificación. El cristianismo se convirtió desde el primer momento en un elemento ideológico de gran peso que se fue transmitiendo a partir de esas empresas.⁹ Eso fue así a pesar de que en muchas ocasiones (especialmente en aquellas que constituían un primer contacto español-indígena o viceversa), los nativos, sobre todo por problemas de comunicación, no entendían claramente de qué se trataba el mensaje que los españoles intentaban transmitirles. A pesar de esto, se veían obligados a aceptarlo, y rápidamente quedaban comprometidos según la perspectiva de los españoles a brindar su servicio al Rey y a Dios.

Los religiosos, sujetos a la política del Real Patronato, estuvieron sometidos, en la mayoría de los casos, a las medidas existentes para las empresas conquistadoras y pacificadoras. Generalmente se presentaron como colaboradores de los soldados que bajo el mandato real iban ampliando su radio de acción en los nuevos territorios que conquistaban. Los soldados a su vez estaban comprometidos a satisfacer las necesidades básicas de los religiosos para que pudieran establecer y desarrollar su apostolado.

En la realización de estas empresas, soldados y religiosos se acompañaban mutuamente, con la doble finalidad de extender los dominios del Rey y de implantar el cristianismo entre los paganos. Las armas que portaban los soldados constituían un elemento de seguridad y superioridad militar. Los indígenas eran conscientes del poder que encerraba tal armamento, y su sola presencia generaba la desconfianza. Así quedaba demostrado a través de los excepcionales casos en que se producía una entrada exclusivamente a cargo de los religiosos en Talamanca, como también en el caso de

Boruca. Los mismos naturales en diversas ocasiones solicitaron que los religiosos entraran sin acompañamiento de soldados, como respuesta temerosa a las acciones bélicas desarrolladas anteriormente, y a una mayor confianza hacia los franciscanos; y en otras oportunidades también les expresaron su rechazo.¹⁰

Monseñor Sanabria ofrece un interesante análisis en el que toma en cuenta los métodos de evangelización practicados en Talamanca, tanto por los franciscanos observantes como por los recoletos, destacando la creación de pueblos de indios colindantes a esa región y la compañía o no de los soldados.⁹

Otra de las formas mediante la cual los religiosos trataron de introducir el cristianismo y eliminar el culto antiguo de los naturales fue el derribo de ídolos. Este acto se encontraba establecido en la legislación indiana:¹²

“Ordenamos y mandamos à nuestros Virreyes, Audiencias, y Gobernadores de las Indias, que en todas aquellas Provincias hagan derribar y derriben, quitar y quiten los Idolos, Ares (sic), Adoratorios de la Gentilidad, y sus sacrificios, y prohiban expresamente con graves penas à los Indios idolatrar, y comer carne humana, aunque sea de los prisioneros, y muertos en la guerra, y hazer otras abominaciones contra nuestra Santa Fé Catolica, y toda razon natural, y haziendo lo contrario, los castiguen con mucho rigor.”¹³

A pesar de que para el caso específico de Costa Rica las referencias documentales son muy escasas, podemos manifestar que los franciscanos, al igual que lo hicieron en México y en otras partes de América, emplearon este recurso.¹⁴ Así por ejemplo, Fray Alonso de la Calle a inicios del siglo XVII utilizó este método con los Borucas: “... les derribó los ídolos e hizo yglesia.”¹⁵

El derribo de los ídolos (elemento indígena) y la edificación de una iglesia (elemento cristiano) formaban parte de ese proceso de desestructuración y transformación que enfrentaba la sociedad indígena.

Con el establecimiento de las doctrinas, el empleo de los métodos de evangelización es diferente. Para entonces el proceso de implantación de la fe había evolucionado: los indígenas se encontraban ubicados en pueblos “estables”, contaban con una mayor organización, estructurada según

criterios colonialistas españoles, y el control civil y eclesiástico era mucho más directo; además existían núcleos españoles más cercanos. También, en determinados momentos los pueblos de doctrina recibieron indígenas trasladados de otros pueblos, tal como sucedió en Quepo, San Salvador, Barva y otros más.

2. La predicación religiosa

Los templos o iglesias fueron estructuras sencillas que se edificaron bajo la responsabilidad directa de Virreyes, Presidentes de Audiencias y Gobernadores en los diversos pueblos de indios pertenecientes a la Real Corona o a los encomenderos.¹⁶ Los templos o iglesias, lugar de recepción de la doctrina y administración de los sacramentos, se constituyeron así en el centro de congregación de los naturales, a cargo del religioso y del fiscal, y el lugar en donde el sacristán o “teopanaca” ofrecía sus servicios.¹⁶ Este lugar de reunión, jugó un papel de gran importancia como centro franciscano a partir del cual se dio la instrucción cristiana a los nativos. En determinadas situaciones también fueron lugares claves en los cuales los indígenas manifestaron su descontento o rebeldía. Así como fueron usadas por las autoridades civiles para engañar o aprisionar a los nativos en actos de venganza.

Inicialmente, antes de establecerse las diversas doctrinas franciscanas, a los indios de los diversos pueblos congregados se les daba instrucción religiosa en la ciudad. Precisamente, como sucedió con los pueblos de las provincias del Guarco y otros comarcas que habían dado la obediencia a Dios y a su Majestad. A los indígenas de esos pueblos se les pedía que fueran a la ciudad de Cartago a recibir la doctrina cristiana, pero si no asistían al cumplirse un tiempo de cuatro meses, o si se encontraban rebelados, se enviaban soldados para amonestarlos y obligarlos a reconocer la obediencia dada.

Según las fuentes disponibles la predicación se realizó directamente en los lugares o pueblos de misión, en los

pueblos de doctrina, en Cartago, en las iglesias o casas de españoles. Los agentes de la evangelización eran en primer lugar los religiosos; pero algunos españoles adoctrinaban a los indígenas que tenían al servicio en sus casas. De igual manera, se presentó el caso de algunos sacerdotes diocesanos que dieron su aporte en este sentido. Finalmente, algunos indígenas eran preparados para llevar el mensaje a sus iguales.

Como hemos visto, tanto en las misiones como en las doctrinas, la iglesia fue el centro a partir del cual se predicó a los naturales. Cuando se nombraba a los corregidores, entre las funciones religiosas que se les encargaba estaba la vigilancia sobre los indios para "...que todos los domingos è fiestas acudan a la yglesia à oyr y deprender (sic) la doctrina xptiana y los divinos oficios;..."¹⁸

En Real Cédula enviada por la Reina al Gobernador de Costa Rica en 1672, menciona que el Obispo de Nicaragua en informaciones anteriores le refirió sobre la ignorancia de mucha de la gente de la provincia, ya que habían muchos indios, negros, mulatos, mestizos y españoles que no sabían la doctrina cristiana, por lo que mandaba que ministros, curas y doctrineros pusieran cuidado en la enseñanza de esta, y de manera especial, para que los feligreses oyeran misa los días festivos y de precepto según lo mandado por el Santo Concilio de Trento.¹⁹

Generalmente, los días de precepto eran:

"... además de los domingos, el primer día de cada una de las tres Pascuas: Natividad, Resurrección y Pentecostés; los días de la Circunción, Epifanía y Reyes; los de la Ascención, Corpus y las festividades de la Virgen: Navidad, Anunciación, Purificación y Asunción y las fiestas de los Apóstoles San Pedro y San Pablo."²⁰

Posteriormente, con la realización de diferentes Concilios latinoamericanos, se fueron agregando otras fiestas, como por ejemplo las dedicadas a los santos evangelistas, santos apóstoles y diversos santos en particular; la fiesta de Todos los Santos y otras.²¹ De esta manera, se ampliaban los días en que los indios podían recibir la predicación por medio de las fiestas religiosas, las cuales:

“... tenían entre los indios un doble sentido: honrándolas y guardándolas debían acudir a sus iglesias y parroquias, en las que recibían una especial instrucción en pláticas y sermones sobre la fiesta que se solemnizaba, lo que contribuía a un más completo conocimiento sobre las cosas de la Fe; y desde el otro punto de vista, obligaba a los naturales a un descanso en sus trabajos, pocas veces deliberadamente voluntarios por parte de sus amos y encomenderos...”²²

A veces, la predicación se caracterizó por realizarse en corto tiempo, sobre todo en las misiones. Se organizaba el pueblo y luego se procedía a impartir la instrucción cristiana. Por ejemplo

“... se partió para el pueblo de Usabarú desta jurisdicción, que nuevamente trataban los naturales dél de quererse poblar en sitio más cómodo para ser doctrinados que lo era el que de su antigüedad tenían, à donde luego como llegó, reconociendo por bueno el sitio donde los naturales trataban poblarse, los pobló con mucha policía de casas y calles y hizo una yglesia de buena traza y fábrica, la cual convenía para celebrar el oficio divino y era necesario para que cumpliesen todos los naturales de aquel pueblo à oír la santa doctrina que cada día de los que allí estuvo les rezaba por su propia boca dos veces al día, con tanta devoción que fue causa que en este breve tiempo aprendiesen muchos de ellos à persinarse y el pater noster y el ave maría y el credo, y con la misma les iba enseñando lo que por las dichas oraciones creían y pedían à nuestro señor y las demás cosas de nuestra santa fe.”²³

En la organización de la doctrina, los religiosos contaron con indios auxiliares denominados “fiscales”. Según la legislación de Indias el número de fiscales estaba determinado por la cantidad de indígenas que tuvieran los pueblos: si este era de menos de 100 existiría uno; si el pueblo pasaba los 100, se tendrían dos. Los fiscales debían ser de 50 a 60 años de edad, su función era convocar a la doctrina, y no podían ser utilizados por los religiosos en otras labores, a no ser que se les pagara por su trabajo.²⁴

En Costa Rica, contraveniendo lo establecido en las leyes, los padres doctrineros se habían acostumbrado a nombrar dos indígenas de los más mozos para emplearlos como fiscales, en el servicio de reunir a los naturales a la hora determinada para oír misa y aprender la doctrina.²⁵ Esta costumbre fue limitada por las ordenanzas de 1675, en las cuales se les mandó nombrar solamente un fiscal, que fuera de

aproximadamente 50 años, cuyas atribuciones serían las siguientes:

"...tengan por padrón los muchachos y muchachas de dicho pueblo y los lleve a las siete de la mañana a la yglesia para que allí el padre, les enseñe la doctrina, y pasado media ora, que esten en dicha enseñanza, barran la yglesia y hecho esto las muchachas entren a barrer el convento, y hecho se bayan también a sus casas, y no sean ocupados en hilar ni hazer otros exerçicios ni el fiscal tenga obligación de hazer otro servizio al padre doctrinero mas de cumplir con lo referido y después volverse a su casa, à hazer lo que le pareçiere y en el pueblo a donde asistiere el padre hara enseñe a dicha ora, y hecho los remita a sus casas."²⁶

Tanto en la legislación indiana, como en las ordenanzas y en las Constituciones de la Provincia de San Jorge la asistencia a la doctrina, a la misa y a los demás actos de devoción se encontraban regulados; en caso de que el indígena no cumpliera con esas obligaciones se le castigaba; uno de los mecanismos coercitivos permitidos fue el azote. Al respecto, presentamos algunas referencias con la finalidad de que nos ayuden a comprender los alcances legales de su utilización:

"También tendrán cuidado los alcaldes Yndios si todos los del Pueblo acuden a oyr misa los dias de fiesta y a los demás actos de devoción a que estuvieren obligados y al que faltare le den doçe asotes, y si no se enmendare le daran la pena doblada, la qual falta se à de entender quando es solo por culpa del yndio y encargo a los Padres Doctrineros tengan particular cuidado de como se cumple esta ordenanza y de su defecto den cuenta al Governador para que la haga executar y castigue con todo rigor a los alcaldes Yndios que fueren omisos en ella pues es cosa que si bien lo reparan los yndios lo mas ymportante para su salvación y gozar de Dios para siempre y ...".²⁷

Por su parte, en las Constituciones de la Provincia de San Jorge, se menciona al respecto que el:

"...(roto) religioso prelado ob sudito azote (roto)... los pueda poner en los conbentos como encarzelados ni mandárlos prender y solo podra castigarlos en lo que delinquieren contra su provecho hespiritual y el maior catigo no pase de doze azotes en las hiespaldas y este a de ser por mano del fiscal y encargamos a todos los religiosos se aian con estos pobres con entrañas de Caridad de Padres viendo en todas ocasiones el ynformarlos con malas palabras sino, que sean tratados como nuestros yjos hespirituales y el que lo contrario yziere sea privado de su ofizio por dos meses".²⁸

3. La reciprocidad en el conocimiento lingüístico: base de una buena comunicación

La comunicación fue parte esencial para la propagación de la fe cristiana en el Nuevo Mundo. En 1563, se dio el contacto entre los franciscanos y los indígenas del interior de la provincia. Desde los primeros contactos se planteó un nuevo problema de gran importancia en torno a la evangelización: la posibilidad de que ambas partes se entendieran se vio seriamente limitada, por un lado, porque los religiosos solo hablaban el idioma castellano, y por el otro lado, porque existía una gran diversidad de idiomas indígenas.²⁹ De allí se desprende la gran interrogante: ¿Cómo hacer efectiva esa comunicación? Tal necesidad originó una serie de relaciones de intercambio a través de las cuales ciertos indígenas se vieron obligados a aprender el castellano, lo mismo que los religiosos debieron estudiar los diversos idiomas indígenas. Esto implicaba un proceso de aprendizaje que exigía mucha dedicación durante un tiempo prolongado.

En el caso de los religiosos, la tarea era muy ardua, si realmente querían garantizar una mayor fidelidad en la transmisión del mensaje evangélico y de la doctrina cristiana; implicaba aprender la variedad de formas lingüísticas existentes. También la necesidad llevó en muchas ocasiones a recurrir a la asistencia de indígenas que habían aprendido el castellano para que les sirvieran en calidad de “intérpretes”, “naguatatos (sic)” o “lenguas”, quienes se convertían en los transmisores de los mensajes religiosos a sus semejantes.³⁰ Al respecto señala Duverger:

“Si el apostolado de los niños fue objeto de toda prioridad, la educación de los adultos no fue descuidada de ninguna manera. Pero en los primeros años, la predicación por medio de intérpretes no era cosa fácil: ella fijaba las palabras en un modo ceremonioso que era a veces inadecuado, y el mensaje, –ya empobrecido por la traducción– perdía vida, autenticidad y entusiasmo.”³¹

Los naturales que se vieron involucrados en el aprendizaje del castellano, generalmente recibieron su instrucción en los centros de población española, particularmente en

Cartago. Posteriormente, eran empleados en las diversas labores o situaciones en las que se necesitaba entablar una comunicación adecuada, tales como: compañías de conquista y pacificación; litigios ante la justicia española, evangelización, etc.

Para los intereses colonialistas era mucho más práctico que los indios aprendieran el castellano. En el caso específico de los religiosos, cuya labor debía realizarse de manera directa con los indios, se vieron en la necesidad y obligación inmediata de entregarse a la tarea de aprender sus lenguajes. Este aprendizaje requería de un proceso que duraba varios años. No todos los religiosos llegaron a dominar dichos dialectos, sino que los que aprendían debían buscar la forma más práctica que les permitiera enseñársela a sus compañeros de religión. Sobresalen en esta tarea, entre otros, los frailes: Pedro de Betanzos, Lorenzo de Bienvenida, Agustín de Cevallos, Diego de Salinas, Melchor de Salazar y Ricardo de Jerusalén.

El conocimiento de las lenguas indígenas fue aprovechado para la elaboración de catecismos, gramáticas, vocabularios y sermonarios. Esta acción se dio de manera generalizada en América Latina. Los frailes que trabajaron en Costa Rica también brindaron su aporte en este sentido. Por ejemplo, Fray Pedro de Betanzos, se esmeró en la creación de un libro de vocabulario y una doctrina cristiana y fray Agustín de Ceballos en la de un catecismo y un confesionario.³² El de Ceballos fue escrito en lengua huetar, **lingua franca** utilizada en un amplio territorio.

En los siglos XVI y XVII la necesidad de aprender las lenguas indígenas y de utilizar el auxilio de indios ya preparados como intérpretes para hacer llegar el mensaje durante la acción misionera, fueron situaciones siempre presentes en el pensamiento de los frailes. Las siguientes referencias demuestran los esfuerzos de los frailes. En 1563, escribe Fray Pedro de Betanzos, "...y porque tienen lengua muy extraña de otras que en estas partes e tomado estoyla aprendiendo para mediante ella convertirlos."³³ Los frailes Diego de Salinas, Pedro de Betanzos y Melchor Salazar, refieren el siguiente año: "quedamos tres frailes y aprendiendo la lengua para traer a estos nuestros hermanos al yugo de nuestra

Santa fee Catholica.”³⁴ En otras ocasiones se recurre a intérpretes tal como lo señaló en 1566 Fray Lorenzo de Bienvenida, “ya tenemos lengua con que nos entendamos, que es lo principal para que los indios vengan à la fe: yo espero que nos ha de dar nuestro Señor buen suceso ...”³⁵

En 1591, cuando el Obispo de Nicaragua Fray Domingo de Ulloa daba un informe al Consejo de Indias, expresaba su preocupación por el aprendizaje de las lenguas de los nativos por parte de los clérigos y religiosos. Consideraba que los últimos, al no estar sujetos directamente a la autoridad suya, y guiados por el deseo de marcharse a otras tierras más ricas, no aprendían las lenguas de los naturales, lo que traía como consecuencia que los indios se murieran sin confesión y vivieran sin doctrinarse. Ante todo deseaba el Obispo que se pudiera establecer en su jurisdicción una Cátedra de Gramática para que los criollos aprendieran la doctrina y pudieran ordenarse. Opinaba que sería de gran adelanto la existencia de clérigos que supieran las lenguas indígenas, o mejor aún, que los indígenas aprendieran español. El método del aprendizaje de la propuesta era el siguiente:

“Lo qual era muy facil haser poniendose una escuela en todos los lugares principales de los Yndios, y obligando a los Padres de los muchachos y muchachas que ynviaran a todos sus hijos de cinco annos hasta dose a la escuela. Ay por estas partes tantos españoles perdidos y pobres que con poco partido que se les señalase serian maestros de escuela, y al cabo de pocos annos aunque los Padres no supieran la lengua española la sabrian los hijos todos y asi de mano en mano y de generacion en generacion la yrian recibiendo los unos de los otros como deprendieron nuestra lengua los moros de Granada, y oy dia se les enseña a todos los niños vizcainos en las escuelas de sus lugares.”³⁶

Justificaba ese método señalando que como el Rey había desarrollado la política de que los clérigos aprendieran la lengua indígena general (nahuatl), la que sabía la mayoría, existía el problema de que muy pocos religiosos que sabían las lenguas particulares y maternas de cada partido.

El Obispo, cumpliendo con la obligación establecida por la autoridad real, señalaba:

“Yo e echado el sello en componer una doctrina y confesionario y hazer que se traduzca en todas las lenguas que ay en mi obispado para que por el Doctrinero se doctrine y enseñen los naturales y por el confesionario se confiesen con esto me parece he descargado mi conciencia mientras que vuestra Alteza toma otro mejor acuerdo...”³⁷

Hemos de considerar que los indígenas instruidos en las doctrinas (fundamentalmente en las centrales, que eran las mejor controladas por los españoles) con el paso de los años, se veían introducidos en un proceso de “castellanización” más rápido que el de los indígenas de las misiones o las doctrinas periféricas.

Con las experiencias tenidas en el Nuevo Mundo las autoridades reales fueron dictando una legislación que resaltaba la importancia de que los sacerdotes, clérigos o religiosos, a quienes se les había encomendado la tarea de evangelizar y doctrinar a los naturales, supieran la lengua general de estos. Se daba un encargo a los Virreyes, Presidentes de Audiencias y Gobernadores a fin de que tuvieran especial cuidado en el aprendizaje de dicha lengua, “pues tanto importa para el cumplimiento de su obligación y salvación de las almas de sus feligreses.”³⁸ A los Superiores de las órdenes religiosas se les facultaba para remover de sus cargos a aquellos que no supieran la lengua de los indígenas.

Durante los últimos años de nuestro período de estudio, la orientación prevaleciente fue la instrucción de todos los nativos en la lengua española, tal como quedaba estipulado en la legislación indiana.³⁹ Esa instrucción llevaba implícito el aprendizaje de la doctrina cristiana “para que se hagan más capaces de los Misterios de nuestra Santa Fe Católica, aprovechen para su salvación, y consigan otras utilidades en su gobierno, y modo de vivir.”⁴⁰ Los medios que se determinaron para ese fin fueron el establecimiento de escuelas y maestros que la enseñaran a quienes la quisieran aprender, papel que lo podrían desempeñar los sacristanes de iglesias, quienes enseñaban a leer y escribir y la doctrina cristiana. Se consideraba que este era:

“... el medio mas eficaz para desterrar las idolatrías, en que por la mayor parte incurren aora los Indios, como lo hazían al principio de las conversiones, consiguiendose tambien que por este medio cesen en el todo, ò en mayor parte la vejaciones que con ellos se ejercitan, pudiendose quejar los Indios à los Superiores por si mismos, sin valerse de los interpretes, que cohechados truecan la traduccion.”⁴¹

Sin embargo durante las entradas a las zonas periféricas y en especial a Talamanca, efectuadas durante el siglo XVII, quedó al descubierto la necesidad de aprender la lengua indígena; por ejemplo, Diego del Cubillo como parte de sus propósitos y de su compromiso manifestó:

“Así mesmo me obligo à que dentro de los cinco años pondré catecismo y doctrina cristiana en la lengua materna y general de aquella provincia, que llaman güetar, de manera que con facilidad los rreli-giosos puedan administrar los sacramentos y los yndios entender la fee y se puedan confesar.”⁴²

Tanto en el siglo XVI como en el XVII, el trabajo realizado en las doctrinas, por el hecho de tener a los indígenas congregados en pueblos, llevaba a una situación mucho más favorable para emprender el proceso de “castellanización” de los naturales. Pero es en el siglo XVII cuando esta orientación toma mayor fuerza al pedírsele por órdenes reales a los Arzobispos y Obispos:

“...que provean y den orden en sus Diócesis, que los curas y Doctri-neros de Indias, usando de los medios más suaves, dispongan y en-caminen, que à todos los Indios sea enseñada la lengua Española, y en ella la doctrina Christiana, para que se hagan mas capaces de los Misterios de nuestra Santa Fe Católica, aprovechen para su salva-ción, y consigan otras utilidades en su gobierno y modo de vivir.”⁴³

En resumen, en los siglos XVI y XVII, el problema de la comunicación entre los religiosos y los nativos creó necesidades básicas que derivaron en dos tendencias: la primera, que los religiosos aprendieran los idiomas de los naturales. Esta fue la tendencia predominante en el siglo XVI, en aquellos momentos en que se practicó la misión y en los momentos iniciales de las doctrinas. La segunda, que se divulgara el aprendizaje del castellano entre los indígenas, fue en la que más se insistió en el siglo XVII y estaba más de

acuerdo con los intereses colonialistas. A pesar de que la tendencia más fuerte tendía al aprendizaje del castellano, no por ello los religiosos dejaron de instruirse en las lenguas indígenas. Prueba de esto fue que Fray Gabriel de la Torre siendo ministro provincial de San Jorge, incorporó en la orden a 16 nuevos candidatos o novicios criollos que habían adquirido el conocimiento de la lengua nativa.⁴⁴

4. La práctica sacramental o la administración de los sacramentos

La práctica sacramental impulsada por la Iglesia en el Nuevo Mundo, al igual que lo fue en el Viejo Mundo, estaba compuesta de siete sacramentos: el bautismo, la comunión, la confirmación, la reconciliación, la extremaunción o unción de los enfermos, el matrimonio y el sacerdocio. La aplicación de los sacramentos fue parte fundamental de la actividad desarrollada por los religiosos, quienes además debían llevar registros o libros sacramentales.⁴⁵

La aplicación de estos sacramentos tuvo diversas variaciones según el lugar y la forma como se hiciera. En el caso específico de Costa Rica, desde un principio el bautismo fue el sacramento administrado con más frecuencia.

Este sacramento tuvo un lugar especial en el momento de darse los primeros contactos entre españoles e indios, por el valor que tenía para los conquistadores señalar que esas almas habían sido incorporadas a la Iglesia como hijos de Dios. Ibot expresa esa finalidad de la siguiente manera:

“La finalidad tenazmente perseguida por la Iglesia y el Estado tenía su primera cristalización en el bautismo de indios. Con él los naturales recibían el espaldarazo de cristiandad, solemne acto de recepción en la familia cristiana, cuyo sacramento les hacía hijos de Dios y herederos de su gloria. Los misioneros, por su parte, comenzaban así a cosechar la mies y el Estado podía con ello considerarse servido de la doble obra en lo espiritual y en lo terrenal, auténtica empresa sembradora de civilización material y de salvación eterna.”⁴⁶

Los franciscanos administraron a los naturales el bautismo tanto en las misiones como en las doctrinas, pero es

con respecto a las primeras que las fuentes documentales ofrecen un panorama más claro de su aplicación. Esta práctica aparece desarrollada en los siguientes lugares o formas: primero, en donde los conquistadores han contactado con los indígenas. Segundo, en Garcimuñoz o en Cartago cuando los aborígenes son llevados hasta allí, para luego regresarlos a su lugar de origen. Tercero, en la iglesia del lugar en que se les congregó para fundar pueblos de indios. Cuarto, en el lugar donde vivían. Quinto, al ser trasladados de un pueblo a otro (aunque no todos eran bautizados). Sexto, antes de morir (muerte natural o muerte provocada).

Se bautizaba a los indígenas de todas las edades, pero preferencialmente a los niños y muchachos, mientras que los adultos, para poder recibir este sacramento, a veces debían esperar un tiempo, hasta que al menos supieran la doctrina. La experiencia de Fray Claudio de Aguiar (cartaginés) en Boruca fue la siguiente:

“...siendo tan bien recibido de los naturales por la mancedumbre y agazajo con que los trataba, que en breve tiempo sacó mucho fruto bautizando los niños de tierna edad y a los grandes después de catequizados...”⁴⁷

Era mucho más fácil y práctico bautizar a los niños y muchachos, quienes a su vez se convertían en los mejores receptores de las ideas cristianas transmitidas por los religiosos. Por otra parte, las nuevas generaciones podían aceptar el cristianismo, a diferencia de las personas adultas o ancianas quienes tenían más arraigadas las creencias ancestrales y por lo tanto tenían mayor dificultad para renunciar a ellas y adoptar la nueva religión.

El sacramento de la confesión, ante todo, enfrentó el problema lingüístico, así como el de las distancias. De este sacramento se posee poca información.⁴⁸ Sabemos que se practicó en las ocasiones acostumbradas (enfermedad, festividades religiosas), así como en los casos de muerte natural o provocada. Entre las pocas referencias que poseemos con respecto a este sacramento, tenemos el informe presentado por el Obispo de Nicaragua Fray Domingo de Ulloa, en 1591, ante el Consejo de Indias, del cual ya hemos hecho

mención. Teniendo en cuenta que eran muy pocos los ministros que entendían y conocían las lenguas particulares de los indígenas del obispado, señalaba:

“...assi como no pueden doctrinar ni confesar sino a los caciques y muy ladinos pero a todo resto de el pueblo maceguals y gente vulgar y mugeres que no saven la lengua general sino la propia particular y materna de su lugar, como los ha de doctrinar ni confesar? siendo asi que apenas hay lugar en este obispado que no tenga distinta lengua de el otro; verdad es que en estas provincias yo he procurado que todos los clérigos deprendan la lengua materna so pena de perder los beneficios, y se va haciendo gran fructo porque los mas yndios que murieron dicen haver muerto sin confesion y sin saber que cosa era ser christianos, porque les doctrinaban en la lengua general, y al que lo sabia desianle un evangelio y echabanle agua bendicta y con esto le enviaban al otro mundo.”⁴⁹

En enero de 1620, bajo el mandato del gobernador Alonso de Castilla y Guzmán, se cumplió la sentencia dictada contra los indígenas líderes que se encontraron culpables de la rebelión de Talamanca en 1615, al respecto presentamos una referencia sacramental de gran valor:

“... y se fué con ellos fuera de esta ciudad con la dicha guarda de infantería y religiosos de San Francisco que los iban confesando y exortando á las cosas de nuestra santa fe católica, y llegados á un alto donde estaba una horca en cuadro, habiendo dado el agua del santo bautismo y bautizado á los indios que eran infieles, por haberlo pedido con mucho fervor, por el dicho verdugo fueron ahorcados todos doce indios contenidos en la dicha sentencia, hasta que naturalmente murieron por lo que se vido y pudo juzgar; y habiendo los dichos religiosos cantado un responso, se pregonó por el dicho pregonero, por ser orden del dicho gobernador, que ninguna persona fuese osado quitar los dichos indios de la horca, so pena de la vida; y se hallaron presentes muchos indios de esta comarca y todos los indios que estaban de guarda, Aoyaques, Cureros é Hebenas, para cuyon efeto y que viesen el dicho castigo fueron llevados junto de la dicha horca, para que á ellos fuese ejemplo...”⁵⁰

La comunión fue recibida por algunos indígenas al asistir a las misas diarias, semanales o en fiestas especiales. La aplicación de este sacramento implicaba una preparación básica, de allí que se les pedía a los arzobispos y obispos, proveer en sus jurisdicciones lo conveniente a fin de que la comunión se administrase a los naturales que tuvieran la

“capacidad” para recibir este sacramento.⁵¹ Lo mismo en caso de que fuera necesario llevar el viático a los enfermos. Aunque llevar el viático presentaba dificultades, sobre todo por las largas distancias, factores climáticos y las irregularidades topográficas, su aplicación y promoción fue evidente: “... y a los Indios se les administre por Viático, quando tuvieran necesidad de tanto bien y consuelo espiritual.”⁵²

La confirmación fue un sacramento administrado solo durante las pocas visitas de los Obispos a la Provincia de Costa Rica, quienes tenían el deber de hacer una visita oficial al año.⁵³ Según las fuentes documentales disponibles se confirmaba solamente en la ciudad de Cartago, donde el sacramento fue administrado a españoles, indígenas, negros libres, negros esclavos, naboríos, mestizos y mulatos, quienes se acompañaban de sus respectivos padrinos. Debido a que la administración de este sacramento se realizaba en la ciudad de Cartago, también lo recibían naturales pertenecientes a pueblos fuera de la capital. Existen referencias de confirmas efectuadas en los años: 1609, 1625, 1637 y 1675.

En julio de 1609 el Obispo Pedro Villarreal, confirmó algunos nativos que fueron del pueblo de Atirro: “Juliana”, “María” y “Baltazar”, los tres de la encomienda de Alonso Jiménez. Su padrino fue Juan de los Ríos; del pueblo de los Chomes recibió la confirma “Graviel” teniendo por padrino a Lucas Solano.⁵⁴

El cuadro de la página siguiente presenta los indígenas que fueron confirmados por el obispo Benito Rodríguez Baltodano en 1625.

Este cuadro nos facilita la comprensión de que los nativos que se confirmaron en Cartago en 1625, año para el que se conserva mayor número de partidas, procedían de los siguientes pueblos: Aserrí, Atirro, Curridabat, Chirripó, Cot, Guicasi, Orosi, Pacaca, Quircot, Talamanca, Tierra Adentro, Tobosi, Tucurrique y Turrialba. Para cumplir con este sacramento los indígenas necesitaban contar con un padrino de confirma, persona cercana a ellos. El padrino, generalmente, era una persona influyente de la sociedad colonial. El sacramento del matrimonio, fue el que implicó un impacto más profundo en la organización preexistente de las sociedades indígenas. El cristianismo predicaba la práctica

Cuadro 1

Indígenas pertenecientes a diferentes pueblos,
confirmados por Monseñor Benito Rodríguez Baltodano
(Obispo de Nicaragua y Costa Rica).
Cartago, año 1625.

Procedencia	Confirmando	Padrino	Fuente
Aserri	Pablo Hernández	Alonso Sánchez	f. 35
	Ana	Juan Pérez	f. 36
	Andrea	Juan Sánchez Crespo	f. 39
	Martín	Juan Sánchez Crespo	f. 39
Atirro	Elbira	Juan de Alarcón	f. 6
	Bartolomé	Juan de Alarcón	f. 6
	Madalena	Francisco de Alfaro	f. 9
Co	Gregorio	Domingo Hernández	f. 19
Curridabat	Cristóbal	Diego de Peñaranda	f. 5
	Pascuala	Antonio Ruiz	f. 9
	Isabel	Alonso Sánchez	f. 10
	Gaspar	D. Juan de Sanabria Maldonado.	f. 13
	María Catalina	D. Juan de Sanabria Baltazar [sic]	f. 19 f. 20
Chirripó	Leonor	Pedro de Santiago	f. 5
	Diego	Juan de Alarcón	f. 6
	Mateo	Alferez Francisco Chacón	f. 14
Guicasi	María	Juan Sánchez Crespo	f. 32
Orosi	Luisa	Diego de Peñaranda	f. 38
	Domingo	Miguel López	f. 39
Pacaca	Fabiana	Baltazar Muñoz	f. 5
	Luisa	Baltazar Muñoz	f. 5
	María	Alonso Quesada	f. 21
Quircot	Blas	Jacinto de Guido	f. 32
Talamanca	Francisco	Gerónimo de Retes	f. 15
	Isabel	Diego Pérez	f. 2
	Inés	Baltazar Muñoz	f. 5
	Sebastiana	Juan Mathías de la Portilla	f. 5
	Francisca	Gaspar Rodríguez	f. 6
Tobosi	Juan	Juan Sánchez Crespo	f. 32
	Domingo	Juan Pérez	f. 36
Tucurrique	Martín	Juan de Araya	f. 38
Turrialba	Inés	Francisco Román	f. 19
	Leonor (naboría) y Marta	Felipe Monge	f. 28
	Pascual y Juana	Francisco Román	f. 35

FUENTE: *AECM*. Libros Sacramentales. Confirmas de Cartago. 1625. Folder No.1 folios 2, 5, 6, 9, 10, 13, 14, 15, 19, 20, 21, 28, 32, 35, 36, 38 y 39.

del matrimonio monogámico: "Ningun Cacique, ni Indio, ni otro qualquier aunque sea infiel, se case con mas de una mujer: y no tenga las otras encerradas, ni impida casar con quien quisieren."⁵⁵ Pero la poligamia estaba sumamente arraigada en la tradición aborigen, sobre todo en los caciques y principales, al formar parte de su sistema de parentesco. En el informe de Fray Agustín de Ceballos se menciona que: "Los principales tienen las mujeres que quieren, todas en su misma casa; y la gente común lo ordinario es tener una, aunque son fáciles en mejorarla."⁵⁶

Las certificaciones elaboradas por los franciscanos, demuestran que la nueva práctica fue mucho más fácilmente aceptada por las nuevas generaciones indígenas y que tuvo mayor éxito en las doctrinas que en las misiones, en las que la inestabilidad del religioso y de los naturales era lo común. Precisamente, uno de los principales motores de la muerte de Fray Rodrigo Pérez, fue el reproche que se le hiciera por haberle quitado a uno de los involucrados en su asesinato dos de sus mujeres "mancebas" y casado a una de estas.⁵⁷ Cuando Fray Alonso de la Calle entró a la isla de Cébaca, y trasladó a los indios a Quepo, manifestó que todos quedaron poblados y cristianos "y todos los más casados".⁵⁸ Además, el ser casado o soltero representaba diferencias a la hora de tributar.

Generalmente, si tenían varias mujeres, el fraile les predicaba para que se quedaran solamente con una, escogiendo a la que dispusieran por esposa. Entonces recibían el sacramento del matrimonio. Este sacramento se fue generalizando con el tiempo. La Real Audiencia por medio de su oidor se manifestó en favor de las indias que se iban a casar:

"Iten ordeno y mando que de aquí adelante las yndias que se traten de casar con voluntad de sus padres no las depositen ni las saquen (de casa dellos como aconçe) mientras se efectua el matrimonio y los alcaldes no hagan tales depositos por ningun acontecimiento en la çocina de los padres doctrineros por ser mal pareçido, y si fuere tal la causa que merezca deposito sea en casa de algun español, ò del yndio mas honrado del pueblo sino es que sea el que la yndia por casarse benga huyendo de casa de algun español que ordinariamente no quieren que se casen por servirse de ellas y van por esta causa a quitarla violentamente a los pueblos que entonçes la podran asegurar en donde mejor les pareziere y al español

que tal intentare el gobernador lo castigue como conbenga y demas le saque cincuenta pesos sin escusa para los reparos y defensa de esta provincia y sino los tubiere haga una bijia por su persona.”.⁵⁹

La extremaunción, sacramento aplicado en los momentos próximos a la muerte, también presentó dificultad en su aplicación, especialmente, por la escasez característica de sacerdotes y las distancias y obstáculos geográficos y naturales que debían afrontar.⁶⁰ Parte de los implementos de una iglesia lo era un depósito apropiado para llevar el viático a los enfermos. Precisamente, en una referencia sobre la iglesia de Boruca se manifiesta que esta cuenta con

“...un retablo muy bueno con su sagrario dorado en que tiene baso de plata para llevar el beático a los enfermos, custodia de plata dorada de dos tercias de alto, lámpara de plata, tres ampollitas de plata donde están los santos óleos, una concha de plata que sirve para bautizar;...”⁶¹

El orden sacerdotal fue un sacramento aplicado con mucha dificultad a los naturales en el Nuevo Mundo, y que obstaculizó el surgimiento de un clero indígena. Durante nuestro período de estudio, no conocemos de ningún nativo de la provincia de Costa Rica ordenado sacerdote, aunque sí algunos criollos, en número muy limitado, con lo cual daba inicio un proceso lento en el fortalecimiento de la estructura eclesiástica nacional.⁶²

La práctica sacramental o administración de los sacramentos de que hemos hecho mención, aplicada por los franciscanos observantes, se caracterizó por ser más intensa en los pueblos de indios mejor controlados por los religiosos y cercanos a los pueblos de españoles, que en aquellos donde la presencia franciscana era esporádica y la inestabilidad era una característica dominante.

Finalmente hemos de recordar que la administración de los sacramentos junto con la predicación de la doctrina estuvieron íntimamente relacionadas con la inclusión de los indígenas dentro del sistema tributario español, ya que en numerosos casos se giraron instrucciones para que no se cobraran tributos hasta que se mostrara la certificación de que eran cristianos, aunque esto no siempre se cumplió.

Además, recordemos que los religiosos doctrineros para poder recibir su "limosna", debían de certificar la cantidad de indios tributarios a los que anualmente habían administrado los sacramentos.

5. Otras expresiones de la dinámica religiosa

5.1 El culto al Santísimo

La devoción y culto al Santísimo Sacramento del Altar se fue haciendo tradicional con el paso de los años y llegó a tener dos orientaciones bien definidas, a saber: en primer término, la presencia y conservación del Santísimo en los sagrarios de las iglesias de los pueblos de indios, especialmente en aquellas pertenecientes a los conventos. Por encargo real, hecho en primera instancia a los obispos, se les pidió cuidar la decencia y el culto debido. Por esta devoción hubo especial atención para que se proporcionara aceite a las iglesias, a fin de que la lámpara que custodiaba el Santísimo llamando a la oración estuviera encendida.⁶³ En segundo término, la práctica de las procesiones con el Santísimo por la calles de las ciudades, arraigó poco a poco. Esta manifestación externa de la fe implicaba una mayor participación por parte de los naturales. Desde la fundación de la ciudad de Cartago se fue convirtiendo en una tradición en la que participaban los indios de diversos pueblos cercanos a la misma.⁶⁴ Esta procesión se realizaba en la festividad del Corpus Christi. Aunque son pocas las referencias documentales que poseemos, estas nos dan una idea clara sobre su ejecución y de la vinculación de los indígenas en la festividad.

Una petición que le presentara el Vicario de Costa Rica, sacerdote Baltazar de Grado, al gobernador don Gregorio de Sandoval en 1638, muestra cómo se celebraba esa fiesta y la participación de los nativos en la misma:

"...han acudido à la celebración de la fiesta del santísimo sacramento y día del corpus christi, todos los indios de esta comarca, con sus cruces y andas, con los santos de las advocaciones de las iglesias de

sus pueblos, como son del pueblo de Pacaca, Barva, Aserri, Curriravá, Quircó, Co, Tobosi, Ujarrasí, Guicasí, Orosi, Turrialba, Atirro, Sufragua, Pejibaes y Tucurique, que son los más cercanos y que sin trabajo lo acostumbraban à hacer; con lo que la dicha fiesta se celebraba con alguna solemnidad y la decencia posible...".⁶⁵

Con el tiempo, los indígenas de los pueblos de Pacaca, Barva, Tucurique, Sufragua, Aoyaque, Atirro y Turrialba, por medio de gestiones realizadas ante la Real Audiencia de Guatemala, lograron que a través de reales provisiones y mandamientos se les permitiera no asistir a Cartago. A esa festividad con lo cual perdió solemnidad, el Vicario consideraba que estaban en la obligación de hacerlo, por lo que presentó al gobernador la petición correspondiente para que se continuara, con la tradición. El gobernador, considerando la dispensa de que gozaban dichos indios, manifestó que solamente se les podía pedir que participaran a los de Curridabat, Aserri, Quircó, Tobosi, Co, Ujarrasí, Orosí y Guicasí, y le dio la oportunidad al Vicario de elevar el asunto ante las autoridades de la Real Audiencia.⁶⁶

La insistencia del padre Baltazar de Grado ante el gobernador, deja ver lo importante que era la participación de los indios en esta festividad. A su vez, destaca las funciones que estos tenían, entre las cuales sobresalen las siguientes: traer sus cruces, andas e imágenes de los santos de las advocaciones de las iglesias de las cuales procedían, limpieza y "aderesamiento" de las calles por donde pasaba el Santísimo, enramado de la iglesia, realización de danzas, elaboración y colocación de arcos y ramas en las calles.

Pero no solo en la festividad del Corpus Christi se pedía a los indígenas que participaran directamente, sino, también en ocasiones especiales, como la fiesta realizada en 1650, con motivo de la llegada de la Reina a España, y para pedir por la salud del Rey. Como consecuencia de esto, hubo misas y otros ofrecimientos, y se solicitó celebrar de la misma manera que se hacía en la fiesta del Corpus:

" en nueve de septiembre de 50 años se dijo misa solene (sic) en la parroquial, la cantó el padre fray Mateo de Miranda guardián del comento de San Francisco diáconos el padre cura don Antonio Vasques de Coronado y don Alonso de Sandoval en que astieron (sic) los padres guardianes de Curriraba y Ujarrasi, demás relijiosos

del convento y ubo procición (sic) y salió el Santísimo por las cuatro calles de la plasa y en las esquinas ubo altares adheresados y ubo música, las ymasenes (sic) cruces y pendones de los pueblos cercanos de 3 leguas en contorno a todo.”⁶⁷

Estas fueron oportunidades que facilitaron la combinación de elementos culturales indígenas y españoles; y algunos de esos sincretismos permanecen hasta nuestros días.

5.2. El entierro de los indígenas

La forma de enterrar a los muertos fue otro de los cambios que se introdujo en el seno de la comunidad indígena, especialmente en aquellos pueblos de indios que contaban con su propia iglesia.

Los naturales de la provincia de Costa Rica realizaban el entierro de sus difuntos según su propios patrones funerarios.⁶⁸ Con la introducción del cristianismo se difundió la idea de que el lugar para reposar los restos mortales de sus antepasados debía ser la iglesia, el convento o bien el campo santo o cementerio, que para ese fin había sido asignado.⁶⁹

Son muy pocas las referencias que al respecto poseemos, pero estas muestran una atención especial hacia aquellos lugares de misión o cercanos a las zonas de refugio, donde se dieron ciertas muestras de resistencia a esa costumbre que se iba implantando.

La antigua costumbre queda ilustrada en un documento que refiere que en el año 1563, cuando Juan Vásquez de Coronado se dispuso a ir a buscar al cacique Guarco:

“... le halló en unas breñas é montañas con su gente, aviendo sacrificado muchachos para los enterrar con un yndio hermano suyo que allí tenía muerto, el qual dicho cacique truxo con ciertos yndios, sin prisión alguna...”⁷⁰

Como consecuencia de la muerte de Fray Rodrigo Pérez, y como segunda parte de la respuesta dada por Francisco Ladino sobre la muerte de este fraile, manifestó lo siguiente: “Padre, os matamos... y porque me pedís los cuerpos de los caciques que sacamos de la iglesia y enterramos en el monte.”⁷¹

En las mismas averiguaciones sobre la muerte de Fray Rodrigo al referirse a los naturales se dijo:

“... y asimismo confesaron otros delitos de muertes y haberse hallado en ocho muertes de indios è indias è sacrificaron à los cuerpos de los caciques que desenterraron de la iglesia y llevaron al monte...”⁷²

En 1611, con motivo de la visita del oidor Pedro Sánchez de Araque, se menciona el castigo del indio que jefeó la muerte de Fray Juan Pizarro:

“... que avia sido ydolatra y desenterrava yndios de la Yglesia y los llevaba al monte haciéndoles bailes y fiesta a su usansa, y que sacifico tres yndios cristianos...”⁷³

Estas referencias nos permiten dar a conocer que la costumbre de enterrar a los muertos a la manera propuesta por el cristianismo, hizo que en determinados lugares se dieran muestras de resistencia de los indígenas quienes tenían definidos sus propios patrones de enterramiento o inhumanación, por eso llevaban los cuerpos hacia el monte con la finalidad de efectuar el enterramiento a su manera. En el caso particular del enterramiento de los caciques, se procedía a realizar sacrificios (acto rechazado por el cristianismo), por la trascendencia religiosa que esta práctica tenía en la sociedad indígena.⁷⁴

5.3 Nominación cristiana y franciscana

La influencia religiosa transmitida por la Orden Franciscana en la provincia de Costa Rica, con su característica peculiar de ser la única orden religiosa debidamente establecida en esa jurisdicción, tuvo diversas proyecciones. Esta exclusividad le permitió a los franciscanos manifestar tanto su espiritualidad cristiana como franciscana de diversas maneras en la sociedad colonial, y que en muchos casos se mantiene vigente en la actualidad. Un ejemplo de las nuevas ideas que iban recibiendo los indígenas eran los títulos que se utilizaban al bautizar una persona, al nombrar un pueblo, una misión, una doctrina, o bien un templo o

convento mediante advocaciones cristianas, y específicamente franciscanas. Esos nombres servían para distinguirlos de los demás, y a la vez, aprovechar la fecha de su advocación para celebrar su respectiva fiesta con la finalidad de acentuar aún más su devoción y aprovechar la ocasión para predicar sobre un tema específico. Se otorgaron nombres cristianos a pueblos: San Bernardino de Quepo, San Mateo de Chirripó, San Salvador, San Bartolomé de Duqueiba (luego San Bartolomé de Urinama), San Bartolomé de Barva, Santa Catalina de Garabito, San Juan y San Diego; a templos: Santiago de Talamanca, Nuestra Señora de la Concepción, San Miguel (arcángel); a doctrinas: San Pedro de Tariaca, Santa Catalina de Hamea; a conventos: San Lorenzo de Esparza. Igualmente, se asignaron nombres franciscanos a pueblos: San Francisco de Canamóré, San Luis de Aserri, San Antonio de Curridabat, San Antonio de Tucurrique, San Francisco de Turrialba; a templos: San Francisco de Ateo, Nuestra Señora de los Angeles en Toyoque, San Buenaventura de Atirro; a conventos: San Francisco de Cartago, Nuestra Señora de los Angeles en Talamanca.

A propósito de este último nombre mencionado, tenemos que los franciscanos fueron quienes se encargaron de promover en el Nuevo Mundo, (especialmente en la provincia de Costa Rica), la devoción a la Virgen María bajo la advocación de los Angeles. Esta devoción fue difundida tanto entre los indígenas, y que con el paso de los años se fue constituyendo en un elemento muy importante del ser costarricense.⁷⁵

6. Conclusiones

La introducción del cristianismo en Costa Rica, promovida por los franciscanos observantes, se inició al ritmo de las empresas de conquista y colonización. De allí que con las "entradas" se derivaron tres métodos de evangelización; el pacífico con la presencia de las armas; el pacífico sin la presencia ni empleo de las armas y el violento con el empleo de las armas. La presencia de armas, ya se

les empleara o no, constituyó una manera directa de presión a la que se vieron sometidos los indígenas. Su reacción algunas veces fue de aceptación, otras, de rechazo. Por su parte, la política de los franciscanos observantes fue crear puntos de avanzada que les permitiera desplazarse, pero a la vez contar con poblaciones españolas cercanas que les brindaran seguridad o respaldo, para desarrollar su acción religiosa hacia la sociedad indígena.

Ya fuera en misiones o en doctrinas, la iglesia o el templo se convirtió básicamente en el centro de adoctrinamiento de los indígenas. En los templos se predicó la doctrina cristiana de una manera más sistemática, a diferencia de la predicación inicial que se hacía espontáneamente en los lugares por donde pasaran las autoridades civiles y religiosas. Además, la enseñanza teórico-doctrinal se fue acompañando de la práctica sacramental y expresiones internas y externas de culto como fue el caso de la devoción al Santísimo, el enterramiento de los muertos y los nombres con que se designó a los pueblos, templos, doctrinas o conventos. Todo esto implicó un cambio en la mentalidad indígena y en diversos casos llevó a la realización de actos de resistencia.

La acción evangelizadora generó el contacto del religioso con el nativo. La necesidad de comunicación motivó, por un lado, el aprendizaje de los idiomas indígenas y el empleo de intérpretes por parte de los religiosos; por otro lado, provocó una fuerte tendencia por parte de las autoridades reales, a favorecer el inicio de un intenso proceso de "castellanización" de los indios, a todas luces conveniente para los intereses colonialistas.

Citas y notas

1. Cf. Pedro Borges. *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960. Dussel, Enrique. *Historia General de América Latina*. t. V (México) Ediciones Paulinas, S.A., 1984, pp. 19-20. Hans-Jürgen, Prien. *Historia del cristianismo en América Latina*. Tr. de Joseph Barnadas. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985, pp. 198-237. Para el caso de Costa Rica: Victor, Sanabria. *Reseña histórica de la Iglesia en Costa Rica desde 1502 hasta 1850: apuntamientos históricos*. San

José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1984, pp. 158-160.

2. Cf. Paulino González, "La Conquista". En: *Desarrollo institucional de Costa Rica: (de las sociedades indígenas a la crisis del 30)*, introducción y notas de Jaime Murillo. San José, (Costa Rica): Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1991, pp. 89-90. Ejemplos de aplicación en Costa Rica: León Fernández Bonilla, *Colección de Documentos para la Historia de Costa Rica*. París, Madrid: Editoriales Dupont y Viuda de Luis Tasso, 1886-1907 (*CDHCR*), t. V pp. 106-108 y pp. 165-215.
3. León Fernández, *CDHCR*, t. IV p. 218.
4. León Fernández, *CDHCR*, t. VIII p. 102.
5. León Fernández, *CDHCR*, t. IV, p. 341.
6. León Fernández, *CDHCR*, t. VII p. 10. Cf. también t. VIII, p. 47. (Criterios de don Gonzalo Vásquez de Coronado y Fray Alonso de la Calle con respecto a las entradas a Boruca).
7. Víctor Sanabria, *Op. Cit.*, p. 159, nos dice que: " Los primeros observantes que se acercaron al territorio de Talamanca creyeron que para comenzar, lo mas prudente sería establecer reducciones avanzadas, fuera de Talamanca pero colindando con ella. Allí catequizaban a los que se decidieran a salir, y aun a los pocos que sacaban, más por la fuerza que por convicción, en las escasas correrías que hacían por la montañas".
8. Manuel María Peralta. *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el siglo XVI*. Madrid: Librería M. Murillo, 1883 (CRNP), p. 565.
9. Cf. Paulino, *Op. Cit.*, pp. 77-114.
10. Cf. León Fernández, *CDHCR*, t. IV pp. 223-287, t. VII p. 443, t. VIII pp. 47-100, 136, 276; *ANCRC* 29 f. 21 v., CC 1659. En cuanto algunas muestras de rechazo cf. Manuel María Peralta, *CRNP*, pp. 623-625 y León Fernández, *CDHCR*, t. V p. 239.
11. Cf. Víctor Sanabria. *Op. Cit.*, pp. 159-160.
12. Cf. *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias. (RLRI)* Tomo I prólogo por Ramón Menéndez y Pidal. Estudio preliminar de Juan Manzano Manzano. Madrid, España: Ediciones Cultura Hispánica, 1973. Lib. I, Leyes VI y VII, p. 3.
13. *RLRI*, Lib. I, Ley VII (1523-1538-1551), p. 3.

14. Cf. Christian Duverger. *La conversión de los indios de la Nueva España: con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sabagún*. Tr. Victoria G. de Vela. Quito, Ecuador: Ediciones ABYAYALA, 1990, p. 123. CEHILA (Coordinador Enrique Dussel). *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Tomo V (México): Ediciones Paulinas S.A., 1984, pp. 22-23.
15. León Fernández, *CDHCR*, t. VIII, p. 103. A pesar de que no hemos encontrado la referencia exacta sobre la actitud de Fray Pedro de Betanzos en este sentido, en uno de los libros de Eladio Prado se nos dice: "... desterando la endiablada adoración de aquellos ídolos, a los cuales los indios hazían su sacrificio con la sangre de sus propios hijos. Destruyolos y hizolos pedaços levantando en los templos la cruz de Nuestro Señor Jesu Christo". Eladio Prado. *La Orden Franciscana en Costa Rica*. 2 ed. San José: Editorial Costa Rica, 1983. p. 38.
 En 1612 se extiende una real cédula, en la que se manda a las autoridades civiles a colaborar con las eclesiásticas a fin de desarraigar las idolatrías entre los indios: "Mandamos a nuestros Virreyes, Presidentes, y Gobernadores, que pongan mucho cuidado en procurar se desarraiguen las idolatrías de entre los Indios, dando para ellos el favor y ayuda conveniente à los Prelados, Estado Eclesiástico, y Religiones, pues esta es de las materias mas principales del gobierno, y à que deven acudir con mayor desvelo, como tan del servicio de nuestro Señor, y nuestro, y bien de las almas de los naturales" (*RLRI*, Lib. I, Ley VI felipe III madrid 1-6-1612, p. 3).
16. *RLRI*, Lib. I, Ley I, p. 8.
17. Para una mejor apreciación del papel del templo, cf. *RLRI*, Lib. VI, Tít. III, Ley IV, p. 199. En cuanto a los sacristanes o "teopanacas" (cf. *ANCR*. G. 32 f. 135, se menciona: " y tienen doctrina con religiosos y teopanacas -o- sacristanes que los catequizan"), ofrecían sus servicios en los templos. En *RLRI*, Lib. VI, Tít. III, Ley VI, p. 199 se establecía que: "En todos los Pueblos que pasaren de cien Indios, hay dos, è tres cantores, y en cada Reducción un Sacristan, que tenga cuidado de guardar los ornamentos, y barrer la Iglesia, todos los cuales sean libres de tasa, y servicios personales". Igualmente, en *ANCR* G 87 menciona que los maestros, fiscales y sacristanes están reservados de servicio personal, aunque el corregidor también les obliga a brindarlo.
18. León Fernández, *CDHCR*, t. II p. 293.
19. Cf. *ANCR*, C. 1078, Madrid 10-8-1672, ff. 177-177v.
20. Antonio Ibot, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*. Tomo XVI. Barcelona: Imprenta Hispanoamericana S.A., 1954. p. 739.

21. Otros días de precepto que se fueron incorporando fueron: “los días de la Santa Cruz, los dos siguientes al Sábado de Gloria, y a la Pascua del Espíritu Santo; las festividades de la Santísima Trinidad, la Inmaculada Concepción, Santa María Magdalena, San Miguel Arcángel y las fiestas locales de patronos, santos titulares, etc.” Antonio Ibot León, *Op. Cit.*, p. 46.
 La regulación de la práctica religiosa desarrollada por la Iglesia en América Latina, se vio fuertemente influenciada por los Concilios Provinciales efectuados en los dos grandes centros de autoridad eclesiástica: como lo fueron México y Perú, a donde acudían diocesanos y religiosos de las diversas provincias. Así, se celebraron los concilios mexicanos en los años 1555, 1565 y 1584, y los concilios limenses en los años 1551-52, 1567 y 1583. Fueron encuentros de gran importancia, que regulaban el accionar religioso de la Iglesia en el contexto de su propia realidad.
22. *Loc. Cit.*
23. León Fernández, *CDHCR.*, t. VIII, p. 96.
24. Cf. *RLRI.*, Lib. VI, Tít. III, ley VI, p. 199.
25. Cf. “Documentos para la historia de Costa Rica”, recogidos por Francisco Fernández del Castillo. En: *Revista de Costa Rica*. San José (Costa Rica). Dic. 1923, año IV, nº 12, p. 210.
26. *ANCR CC 0739*, ff. 9-9v.
27. *ANCR CC 0739* f. 12v
28. *Archivo Eclesiástico de la Curia Metropolitana de San José (AECM)*, Fondos Antiguos, Documentación Encuadernada, Caja Nº 2, Libro Nº 2, ff. 87v-88. El Gobernador Diego de Artieda, le informó a las autoridades del Real Consejo de Indias sobre los hechos suscitados en el pueblo de Quepo perteneciente a la real Corona, cuando: “... Fray Juan Piçarro, no habiendo consentido ir con él soldado ninguno para su guarda, se fué à doctrinarlo, y llegado açotó à un hermano del cacique y à otros dos principales públicamente estando en dotrina. El cacique y los demás principales se levantaron y tomaron à él y à tres muchachos naturales de la tierra y los ahorcaron, cristianos que con él tenía.” Manuel María Peralta. *CRNP.*, p. 616.
29. Cf. Eugenia Ibarra, *Las sociedades cacicales de Costa Rica (siglo XVI)*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1990. pp. 119-121.
30. Cf. León Fernández, *CDHCR.*, t. VIII, p. 103, en donde se refiere a la entrada en el pueblo de Boruca y se menciona la palabra “naguata-to” (sic) como sinónimo de “intérprete.”

31. Christian Duverger, *Op. Cit.*, p. 123.
32. Cf. León Fernández, *CDHCR.*, t. VIII pp. 57, 60, 63, 65, 73, 77; además: Eugenia Ibarra, *Op. Cit.*, p. 120 y Luis Felipe González. *Historia del desarrollo de la instrucción pública en Costa Rica*. Tomo I. 2 ed. San José: Imprenta Nacional, 1963, p. 21.
33. León Fernández, *CDHCR.*, t. VII, p. 11.
34. León Fernández, *CDHCR.*, t. VII, pp. 78-79.
35. León Fernández, *CDHCR.*, t. VII, p. 145.
36. *ANCR*, CC 6510, f. 4.
37. *ANCR*, CC 6510, f. 5.
38. Cf. *RLRI.*, Lib. I, Tít. XIII, Ley IV p. 56; Lib. I, Tít. VI Ley XXX p. 26; Lib. I, Tít. XV Ley V p. 77; Lib. I, Tít. XV Ley VI p. 77.
39. *RLRI.*, Lib. I, Tít. XVIII Ley V p. 56.
40. *RLRI.*, Lib. I, Tít. XVIII Ley V p. 56.
41. *ANCR*. C. 1078 f. 311.
42. León Fernández, *CDHCR.*, t. V p. 219.
43. Cf. *RLRI.*, Lib. I, Tít. XIII Ley V p. 56.
44. Cf. León Fernández, *CDHCR.*, t. VIII p. 433.
45. Cf. *RLRI.*, Lib. I, Tít. XIII, ley XXV, p. 68. Además *ANCR*. CC 3585 f. 138v.
46. Antonio Ibot. *Op. Cit.*, p. 429. Además, Ricard menciona: "Por el bautismo entraban los indios a la Iglesia; eran ya oficialmente cristianos. Debían, desde entonces, vivir como cristianos, y el misionero tenía el deber moral de proporcionarles medios para ello. Estos medios son los restantes sacramentos: matrimonio, confesión, comunión, confirmación", Ricard Robert. *La conquista espiritual de México*. (trad. de Angel María Garbay K.) México: Editorial JUS, Editorial Polis, 1947, p. 227.
47. Cf. León Fernández, *CDHCR.*, t. VIII, p. 423. También, t. V, pp. 278-282. En 1629, el gobernador da a conocer mediante un informe que los Borucas están poblados con iglesias, casas de justicias, vivienda, etc., "y donde se baptizaron en la Iglesia del veynte y siete criaturas". *Ibid.*, p. 280. Recibieron el bautismo entre chicos y grandes (*ANCR* CC 6506); se bautizaron hombres, niños y mujeres (León Fernández, *CDHCR.*, t. V, p. 353 (1675).

48. León Fernández, *CDHCR*, t. VIII p. 432. Se tiene referencia de que Fray Agustín de Ceballos elaboró un confesionario para los indios. Cf. además: *ANCR*. CC 6510, ff. 3v-5.
49. *ANCR*, CC. 6510, f. 4v.
50. León Fernández, *CDHCR* t. VIII p. 187. En la investigación que realizó el Gobernador don Alonso de Castilla y Guzmán para conocer los detalles de lo sucedido, se recibió el testimonio del natural Jusepe. Este mencionó como el cacique Juan Cerrabá había llevado al padre al lugar donde lo mataron y donde el testigo se había confesado junto con otro muchacho, dijo: "... y que al tiempo que estaba confesando a este dicho muchacho llegaron los indios enemigos rebeldes y le tiraron algunas pedradas y que no le asertaron con ellas, y que un indio le tiró con un arco una flecha y le dio con una macana en la cabeza y le acabó de matar, y que muerto le echaron al cuello un laso de su propio cordón y le llevaron arrastrando por las peñas del río hasta llegar a un salto grande del dicho río; que estaba frontero del sitio del pueblo que solía estar poblado, y habiéndole quitado el hábito le echaron el río abajo; ..." León Fernández, *CDHCR* t. VIII, p. 179.(51) Cf. *RLRI*., Lib. I, Tít. I ley VIII, p. 3.
51. Cf. *RLRI*., Lib. I, Tít. I ley VIII, p. 3.
52. Cf. *RLRI*., Lib. I, Tít. I ley XX, p. 5.
53. Con respecto a este sacramento, en el Archivo Eclesiástico de la Curia Metropolitana de San José, se conserva en la sección sacramental folder nº 1, información relacionada con las confirmas realizadas en la Parroquia de Cartago entre los años 1609-1625, las cuales no se encuentran completas y algunas están en mal estado.
54. *AECM*. Libros Sacramentales, Cartago, folder Nº1, Confirmas de Cartago 1609. ff. 11v y 12v. En cuanto a este documento creemos oportuno mencionar que solamente se conservan dos folios frente y dos folios vuelta correspondientes a 1609 y se hallan en mal estado.
55. *RLRI*., Lib. VI, Tít I, ley V, p. 189.
56. León Fernández, *CDHCR*., t. V. pp. 160-161.
57. León Fernández, *CDHCR*., t. VIII, pp. 179-180. Las declaraciones fueron dadas por un muchacho llamado Jusepe, de 18 años, el cual servía al padre guardián Fray Rodrigo Pérez, quien dice haber presenciado los hechos.
58. León Fernández, *CDHCR*., t. VIII, p. 48.
59. *ANCR* CC 0739. f. 9v. Cf. Robert Ricard. Op. Cit., p. 233 quien manifiesta: "...hemos de decir que, si la poligamia no pudo ser desarraigada

de un solo impulso, sí fue desapareciendo lentamente por la fuerza misma de los hechos. Fue cuestión sólo de una o de dos generaciones. Llegó un momento en que los indios en edad de contraer matrimonio en su mayoría habían sido bautizados al nacer, o muy pequeños aún, habían recibido una educación netamente cristiana, se habían impregnado del ambiente cristiano, y, no teniendo que arrastrar la dificultad de sacudir el yugo de viejas costumbres, acataran sin pena alguna el matrimonio con una sola mujer, como es propio del cristianismo”.

60. En cuanto a este sacramento, son muy escasas las referencias documentales disponibles que faciliten un mejor conocimiento sobre su práctica.
61. León Fernández, *CDHCR*, t. VIII, pp. 424-425.
62. Cf. *ANCR*. CC 6510, ff. 1-5.
63. Cf. *RLRI*, Lib. I, Tit.I, ley XX p. 5.
64. Cf. León Fernández, *CDHCR*, t. II, pp. 278-287.
65. León Fernández, *CDHCR*, t. II, p. 278.
66. Cf. León Fernández, *CDHCR*, t. II p. 279. A partir de la oportunidad de elevar el caso ante la Real Audiencia de Guatemala, en las páginas siguientes se prosigue con el proceso mediante la recolección de los diversos testimonios.
67. *ANCR* C 1078, f. 133v.
68. Diversos estudios antropológicos y arqueológicos demuestran que los naturales de Costa Rica, al llegar el momento de proceder a la inhumación de sus difuntos, tenían establecidos sus propios patrones funerarios, destacando ante todo una celebración ritual muy propia de la sociedad indígena, y que a la vez presentaba variaciones regionales. Por ejemplo, según estudios de casos específicos, entre los tipos de enterramiento sobresalen: enterramiento en forma articulada (tal como se acostumbra realizar en el cristianismo), ú sector de tradición sudamericana; enterramiento en forma desarticulada, región de Talamanca; y enterramiento en forma combinada, región del Tempisque, Guanacaste. Para adquirir un mayor conocimiento sobre los patrones funerarios indígenas de Costa Rica que hemos mencionado, cf. Ricardo Vázquez Leiva. *27 HM: un sitio en Cartago con “tumbas de cajón”*. Tesis de Licenciatura en Antropología con énfasis en Arqueología. Universidad de Costa Rica. Facultad de Ciencias Sociales. Escuela de Antropología y Sociología, 1982; María Eugenia Bozzoli de Wille. *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. San José, C.R.: Editorial de la Universidad

de Costa Rica, 1979.; Juan Vicente Guerrero Miranda y Aida María Blanco Vargas. *La Ceiba: Un asentamiento del policromo medio en el valle del Tempisque con actividades funerarias (G-60-Lc)*. Tesis de Licenciatura en Antropología con énfasis en Arqueología. Universidad de Costa Rica. Facultad de Ciencias Sociales. Escuela de Antropología y Sociología, 1987. Los especialistas en la materia, también han llegado a hacer una distinción entre enterramientos primarios y enterramientos secundarios, sobre todo debido a la variable temporal y al rito funerario. Los primarios se identifican con la forma de enterramiento del individuo de forma articulada acompañada de un rito de corta duración, mientras que en el segundo el individuo se entierra de forma desarticulada y su rito lleva un período largo de duración aproximado a un año. El rito en ambos casos es variable según la posición social del individuo.

69. En la legislación indiana al respecto se dice: "Encargamos a los Arzobispos y Obispos de nuestras Indias, que en sus Diócesis provean y den orden, con los vezinos y naturales dellas se puedan enterrar y entierren libremente en las Iglesias, ò Monasterios que quisieren, y por bien tuvieren, estando benditos el Monasterio, ò Iglesia, y no se les ponga impedimento" *RLRI*, Lib. I. Tit. XVIII, p. 90. Cf. Carmela Velázquez Bonilla. *Las actitudes ante la muerte en el Cartago del siglo XVII*. Tesis de Maestría en Historia. Sistemas de Estudios de Postgrado, Universidad de Costa Rica, 1996, particularmente los capítulos 3 y 4.
70. León Fernández, *CDHCR*, t. IV, p. 227.
71. León Fernández, *CDHCR*, t. VIII, p. 180.
72. León Fernández, *CDHCR*, t. VIII, p. 181.(73) ANCR CC 5118 ff. 7-7v.
73. *ANCRCC* 5118 ff. 7-7-v.
74. Cf. Carlos Humberto Aguilar Piedra. *Religión y magia entre los indios de Costa Rica de origen sureño: chamanismo*. San José (Costa Rica): Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1985, pp. 67-69.
75. En la provincia de Costa Rica, las primeras referencias documentales sobre esa específica devoción mariana parten desde los inicios del siglo XVII. Entre ellas tenemos el nombre dado en 1605, al convento franciscano fundado en Talamanca y a la iglesia de Toyoque, posteriormente se liga de manera especial a la fundación a mediados del mismo siglo de una Cofradía bajo la advocación de Nuestra Señora de los Angeles, en Cartago. La devoción franciscana a Nuestra Señora de los Angeles, tiene sus orígenes a partir del siglo XIII, estando en vida el fundador de la Orden Francisco de Asís. Se inició precisamente, en la ermita de Santa María de los Angeles conocida como la "Porciúncula," dedicada a la Virgen bajo esa advocación, y que con el tiempo se constituyó en el principal centro del franciscanismo así como se le

fueron otorgando diversos privilegios eclesiásticos. Entre estos destaca la conocida Indulgencia de la Porciúncula, concedida a San Francisco por el Papa Honorio III aplicada para el 2 de agosto de cada año, día en que se celebra la festividad de la Virgen.