

*UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO*

*COFRADÍA NUESTRA SEÑORITA VIRGEN DE GUADALUPE, NICOYA-
GUANACASTE: ANÁLISIS DE LOS FACTORES DIACRÍTICOS EN SU
CONSTITUCIÓN Y CONSERVACIÓN. ABORDAJE DESDE LA PERSPECTIVA
ÉTNICA DE MIGUEL BARAONA COCKERELL*

TESIS SOMETIDA A LA CONSIDERACIÓN DE LA COMISIÓN DEL PROGRAMA DE
DOCTORADO EN ESTUDIOS DE LA SOCIEDAD Y LA CULTURA PARA OPTAR AL
GRADO Y TÍTULO DE DOCTORADO ACADÉMICO EN ESTUDIOS DE LA SOCIEDAD
Y LA CULTURA

ERNESTO HERRA CASTRO

CIUDAD UNIVERSITARIA RODRIGO FACIO, COSTA RICA

2026

Dedicatoria

A mi esposa Geannina Moraga López: interlocutora crítica, exigente y generosa.

Agradecimiento

Este trabajo marca la culminación de un trayecto que no se inicia en la vida universitaria, sino en una experiencia mucho más temprana que dio sus primeros pasos en la infancia, cuando el asombro se reveló como la forma más intensa y persistente de relación con el mundo. Es desde ese lugar, previo a toda formalización académica, que se abrió el camino que hoy encuentra, con esta tesis doctoral, una de sus formas de cierre.

“Dios te salve, María, llena eres de gracia, el Señor es contigo. Bendita tú eres entre todas las mujeres, y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús. Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros los pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte. Amén.”

Estas palabras, repetidas innumerables veces en mi entorno familiar durante la niñez, constituyen no solo un recuerdo, sino uno de los sustratos formativos fundamentales de mi personalidad. En la casa de mi abuela materna, la oración no era un acto ocasional, sino una práctica reiterada que acompañaba los momentos centrales de la vida cotidiana: celebraciones, duelos, encuentros familiares. Aquellos espacios se colmaban de voces, parientes lejanos, personajes casi míticos que aparecían sólo en los rezos, entre cantos y silencios, tejiendo una experiencia colectiva que oscilaba entre devoción, convivencia y memoria.

En ese mismo escenario convivían, de manera simultánea, distintas formas de estar juntos: mientras unos participaban de la intensidad ritual en la sala principal, otros habitaban la cocina como espacio de conversación, transmisión oral y trabajo compartido. Entre utensilios marcados por el uso y alimentos que remitían a otras temporalidades y territorios, los cánticos y esperanzas de una comunidad que lograba ser reunida por mi abuela, se elevaba al cielo al son de una vieja guitarra. Esa doble escena, ritual y doméstica, espiritual y cotidiana, constituye una de las primeras experiencias de comunidad que marcaron mi formación.

La Virgen de Guadalupe, mi “Lupita”, estuvo presente desde los primeros momentos en los que tengo consciencia de mí, aunque no por ello la pude comprender. Su presencia, persistente pero silenciosa, reapareció una y otra vez a lo largo de mi vida hasta que, en un punto, en medio del bullicio y la complejidad de nuestras ciudades latinoamericanas, esa presencia dejó de ser un eco distante para convertirse en una relación viva y orientadora que no me soltó más la mano. Tonan, Guadalupe, Lupe, Virgen de Guadalupe: Lupita mía. Gracias por tu presencia.

A mi abuela y abuelo maternos, por haber contribuido, desde la ternura, la compasión y el cuidado, a la formación de mi carácter. A mi abuela y abuelo paternos, por haber sostenido, con gestos concretos y ejemplares, las ilusiones de mi infancia y haber acompañado los primeros esfuerzos de quien hoy escribe.

A la Universidad Nacional de Costa Rica, por haberme abierto un espacio para pensar, enseñar y construir conocimiento. A esta institución me debo, y es en ella donde espero contribuir a la formación de nuevas generaciones de investigadoras y investigadores, en particular la de las y los hijos de la ruralidad para que vuelvan a ella y contribuyan en ella a pensar las alternativas.

A Norman Solórzano, por su acompañamiento cercano y su complicidad intelectual. A Antonio Álvarez Pitaluga, por su lectura crítica y sus aportes rigurosos a este proceso. A Miguel Baraona por tantos años de acompañamiento, cercanía, amistad y magisterio. Ha sido un verdadero honor trabajar a su lado y hoy haber logrado producir un documento que, con pretensión crítica, intenta contribuir a la comprensión y abordaje de la comunidad en clave étnica. Muchas gracias, Miguel.

A mis padres, por su presencia constante, su apoyo y su cercanía siempre oportuna.

Al poeta, colega y amigo Guillermo Acuña González: tu amistad es un tesoro.

A mi esposa, compañera de vida, interlocutora crítica y presencia fundamental en este proceso. Su mirada, siempre exigente y generosa a la vez, no solo acompañó este trabajo, sino que contribuyó decisivamente a su realización. Gracias Geannina.

Por último, agradecer a las y los cofrades de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe por su gentil disposición de contribuir con este servidor en el proceso de investigación sin ninguna pretensión e interés más que contagiarme de su devoción, de su tradición y su fe. En la “Casa de la Virgen” encontré un plato de comida caliente cada vez que entré por su puerta. Cada vez que entré por su puerta la presencia de la Virgen me tiñó de humo, maíz y contil. Cada vez que entré por su puerta encontré un techo y encontré abrigo. En la “Casa de la Virgen” encontré alternativas. Hoy junto a las y los cofrades puedo gritar sin temor a equivocarme:

¡“En la Cofradía nos vemos”!

Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Posgrado en Estudios de la Sociedad y la Cultura de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Doctorado Académico en Estudios de la Sociedad y la Cultura.

Dr. Mario Zúñiga Núñez
Representante del Decano
Sistema de Estudios de Posgrado

Dr. Miguel Baraona Cockerell
Director de Tesis

Dr. Norman Solórzano Alfaro
Asesor

Dr. Antonio Álvarez Pitaluga
Asesor

Dr. Adrián Vergara Heidke
Director
Programa Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura

Ernesto Herra Castro
Sustentante

Tabla de contenido

Dedicatoria	II
Agradecimiento	III
Tabla de contenido	VII
Resumen:	XII
Abstract:	XIV
Lista de tablas	XVI
Proyecto de investigación	1
a. Título	1
b. Definición del tema	1
c. Justificación	4
d. Preguntas de investigación	6
e. Objetivos	7
Objetivo general	7
Objetivos Específicos	8
f. Estado de la Cuestión	8
Literatura especializada respecto a la Cofradía	8
Literatura especializada respecto a la etnicidad	14
Literatura especializada respecto a la memoria	17
g. Marcos conceptuales y teóricos	22
h. Metodología	32
Capítulo I	39
1. Del contexto histórico en los que se enmarca el impulso de las cofradías indígenas para el caso costarricense	40
1.1 Etnogénesis del pueblo de Hispania en el largo proceso histórico previo a la Conquista	40
1.1.1 Conformación del orden étnico hispánico: estructuras sociales y culturales antes de 1492	40
1.1.2 Del predominio islámico en el Al'Ándalus	56
1.1.3 Del ascenso de Portugal	59

1.1.4 De los reinos católicos de Castilla y Aragón en la conquista de la Península ibérica	66
1.1.5 Balance	71
1.2 De la conquista de América	77
1.2.1 De la nueva conciencia étnica de los “conquistadores”	77
1.2.2 De “navegantes”, “descubridores” y “conquistadores”	85
1.2.3 Del “descubrimiento” y de la “invención” de América	93
1.2.4 De la gestación de un nuevo orden étnico	100
1.2.5 Balance.	109
1.3 Del “descubrimiento” de Nicoya	115
1.3.1 De las características geomorfológicas y antropológicas del Golfo de Nicoya previo al inicio de la Conquista	115
1.3.2 Del traslado de las jerarquías de género, las jerarquías étnicas y las jerarquías de clase a la sociedad colonial en proceso de formación	136
1.3.3 De “Tierra Firme”, las gobernaciones de Veragua y Urubá así como del inicio de la conquista de Nicoya	152
1.3.4 Balance	171
1.4 De la Conquista de Nicoya y el surgimiento de las cofradías indígenas en Costa Rica	181
1.4.1.1 De los conflictos religiosos, lingüísticos y raciales del periodo correspondiente a la Conquista de Nicoya (1524-1550)	181
1.4.1.2 Balance	223
1.4.2 De los conflictos religiosos, lingüísticos y raciales en el impulso de las Cofradías Indígenas en Nicoya y Costa Rica (1550-1680)	229
1.4.2.1 De la larga tradición mariana al cerro del Tepeyac	229
1.4.2.2 De la orientación mítica del proyecto de liberación de los “indios” de Nicoya	245
1.4.2.3 Balance	274
1.4.3 Del contexto en el que surgen y se desarrollan las cofradías en Nicoya y Costa Rica (1550-1680)	281
1.4.3.1 De la composición étnica en la fundación de Nicoya, Nueva Cartago y Costa Rica (1550-1680)	281
1.4.3.2 De la fundación de los pueblos de indios y de las Cofradías (1550-1680)	296
1.4.3.3 Balance	326

1.4.4 Del contexto de auge y declive de las cofradías en Nicoya y Costa Rica (1680-1804)	333
1.4.4.1 De la composición étnica de Nicoya, Nueva Cartago y Costa Rica (1680-1804)	333
1.4.4.2 Del contexto de auge y declive de las cofradías en Nicoya y Costa Rica (1680-1804)	354
1.4.4.3 Balance	367
Capítulo II	376
2.1 Del sistema de honor social, el orden étnico y la conciencia étnica de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe en la actualidad.	377
2.1.1 De la Resignificación del “Honor social” y el Orden étnico posterior a la “Independencia” y “Anexión” del Partido de Nicoya al Estado de Costa Rica.	377
2.1.2 Balance	402
2.2 La construcción de la homogeneidad racial: De la independencia a la consolidación de la nación costarricense	407
2.2.1 De la “Independencia” al proyecto de nación	407
2.2.2 De los conflictos étnicos de la nación	416
2.2.3 Homogeneización y Exclusión en la Nación Costarricense: Dialéctica de lo Mismo y lo Otro	438
2.2.4 Balance	458
2.3 De la “conciencia étnica”, el “sistema de honor social” y el “orden étnico” de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe en la actualidad	465
2.3.1 De la “conciencia étnica” de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe	465
2.3.2 Del sistema de “honor social” y el “orden étnico” en la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe	506
2.3.3 De la actualidad del “sistema de cargos” y su relación con el “honor social”, el “orden étnico” y la “conciencia étnica” en la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”	525
2.3.4 Balance	568
Capítulo III	582
3.1 Del contenido que subyace al vínculo comunitario de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”	583
3.1.1 Hacia una definición de aquello que es la “comunidad”. Orientación metódica	583

3.1.2 De la Sociedad y la comunidad: Algunos supuestos de partida	586
3.1.3 Balance	602
3.2 Del contenido que subyace al vínculo comunitario de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”	605
3.2.1 De lo abstracto a lo concreto como concreto espiritual. De la determinación mítica	606
3.2.2 De lo abstracto a lo concreto como concreto espiritual. De la determinación religiosa	611
3.2.3 De lo abstracto a lo concreto como concreto espiritual. De la determinación espiritual	620
3.2.4 De lo abstracto a lo concreto como concreto espiritual. De la determinación étnica	623
3.2.5 De lo abstracto a lo concreto como concreto espiritual. De la determinación de la “Nación”	639
3.2.6 Balance	646
3.3 Del concepto de “comunidad”: Descenso de las categorías a lo concreto explicado	660
3.3.1 Regreso a la orientación metódica	660
3.3.2 Del concepto de “comunidad”: Descenso de las categorías a lo concreto explicado	661
3.3.2.1 De las estructuras de origen en la “Teología del Padre”:	668
3.3.2.2 De los mecanismos de legitimación en la “Teología del Padre”	675
3.3.2.3 Del nivel operativo de actualización estructural en la “Teología del Padre”	687
3.3.2.4 De la “Teología de la Madre”	692
3.3.2.5 De las estructuras de origen en la “Teología de la Madre”	696
3.3.2.6 De los mecanismos de legitimación en la “Teología de la Madre”	706
3.3.2.7 Del nivel operativo de actualización estructural en la “Teología de la Madre”	715
3.3.2.8 Balance	729
3.4 De la construcción categorial a la figura conceptual	745
3.4.1 Estructura y sentido del concepto alcanzado	745
3.4.2 Balance	752
Conclusiones	753
4.1 De la organización de las conclusiones	754

4.1.1 De la subordinación colonial a la afirmación étnica: génesis estructural de la conciencia confrática	755
4.1.2 Cofradía y etnogénesis: un proceso de diferenciación frente a la cultura dominante	758
4.1.3 Gestión ritual del prestigio comunal: la cofradía como forma alternativa de del poder	761
4.1.4 Vínculo comunitario y actoría étnica: tensiones relacionales y estructuras de cohesión confráticas	765
4.1.5 Del aporte metodológico	769
4.1.6 Síntesis analítica final	775
i. Referencias Bibliográficas	777
Anexos	822
1. Consentimiento informado	823
2. Grupo Focal	826
3. Entrevista en profundidad	830

Resumen:

Esta investigación tiene como objetivo reconstruir la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe (Nicoya-Guanacaste) como una totalidad concreta, a partir del análisis de los factores diacríticos que han permitido su constitución histórica y su conservación en el tiempo. Lejos de abordar la cofradía como un residuo cultural o una forma de religiosidad popular, el estudio la comprende como una forma histórica de organización comunitaria cuya inteligibilidad se abre desde el orden étnico.

Metodológicamente, la investigación se sustenta en un movimiento dialéctico que parte de la categoría abstracta de comunidad, asciende hacia su manifestación concreta en la cofradía como forma empírica, y, mediante un proceso de reconstrucción histórica, análisis antropológico y producción categorial, desciende hacia un concreto pensado. Este recorrido permite articular tres dimensiones fundamentales, orden étnico, sistema de honor social y conciencia étnica, no como categorías externas, sino como estructuras constitutivas de la reproducción histórica de la comunidad.

El análisis histórico (1524-1550; 1550-1680; y 1680-1804) evidencia que las cofradías emergen en el marco del orden colonial como instituciones inicialmente controladas por éste, pero que progresivamente se convierten en espacios de organización para las comunidades y pueblos originarios de Nicoya. En este proceso, los conflictos raciales, lingüísticos y religiosos operan como dinamizadores estructurales que conducen, hacia 1644, al primer brote de la conciencia étnica del “indio como indio” en el territorio nicoyano, articulado en torno a la devoción guadalupana.

En su dimensión actual, la cofradía se presenta como un espacio donde el sistema de honor social, el orden étnico y la conciencia étnica no desaparecen, sino que se reconfiguran y se expresan en prácticas vivas de reconocimiento, diferencia y pertenencia. A partir de un proceso de producción teórica estructural-genética, la investigación construye un sistema de 64 categorías organizadas en estructuras de origen, mecanismos de legitimación y niveles operativos de actualización, lo que permite reconstruir la lógica interna de la comunidad.

El hallazgo central revela que la comunidad cofrática se configura a partir de la tensión entre dos estructuras de origen, Teología del Padre y Teología de la Madre, donde la dominación se concentra en los mecanismos de legitimación, mientras que la reproducción de la vida se despliega en el nivel operativo. En este sentido, la cofradía no se sostiene por su validación dentro del orden dominante, sino por su práctica viva.

La investigación concluye proponiendo el concepto de “comunidad cofrática guadalupana de afirmación étnica” como forma histórica de organización comunitaria en la que, a partir de esta tensión estructural, se articulan prácticas, relaciones y sentidos que permiten la reproducción de la vida, el reconocimiento social y la continuidad de un actor étnico en el seno de la sociedad nicoyana.

Abstract:

This research aims to reconstruct the Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe (Nicoya-Guanacaste) as a concrete totality, based on the analysis of the diacritical factors that have enabled its historical constitution and its preservation over time. Far from approaching the cofradía as a cultural residue or a form of popular religiosity, the study understands it as a historical form of community organization whose intelligibility is opened from the ethnic order.

Methodologically, the research is grounded in a dialectical movement that begins with the abstract category of community, ascends toward its concrete manifestation in the cofradía as an empirical form, and, through a process of historical reconstruction, anthropological analysis, and categorical production, descends toward a concrete-in-thought. This trajectory makes it possible to articulate three fundamental dimensions, ethnic order, system of social honor, and ethnic consciousness, not as external categories, but as constitutive structures of the historical reproduction of the community.

The historical analysis (1524–1550; 1550–1680; and 1680–1804) shows that cofradías emerge within the framework of the colonial order as institutions initially controlled by it, but that progressively become spaces of organization for the communities and original peoples of Nicoya. In this process, racial, linguistic, and religious conflicts operate as structural drivers that lead, toward 1644, to the first emergence of the ethnic consciousness of the “Indian as Indian” in the Nicoyan territory, articulated around Guadalupan devotion.

In its current dimension, the cofradía presents itself as a space where the system of social honor, the ethnic order, and ethnic consciousness do not disappear, but are reconfigured and expressed in living practices of recognition, difference, and belonging. Through a process of structural-genetic theoretical production, the research constructs a system of 64 categories organized into structures of origin, mechanisms of legitimation, and operational levels of actualization, which makes it possible to reconstruct the internal logic of the community.

The central finding shows that the community configured within the Cofradía is structured by the tension between two originating matrices: the Theology of the Father and the Theology of the Mother. Within this tension, domination is concentrated in the mechanisms of legitimation, while the reproduction of life unfolds at the operational level. In this sense, the Cofradía is not sustained by its validation within the dominant order, but by the persistence of its living practice.

The research concludes by proposing the concept of “Guadalupan confraternal community of ethnic affirmation” as a historical form of community organization in which, from this structural tension, practices, relations, and meanings are articulated that enable the reproduction of life, social recognition, and the continuity of an ethnic actor within the Nicoyan society.

Lista de tablas

Tabla N.1 Categorías de análisis, variables e indicadores.....	34

Proyecto de investigación

a. Título

Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste: Análisis de los factores diacríticos en su constitución y conservación. Abordaje desde la perspectiva étnica de Miguel Baraona Cockerell

b. Definición del tema

El presente trabajo de investigación busca analizar los factores diacríticos que distinguen, diferencian o revelan las características del vínculo comunitario con que la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe¹, Nicoya-Guanacaste, ha logrado constituirse y conservarse como un actor étnico para el caso de la sociedad nicoyana.

En términos de caracterización del objeto de estudio, se debe señalar que la Cofradía es una institución de corte religioso o gremial-benéfica cuyos antecedentes se remontan a la Europa medieval del siglo IX (García, 2019; Pisa, 2009; Quirós, 2003; Quirós, 1997; Nebel, 2013; Solórzano y Quirós, 2014; Rojas, 2007; y otros). Esta se propaga y se preserva a través de rituales de índole festivo, así como de actividades caritativas en las que, además de las prácticas religiosas, la cohesión territorial ocupa un lugar principal (Baraona, 2009; Ibarra, 2014; Pisa, 2009; Quirós, 2003; Quirós, 1997; Rojas y Sandí, 2011; Hidalgo, 2013; Vilchez, 2014; Velázquez, 2016; y otros). En la región mesoamericana la Cofradía ocupó un lugar medular, siendo esta una de las principales instituciones con que la “conquista espiritual” se puso en marcha a partir del siglo XVI (Mazín, 2022; Bromley, 2019; García, 2019; Pejovés, 2019; Sullón, 2018; Sullón, 2016; Vega, 2018; Cordero, 2016; Campos y Sevilla, 2014; Russell, 2013; Hidalgo, 2013; y otros). Si bien, la Cofradía le permitió a los conquistadores garantizar la dominación, explotación y enajenación para con los pueblos originarios de la región mesoamericana, quedando inserta en la relación desigual correspondiente al “sistema de cargos” (Cacian, 1972, Cacian, 1996; Cacian, 1991; Korsbaek, 1996), “sistema de escala o escalafón” (Bunchler y McKinlay, 1996; Carrasco, 1979), “sistema de fiestas” (Smith, 1981; De Walt,

¹ También referida en este documento como “Cofradía de Nicoya”.

1996), “sistema de mayordomías” (Aguirre, 1953) o “jerarquía civil-religiosa” (Buchler y McKinlay, 1996; Cámara 1996; Carrasco, 1979; Carrasco, 1952; Chance y Taylor 1985; Foster 1987; Nash, 2009: Rus v Wasserstrom, 1980; Sepúlveda 1974; Tax, 1937; Topete 2009; Vogt 1966; Vogt, 1979) que serían la tónica de las relaciones económicas características de la época colonial, ella también fue capaz de garantizar diversos grados de autonomía a los pueblos originarios de la región mesoamericana (Baraona, 2009; Baraona, 2007; Rojas, 1988; Gómez, 2014; Nebel, 2013; Solórzano y Quirós, 2014; Quirós, 2003; Quirós, 1997; Malavassi, 2014; Sibaja y Zelaya, 2015; y otros). La cofradía es una “estructura dual en el sentido que es tanto española como indígena de manera simultánea...” (Rojas, 1988, p. 266); “...es cristiana y es pagana al mismo tiempo” (Rojas, 1988, p. 268). Es utilizada, frecuentemente, como “instrumento de integración comunitaria -tendiente a- profundizar la división social” (Rojas, 1988, p. 269) y, en ese sentido, juega un papel doble: se usa como instrumento de dominio, explotación y saqueo para con los pueblos originarios por parte del pueblo conquistador; así como permite mantener diversos grados de desconexión del orden colonial en desarrollo a través de la preservación de relaciones y prácticas ancestrales propias de su herencia.

Si bien, “la cofradía es uno de los fenómenos sociales más documentados en la etnografía mesoamericana...” (Rojas, 1988, p. 258), abordarla como objeto de investigación doctoral en el campo de los estudios de la sociedad y la cultura desde la perspectiva étnica de Miguel Baraona Cockerell, permitirá situar los conflictos étnicos correspondientes a la dinámica de adaptación/resistencia paralelos a la constitución del periodo colonial del que la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, es parte. Analizar a esta institución en el seno mismo de las disputas étnicas que acompañan la imposición del “orden étnico”, las “jerarquías étnicas”, las “categorías étnicas” organizadas en torno al “sistema de honor social” en el que el modelo de sociedad occidental se impone en su centro (Baraona, 2011a; Baraona, 2011b; Baraona, 2010; Baraona, 2009; Baraona, 2007), hará posible comprender la contradictoria dialéctica de su constitución y su conservación actual.

Para el caso nicoyano la historia de las Cofradías se remonta al momento del primer contacto que el conquistador tuvo con los pueblos originarios de Nicoya en el año de 1522 cuando el Padre Agüero que acompañó la llegada de Gil González Dávila, forzó su conversión al cristianismo y su catequización (Blanco, 1983; Meléndez, 1974; Aráuz, 2013; Aráuz, 2005; Aráuz, 1970; Blanco, 1983; Thiel, 2002; Quirós, 2003; Quirós, 1997; Rojas, 2007; y otros). Con la llegada posterior de los franciscanos a Nicoya a partir de 1544 la cofradía indígena tendrá cada vez mayor presencia en el contexto colonial logrando ser una institución consolidada hacia el siglo XVIII (Rojas, 1988; Gómez, 2014; Nebel, 2013; Solórzano y Quirós, 2014; Quirós, 2003; Quirós, 1997; Malavassi, 2014; Sibaja y Zelaya, 2015; y otros). En el año 2020, la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe fue merecedora del Premio al Patrimonio Cultural Inmaterial Emilia Prieto Tugores 2019 “por ser una estructura organizativa compleja, que aglutina a varios actores sociales, grupos etarios y da importancia al papel de la mujer en distintos planos de la manifestación” (<https://mcj.go.cr/sala-de-prensa/noticias/cofradia-nicoyana-recibe-premio-nacional-al-patrimonio-cultural-inmaterial>).

En términos metodológicos, abordar la larga duración en el cual el “sistema de honor social” del que forma parte la Cofradía de Nicoya ha sido modelado, en términos de la perspectiva étnica ya mencionada, sugiere reconstruir el proceso de “etnogénesis” en el que se forja el “orden étnico” y la “conciencia étnica” de la Cofradía de Nicoya durante su constitución en el periodo colonial para así poder ponerlo en diálogo y perspectiva con las características según las cuales estas se expresan en la actualidad. Para hacer lo anterior se procederá a caracterizar tres momentos concretos delimitados en Quirós (1997) referentes al periodo en el que se enmarca el impulso de las cofradías indígenas para el caso costarricense: 1524-1550; 1550-1680; y 1680-1804 (Quirós, 1997, pp. 37-72). Para dar contenido a cada uno de estos periodos se procederá a identificar, a partir de la revisión exhaustiva en fuentes secundarias y terciarias especializadas, los conflictos raciales, los conflictos lingüísticos y los conflictos religiosos del que la cofradía de Nicoya es parte al ser estos los principales dinamizadores de los fenómenos étnicos, principalmente en la actualidad (Baraona, 2011a; Baraona, 2011b; Baraona, 2010; Baraona, 2009; Baraona, 2007). A partir de lo anterior será posible realizar el “corte

antropológico” correspondiente al momento actual que permitirá caracterizar el “sistema de honor social”, el “orden étnico” y la “conciencia étnica” del que la Cofradía de Nicoya forma parte en la actualidad. El "corte antropológico" actual está enfocado a la reconstrucción de la “memoria” de la Cofradía de Nicoya y está conducido por la aplicación de dos técnicas de investigación cualitativa dirigidas a dos grupos de población claramente definidos. Así las cosas, la presente investigación pone un acento particular al abordaje histórico y el antropológico.

En términos de la población meta para el presente estudio se han establecido tres grupos claramente definidos a los que serán aplicadas tres técnicas para la reconstrucción de la “memoria” de la cofradía de Nicoya. Por un lado, se encuentran: a) las y los miembros que integran la “Cocina” de la Cofradía de Nicoya; b) la Asociación pro-conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe; y c) un universo constituido por cinco ex-mayordomas/ex-mayordomas como máximos representantes de esta institución. Con el primer grupo anteriormente delimitado será aplicada la observación participante, mientras que con el segundo grupo se trabajará en torno a un grupo focal. Con ambos grupos se busca identificar los principales conflictos raciales, lingüísticos y religiosos a los que ellas y ellos hacen frente en la actualidad. Con el tercer grupo delimitado, y como máximos representantes de elección popular por parte de quienes forman parte de la cofradía de Nicoya, se piensa desarrollar una entrevista en profundidad con un universo de cinco ex-mayordomos/ex-mayordomas que, además de estar dispuestos a compartir su experiencia personal durante su mayordomía, estén interesados en identificar los principales conflictos raciales, lingüísticos y religiosos de los que ellas y ellos tienen registro.

c. Justificación

Si bien, el estudio de las “cofradías novohispánicas” cuenta con “una cantidad ya significativa de obras y artículos seminales (...) que apuntan a su importancia en eras pasadas...”, (García, 2008, p. 125) así como al hecho de ser este uno de “los fenómenos sociales más documentados en la etnografía mesoamericana...” (Rojas, 1988, p. 258),

abordar la cofradía de Nicoya desde los estudios de la sociedad y la cultura poniendo énfasis a la perspectiva étnica de Miguel Baraona Cockerell permitirá abordar la etnicidad como un fenómeno procesal que se hace real “...cuando hay un proceso sociocultural de distinción, asociado con la formación de jerarquías de honor social que se combinan y refuerzan con otras formas de jerarquía social vinculadas con asimetrías de poder, prestigio y riqueza...” (Baraona, 2009, pp. 59-60). Lo anterior sugiere que “...la etnicidad no puede nunca ser concebida fuera de algún orden étnico” (Baraona, 2009, pp. 59-60) y, en ese sentido, la perspectiva étnica priorizada presupone situar a la cofradía de Nicoya en el seno mismo de las disputas étnicas que surgen durante su constitución en el periodo colonial, lo que permite poner bajo sospecha la prolongación de un orden étnico en la sociedad nicoyana, del cual la cofradía de Nicoya forma parte en la actualidad.

El abordaje de la cofradía de Nicoya desde la perspectiva étnica priorizada permitirá dar cuenta de los factores estructurales que inciden en el surgimiento del “sistema de honor social”, el “orden étnico” y la “conciencia étnica” que se van configurando a lo largo del periodo colonial y que inciden en la vigencia de la cofradía de Nicoya en la actualidad. Asimismo, permitirá establecer los puntos de inflexión (desgaste, cambio de dirección y/o legitimación) que surgen en los tres momentos concretos correspondientes al periodo colonial delimitados en Quirós (1997) con miras a identificar las características del sistema de honor social, el orden étnico y la conciencia étnica del que la cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, ha sido parte tanto en su constitución como en su conservación actual.

Por último, la presente investigación pretende contribuir a revelar el contenido que subyace al vínculo comunitario con que la cofradía de Nicoya ha logrado conservarse y constituirse en un actor étnico para el caso concreto de la sociedad nicoyana.

En el sentido anterior, los aportes concretos que se esperan con la presente investigación son:

- Ampliar el espectro analítico con que han sido abordadas y estudiadas las cofradías con anterioridad a partir del caso concreto de la cofradía de Nicoya.
- Comprender la vigencia de la etnicidad como fenómeno procesal con profunda vigencia en la sociedad nicoyana partiendo del caso concreto de la Cofradía de Nicoya.
- Develar el contenido que subyace en el vínculo comunitario con que la cofradía de Nicoya ha logrado conservarse y constituirse en un actor étnico para el caso de la sociedad nicoyana.

d. Preguntas de investigación

Dado que los pueblos originarios de la región mesoamericana no fueron víctimas pasivas a la invasión militar europea (Baraona, 2011a; Baraona, 2011b; Baraona, 2010; Sibaja y Zelaya, 1974; Acevedo, 1980; González y Cerdas, 1995; Quirós, 1997; Quirós, 2003; Foseca, Alvarenga y Solórzano, 2001; Carvajal, 2002; Garduño y Andreu, 2019; Stone, 1954; Blanco, 1967; Varela, 2014; León-Portilla, 2012a; León-Portilla, 2012b; León-Portilla, 2013a; León-Portilla, 2013b; y otros), al tiempo que la cofradía permitió diversos grados de autonomía así como de gestión al acceso al poder político, económico y social para los pueblos originarios durante la época colonial (Aguirre, 1953; Baraona, 2009; Baraona, 2007; Carrasco, 1979; Carrasco, 1952; Cacion, 1996; Cacion, 1991; Cacion, 1972; Chance y Taylor 1985; Cámara 1996; Campos y Sevilla, 2014; Carrasco, 1979; Cordero, 2016; Ibarra, 2014; Malavassi, 2014; Pisa, 2009; Quirós, 2003; Quirós, 1997; Rojas y Sandí, 2011; Solórzano y Quirós, 2014; Vílchez, 2014; Velázquez, 2016; Sibaja y Zelaya, 2015; y otros) se parte del supuesto de que en los conflictos raciales, lingüísticos y religiosos que surgieron en el seno de la sociedad nicoyana durante la época colonial se fueron definiendo las fronteras étnicas que, a su vez, sentaron las bases del “sistema de honor social” correspondiente a los tres momentos concretos definidos en Quirós (1997) (1524-1550; 1550-1680; y 1680-1804) en los cuales la cofradía de Nicoya asumió un lugar como “actor étnico”.

En el sentido anterior, las preguntas con base a las que se despliega el presente trabajo de investigación son:

¿Cuáles son los factores estructurales dentro de los cuales se desarrolla, evoluciona y se transforma la conciencia étnica para el caso de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste?

¿Cuáles son las razones que explican que el largo proceso de cambio y transformación cultural al que ha sido sometida la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, en lugar de estimular la asimilación a la cultura dominante mantenga en la actualidad la etnogénesis de esta comunidad?

¿Es en la actualidad la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, un mecanismo diferenciador para con la gestión del acceso al poder político, económico y social para el caso de la sociedad nicoyana?

¿Qué distinciones, tensiones y diálogos median en el vínculo comunitario con que la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, ha logrado constituirse y conservarse como un actor étnico en la sociedad nicoyana?

e. Objetivos

Objetivo general

Analizar, desde la perspectiva étnica de Miguel Baraona Cockerell, los factores diacríticos que subyacen en el vínculo comunitario con que la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, ha logrado constituirse y conservarse como un actor étnico para el caso de la sociedad nicoyana.

Objetivos Específicos

- Caracterizar el contexto histórico en los que se enmarca el impulso de las cofradías indígenas para el caso costarricense (1524-1550; 1550-1680; y 1680-1804) en relación con la incidencia que ocupan los conflictos raciales, los conflictos lingüísticos y los conflictos religiosos en el desgaste, cambio de dirección y/o legitimación social.
- Identificar las características del sistema de honor social, el orden étnico y la conciencia étnica para el caso de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, en la actualidad.
- Revelar el contenido que subyace al vínculo comunitario con que la Cofradía de Nicoya ha logrado conservarse y constituirse en un actor étnico en la sociedad nicoyana.

f. Estado de la Cuestión

La literatura consultada a partir de los que se impulsa la presente investigación puede ser ubicada en tres ejes analíticos: el primero de ellos versa sobre la cofradía; el segundo eje es el de etnicidad; y el tercero de ellos sobre estudios étnicos similares en el que el registro de la memoria ocupa un lugar relevante.

A continuación, se exponen los antecedentes teóricos de la forma anteriormente señalada.

Literatura especializada respecto a la Cofradía

Para dar cuenta, en tanto antecedentes, del orden étnico contenido en el proyecto civilizatorio con que se Europa se expande sobre América se recurrirá a los trabajos de Aristóteles (s.f.), Armesto (2014; 2011; 2004), Armstrong (2017), Asimov (2012), Bautista (2019), Benítez (2013), Burckhardt (2008), Baynes (2014), Carmagnani (2004), Chabod (2003), Colón (2016), Corcuera (2013), Díaz del Castillo (2015), Dussel (2009), Dussel

(2011), Fernández-Varela (2004), Fernández-Armesto (2010; 2004), Fromm (2021, 2019), Fuentes (2007), García (2019), Grosfoguel (2006), Hartog (1999), Hinkelammert, (2020, 2017, 2013, 2007), Moya (1987), Parry (2014), Pagdem (2002), Pisa (2009), Platón (1977; s.f.), Prieto (2010), Svet (1987), Todorov (2008), Touraine (2012), von Ranke (2010), Wolf (2006) y otros en el sentido de dar cuenta del “sistema de honor social” presupuesto por los europeos en el momento de la conquista.

Los trabajos de Mazín (2022), Jiménez (2020), Bromley (2019), García (2019), Pejovés (2019), Sullón (2018; 2016), Vega (2018), Cordero (2016), Campos y Sevilla (2014), Russell (2013), Hidalgo (2013), Rodríguez (s.f.), González (2013), Sánchez (2013), García (2010; 2008), Costilla (2008), Panfichi y Portocarrero (2004), Puente (2004), Martínez (1998), Mannarelli (1994), Pescador (1990), Rojas (1986), Richard (1983), Chance y Taylor (1985), Bagú (s.f.), Vargas (1951), Cuebas, Guerrero y Pan (1946) y el de Donoso (1885) permiten comprender las relaciones jerárquicas en cómo se organizó la Iglesia cristiana a lo largo del periodo colonial en lo que llegará a ser América Latina, así como muestra a la Cofradías como instancias de resistencia donde los pueblos originarios y negros se organizaron para hacer frente a las necesidades materiales, principalmente dinero y alimento, que permitieron forjar una identidad común a sus integrantes. Asimismo, en estos trabajos se logran identificar diversas formas de abordaje metodológico para la comprensión de la institución denominada Cofradía durante el despliegue de la sociedad colonial. Asimismo, los trabajos de Vargas (2017), Solórzano (2017), Velázquez (2016), Jerez-Brenes (2016), Jerez-Brenes (2015), Vílchez (2014), Núñez y Marín (2009), barca y Bartels (2011), Rojas (2007), Aráuz (2005), Thiel (2002), Quirós (2001; 1887), Sibaja y Zelaya (1974), Meléndez (1974), Aráuz (1970) y el de Stone (1954) dan cuenta de las particularidades propias de algunas de las Cofradías en Costa Rica y, especialmente, de la Cofradía de Nicoya. El abordaje metodológico, los acentos conceptuales, así como los cortes temporales que precisan las y los autores se desprenden, principalmente, de información primaria procedente del Archivo Histórico Nacional (Costa Rica); el Archivo arquidiocesano de León (Nicaragua); y el Archivo Histórico de Centro América (Guatemala).

Baraona (2011a) identifica la tensión existente entre gobernadores indígenas y otras autoridades comunitarias "...para impedir que estos ahorros fuesen a parar al azar, la iglesia o del gobierno" (p. 157). En su trabajo Baraona (2009, 2011a, 2011b) permite identificar a la cofradía como una institución medular en la dinámica de adaptación y resistencia de los pueblos originarios con los que estos lograron hacer frente a la escasez, la miseria, el hambre y la crueldad que los había llevado, en no pocas ocasiones, al borde de la muerte. Este autor muestra la tensión religiosa como "... la principal manzana de la discordia en la región..." que tuvieron como epicentro la persistencia de los pueblos originarios por aferrarse a sus creencias religiosas y la insistencia de los frailes franciscanos por "extirpar" la idolatría (Baraona, 2011b). La cohesión en torno a las cofradías indígenas fue la coherente reacción de los pueblos originarios quienes, entre los siglos XVII y XVIII, presionaron para que estas instituciones evolucionaran "...hacia un sistema mucho más elaborado en integración social y solidaridad colectiva..." (Baraona, 2011b, p. 157).

El trabajo de Rojas (1988) enumera 20 características esenciales de la cofradía indígena como reducto cultural de para los pueblos originarios del altiplano guatemalteco que permite prestar atención a elementos particulares de esta institución en la región centroamericana. También en Guatemala, Debroy (2003) ha realizado su tesis de licenciatura a partir de un acercamiento etnográfico a la cofradía de San Simón, en el departamento de Chimaltenango que pone acento al compadrazgo exigente en la comunidad que integra la cofradía enfatizando el papel que ocupa el elemento simbólico en la conciencia colectiva de esta comunidad. En su tesis de maestría en historia, Vega (2018) muestra el papel particular que juegan las cofradías en Lima (Perú), durante el siglo XVII como medio de inserción social dejando en evidencia cómo en ellas se impulsan relaciones económicas ventajosas para los pueblos originarios, así como de asegurar la representación política de la comunidad.

Para Donoso (1885) las Cofradías eran "congregaciones o sociedades de fieles con algún objeto pío o religioso" (p. 115). A través de ellas se aseguraba el recaudo de las rentas a "curas, clérigos, religiosos, doctrieros (...)" (p. 114). En su libro titulado

Derecho Canónico Donoso (1885) deja claro cuáles van a ser los principios según los cuales se debe llevar a cabo de la erección de las Cofradías. Asimismo, delimita las disposiciones relativas al ejercicio de estas. Donoso (1868) permite precisar que no fue sino hasta 1604 que, en términos canónicos, se legisló sobre este tipo de orden religiosa.

Nebel, 2013, Ricard, 2014 y Suess, s.f. permiten precisar los efectos de la “Conquista espiritual” para el caso de la región mesoamericana, mientras que trabajo desarrollado por Ornes (1980) permite dar cuenta de la violencia con que la Iglesia cristiana y sus instituciones se impusieron en el territorio americano. Nebel (2013) permite identificar elementos fundamentales en el tipo de vínculo comunitario con que los pueblos originarios resisten la expansión colonial y pone énfasis al lugar que en ello ocupan las cofradías indígenas, así como la relación de dicha resistencia con la devoción a la “Santa Maria Tonantzín Virgen de Guadalupe”. El trabajo de García (2014) así como el de León-Portilla (2012b; 2013) ponen énfasis a la potencia que ocupa la Virgen de Guadalupe para los pueblos originarios como mecanismo de resistencia y afirmación durante el periodo de la conquista.

El trabajo de Carrasco (2012) ubica a Nicoya como una entre las más de 400 ciudades y pueblos desperdigados por toda la región mesoamericana que integran la gran Tenochtitlán. En su trabajo el autor hace visible cómo “... siglos anteriores a las migraciones mexicas al valle de México, hubo varios grandes asentamientos urbanos que se convirtieron en centros de poder político y de autoridad sagrada en Mesoamérica central” (pp. 46-47), e identifica el año de 1524 como el momento en que los “...misioneros enviados a Ciudad de México -comenzarían- oficialmente la evangelización de indios” (Carrasco, 2012, pp. 23-24). Sibaja (1982) estima que en la Gran Nicoya existía, a inicios del siglo XVI, una población cercana a 1.000.000 de personas sólo en Nicaragua y un cálculo de 9240 personas para el caso de Nicoya (Sibaja, 1982, p. 43. En: Ibarra, 2014, p. 34). Como producto de la violencia sistemática que experimentó la población originaria se estima que, ya para el año de 1544, hubo un declive demográfico de tales proporciones que los habitantes en Nicaragua llegaban “...si

acaso, a 30.000, por causa de los maltratos a que habían sido sometidos” (Ibarra, 2014, p. 34).

En términos de contextualización del momento histórico en el que surge la Cofradía de Nicoya, el trabajo de Ibarra (2014) permite identificar las características socioculturales de la “Gran Nicoya” y le califica como una zona de confluencia pluricultural circunscrita entre el Pacífico de Nicaragua y Nicoya (Guanacaste). En su trabajo se logra precisar la importancia que en los pueblos de la región mesoamericana ocuparon los “calpulli” y de cómo las relaciones de familiaridad, parentesco parecen haberse reunido en la elección de 1593 cuando “...los indios organizaron su primera cofradía, la de Veracruz, con ganado y con el trabajo común” (p. 64). Un elemento clave que aporta este texto es la identificar la fundación de la Villa de Bruselas (1524) con la compulsiva tarea de evangelizar al pueblo chorotega y de cómo, para hacerlo, ya en 1530 se contaba con cuatro obispados en todo Centro América. Quirós (1997; 2001) a diferencia de Ibarra (2014) ubica el origen de la Cofradía de Veracruz en 1588 pero coincide con Ibarra de ser 1594 el año en que surge la primera Cofradía indígena: Pura y Limpia Concepción. Quirós (1997; 2001) permite identificar el origen de las cofradías en Costa Rica priorizando las primeras seis de ellas “creadas y controladas por encomenderos”: Santísimo Sacramento (1587); Veracruz (1588); Pura y Limpia Concepción (1594); La Soledad (1623); San Nicolás de Tolentino (1641) y Los Ángeles (1652). Por su parte Blanco (1962) logra precisar que desde el año 1577 ya existían en Costa Rica cuatro Cofradías: Nuestra Señora del Rosario (1577), Santísimo Sacramento (fundada entre 1577-1580), Santa Vera Cruz (1580), Pura y Limpia Concepción (1593). El trabajo de Quirós del año 2001 precisa que la única Cofradía indígena que existió en este contexto fue fundada en el siglo XVII, la Pura y Limpia Concepción, que dio origen de una “...hermandad que se instauró en 1673 en el pueblo de Quircó, como filial de la cofradía matriz, lógicamente española, sita en la ciudad de Cartago y creada desde 1594” (Quirós, 2001, p. 120). Quirós (2001) señala que la dinámica que experimentaron las Cofradías venía desde las “Cajas de la Comunidad” tuvieron que hacer frente a “...una serie de compromisos económicos, particularmente la manutención, por encima de sus necesidades, del fraile doctrinero...” además de tener que asumir “...el pago anual de

tres misas extra, que éste oficiaba para celebrar el día del Santo Patrono del pueblo, además de la compra de huevos, gallinas, pescado, miel y manteca para su propio consumo” (p. 119).

El trabajo más antiguo del que se dispone para poder situar el surgimiento de la Cofradía de Nicoya se remonta a la crónica del propio Gil González Dávila acerca del “descubrimiento” del Golfo de San Vicente y Nicoya en 1523 (Melendez, 1974) que ha sido recuperada e interpretada por otros autores a los que se recurre en el presente trabajo (Blanco, 1962; Rojas y Sandí, 2011; Thiel, 2002; Rojas, 2007). Recurriendo a fuentes historiográficas recuperadas por el historiador costarricense Carlos Meléndez (1974) se recurrirá a los testimonios de los siguientes cronistas españoles durante su estadía en Nicoya: Fernández de Oviedo (1529), López de Velasco (1573), Vázquez de Espinosa (1613), Gage (1636), Mohedano (1684), Cockburn (1731), Díez Navarro (1744), Morel de Santa Cruz (1751), Jose Salvador (1803), José Antonio Blanco (1807),

Un elemento clave que ha quedado registrado por Aráuz (2005) y que forma parte de la tradición oral de la misma Cofradía es el hecho de que “los sacerdotes católicos en sus tareas de adoctrinamiento reemplazaron ‘La Fiesta del Sol’ por la Fiesta de la Virgen de Guadalupe, aprovechando su aparición al indio Juan Diego, ‘el chocoyo’, en el Cerro Tepeyac de México en el año 1531. Posteriormente los indios conversos siguieron con gran devoción, la fiesta en honor a la Virgen de Guadalupe” (Aráuz, 2005, p. 8). En ese mismo trabajo éste identifica la tensión que surge cuando, una vez culminada la construcción de la Iglesia de Nicoya (1644), “...con la ayuda del alcalde mayor de Nicoya, don Justo Salazar...” esta se encomendó al patronazgo de San Blas ante lo cual “los indios se opusieron a cambiar de patrón por la devoción que ya profesaban a la Virgen de Guadalupe” (Aráuz, 2005, p. 8). Para Mires (1991) el patronazgo era la síntesis, “...eclesiástica en la forma, laical en su contenido...” (Mires, 1991, p. 32) a través de los que se dirimían los conflictos por las luchas de poder entre los pueblos originarios y los conquistadores. El trabajo de Rojas (2007) hacen recorrido a través de la historia de la Parroquia de Nicoya y del Templo Colonial de San Blas a lo largo del proceso colonial y lo logra identificar contextos particulares de tensión en su desarrollo.

Literatura especializada respecto a la etnicidad

Para León-Dufour (2018) el vocablo *ethne*, utilizado por los pueblos hebreos, permitió establecer distinción entre su comunidad y la de otros pueblos. Las partículas lingüísticas “am” y “goy” establecía la línea de separación de estos frente a otros pueblos en el sentido que ambas denotaban a la comunidad en tanto “comunidad de sangre” y reflejaba su “estructura sociológica estable” (p. 742). Según lo anterior la primera partícula se refería “al pueblo de Dios” mientras que la segunda de ellas se refería a “extranjeros” y “paganos”. Así las cosas “ethne” para designar a “naciones paganas” y al “extranjero”.

En los trabajos de Strauss (2014, 1988, 1983, 1965, 1963) se pone en evidencia cómo el objeto mismo de la antropología son los “otros” con la pretendida “superstición” de que efectivamente los “otros” son distintos. El acento contenido en la propuesta de Strauss (1988) “...une por sus extremos la historia del mundo” (p. 62) como historia del “otro” junto a la historia propia partiendo del supuesto metafórico según el cual es imposible comprender “la historia geológica” sin la comprensión de las “fuerzas telúricas” que le dan inteligibilidad y, en el sentido de este autor, significa comprender las diversas culturas que junto a la occidental coexisten y que permite dar cuenta no sólo del “otro” ajeno, sino de la propia cultura occidental.

El trabajo de Firth (1961) permite prestar atención crítica a la idea que intenta justificar la desigualdad social sobre la base de la diferencia en los “tipos humanos” que se sintetizan en rasgos distintivos como el color de la piel, la lengua, la herencia consanguínea, las prácticas y relaciones políticas, económicas o religiosas y que pretenden la división de los seres humanos en razas: “razas blancas, razas negras y razas amarillas” (p. 14). En estas diferencias se encuentra la razón por la cual unos, los “superiores”, se imponen sobre otros, los “inferiores”.

Los trabajos de Kaltmeier (2019, 2011), Augé (2014), Solano (2015a; 2015b), Boyd (2015), Hall (2019), Wolf (2006; 1966), Rondo (2006), Cole y Wolf (1999), Palmer (1991), Hopenhayn y Bello (2001), Barth (1976), Firth (1961), Smith (1988), Chatterjee (1993) y

Charles (1953) ponen atención a los rasgos distintivos discretos para marcar el acento de aquello que constituye la etnia y, por lo tanto, la etnicidad es entendida como la relación en la que entran en juego individuos cuyos orígenes históricos y culturales son diferentes y, es esta diferencia, la que condiciona sus posibilidades de acceso al poder económico, político y/o jurídico en las sociedades que estos integran. Estos trabajos ponen acento al lugar que ocupa la etnicidad en el proceso de configuración de la nación.

En otro sentido se encuentran los trabajos de Telles y Martínez (2019), Soto-Quirós y Viales-Hurtado (2019), Viales-Hurtado (2019), Estaba (2019), Perera y Meriño (2015), Oostindie (2014), Romay (2014), Williams (2011; 1971), Diarra (2010), Cardoso (2007), Simons y Simons (2007), Soumonni (2001), Cáceres (2001), García (2001), Crespi (2001), Skinner (2001), Bartolomé (1997), Purcell (1993), Tujibikile (1990), Bate (1988) y el de Díaz-Polanco (1987) en el que existe una profunda correlación entre el sesgo racista con el que occidente configura el orden étnico colonial, que en inicio estaba delimitado a la exclusión del otro a partir de sus rasgos distintivos, y el impacto que lo anterior tiene en la complejidad que poco a poco va asumiendo la sociedad colonial organizada sobre una estructura económica desigual y miserable cuya conclusión se traduce en la muerte de los pueblos originarios.

Los trabajos de Ibarra (2014), Aguilar (1952) y Cáceres (2001) permiten identificar la existencia de sociedades complejas dotadas de un aparato estatal, militar, agrícola, un sistema económico y religioso organizadas en torno a relaciones y jerarquías étnicas previo al arribo de los conquistadores. Estas relaciones mutaron, se actualizaron y sofisticaron a partir del siglo XVI con el arribo a América de europeos, africanos y asiáticos.

Para el caso costarricense, el trabajo de Sibaja y Zelaya (2015) permite identificar cómo, con motivo del “descubrimiento”, el “adoctrinamiento”, la “conquista espiritual”, “la encomienda”, la “mita”, o el “reparto” el pueblo conquistador fue creando las condiciones económicas, políticas, sociales y discursivas para modelar a los pueblos originarios en calidad de “inferiores” al tiempo que los primeros se modelaron a sí mismos en calidad

de “superiores”. En el sentido anterior el trabajo de Harris (2018) permite identificar que “las minorías y mayorías raciales, étnicas y culturales existen, prácticamente, en todas las sociedades estatales. Estos grupos difieren de las clases en que poseen estilos de vida distintos originados en otra sociedad, manifiestan diferencias internas de clase y muestran un alto grado de conciencia de grupo” (p. 371). Para Harris (2018) las “mayorías” y las “minorías” luchan por el poder económico, político, así como por el control de las fuentes de riqueza. Sin embargo, lo que determina la posición de uno y otro, en relación con su condición de ventaja u opresión, es la historia y cómo esta se desenvuelve.

El trabajo de Ornes (1980) permite identificar en el elemento histórico el profundo condicionamiento económico y jurídico que sometió, a lo largo de la configuración del poder económico, político y social, a los pueblos originarios a “...altos grados de dependencia, aniquilamiento y desculturización” (p. 10) a partir de lo que fue posible justificar, ciente o inconscientemente, la condición de “atraso”, “pobreza”, “idolatría” de estos así como destruir o desconocer el alto grado de complejidad y sofisticación alcanzado por los pueblos originarios de Costa Rica expresados en las estructuras política, económica, administrativa y jurídica “... como resultado de su creciente nivel de desarrollo” (p. 24).

Para Navarrete (2011) las relaciones étnicas que tienen lugar en el marco de una sociedad determinan operan a través de las categorías étnicas a partir de las cuales las jerarquías étnicas ejercen su lugar como organizadoras de realidades culturales y humanas. El análisis muestra que las categorías étnicas no hablan sólo de individuos sino de los grupos en los cuales estos están integrados.

Los trabajos desarrollados por Baraona (2011a; 2011b; 2010; 2009; 2007) con base a su experiencia de investigación en la Península de Yucatán, le ha inclinado a tematizar y problematizar la etnicidad como un fenómeno procesal que surge a lado de las sociedades complejas, jerárquicamente organizadas en torno a un Estado nutrido de un componente político, militar, económico y social en el que se van definiendo líneas, cada

vez más sofisticadas de demarcación y diferenciación, dirigidas a la creación y legitimación de desigualdad social. En su trabajo, Baraona propone que no existe etnicidad sin “jerarquías étnicas”, un “orden étnico”, “categorías étnicas” y “actores étnicos” en constante disputa por el acceso a la gestión del poder político, económico y social. Su propuesta teórica se ha acompañado con un desarrollo metodológico a partir del cual ha sido posible reconstruir el proceso etnogenético en el espacio geográfico anteriormente señalado.

Los trabajos de Gumilev (1979), Jong y Rodríguez (2006), Guevara (2015), Mantel (2017), Mardones (2011), Wood (2002), Apter (2013), Piontek (1991), Tiesler (2021; 2018), Taylor (1979), Hu (2013), Voss (2008), Fernández (2022), Escolar (2006), Mulroy (1993), Carranza (2021), Luna (2014), Montaña (2016), Ruchesi (2012), Hidalgo (2004), Ornat (2004), y Baraona (2010) dan cuenta de numerosos estudios que permiten identificar la vigencia de la etnogénesis como proceso de formación de identidades étnicas o culturales en la que diferentes grupos socioculturales se definen mutuamente en función de las relaciones económicas, políticas y sociales que comparten. Las fronteras que se definen en los procesos de etnogénesis transforman y redefinen los linderos étnicos que han sido trazados dentro de un orden étnico particular. Según la bibliografía anteriormente señalada, algunos de los factores más frecuentes que entran en diálogo/tensión durante los procesos de etnogénesis en los que las identidades étnicas se forjan, están asociados a cambios históricos, procesos migratorios, conflictos raciales, conflictos religiosos, conflictos lingüísticos, conflictos culturales y otros.

Literatura especializada respecto a la memoria

Existe una diversidad significativa de trabajos de investigación empírica llevada a cabo con poblaciones y preocupaciones similares que han sido delimitadas para lo que corresponde al ejercicio de recopilación de la información de campo propia de la presente investigación.

Los trabajos de Lastra (1997a, 1997b 1992, 1990), así como Lastra y Martín (2000) ponen de manifiesto la importancia de prestar atención al uso de la lengua como medio de transmisión no sólo de ideas o de permitir la comunicación social, sino de ser ella transmisora de un acervo de conocimiento particular con el que cuenta la comunidad. Lastra destaca la importancia que tiene la memoria oral en la preservación de la cultura de la comunidad y pone énfasis a la tradición oral como portadora de conocimiento ancestral destacando la relación íntima entre lenguaje y memoria colectiva para el caso de las comunidades originarias de México. Al poner énfasis en las formas de modificación, variación, ajuste de la memoria colectiva ante los contextos marcados por los conflictos políticos, económicos y sociales, Lastra (1997a, 1997b 1992, 1990) pone de manifiesto la importancia y vigencia del registro de la oralidad para aquellos estudios vinculados con preocupaciones de índole antropológica y étnica. El trabajo de Hay (1992) permite identificar a la creación literaria formal y, sin necesidad de confrontar una con otra, muestra la importancia de la literatura oral en la creación y tradición de la propia literatura mexicana. Una de las particularidades de la oralidad, para esta autora, es la lectura inminentemente sesgada que hace quien no ha tenido contacto con la tradición o el contexto en el cual cada experiencia oral es llevada a cabo, por lo cual habrá que poner atención a las formas de descifrar las propias visiones contradictorias de la comunidad.

En ese el sentido anterior, el trabajo de Halbwachs (1950) muestra la “aparente oposición” entre “memoria autobiográfica” y “memoria histórica” y rescata el lugar que tiene la “memoria colectiva” en la forma en que un grupo determinado percibe y participa de la realidad. La realidad, para este autor, es percibida desde determinados “marcos sociales” como lo son la familiar, la comunidad o la sociedad en general. Un elemento de particular importancia para la presente investigación es el particular llamado de atención realizado por Halbwachs (2016) según el cual las formas en que las comunidades y grupos sociales interpretan y transmiten oralmente su pasado depende, en gran medida, de los contextos actuales en los cuales estos se encuentran. Por su parte Vasco (2018) no sólo ca cuenta de una comunidad marginada en la realidad colombiana que ha decidido investigar para recuperar su memoria histórica a partir de la que puedan

establecer una relación más estrecha con sus muertos y su territorio y, para hacerlo, enfatiza en la importancia que en ello ocupa la “memoria oral” recurriendo, él mismo, a algunas de las técnicas posibles para dar cuenta de ello.

En el sentido anterior, el trabajo de Añón (2022) permite identificar diversas variaciones en la transcripción de registros coloniales que han quedado debidamente incorporados en la obra historiográfica y da lugar a la palabra de los pueblos originarios, en el caso particular de este trabajo referida a la nobleza indígena novohispánica de Tezcoco, lo que permite “repensar” la urgencia de nuevos abordajes sociohistóricos que logren separar la ficción o la ideología contenida en la historia “oficial” a partir del registro de “panoramas amplios” en el registro de la memoria colectiva. Arriola (2019) pone bajo sospecha el pasado histórico bajo la luz de la “memoria colectiva” situando a esta última como un dispositivo pertinente de ser abordado cuando, en términos problemáticos, lo que se pone bajo sospecha es la identidad o la conciencia de la comunidad en tanto tal a partir del presupuesto de que “somos en función de nuestras prácticas y del significado colectivo que ellas adquieran” (Arriola, 2019, p. 548). Para pensar en el registro del pasado y su vínculo con la vivencia de ese pasado en el presente, León-Portilla (2013a, 2013b) da cuenta no sólo de lo que ha quedado en los códigos registrados sino en la forma en que estos han sido recibidos y transmitidos entre los miembros de su comunidad por la vía oral. Palladino (2021) muestra la relevancia que tiene la “memoria oral” para los pueblos indígenas en Córdoba para pensar su propia realidad previo a la imposición del Estado nación y pensar otras formas de gestión de la vida y el territorio.

El trabajo de Rappaport (2018) pone en discusión el uso técnico de los dispositivos con que el investigador procede para recopilar la información empírica base de su investigación y señala, en el sentido del activista colombiano Arturo Alape, la necesidad de forjar, a través del registro de la oralidad con que las comunidades y sus miembros comparten información sensible de lo que son, “...una complicidad en el trabajo testimonial” (p. 347). Fauré y Valdés (2020) dejan poner en perspectiva, a partir de la experiencia chilena, el lugar que ocupa la “memoria oral” en la gestión de la cultura y la educación popular y dan cuenta de la puesta en práctica de la experiencia concreta

desarrollada en el programa “Memorias de Chuchunco” del Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile, en el que la “memoria oral” permite a la comunidad con quien se trabaja, asumir un papel protagónico durante el proceso de investigación.

Por su lado el trabajo de Rodríguez y Castañeda (2019) identifican la importancia de la recuperación de la memoria oral al tener como objeto de investigación el hecho religioso al existir en latinoamericana, una profunda amalgama entre el dogma religioso institucional impuesto de matriz cristiana, y la complejidad que su recepción adquiere al estar cargada de profundos “rasgos populares” a los oficiales y estructuralmente homologados en la religión teológicamente elaborada” (p. 102). En este trabajo se pone en tensión la vivencia de la fe religiosa y la fe popular dejando en evidencia que el pueblo cubano, que podría ser ampliado al caso latinoamericano, es un pueblo con fe y religioso a su propia manera “...ya que comparte una idea de la trascendencia que se expresa en su concepción de los principios causales que, sin manifestarse en los fenómenos, son el fundamento de todos ellos” (Rodríguez y Castañeda, 2019, p. 102).

En el sentido del registro que de los procesos coloniales han hecho trabajos previos relativos a la memoria colectiva, el trabajo de Deseure y Pollmann (2013) las autoras señalan tres “pilares” en particular que suelen marcar ruptura o continuidad entre lo que son en el presente y lo que fueron desde sus inicios: el primero de ellos es el estado de conservación de los privilegios y la constitución del orden colonial precedente que suele estar en relación con la historia institucional considerada como “la última fuente de legitimación²” que actúa acorde a la “omnipresente lógica de la historia presente” (p. 320). El segundo pilar que las autoras identifican es la relación que las instituciones o fenómenos tengan con su “vínculo” pasado con la religión católica. El tercer y último pilar consiste en los “remanente material” del pasado como elementos “anticuados” e “históricos”. Se trata, para las autoras, de leer el contexto en términos de los elementos que rodean lo que está siendo estudiado. No se trata de elementos muertos que son parte del pasado, sino elementos que salvaguardan la memoria y que legitiman el orden existente.

² Traducción responsabilidad del proponente.

Delgado (2009) pone en perspectiva el significado cultural y comunitario de la comida como un amplio universo de interpretación entre mundos temporales desconectados entre sí, pero en el que la “cuidadosa mezcla de los sabores, olores, colores, texturas, sonidos y pensamientos que se encuentran en los diversos universos de la comida” (p. 119). En este trabajo se pone en discusión el papel preponderante del registro de la memoria oral y la memoria colectiva en trabajos relativos a lo cultural, lo étnico, lo simbólico en el que el “oler, tocar, saborear, oír, ver y pensar nuestra propia identidad” son claves para comprender la época actual.

El trabajo de Meyer (2019) ponen en discusión crítica el papel que ocupa la historia como institución y, sobre todo, pone bajo tensión a la institución denominada historia bajo la pregunta ¿A quién pertenece la historia?. En su trabajo da claridad de la importancia medular que ocupa para la actualidad en investigación la memoria colectiva para dar cuenta de cómo persiste el “presente del pasado” con miras a rescatar a la “memoria vivida” no sólo de los “otros” sino de “nosotros mismos”. En ese sentido, los trabajos de Páramo (2011a, 2011b), Carillo (2011), Uribe (2011) pone en discusión los problemas que arroja la recolección de evidencia empírica a las distintas formas de abordar y pensar la investigación y dan ejemplos de cómo, técnicamente, han procedido para hacer frente a la tarea de registrar la memoria colectiva.

El trabajo de Dragojlovic, Bloembergen y Nordholt (2014) dejan en evidencia la importancia que a lo largo del siglo XXI han cobrado los estudios impulsados en la recopilación de la memoria colectiva cuando se trata de abordar problemas relativos al periodo colonial. En ese sentido Doolan (2021) pone atención no sólo a la memoria, sino al olvido de aquello que, siendo de alguna manera doloroso y traumático para la población de estudio, se desea mantener en silencio con la intención de que sea borrado, ocultado, olvidado, pero permanece ahí como “collective unremembering”.

g. Marcos conceptuales y teóricos

A continuación, se presentan los principales conceptos a los que la presente investigación recurre para dar cuenta tanto del objeto de estudio, así como de la perspectiva metodológica desde la cual éste es abordado. Estos conceptos giran en torno a la definición de lo que será entendido por cofradía, etnicidad y comunidad, factores estructurales, así como factores diacríticos. Por las características propias de la perspectiva étnica de la que se parte en el presente estudio, el abordaje de la etnicidad se desagrega en los siguientes conceptos contingentes: “eticidad”, “orden étnico”, “sistema de honor social”, “conciencia étnica”, “actor étnico” y “etnogénesis”.

En términos teóricos la presente investigación se inscribe en la perspectiva étnica de Miguel Baraona Cockerell (2011a; 2011b; 2010; 2009; 2007) para quien “la etnicidad es una forma específica de conciencia social que emerge históricamente con el apareamiento de sociedades complejas, dotadas de un Estado y un sistema político centralizado, con alguna forma avanzada de demarcación territorial, y con una estructura social interna organizada de acuerdo con un sistema de distinciones sociales jerárquicamente establecidas” (Baraona, 2011a, pp. 33-34). Como forma específica de conciencia social Baraona la etnicidad “...emerge cuando determinadas poblaciones, con diferentes orígenes históricos y distintos sustratos culturales, son incorporadas dentro de una estructura jerárquica común -a la que he denominado como 'orden étnico'” (Baraona, 2011b, p. 29). El análisis muestra que la etnicidad no es una creación individual, tampoco saberes o aprendizajes que puedan ser transmitidos de una generación a otra. La etnicidad no es enseñada y aprendida sino “...creada y recreada durante largos ciclos históricos. Es una experiencia existencial profunda; el producto de una práctica individual y subjetiva, pero que se gesta y desenvuelve dentro de un sistema jerárquico que le sirve de marco y cauce, y que adquiere de este modo existencia objetiva sólo como una creación colectiva” (Baraona, 2009, p. 40).

El racismo o la segregación social basada en la distinción de las y los individuos según sus rasgos distintivos discretos (como la lengua, la pigmentación, la cultura y otros) está

basado en prejuicios tanto irracionales como arbitrarios que dan sustento a una suerte de “ideología” cuyo sentido es reproducir un orden étnico determinado aún cuando quienes participen en él no se percaten de este particular. La etnicidad “es un fenómeno que sólo comienza realmente a tomar forma cuando hay un proceso sociocultural de distinción, asociado con la formación de jerarquías de honor social que se combinan y refuerzan con otras formas de jerarquía social vinculadas con asimetrías de poder, prestigio y riqueza. Por consiguiente, la etnicidad no puede nunca ser concebida fuera de algún orden étnico” (Baraona, 2009, pp. 59-60). No hay etnicidad sin un orden étnico que legitime las jerarquías étnicas a partir de las que éste se impulsa. Para Baraona (2011b) “un orden étnico es un conjunto de jerarquías que separan y posicionan a grupos que poseen distintos orígenes históricos y rasgos culturales (y con frecuencia raciales) dentro de una estructura de poder que asignan roles y honor social desiguales a los participantes” (p. 325).

La etnicidad presupone una forma específica de acción social en la que los diversos “actores étnicos” que entran en relación y dan forma a un tipo particular de orden de distinción jerárquicamente organizado, pero, “...para que esa forma específica de acción social se constituya, se necesita primero un tipo igualmente específico de conciencia” (Baraona, 2011a, p. 34). Esta forma específica de conciencia social es construida históricamente y surge al lado de las sociedades complejas dotadas “de un Estado y un sistema político centralizado, con alguna forma avanzada demarcación territorial, y con una estructura social interna organizada de acuerdo con un sistema de distinciones sociales jerárquicamente establecidos” (Baraona, 2011a, p. 36).

En términos de tipo particular de conciencia, “la etnicidad es una forma de estatus y prestigio -honor social- y también una forma de identidad colectiva, de solidaridad del grupo, y de una forma desigual de acceso a la riqueza y el poder que genera formas diferentes de conciencia social” (Baraona, 2009, p. 262). Independientemente que esta es una de las múltiples formas que están presentes en la formación el Estado-nación el autor enfatiza que esta “... es sólo una de las múltiples formas que puede asumir, pero de ninguna manera la única ni la más importante” (Baraona, 2009, p. 262).

Toda etnicidad se construye y define en relación con un determinado orden étnico y éste sólo cobra vigencia cuando en el seno de una formación social determinada, son incorporadas poblaciones cuyo sustrato cultural y racial son diferenciadas a dentro de un mismo sistema de jerarquías de honor social. En el sentido anterior, un orden étnico consiste en un sistema de interacción y relaciones sociales específicas. Para Baraona (2011a) “este sistema específico, está organizado de acuerdo con una jerarquía social de honor en la que el grupo sociocultural dominante participa como el mainstream, o referente de normalidad, y los grupos subalternos socio culturales son reducidos (por doble definición externa y percepción interna) a la condición de grupos étnicos. En otras palabras, un orden étnico es un sistema específico de relaciones sociales de poder, y organizado de acuerdo con una jerarquía de honor social” (Baraona, 2011a, pp. 37-38).

El sistema de honor social, en el que las jerarquías étnicas están articuladas al ser a través de ellas que este sistema de honor se legitima, opera “...en el sentido de prestigio asignado y no necesariamente de poder político y/o riqueza” (Baraona, 2009, p. 85). El honor social al que la perspectiva étnica priorizada no se refiere al honor personal producto del mérito o logro personal basado en el esfuerzo propio, sino por el respeto social, o falta de él, que se le adjudica a un determinado grupo sociocultural por el mero hecho de su existencia social. En el sentido anterior el “honor social” estaría determinado por rasgos distintivos discretos tales como: raza, herencia, casta, religión, etc. “No importa si esos rasgos son o no realmente adscritos al nacer, lo importante es si ciertas características discretas de clasificación social del individuo son o percibidas por el conjunto de la sociedad en tanto marcadores inherentes, immanentes, y permanentes de sus orígenes, su esencia, y su naturaleza más fundamental” (Baraona, 2007, p. 208).

A partir de lo anterior el “honor social” es un sistema de percepciones sociales cuyo fin es la discriminación de los “otros” sobre la implícita legitimidad del privilegio de los “unos”. En este sentido el “honor social” resulta ser “...una metodología sutil, y no prescrita explícitamente por nadie, para organizar la mente y la sociedad en armonía con la necesidad que debe por fuerza ser aceptado por la mayoría como natural, precisamente

porque es completamente antinatural; como racional, precisamente porque es extremadamente racional; como legítimo, precisamente porque es cruelmente injusto” (Baraona, 2007, p. 210).

La conciencia étnica difiere de todo otro tipo de distinción social al ser un tipo específico de identidad que se construye en relación consigo mismos y sobre todo con los otros a partir del presupuesto de una jerarquía de honor social definida como “...una forma de conciencia social en la que los grupos dominados o subalternos, se definen así mismos como grupos étnicos, mientras los grupos dominantes tienden, durante un ciclo histórico más o menos largo, a transformarse en la norma; es decir, el mainstream, o el modo socio cultural idóneo al cual los otros sectores deben plegarse o asimilarse...” (Baraona, 2009, pp. 324-325). Esta jerarquía de honor social “sólo cobra vida en relación con el sistema general de jerarquías y diferencias sociales existentes dentro de una determinada sociedad -y no sólo en relación con la jerarquía de honor social” (Baraona, 2009, p. 325). Un elemento particular de este tipo de conciencia tiene que ver con la definición del grupo de sí mismo a partir del supuesto de la existencia de un “ancestro común” que da sentido y cohesión al grupo.

Si bien la “conciencia étnica” está indudablemente conectada con un proceso histórico de percepción y construcción de un tipo particular de realidad, esta forma de conciencia supone nuevos planos de la realidad “objetiva” en la que lo “subjetivo” cobra materialidad a través de las prácticas que experimentan los “actores étnicos”. Son estas prácticas “...la expresión inmediata de las relaciones estructurales profundas que informan el funcionamiento de la sociedad durante determinados periodos históricos” (Baraona, 2011b, p. 33). La formación de la “conciencia étnica” está plenamente enraizada con los “factores estructurales” que son aquellos aspectos constituidos a través de largos procesos sociohistóricos y que son los causantes de las asimetrías en el acceso al poder, el prestigio y la riqueza.

La “conciencia étnica” permite situar a diversos “actores étnicos” dentro de un marco de relaciones sociales comunes en la que las y los individuos se definen así mismos en

relación con una comunidad de afiliación y esta, a su vez, dentro de una sociedad mayor de la que forman parte. Esta sociedad mayor, está organizada a partir de una serie de “jerarquías étnicas” en las que las diversas “categorías étnicas” cobran sentido.

Para comprender el concepto de “conciencia étnica” es medular entender el proceso de constitución del “actor étnico”. Para hacer lo anterior es pertinente distinguir la conciencia social de la conciencia étnica. La primera se entiende como la acción colectiva, por parte de uno o varios grupos sociales, mediante la cual, los grupos sociales hacen “...un esfuerzo intencional por definirse respecto a un trasfondo de circunstancias históricas en los cuales están inmersos” (Baraona, 2009, p. La “conciencia étnica”, como otras formas de conciencia social, remiten a la interpretación colectiva de la realidad. Esta es esencialmente cognitiva y le permite a los “actores étnicos” comprender el contexto social en el que está inserto y, al hacerlo, logra descifrar las condiciones que le han sido impuestas socialmente a su comunidad de filiación. La “conciencia étnica” permite situar a los individuos “...dentro de una comunidad de afiliación, y esta, a su vez, dentro de la sociedad mayor compuesta por otros grupos o categorías étnicas organizados de acuerdo con una jerarquía social” (Baraona, 2009, p. 231).

En la medida que hay comprensión, aún siendo esta a penas una percepción, de las condiciones según las cuales se experimente privilegio u opresión en el seno de una sociedad particular, las comunidades de afiliación y los individuos que les integran logran cohesionar(se) a partir de un tipo de identidad colectiva que es lo que anteriormente ha sido expuesto en tanto “conciencia étnica”. La toma de conciencia de lo anterior y su forma de incidir en la estructura étnica es lo que constituye a un “actor étnico”. El actor étnico “... se desenvuelve dentro de ciertos ámbitos culturales y sociales particulares, comunitarios, mancomunados y con los cuales hay una vinculación especialmente intensa, que permite la consolidación de afiliaciones y lealtades primarias” (Baraona, 2009, p. 232).

Los elementos señalados anteriormente son los que permiten dar cuenta de aquello que es la etnogénesis: o sea, el proceso de conformación de la “etnicidad”, como fenómeno

procesal y como tipo particular de conciencia, “conciencia étnica”, según la cual diversos individuos devienen en “actores étnicos” al participar, junto a otros “actores étnicos”, en la gestión y el acceso diferenciado al poder político, económico y social dentro de un “sistema de honor social” particular. Este tomar conciencia o despertar, en tanto “actor étnico”, es lo que en el marco de este trabajo se entiende por etnogénesis.

Para lo que corresponde al presente trabajo de investigación, los “factores estructurales” serán entendidos como aquellos elementos, tanto materiales como simbólicos, que conforman la base o estructura de una sociedad, influyendo sobre sus formas de articulación, relación y organización. Por lo general, los factores estructurales están vinculados con factores de índole social, económica, política y cultural influyendo en las normas, valores y juicios de un tipo de sociedad determinada.

Los factores estructurales suelen constituir jerarquías que se refuerzan con otras formas de jerarquía social y que son las causantes de la gestión diferenciada de acceso al poder político, económico y social. Estos son los cimientos que contribuyen a la formación de un tipo de sociedad determinada y permanecen en ella por largos periodos históricos hasta su desgaste, cambio de dirección y/o actualización en búsqueda de legitimidad.

Por otro lado, los factores diacríticos son aquellos elementos o características vinculadas al campo de la lingüística según la cual es posible distinguir entre dos o más elementos que, compartiendo la misma forma gráfica o fonética, tienen significados diferentes. Los factores diacríticos permiten diferenciar y clarificar la intención o el sentido de distinción que estos incorporan en los conceptos para, precisamente, darles otro tipo de contenido. Estos pueden ser tanto gráficos como fonéticos y permiten evitar ambigüedades en el uso de la lengua. En el sentido de la presente investigación relativa al ámbito de los estudios de la sociedad y la cultura, por factores diacríticos serán entendidas aquellas características que distinguen o diferencian a un grupo social o cultural de otro y que influyen, por más sutiles que estos sean percibidos, en la forma de organización y gestión del poder político, económico y social.

Los factores diacríticos pueden ser de diferentes tipos como la lengua, la religión, la tradición, la gastronomía, la clase social, la orientación sexual, entre otros. Identificarlos nos permitirán analizar cómo las diferencias culturales y sociales influyen en la forma en cómo el sistema de honor social, el orden étnico y la conciencia étnica han sido organizados para el caso concreto de la sociedad nicoyana de la cual la cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe es parte.

Los factores diacríticos no son absolutos y tanto individuos como colectivos pueden tener múltiples identidades culturales y sociales que se intersectan³ y se superponen. Sin embargo, estos son, incluso, elementos mínimos que, en ocasiones, podrían ser desapercibidos pero dada la distinción que estos marcan, los estudios relativos a la etnicidad suelen ser un campo prolífico para identificarlos y comprenderlos de manera compleja y multidimensional.

Para dar cuenta de aquello que son las cofradías, es pertinente tener presente la larga trayectoria de su constitución desde el siglo IX como instituciones principalmente religiosas que se extendieron por diversas partes del mundo producto de la imposición colonial de Europa sobre América. Estas instituciones, en principio diseñadas para facilitar la “conquista espiritual” de los pueblos originarios, serán abordadas en el marco del presente trabajo de investigación, como instituciones duales: si bien facilitan el control de los bienes y productos producidos por los pueblos originarios que son utilizadas como “cajas de ahorro” por parte de los conquistadores; permiten también ciertos grados de autonomía a los pueblos originarios así como la posibilidad para que estos enfrenten las dificultades de producción y reproducción de la vida, siendo que se constituyen como importante focos de configuración de la “conciencia étnica” de estos últimos, haciendo posible que actúen de forma concertada como “actores étnicos” en las disputas entre la

³ El uso de la expresión “identidades culturales y sociales que se intersectan” remite a la idea de que las identidades no operan como categorías aisladas ni autosuficientes, sino que se configuran en el entrecruzamiento de múltiples dimensiones de pertenencia; en este sentido, la intersección no alude a una simple suma de rasgos, sino a un cruce constitutivo en el que etnicidad, género, clase, religión, territorialidad u otros factores se articulan simultáneamente en la experiencia de los sujetos, de modo que las posiciones sociales y culturales resultan de la interacción compleja de esas dimensiones y no de la primacía de una sola, visibilizando tanto las posibilidades de complementariedad como las tensiones y contradicciones que emergen en la constitución de la conciencia y la identidad étnica.

adaptación y la resistencia. A partir de lo anterior, las Cofradías fueron prácticas impulsadas primeramente por la Iglesia cristiana pero luego fueron empleadas por las propias comunidades originarias como mecanismos de resistencia material, cultural y espiritual frente al constante abuso experimentado por los pueblos originarios de la región mesoamericana respecto del pago de tributos, cada vez más elevados, que habían llevado al agotamiento del suelo y al hambre.

La cofradía indígena, como una de sus expresiones particulares, brinda respaldo jurídico al conquistador para explotar a la población originaria, reducirla a condición de esclavitud y su riqueza natural a condición de mercancía; al tiempo que ella también es condición jurídica con que cuentan los pueblos originarios para gozar de alguna suerte de autonomía material. En ella el componente espiritual ocupa un lugar de preponderante importancia, al punto de ser este uno de los elementos decisivos en las reivindicaciones de los pueblos originarios. Mientras que los propios frailes franciscanos veían en las cofradías un importante mecanismo para extirpar y remplazar la “idolatría” por el catolicismo, los pueblos originarios de la región mesoamericana encontraban en ella las condiciones para conservar sus creencias religiosas autóctonas (Baraona, 2011b).

La cofradía es un vínculo con el pasado que permite establecer conexión así como comprender la sobrevivencia presente y la proyección futura de las sociedades americanas; es un instrumento contradictorio que da cabida a los dioses prehispánicos y los dioses cristianos; es un símbolo religioso que impacta la conducta de los pueblos originarios así como la sospecha de los conquistadores; es estructura social que da soporte a la comunidad para preservar su componente espiritual; es estructura dual en el sentido de ser, de manera simultánea, tanto española como indígena; es fenómeno religioso con implicación económica, política y social; debido a su amplitud y complejidad la cofradía es asumida como mecanismo de propagación del cristianismo pero, al mismo tiempo, del paganismo; esta es un instrumento de integración comunitaria utilizada, al mismo tiempo, durante contextos de conflictividad y división social; la cofradía es, al mismo tiempo, estática y dinámica en el sentido que promueve el orden social y el orden comunitario en constante tensión; la cofradía tiene significados de índole diferenciado

para los diversos “actores étnicos” que en ella coexisten: tanto para indígenas como para ladinos así como a lo interno de cada uno de estos grupos, sus interpretaciones así como su margen de acción son socialmente diferenciados (Rojas, 1988).

Las condiciones jurídicas que dan respaldo a las cofradías parten del año 1604 cuando se dispuso que la cofradía “...debía tomarse de los atributos de Dios, la Virgen o los Santos, cuya imagen debía instalarse en sus respectivos altares dentro de iglesias, ermitas u oratorios públicos; además se decretó la obligación de fundar la Cofradía del Santísimo Sacramento en todas las parroquias, catedrales y ermitas” (Quirós, 1997, p. 39). Las disposiciones eclesiásticas iban dirigidas a extirpar, erradicar las prácticas y cultos “idolátricos” y remplazares por el cristianismo. Sin embargo, en la figura institucional de la cofradía se enlazó lo “religioso” con lo “profano”; lo “divino” y lo “pagano” (Baraona, 2011a; 2011b, 2009; Quirós, 2001, 1997; Solórzano y Quirós, 2014; Sibaja y Zelaya, 2015; Ibarra, 2014; Araúz, 2013; y otros) que aún son parte del contenido de lo que la cofradía es. Así las cosas, la cofradía será entendida como una institución de orientación religiosa, con profundo contenido espiritual, atravesada por la tensión adaptación/resistencia al orden colonial en cuyo contenido permanecen latentes un pasado común lejano en el que la relación cercana de sus miembros con el suelo, la herencia consanguínea y el maíz, en el caso concreto de este estudio, así como las relaciones de gratuidad y reciprocidad entre sus miembros, le es característica (Quirós, 1997, 2001; Araúz, 2013; Araúz, 2005; Araúz, 1970).

La cofradía ha resistido a su desaparición definitiva y ha sobrellevado los cambios radicales de los distintos modelos de sociedad que los pueblos originarios han debido sortear por *circa* de 400 años; la cofradía es un foco de control social y de reproducción de moralidad comunitaria en el sentido que ella, aún cuando la conducta sea “espontánea” e “irregular”, está orientada a mantener unos valores, unas pautas, unas prácticas espirituales correspondientes a la tensión centenaria en la que esta ha sido modelada. La cofradía es un fenómeno único y genérico en el que es posible diferenciar su “especie”, en el sentido de la distinción entre aquellas que son indígenas de las que son ladinas, o cuando su temporalidad o especialidad le distinguen, incluso, de ella

misma. La cofradía es un fenómeno contingente al mundo religioso lo que “obedece a la dinámica de la vida en sociedad y está sujeta a las relaciones que se dan entre los individuos, los grupos, las clases y aún entre las sociedades globales. Sin embargo, como producto cultural, está sujeta al carácter cuantitativo y cualitativo de las relaciones entre los individuos y los grupos” (Rojas, 1988, p. 274).

En el marco de la presente investigación se piensa la comunidad como el tipo de vínculo, de relación, de sujeción a partir del cual “...el sujeto es sujeto porque está siempre sujeto o sujetado a la comunidad, la cual está constituida por una comunidad de vivientes, es decir, por una comunidad de comunicación enraizada en la tierra, o sea por una comunidad que no se limita la comunicación, sino también al intercambio de bienes materiales producidos en la relación con la naturaleza” (Bautista, 2010, p. 84). En el tipo de vínculo que se despliega junto a la entidad comunitaria se impulsa una “... relación sujeto-sujeto en el sentido de que la subjetividad humana no se constituye en oposición al objeto, si no siempre con relación a otro sujeto” (Bautista, 2010, p. 85). El sujeto de la comunidad no es sólo otro ser humano sino también la red extensa de la vida que hace la suya posible. La comunidad se afirma haciendo frente a sus necesidades comunes, sean estas de índole material y/o espiritual, y se enfrentan a través del trabajo común en el que los productos satisfacen necesidades de la comunidad. Es el trabajo común de las y los miembros de la comunidad lo que permite que la comunidad misma se comporte como propietarios comunes no sólo de los productos de su trabajo común sino de la misma entidad comunitaria. La comunidad, en el sentido anterior, será entendida como el vínculo intersubjetivo modelado por la relación sujeto-sujeto, tanto en la relación con otro ser humano como con la red extensa de la vida que hace la suya posible, en la que el trabajo común es condición de partida para producir las condiciones materiales y espirituales de su existencia colectiva (Bautista, 2015, 2014, 2013, 2011; Dussel, 2022, 2021, 2020, 2017, 2016, 2015a, 2015b, 2014a, 2014b, 2014c, 2014d, 2014e, 2011, 2010, 2009a, 2009b, 2007, 1995; Hinkelammert, 2018a, 2018b, 2017, 2015, 2014a, 2014b, 2014c, 2012a, 2012b, 1981). La lengua con la que se comunica la comunidad es parte fundamental e integral de lo que ella es “...en cuanto ella misma hablante” (Marx, 2015a, p. 87) y, en este último sentido, es la lengua la condición ontológica de aprendizaje en el

cual se enmarca el horizonte de sentido de lo que la comunidad es (Echeverría, 2015; 2014; 2000).

h. Metodología

La presente es una investigación de tipo explicativo que busca analizar los factores diacríticos que subyacen en el vínculo comunitario con que la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, ha logrado constituirse y conservarse como un actor étnico para el caso de la sociedad nicoyana. Lo anterior se impulsa a partir de la perspectiva étnica de Miguel Baraona Cockerell poniendo para ello particular acento en la historia y la antropología, disciplinas a partir de las cuales será posible impulsar los dos momentos metodológicos principales correspondientes a la presente investigación: a) reconstrucción de la etnogénesis de la cofradía de Nicoya para los tres periodos en los que se enmarca su constitución durante el impulso de las cofradías indígenas para el caso costarricense: 1524-1550; 1550-1680; y 1680-1804 (Quirós, 1997); y b) “corte antropológico” del momento actual basado en la reconstrucción de la memoria colectiva de la cofradía de Nicoya.

Para lo correspondiente al primer momento metodológico se ha priorizado en la búsqueda en fuentes de información secundaria y terciaria que hagan posible caracterizar el contexto histórico en los que se enmarca el impulso de las cofradías indígenas para el caso costarricense (1524-1550; 1550-1680; y 1680-1804). Lo anterior permitirá identificar la incidencia que ocupan los conflictos raciales, los conflictos lingüísticos y los conflictos religiosos, principales dinamizadores de los fenómenos étnicos (Baraona, 2009). Delimitados los conflictos raciales, los conflictos lingüísticos y los conflictos religiosos del periodo en el que se enmarca la constitución de las cofradías indígenas para el caso costarricense (1524-1550; 1550-1680; y 1680-1804), será posible establecer los puntos de inflexión (desgaste, cambio de dirección y/o legitimación) que surgen con el sistema de honor social pertinente a cada momento histórico. Lo anterior permitirá tener un lenguaje y panorama histórico más amplio respecto del proceso de

formación del sistema de honor social, la conciencia étnica y el orden étnico correspondiente al tipo de sociedad en desarrollo para los tres momentos anteriores.

En el ejercicio de revisión bibliográfica será posible detectar las relaciones vinculares con que la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, ha logrado producir y reproducir las condiciones de existencia de su vínculo comunitario. Para ello se prestará atención a las relaciones sujeto-sujeto, tanto con otro ser humano como con las otras formas de vida que hacen la suya posible, la que permitirá revelar el contenido que subyace a las relaciones vinculares con que esta institución ha logrado conservarse y constituirse en un actor étnico para el caso de la sociedad nicoyana. Dado que el vínculo comunitario es algo que no sólo se mantiene anclado en el pasado, sino que forma parte de lo que la cofradía de Nicoya es en la actualidad, la revisión bibliográfica en la literatura especializada permitirá delimitar el campo analítico y conceptual que serán contemplados en los instrumentos de recolección de la información de campo como sospechas abiertas que poner en diálogo o contrastar respecto de las formas en las que actualmente esta hace y produce comunidad.

Lo relativo al “corte antropológico” del momento actual, basado en la reconstrucción de la memoria de la cofradía de Nicoya, se ha delimitado a partir de tres tipos de población a quienes serán aplicadas igual cantidad de técnicas de investigación cualitativa.

El primer grupo poblacional identificado son las y los miembros de la cocina de la cofradía de Nicoya con quienes se trabajará a partir de la observación participante. La anterior será utilizada “...no como una técnica sino como un modo participativo de detectar contextos” (Guber, 2011, p. 88), a través de la cual se busca “...escuchar lo que las personas hablan espontáneamente para descubrir, sin barrera alguna, los sentimientos y las opiniones de una comunidad” (Pardinas, 1999, p. 111). Atendiendo lo anteriormente señalado, la observación participante será la disposición a partir de la cual se logra captar, recopilar, registrar y sistematizar los sucesos, los eventos ocurrentes en un contexto situado que, a partir del registro sistemático de la información, puedan ser convertidos en dato (Angrosino, 2012). Dada la importancia que tiene para la vida

comunitaria de la cofradía de Nicoya no sólo los alimentos propios de la tradición sino de la preparación de los mismos que es producida en la cocina de la cofradía propiamente, se buscará identificar las particularidades que acontecen entre sus miembros durante el contexto en que es llevada a cabo su actividad celebratoria acontecida entre el 1 de noviembre y el 12 de diciembre de cada año. Para el caso particular de esta investigación, el registro con las y los miembros de la cocina se llevará a cabo tanto para el año 2023 como para el año 2024, en el sentido que existen condiciones temporales para que la frecuencia del registro de la información de campo sea posible en ambos años. La información que allí surja será registrada mediante un diario de campo, la cual será posteriormente seleccionada, analizada y sistematizada para ser posteriormente incorporada en el informe final de investigación.

Las categorías de análisis, las variables e indicadores con que se abordarán, tanto el primero como el segundo momento metodológico anteriormente señalados, corresponden a lo contenido en la tabla 1

Tabla N. 1. Categorías de análisis, variables e indicadores

Categorías	Variables	Indicadores
Sistema de Honor Social	Auto-percepción étnica	Pertenencia, o no, a un grupo étnico determinado.
		Percepción de ventajas o desventajas sociales por pertenecer a su grupo étnico.
	Prestigio social asignado	Ventajas sociales percibidas por pertenecer a su lugar de origen.
		Ventajas sociales percibidas por pertenecer a la religión cristiana/católica.
		Percepción de acceso diferenciado al prestigio social y la realización personal por parte de los distintos grupos étnicos.
Conciencia Étnica	Auto-percepción étnica	Grupo étnico de adscripción.
	Identidad étnica	Ancestros pasados comunes al de su grupo de adscripción.
		Percepción de la realidad común al del grupo étnico de adscripción.
	Ventajas percibidas	Acceso al poder político, al prestigio social y la riqueza económica.
	Desventajas percibidas	Limitaciones en el acceso al poder político, al prestigio social y la riqueza económica.
	Relaciones étnicas	Reconocimiento de jerarquías entre grupos étnicos.
Orden étnico	Jerarquías étnicas	Categorías étnicas.
	Relaciones inter-étnicas	Categorías para designar a otros grupos étnicos.
	Acceso al poder político	Participación y formas de participación en política.
	Acceso a los servicios sociales	Cobertura de los servicios brindados por el Estado en cuanto a: medicina; vivienda; educación; empleo.
	Acceso al desarrollo económico	Cobertura de los diversos programas y líneas de crédito estatal para el desarrollo de unidades productivas.

En tanto criterios de selección de las y los miembros de la cocina se siguen los siguientes criterios: a) estar integrados y ser reconocidos como miembros activos de la cocina de la Cofradía de Nicoya; b) ser mayores de 18 años; c) estar dispuestas y dispuestos a compartir su experiencia en el marco de esta investigación. La delimitación etaria corresponde al hecho de ser esta una organización constituida principalmente por adultos y al ser esta una edad con mayor independencia (económica y social) por tener un rol relevante en las relaciones sociales, económicas e identitarias (Krauskopf, 2015).

El segundo grupo identificado lo constituyen las y los miembros de la Asociación pro-Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe, con quienes se trabajará en torno a un grupo focal al ser esta una técnica que permite la exploración de significados y perspectiva diversas por parte de un grupo delimitado en relación a preocupaciones específicas. A partir de la aplicación de esta técnica será posible observar las formas de participación, mediación, comunicación y negociación de criterios, acuerdos y disensos (Lezama, 2004; Flores, 2009) por parte de quienes constituyen esta instancia. Teniendo en cuenta que las y los miembros de esta asociación se reúnen en distintos momentos del año para hacer frente a necesidades materiales de la actividad de la cofradía, se prevé aprovechar los momentos fuera de la efeméride celebratoria en honor a la Virgen de Guadalupe⁴ para llevar a cabo la ejecución del grupo focal bajo el supuesto de que en este lapso existen mejores condiciones temporales para atender las dudas contingentes en la presente investigación.

Por último, se ha delimitado un universo de cinco ex-mayordomas/ex-mayordomas al haber sido ellas y ellos electos, mediante de elección popular, en el máximo nivel de representación formal que existe en la cofradía. Con ellas y ellos será aplicada una entrevista en profundidad en el sentido que esta técnica está orientada a "...comprender aspectos de la memoria colectiva de una población, pero no para saber el número de personas que en una localidad determinada desempeñan un oficio determinado" (Restrepo, 2018, p. 79).

⁴ Llevada a cabo entre el primero de noviembre y el doce de diciembre de cada año.

A través de la entrevista en profundidad se logrará tener “acceso a las percepciones y valoraciones que los entrevistados pon un sobre situaciones, hechos y personajes, así como sus deseos temores y aspiraciones; conocimiento de acontecimientos del pasado del presente en los cuales los entrevistados fueron testigos directos; registro de la tradición oral de la cual son portadores los entrevistados...” (Restrepo, 2018, p. 79). La entrevista en profundidad permite extraer información relacionada con las motivaciones, la dinámica, los intereses de la población de estudio (Pardinas, 1999) y, en este sentido, será elaborada una entrevista semi-estructurada que ahonde en las vivencias, pensamientos, sentimientos, trayectorias, valoraciones, etc., basada en la experiencia personal de cinco personas que, además de cófrades, han ocupado el cargo de “Mayordomo” o “Mayordoma”⁵ de la Cofradía de Nicoya. La aplicación de esta entrevista estará dirigida a identificar las características del “sistema de honor social”, la “conciencia étnica” y el “orden étnico” del que forma parte la cofradía de Nicoya en la actualidad.

Dado que a lo largo del año la Cofradía de Nicoya se reúne en distintos momentos para hacer frente a necesidades y/o preocupaciones de diversa índole, se aprovecharán los momentos fuera de la efemérides en honor a la Virgen de Guadalupe para aplicar las entrevistas en profundidad con las y los ex-mayordomos a partir del supuesto que, no estando en marcha las actividades celebratorias, las y los cófrades contarán con mejores condiciones temporales para atender las dudas contingentes en la presente investigación.

Para efectos de delimitar temporalmente lo que ha sido abordado bajo el término de “actualidad”, para el segundo momento metodológico correspondiente al corte antropológico, se ha optado porque sea la misma población meta quien defina, mediante el registro existente en su memoria colectiva, los tiempos, periodos, fechas medulares en los que el “sistema de honor social”, el “orden étnico” y la “conciencia étnica” del que forman parte, ha sufrido o experimentado desgaste, cambio de dirección y/o legitimación.

⁵ La mayordomía es el mayor nivel de representatividad comunitaria de la Cofradía de Nicoya. La Mayordomía está constituida por una pareja que es “responsables de organizar y financiar la insta en honor a Nuestra Señorita la Virgen de Guadalupe” (Aráuz, 1970, p. 21).

Los conflictos raciales, los conflictos lingüísticos y los conflictos religiosos, principales dinamizadores de los fenómenos étnicos (Baraona, 2009), serán los puntos de quiebre, inflexión o impulso en los que se centrará la entrevista en profundidad y, en este sentido, no son elementos sociales, económicos o políticos externos a la comunidad los que definen la temporalidad, sino la propia memoria de las y los miembros de esta comunidad.

La información recopilada con las y los informantes clave a lo largo del proceso de investigación será impulsada contemplando los lineamientos operativos del Comité Ético Científico de la Universidad de Costa Rica para investigaciones con seres humanos, biomédicas y socioculturales, así como el reglamento ético científico de la Universidad de Costa Rica para las investigaciones en las que participan seres humanos.

Según lo recién señalado se garantiza que el destino final de la información, de los datos y de la documentación recolectados a lo largo de la presente investigación junto a las y los informantes clave será tratada siguiendo lo siguiente:

a) respeto a la dignidad de las personas, b) beneficencia, c) no maleficencia, d) autonomía e) justicia distributiva y f) precaución.

Asimismo, se han tomado en cuenta otros principios éticos específicos definidos por esta casa de enseñanza según los cuales se asegurará:

- Respeto a la persona y a la personalidad.
- La buena fe que expresan los individuos.
- La justicia que rige las relaciones entre las instancias involucradas, los investigadores y las personas participantes en el estudio.
- Proporcionalidad y razonabilidad.
- La no maleficencia.
- La honestidad y transparencia en la comunicación.

Capítulo I

1. Del contexto histórico en los que se enmarca el impulso de las cofradías indígenas para el caso costarricense

1.1 Etnogénesis del pueblo de Hispania en el largo proceso histórico previo a la Conquista

Como forma específica de conciencia social, la etnicidad es el resultado de un largo proceso histórico de construcción social que aparece en las sociedades que han alcanzado un alto grado de complejidad en las cuales se cuenta con un Estado centralizado, definición territorial, así como una estructura social jerárquicamente organizada con base en la creación de distinción.

Para comprender la sistematicidad con la que el dominio correspondiente a la Conquista es llevada a cabo, se ha recurrido a un “viaje de larga duración”, para comprender esta forma específica de conciencia que ha adquirido el pueblo español una vez éste ha arribado al “Nuevo Mundo”.

En la presente sección identificaremos el largo viaje que ha recorrido el pueblo conquistador para la formación de su conciencia étnica, que es la antesala para la forma de conciencia social que, una vez en condición de dominio, el pueblo conquistador replica sobre quienes han sido conquistados e incorporados, en condición de subalternidad, en la jerarquía de honor social que se desplegará a lo largo de los poco más de tres siglos en los que se prolonga la Conquista del “Nuevo Mundo”.

1.1.1 Conformación del orden étnico hispánico: estructuras sociales y culturales antes de 1492

Entre el 1200 y el año 1000 a.C., en una tierra con una extensión de 800 kilómetros con forma de bota en el sur de lo que en la actualidad es el continente europeo, diversos grupos poblacionales procedentes de distintos puntos del mismo se fueron estableciendo en lo que en la actualidad es Italia. Algunos de estos grupos, principalmente aquellos

procedentes del norte, tenían conocimiento del hierro y del bronce y habían forjado con ellos lanzas, espadas y escudos que, posteriormente, serían introducidos en los ejércitos con que Europa forjará su proyecto civilizatorio.

La primera civilización que surgió en la parte suroeste de Italia llevará el nombre de Tirreno. El pueblo que allí se asentaría será conocido como Etrusco, el cual se extendió por casi la totalidad del territorio italiano comprendiendo desde el río Tiber, en la costa atravesando los Alpes y el río Arno por el norte y el oeste, los Apeninos al sur y el mar Adriático al este.

Hacia el siglo VIII a.C., los etruscos se encontraban ampliamente dispersos en el centro de Italia mientras los griegos llegarán a establecerse en la costa oriental de la Isla de Sicilia y que los cartagineses, descendientes de los fenicios, se encontraban en el suroeste de la misma. Cartago era una colonia fenicia fundada hacia el 814 a.C., en el norte de África a tan sólo 460 kilómetros del suroeste de Italia y a 150 kilómetros al suroeste de la isla de Sicilia. Para entonces se comenzó a organizar y a dar nombre a un pequeño territorio ubicado hacia el sur del río Tiber que llevaría por nombre Roma.

Roma era una pequeña ciudad-Estado entre las varias que existían para entonces, principalmente agrícolas, a unos 150 kilómetros al suroeste de Etruria. Estas ciudades presentaban una lengua común (latín), costumbres y creencias que les había permitido organizarse para defenderse de posibles enemigos entre los cuales los etruscos representaban su más importante amenaza. La fecha en que se fija la fundación de Roma es el 753 a.C., cuando se conforma una compleja federación que culminará por dar forma a la República de Roma (509-27 a.C.) en la que etruscos y griegos tendrán un importante impacto posterior.

El apogeo de la civilización etrusca se concentró entre el 700 y el 500 a.C., tiempo en el que estuvo organizada bajo una monarquía absoluta que reconoce a su Rey como sumo sacerdote y jefe de las fuerzas armadas, a quien le siguen en la cúspide de la pirámide social una oligarquía que cuenta con magistraturas y colegiaturas. El orden social heleno

está estructurado sobre la base del trabajo esclavo, la inferiorización de mujeres, niños, migrantes y extranjeros para situar, en la cúspide de su jerarquía económica, política y cultural, a una aristocracia que asume como propios los designios de su pueblo.

Los griegos comenzarán a marcar su influencia sobre Roma a partir de desplazamiento hacia la isla de Sicilia en el siglo VIII a.C. Durante este periodo se dará la fundación de varias ciudades prósperas en el sur de Italia que se irán integrando bajo la identidad romana. Para Prieto (2010) “ninguna lengua ejerció una influencia tan fundamental en el latín como el griego, cuya irradiación cultural era incomparable a lo largo de las costas mediterráneas” (p. 60).

Para cuando los griegos se integraron con los romanos, los primeros habían establecido una suerte de cartografía étnica, en términos de la oposición Norte/Sur, en la que los asiáticos, en este caso los persas (bárbaros), han sido caracterizados como un pueblo débil que estaba orientado por reyes cuyas decisiones, como señala Hartog (1999), están conducidas por sus estados de ánimo y no por el criterio universal de la Ley que es la forma los griegos se conducen.

Para los griegos es claro: todo aquel que no es ateniense es bárbaro por naturaleza. La barbarie del “otro” es reflejo de su lengua. “Es bárbaro quien tiene dificultades de elocución y pronunciación, quien tartamudea, quien tiene un modo de hablar áspero” (Hartog, 1999, p. 112) y que, por lo tanto, no refleja las condiciones de humanidad que caracterizan a los griegos. Aún así, Tucídides llega a un postulado lógico que da cuenta de la relación intersubjetiva con que lo “uno” se impone sobre lo “otro”: “sin griego no hay bárbaro, pero tampoco hay griego sin bárbaro” (Hartog, 1999, p. 112). Este particular marcará una característica fundamental respecto del tipo de sociedad que Grecia, y posteriormente Roma, organizarán en términos de privilegio/opresión con base en la diferencia. La diferenciación lingüística será el rasgo distintivo discreto que acompañará el desarrollo del marco normativo con que la etnicidad es correlativa al sistema de honor social que griegos, romanos y la tradición moderno/occidental posterior, irán sofisticando

a través de nuevas y más complejas tramas étnicas que tenderán a ubicarles en el “centro” de la tierra y no en sus “confines”.

La Ley, en adelante, será la institución a partir de la cual la sociedad que comienza a definirse así misma en términos de “civilizada”, logrará reproducir las condiciones propias de la desigualdad social que asignan al griego un lugar de superioridad sobre los otros. Griegos y bárbaros ocupan, según la Ley, un lugar diferenciado respecto de su propia humanidad. Los griegos tienen Ley. Los bárbaros tienen reyes. Los griegos fueron bárbaros que se convirtieron en griegos a través de la ley. Los bárbaros lo seguirían siendo.

La principal característica de un pueblo civilizado es disponer de una Ley que, aún expresándose de forma desigual, imperará sobre cualquier otra institucional social a las que estas deberán someterse. Para poder ser ciudadano romano y encarnar la “*civis*” correspondiente se debía adquirir una actitud responsable con el marco jurídico romano que exigía y al mismo tiempo garantizaba el control de la conducta humana. Según Pagdem (2002) “el derecho romano se convirtió en ley para toda Europa y, pese a las grandes modificaciones que introdujeron en él las costumbres legales de las tribus germánicas que invadieron el imperio en el siglo V, siguió siendo la base de la esencia de cuánto hemos seguido entendiendo como derecho hasta el día de hoy” (p. 49). En el sentido anterior, los avances que la filosofía y la ciencia natural ocupara entre los griegos, para los romanos lo ocuparía la Ley.

“Bárbaro” será la categoría étnica empleada por los griegos para designar como inferior a quien ocupa los peldaños más bajos de la estructura étnica y, por mucho tiempo, la imagen del bárbaro fue el pueblo procedente de Persia. Aristóteles (s.f.) afirmó: “justo es que los helenos manden sobre los bárbaros, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza” (p.31). Lo anterior no es prejuicio del *estagirita* sino que es el resultado de la filosofía que con él se impone: “es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre” (Aristóteles, s.f.,

p. 32). Aristóteles afirma que no existe un ser humano superior al griego de lo que se deduce que todo ser humano que no lo sea es inferior o, por el contrario, es uno de los muchos dioses de su horizonte mitológico. Platón (s.f.) lo había desarrollado de otra forma: “Así es en verdad de segura y sana la generosidad y la independencia de nuestra ciudad, hostil por naturaleza al bárbaro, porque somos griegos puros y sin mezcla de bárbaros. Pues no habitan con nosotros ni Pelops ni Cadmos ni Egiptos o Dánaos, ni tantos otros que son bárbaros por naturaleza y griegos por la ley, sino que habitamos nosotros mismos, griegos y no semibárbaros, de donde el odio puro a la gente extranjera de que está imbuida nuestra ciudad” (Platón, 245d). Los griegos, y posteriormente los romanos, se impondrán en los estratos superiores de las jerarquías étnicas correspondientes al “sistema de honor social” con que su proyecto civilizatorio se expande con criterio de verdad y que es encarnada por el pueblo de Roma bajo el concepto de “*civis*” (Ciudadanía).

Los romanos no son griegos. En la cartografía étnica trazada por los griegos los romanos no podrían ser, sino, la expresión de otro pueblo bárbaro que poco a poco se irá civilizando en la medida que se impone sobre los pueblos que esta conquista y domina. Con la imposición de Roma se impone su verdad a través de la Ley dando estatuto universal a su sistema de honor social. Lo anterior significó “...el mayor logro intelectual de los romanos” (Pagdem, 2002, p. 49).

La “romanización” de la Península Ibérica, acontecida hacia el siglo III a.C., constituye uno de los momentos más significativos para la posterior expansión primero de la República (509-27 a.C.) y después del Imperio de Roma (27 a.C.-476 d.C.). Este espacio geográfico constituye el primer territorio fuera de Italia donde el dominio de Roma logró ejercer y modelar la forma de gobierno que llegará a caracterizar su dinámica imperial. Para Pisa (2009) “el periodo de dominación romana sobre la Península Ibérica constituye una de las etapas más importantes de la historia de España, ya que fue en esta época cuando se establecieron las bases políticas, sociales y culturales de los dos países que en la actualidad se reparten su territorio” (Pisa, 2009, p. 8).

Previo a la conquista de la Península Ibérica por parte de Roma se podían distinguir dos núcleos lingüísticos claramente definidos: hacia el centro y el occidente de la península estaban organizados los pueblos de ascendencia indoeuropea, mientras que en el extremo oriente de la Península estaban organizados pueblos cuyas raíces lingüísticas y culturales pertenecían a otro origen.

El territorio central y occidental de la Península estaba caracterizado, económicamente, por actividades ganaderas, así como la minería. Según Pisa (2009) “el poder político, social y económico estaba concentrado en manos de la aristocracia militar, hecho que obligaba a los individuos con menos recursos a servir como mercenarios o a organizar bandas de bandoleros, que realizaban campañas de saqueo a los territorios vecinos más ricos” (p. 12). Las zonas no indoeuropeas de la Península estaban concentradas en las costas orientales. En ellas se organizaron, entre los siglos VI y I a.C., pueblos muy diversos que contaban con una lengua en común de la que se desprendían diferentes dialectos que fueron asumidos por los romanos como “...un colectivo con entidad propia” (Pisa, 2009, p. 12).

La subsunción del pueblo, la fuerza de trabajo, los diversos recursos que existían en Hispania por parte de Roma, fueron marcando paulatinamente la romanización de la cultura y la sociedad de Hispania principalmente en la época posterior al triunfo que Roma se asestara sobre Cartago en las guerras Púnicas (264-206 a.C.), cuyo objetivo estaría determinado por el control del Mediterráneo occidental. A partir de este momento Roma se asegurará el control en el Mediterráneo occidental y la expulsión definitiva de los cartagineses de este espacio geográfico. El impacto, el dominio y el control romano de la Península Ibérica será sellado, varios siglos más tarde, con la dirección del Imperio por parte de los emperadores Trajano (53 d.C.-117 d.C.) y Adriano (76 d.C.-136 d.C.) cuya ascendencia era hispana. Con Trajano se experimentaría la mayor expansión del Imperio romano en Hispania lo cual será reafirmado por el emperador Caracalla (188 d.C.-217 d.C.) quien extendió la “*civilis*” romana a todos los pueblos sobre los que Roma se impuso haciendo suya la proclama emitida por Cicerón para quien “...también los

africanos, los hispanos y los galos ‘naciones salvajes y bárbaras’, tenían derecho a un gobierno justo” (Pagdem, 2002, p. 53).

Aún cuando el latín era un idioma generalizado y de uso común en la Hispania del siglo III, y que éste era un idioma “...cultivado con igual maestría en Roma y en Hispania” (Prieto, 2010, p. 79), el latín pronunciado por los hispanos no guardaba el mismo acento que el de aquellos procedentes de Roma lo que despertó, al menos en una ocasión, las risas del Senado de Roma ante el emperador Adriano por su particular forma de gesticular las palabras. La diferencia en su forma de entonación, enunciación provocaron que incluso el emperador Adriano experimentara en carne propia la inferiorización étnica correspondiente al sistema de honor social según el cual la jerarquía lingüística suponía para los extranjeros un lugar subordinado.

Hacia el 73 a.C., Pompeyo y Julio César disputarán el control político absoluto de Roma y en la serie de confrontaciones bélicas que lo anterior suscitará, Hispania ocupará un lugar central.

Como escenario de fondo del conflicto entre uno y el otro se encuentra el primer triunvirato de Roma (60 a.C-53 a.C) que sería propiciado por la aristocracia senatorial que “...hizo confluir los intereses de Pompeyo, César y Licinio Craso, uno de los hombres más ricos de la ciudad, (...), con el cual se repartían, entre los tres y de forma privada, el poder político y el control de las provincias” (Pisa, 2009, p. 28). Con el triunvirato en desarrollo, César conquistó Galia mientras que Pompeyo se aseguró el control de la Península ibérica hacia el 55 a.C. Considerado por César como una amenaza, éste arremetió contra las provincias de Hispania en las que Pompeyo había dejado a Afranio, Petreyo y Varrón como sus “legados” a cargo. La derrota posterior de Pompeyo en Farsalia (48 a.C), la muerte de éste en Egipto ese mismo año y la arremetida de César contra todo reducto en el que Pompeyo seguía teniendo adeptos aún después de su muerte, provocó el definitivo triunfo de César hacia el 45 a.C. en la Batalla de Munda (45 a.C). Lo que seguiría sería la reorganización de las provincias romanas en la Península Ibérica entre las que se encuentran Tarraco (Tarragona), Hasta (Mesa de Asta, en

Cádiz), Hispalis (Sevilla), Ucubi (Espejo, en Córdoba), Urso (Osuna, en Sevilla) en lo que actualmente es España; así como Scallabis o Metellinum (Medellín, en Badajoz) en lo que actualmente es Portugal. Con lo anterior se incrementaría el ritmo de la romanización del territorio hispano con lo que aseguró el control definitivo de la Península Ibérica por parte de Roma.

Un elemento pertinente de considerar es el acentuado por Pisa (2009), según el cual la romanización no debe entenderse estrictamente como un proceso impuesto por los conquistadores, sino como un fenómeno en el que las elites locales optaron por integrarse al Estado romano con el propósito de mantener su status y sus privilegios. El cálculo político que estilaron los sectores aristócratas y oligarcas de Hispania con el poder central de Roma será una marca particular que acompañará, en lo sucesivo, el espíritu de Conquista con que España se desplegará sobre América posterior a su “descubrimiento” (1492).

La orientación mítico-religiosa de la población de Hispania fue ampliamente diversa y en ella confluía una larga historia de relaciones conflictivas con otros pueblos. El culto a divinidades fenicias, griegas y más tarde romanas daban cuenta del largo proceso de conquista que, durante siglos, Hispania había tenido que enfrentar. Para Pisa (2009) en un inicio “los romanos fueron tolerantes con las creencias religiosas de los pueblos a los que fueron sometiendo, siempre que no se opusieran al nuevo orden establecido por ellos” (p. 93). Lo anterior permitió el sincretismo religioso a lo interno de Hispania donde se registran más de 300 divinidades vinculadas a los astros, la procreación, la guerra o la fertilidad. Sin embargo, posterior a la cristianización del imperio de Roma asumida por Constantino en el siglo IV d.C., las creencias “paganas” y los cultos religiosos distintos del cristianismo, fueron perseguidas con el fin de erradicarlas aún cuando los resultados de lo anterior fuesen poco notorios.

El culto mítico-religioso romano estaba estructurado jerárquicamente en diferentes niveles que trascendían la dinámica religiosa y se hacían prácticas en las relaciones sociales propiamente. “En los rituales familiares era el pater familias quien ejercía de

sacerdote. En las cofradías o asociaciones, que también disponían de divinidades propias, todos los miembros se organizaban para la realización de su culto” (Pisa, 2009, p. 97). El impacto de este orden jerárquico atravesaba las diferentes estructuras mítico-religiosas de las cuales Roma se encargaba de su supervisión.

En las provincias el culto al emperador era práctica común y estaba organizado mediante asambleas encargadas de escoger al sacerdote principal. Básicamente se trataba de trasladar el culto previo, organizado para cumplir con sus responsabilidades con sus dioses en el cielo, a la organización de jerarquías sociales, económicas, políticas y culturales expresadas de forma desigual en la tierra. El emperador era homologado con el mismo carácter divino que las deidades del cielo, llevándolos incluso a autoproclamarse “dominus et deus” como lo fue el caso del emperador Aureliano (214 d.C.-275 d.C.); o llevar sobre sus espaldas el título de “Iovius” como lo fue el caso del emperador Diocleciano (244 d.C.-305 d.C.). Para Loring, Pérez y Fuentes (2007) “todo lo que tuviera que ver con el soberano y su entorno era sagrado o divino. Personalmente recibía los tratamientos de sacra maiestas y divina clementia; los miembros de su familia eran las divinae personae; su residencia, el sacrum palatium; su consejo, el sacrum consistorium; y sus comunicados a los gobernadores provinciales, las litterae divinae” (p. 25). A partir de la legalización del cristianismo y su ascenso al estatus de religión el Imperio por parte de Constantino, el emperador ya no sería más un Dios terrenal sino estrictamente su representante.

En el caso particular de Hispania, el contacto con una amplia diversidad de divinidades y creencias existentes al interior de Roma, le habían permitido tener contacto con prácticas religiosas monoteístas según las cuales se rendía culto y adoración a un dios que nacía, moría para posteriormente resucitar. Estas prácticas religiosas, provenientes principalmente del oriente (Tracia, Asia Menor, Egipto, Siria o Persia) “tenían una visión negativa del mundo, de la sociedad y del hombre, que se oponía a una vida después de la muerte, real y superior” (Pisa, 2009, p. 97). En tanto iniciación, estas religiones le imponía a sus adeptos una introducción a sus propios misterios, otorgándole a sus nuevos miembros una orientación ética propia que les guardaba, como promesa, la

salvación en una vida después de la muerte. Este particular fue recibido por un amplio sector de la población romana excluida y arrinconada en su miseria, conformada principalmente por mendigos, obreros sin oficio y campesinos sin tierra que padecían directamente las consecuencias de la desigualdad presupuesta en el orden jerárquico a partir del que la sociedad romana estaba estructurada.

La Roma del siglo I de la era cristiana estaba caracterizada por contar con una amplia base de trabajadores desposeídos y explotados, así como una creciente masa de miserables que se habían convencido de que su condición social y económica debía de cambiar. La esperanza en que "... el reino de los cielos y el día del juicio estaban cerca, trayendo la salvación para el bueno, la destrucción para el malo" (Fromm, 2019, p. 48) no sólo se hacía más fuerte, sino que le había permitido a los trabajadores del campo y la ciudad organizarse y dirigir su fuerza contra los sectores oligarcas y aristócratas, fariseos y el propio emperador. La distribución de los productos del trabajo eran concentrados por una minoría parasitaria que, ante la carencia general a la que se veía expuesta la sociedad de la época, intentó garantizar para sí la máxima satisfacción de sus propias necesidades, tanto materiales como culturales, por lo cual recurrió ante la constante amenaza, al uso excesivo de la fuerza. De esta forma, el código legal promovido por Roma se constituyó en una herramienta técnica cuya finalidad se orientó hacia el funcionamiento de las relaciones entre dominados y dominadores en el seno de una sociedad injusta que busca igualdad en el plano de la Ley distinta del plano de la justicia, que es el contenido de la crítica al imperio impulsada por Pablo (Biblia latinoamericana, 2015, 1 Gal 2: 16, 21; Gal 3: 11-12; 1 Gal 3: 21; 1 Cor: 1: 28) y que será aplacado durante la primera centuria. De este modo, el proyecto liberador del cristianismo del primer siglo, caracterizado por el "...odio y desprecio por los ricos educados y los dirigentes, en resumen, por toda la autoridad (...)" fue sustituido a partir de la tercera centuria por su opuesto y su contenido desvirtuado y transformado en "...reverencia, amor y fidelidad a las nuevas autoridades clericales" (Fromm, 2019, pp. 82-83).

En un inicio, las comunidades cristianas de Hispania no mantuvieron prácticas religiosas puras o radicales. Sin embargo, la política religiosa empleada por el Emperador Decio a mediados del siglo III y la continuada por el Emperador Diocleciano hacia el año 257 propició no sólo la persecución en Hispania de las comunidades cristianas sino el asesinato de sus principales obispos.

Posterior a la deposición de la Tetrarquía, orden político propiciado por el Emperador Diocleciano quien ejerciera tal cargo entre el año 284 y el 305, Constantino ejercería como emperador en solitario. Una de las primeras medidas adoptadas por éste hacia el año 313 fue la de propiciar la convivencia pacífica con el cristianismo a través del Edicto de Milán. Con ello "...Hispania pasó a integrar la prefectura de las Galias, al frente de la cual estaba uno de los cuatro prefectos del pretorio, cuya capital estuvo situada primero en Arelatum (la actual ciudad de Arles, en Francia) y más tarde en Treveris (Trier, en Alemania), y que incluía las diócesis occidentales de Britania, Galia e Hispania" (Pisa, 2009, p. 136).

A partir del año 313 el Emperador Constantino permitió a los obispos de la iglesia cristiana abandonar la clandestinidad e integrarse así a la vida política del Imperio. A partir de la promulgación del Edicto de Milán la Iglesia cristiana no sólo gozó de mayor tolerancia, sino que propició un papel político con mayor protagonismo de forma tal que aquellas sedes que contaban con mayor influencia, así como mayor cercanía geográfica con el Imperio vieron crecer su poder político y económico. Las sedes episcopales se convertirían así en sedes metropolitanas ejerciendo su poder sobre las otras. Para el caso de Hispania, Pisa (2009) identifica los casos de Emerita Augusta, en Lusitania; Tarraco, en la Tarraconense; Hispalis, en la Bética; Bracara Augusta, en Gallaecia; y Cartago Nova, en la Cartaginense, como las sedes que comenzaron a gozar de mayor influencia a partir del año 388 bajo el mando del Emperador Teodosio.

Con el Edicto de Milán se ponía fin a la persecución del cristianismo por parte del Imperio lo cual quedaba sellado con el hecho de que, a partir del año 330, serían las otras tradiciones religiosas las que fuesen consideradas como "paganas". "El Estado pagano

había tratado de exterminar a la iglesia cristiana y fracasó. Constantino se esforzó por lograr que el estado pagando entrase en sociedad con la iglesia cristiana y el éxito coronó sus fuerza” (Baynes, 2014, p. 18). El latín, para entonces, era la lengua universal además de ser la lengua oficial de la Iglesia que se había convertido en uno de los principales centros de conservación y difusión de la lengua, la cultura y la religión cristiana. Este particular llegará a extenderse hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965) con el cual el latín deja de ser la lengua oficial en el que la Iglesia cristiana celebra la liturgia de la misa, brinda los sacramentos a sus fieles al tiempo que, en pleno siglo XXI, sigue siendo “...la lengua de las encíclicas papales e idioma oficial del Vaticano” (Prieto, 2010, p. 8).

En una fecha incierta que se sitúa entre el 300 y el 324, la Iglesia cristiana de Hispania celebró su primer Concilio en Iliberris (Granada), conocido bajo el nombre de “ Concilio de Elvira”, el cual delimitaría las condiciones a partir de las cuales se regiría la vida religiosa de los obispos, los creyentes y la propia Iglesia. A este concilio asistieron diecinueve obispos y veintisiete presbíteros de la Península Ibérica a instancias del consejero, obispo y padre de la Iglesia de hispánica: Osio de Córdoba. Con lo anterior el Emperador Constantino I proyectaba la expansión del Imperio de Roma aún después de su muerte. En este Concilio se fijaron 81 cánones disciplinarios para la Iglesia cristiana, que es la Iglesia de Hispania, a partir de los que se definían distancias con las religiones paganas, así como la clara separación con las comunidades judías. A través del Edicto de Milán, el propio Osio de Córdoba instaba al Emperador Constantino I para apoyar a la comunidad cristiana para lo cual el edicto contenía el propósito de propiciar la libertad de religión y, con ello, entraba en vigor la tolerancia del cristianismo. El Edicto de Milán fue firmado por el Emperador Constantino, como Emperador de Occidente, así como por el Emperador Licinio, como Emperador de Oriente.

La rivalidad por el control absoluto del Imperio de Roma estuvo en constante puja desencadenando en numerosas guerras entre ambas falanges, hasta que en el año 324 Constantino I derrota definitivamente a Licinio haciéndolo preso y, posteriormente, ordenan su asesinato alegando conspiración en contra del Emperador Constantino.

El apoyo mostrado por parte del pueblo cristiano al Emperador Constantino I durante las confrontaciones con Licinio impulsaron, hacia el año 325, que el Imperio romano convoque al “Concilio de Nicea I” declarándose con ello la libertad de los cristianos para reunirse y practicar su fe. En el año 337, en vísperas de su muerte, el Emperador Constantino I se convierte al cristianismo y en el año 380, a través del Edicto de Tesalónica el Senado romano promulga la obligatoriedad de todos los pueblos a adherirse a la Iglesia cristiana ya que esta es ahora la única religión del Imperio. Este no es un hecho menor, tal como lo expresa la tradición crítica de Franz Hinkelammert, ya que lejos de cristianizarse el propio cristianismo se imperializó (Hinkelammert, 2020; 2017; 2013; 2007). Hacia el año 391, el Emperador Teodosio llegará a prohibir la creación de nuevos templos, sacrificios y prácticas religiosas paganas a lo largo del Imperio.

A partir de este momento la Iglesia cristiana invierte sus términos: ahora es un culto religioso con vocación de dominio. Para Bautista (2010) “si antes Roma era pagana, ahora se convertirá en divina, el Cesar cederá su lugar al Papa y los generales a los obispos. Los filósofos estoicos desaparecerán poco a poco para dar lugar a los padres teólogos” (p. 236). La validez del nuevo sistema de creencias será demostrada por Agustín y así la Iglesia cristiana continuará su expansión en el orden romano al menos hasta su capitulación en el año de 1453.

Agustín invertirá los términos propuestos por el cristianismo del primer siglo. Para Pablo, y movimiento cristiano del que éste es parte, se trata de la liberación de la autoridad lo cual presupone la urgencia por reconocer la dignidad del cuerpo terrenal que combatirá y enfrentará la Ley que la autoridad reviste. Para Pablo es precisamente la Ley la cárcel que encadena al cuerpo a su cumplimiento. Agustín propone justamente lo contrario: hay que someter el cuerpo y tratarle como cárcel del alma. Pablo entiende la ley como creación del ser humano y por ello debe estar sometida a su voluntad, mientras que Agustín concibe la Ley como libertad del alma. De ahí que, en lugar de enfatizar la liberación corporal, Agustín plantea la subordinación absoluta del cuerpo a la norma dictada por la Ley (Hinkelammert, 2013).

A partir del siglo V d.C. el Imperio romano se desplazará en su parte occidental debido al ascenso germánico. Este particular propició la confrontación en el territorio de Hispania entre los pueblos Visigodos, Suevos, Vándalos y Alanos. “Los visigodos, expulsados de Túlusa por los francos, invadieron la Península y empujaron a los vándalos al África. Los visigodos establecieron su capital en Toledo y, por primera vez, (...) quedó unificada una Hispania cristiana con independencia de todo imperio exterior” (Prieto, 2010, pp. 79-80). Más pronto que tarde, Hispania se convertiría en un territorio periférico del Imperio romano.

Según Pisa (2009) el año 476 marcaría el fin del dominio del Imperio romano sobre la Península Ibérica, dando fin al dominio que por cerca de 700 años éste tuvo sobre ella, “...abriendo paso a la conformación de la nueva época medieval en la cual los diversos pueblos germanos, y los visigodos en Hispania, tomarían el relevo político de un Imperio que había modelado a su forma el mundo mediterráneo antiguo, transformando la vida de sus habitantes y sentando las bases de la cultura europea occidental” (Pisa, 2009, p. 166). Bajo la dirección de Rómulo Augústulo se marcaría el fin del Imperio romano de Occidente trasladando con ello todo lo relativo al poder y autoridad concerniente al soberano al monarca de Constantinopla.

El centro del poder político, económico, literario y militar del Imperio se desplazaría, al igual que la riqueza, hacia la península en la que se encuentra Europa con Asia. Si bien el cristianismo nunca ocupó un lugar de centralidad en las relaciones sociales romanas, éste sí lo llegará a ocupar en el Imperio romano de Oriente. Baynes (2014) identifica que el desplazamiento hacia su polo oriental, el Imperio volcará su empeño hacia la actividad religiosa donde llegará a ocupar un lugar protagónico. De este modo, los problemas que experimentó Constantinopla, fueran estos sociales o políticos, adquirirán una forma religiosa.

Desde el año 330, en que Constantinopla, la cristiana, se impondrá sobre Bizancio, la pagana, el complejo mundo sobrenatural que sus habitantes experimentaban adquirió un carácter omnipresente y todopoderoso. La vida social estaba profundamente atravesada

por lo religioso: las festividades tenían carácter litúrgico, los espectáculos se abrían con cantos sagrados, los contratos incorporaban símbolos cristianos, las guerras eran vistas como cruzadas y el emperador se concebía como delegado de Dios (Baynes, 2014). Con lo anterior el Dios cristiano desplazaría a los dioses paganos y se impondría con ello como un referente de la ciudad quedando con ello el campo relegado al paganismo correspondiente a un momento de la historia pasada. Si bien, los habitantes de Constantinopla se convirtieron en ciudadanos romanos con sus correspondientes derechos y obligaciones, su actividad personal se volcó hacia la constante búsqueda del interés propio. Asimismo, la violencia, la crueldad, la brutalidad, la venganza, el saqueo e incluso el desprecio por la vida humana constituían algunas de las características que acompañaban el despliegue de Constantinopla en la que el palacio, el hipódromo y la catedral ocupaban el centro de la vida social. El hipódromo ocupará el lugar que en el Imperio de Occidente ocupara el circo y, ante la inminente ruptura de la participación popular en la institución política, en éste se llegarán a expresar las diferentes pasiones que la política ha cortado de plano a los ciudadanos al tiempo que será la institución en la que se expresarán, simbólicamente, los triunfos imperiales y la soberanía del emperador sobre sus enemigos y adversarios imponiendo, para ello, la bota púrpura sobre la cabeza de los vencidos (Baynes, 2014).

El hombre bizantino disfrutaba de la esfera social. La mujer bizantina es “señora de la casa” y este particular es retomado con fuerza posterior a que Constantinopla la sucediera. Las mujeres “respetables” no asistían al teatro o al hipódromo. Sin embargo, no era “...en modo alguno prisionera de su hogar...” donde incluso “...el linaje imperial se fortaleció con frecuencia mediante la elección de mujeres pertenecientes a las clases medias” (Baynes, 2014, p. 28).

Desde el año 324, cuando Constantino ordenó la construcción de la muralla que rodearía Constantinopla, esta repelió numerosas batallas contra los enemigos. Esta muralla se puso a prueba hacia el siglo VII cuando persas y bizantinos se enfrascaron en constantes batallas motivadas, en el caso de los segundos, por un principio de índole religioso: había que enfrentar a los “adoradores del fuego”. La empresa culminaría con el triunfo de los

bizantinos quienes, poco después, verían cómo su muralla era puesta a prueba por diversos grupos de Arabia quienes “...empujadas a buscar tierras más fértiles por la desecación en aumento de la península, se vieron unidas por primera vez en una fe común” (Baynes, 2014, p. 40).

Las disputas y enfrentamientos que en el pasado fueron dirigidas contra los persas ahora eran dirigidas contra los seguidores del Islam. Constantinopla culminaría unificando su fuerza en torno al aparato estatal y la Iglesia cristiana quienes dirigirían su hostilidad contra el Islam hasta la capitulación del Imperio Romano de Oriente (1453). Los ataques de los “enemigos” del cristianismo fueron constantes. Año tras año los cristianos tuvieron que resistir detrás de las murallas que protegía a Europa de los seguidores de la fe de Mahoma. A lo largo de los siglos subsiguientes, Europa llegará a acumular experiencia y capacidad para enfrentarse al enemigo. El Estado y la Iglesia serán la base del proyecto civilizatorio occidental sobre los que se consolidarán sus “descubrimientos” futuros.

En términos políticos Constantinopla retomaba las viejas costumbres: el pueblo era convocado a elecciones sólo en los momentos en que era necesario legitimar la elección de un nuevo emperador cuyos delegados eran portadores de la autoridad que la Ley les confería y los mandatarios que éste designaba eran sus intérpretes. El representante de la Iglesia cristiana se limitó a ser, en la mayoría de los casos, un consejero en asuntos de la religión. Producto de la amenaza que significaba la constante presencia de los seguidores del Islam ante sus murallas, Constantinopla había vuelto a revivir el culto al emperador como su máximo representante quien tenía presupuesta la obligación de resguardar las almas y la vida de sus súbditos.

El emperador es el representante directo de Cristo en la tierra. Su “...imperio terrenal está formado a imagen y semejanza del celestial, no es universal únicamente, sino eterno” (Baynes, 2014, p. 56). Él tiene la responsabilidad de las vidas de sus súbditos, pero también la responsabilidad de velar por sus almas. El emperador es “salvador” del mundo, “...es soberano universal que tiene derechos de preeminencia sobre todas las

tierras. Esas tierras pueden estar en posesión de los reyes germanos o haber sido conquistadas por infieles (...)” (Baynes, 2014, p. 56).

1.1.2 Del predominio islámico en el Al'Ándalus

La campaña militar árabe prosiguió y, desde la segunda mitad del siglo VII, había logrado expandirse por territorios del Imperio romano de Occidente, constituido formalmente desde el 395 d.C., por el Emperador Teodosio I, conquistando el territorio de lo que fuese uno de los más grandes imperios de todos los tiempos que, posterior a las invasiones árabes ya no debería conocerse como Imperio romano sino como Imperio Bizantino, nombre griego por el que se conocería Constantinopla hasta su capitulación en 1453.

Una de las principales razones por las cuales la población árabe que recién se imponía en territorio de lo que fuese el Imperio romano tiene que ver con que parte importante del apoyo recibido provenía de las poblaciones oprimidas, desposeídas que habían sido negadas por parte del orden romano. Los credos, religión, la fe, así como la vida misma de aquellas y aquellos considerados como “los otros”, “los nadie” cobró un nuevo vigor con la llegada y expansión de las comunidades musulmanas sobre tierras cristianas y esto tiene explicación.

En el pensamiento islámico, el cual está basado en las enseñanzas de Mahoma reunidas en el Corán, el Judaísmo y el Cristianismo constituyen un mismo tronco unificado cuya doctrina tiene como antecedente a Abraham como el primero de sus profetas. De este modo, Judaísmo, Cristianismo e Islám parten de “la fe en un Dios único incondicionado, que, por una parte, es incomprensible en su esencia y excelso sobre todas las cosas y, por otra, se manifiesta continuamente tanto en el mundo creado por Él como por medio de sus mensajes sagrados” (Burckhardt, 2008, p. 32) desde Abraham como el primero de los profetas según la tradición monoteísta, continuando con Moisés, Cristo y Mahoma.

La guerra, según la tradición islámica, está justificada en aquellos casos en que la fe en el Corán o los pueblos cuyas relaciones espirituales están establecidas en él, están siendo hostigadas por otras tradiciones de fe, aún en contra de la herencia abrahámica, lo que da a los musulmanes “el derecho a empuñar las armas contra ellos”. De este modo en la tradición islámica, quien muere en la “guerra santa” se considera mártir y accede al Paraíso. Al enemigo rendido se le otorga inmunidad (amān); los paganos deben aceptar el Islam para salvar su vida, mientras que judíos y cristianos, como “gente del libro”, pueden conservar su fe bajo la protección islámica (Burckhardt, 2008). Lo anterior explica por qué, después de tantos siglos de expansión del Imperio Romano los árabes de tradición musulmana lograron conquistar España en menos de tres años y lograr dominarla hacia el 713 de nuestra era.

Hacia el 718 d.C., todo el territorio de Hispania, a excepción de la zona montañosa de Asturias, había sido sometido bajo el dominio musulmán. Según Prieto (2010) “la península fue en sus primeros años un emirato sujeto al califa de Damasco” (Prieto, 2010, p. 81) en el que floreció una cultura árabe, entre los siglos XI y XII que era sólo comparable con las ciudades del Renacimiento europeo, circunscrita entre Córdoba, la capital del califato, y Toledo.

Mientras que el cristianismo se replegó en sí mismo ante el inminente asedio islámico a las puertas de su Imperio, el Islam gozó de un momento de esplendor que sería posteriormente integrado a la tradición occidental. Para Prieto (2010) los árabes desempeñaron un papel central en la transmisión de la cultura griega y los saberes orientales a Occidente, además de introducir el sistema numérico indio y el concepto del cero, que llevó a Europa a dejar atrás la numeración romana. Lo anterior será enfatizado por Koyré (1985) para quien de no haber sido por los “maestros” y “educadores” islámicos la tradición occidental no hubiese llegado a comprender el contenido de la filosofía griega en el tanto no se trata solamente de hablar griego para entender su filosofía, sino de prepararse con rigurosidad académica para ello. Este último autor afirma: “...sin la ayuda de Fārābī, Avicena o Averroes, los latinos lo habrían conseguido nunca” (Koyré, 1985, pp 17 y 18. En Bautista, 2010, p. 243). El aporte árabe a la tradición hispánica se muestra

en los más de 4000 arabismos que han quedado incorporados al español y portugués con que, posteriormente, la Península Ibérica se lanzará a “descubrir” el mundo.

Uno de los principales aportes de la filosofía árabe fue la “reconciliación” o “síntesis” que estableció el pensamiento islámico entre la filosofía aristotélica, caracterizada por un pensamiento rigurosamente metódico que procede de demostración en demostración con la filosofía platónica que impulsa la búsqueda constante de la esencia de los hechos y fenómenos que constituyen “la realidad”. Según Burckhardt (2008) el pensamiento de Aristóteles se centra en las relaciones lógicas dentro de un nivel específico de la existencia, mientras que el de Platón resalta el valor simbólico de las cosas, vinculándolas verticalmente con realidades superiores. Ambos enfoques pueden ser conciliados en la medida que se logra identificar las diferencias y establecer los límites y diálogos entre ambos. De esto eran conscientes los filósofos árabes y de esto aprendió, posteriormente, la Europa medieval.

Para establecer el punto de dicha reconciliación epistémica se debe tener en común el lugar desde donde surgen las preocupaciones. Este punto de reconciliación, según la tradición islámica, es la unidad de Dios o “dogma”. El dogma presenta una doble dimensión: reconoce a Dios como superior a todos los mundos y, al mismo tiempo, sostiene que todo lo existente participa de su ser. Así, la unidad divina da origen a la pluralidad, que nunca se separa de ella (Burckhardt, 2008). No se trata aquí de la negación, confrontación, negación de lo “otro” por parte de lo “Uno”, sino de la pluralidad.

El Islam se presentaba frente a judaísmo y al cristianismo como la renovación de la fe de Abraham, la cual constituía el núcleo común de las dos anteriores. El Islam proclama la fe en un único Dios reconoce su trascendencia absoluta sobre todas las cosas, pero también su presencia constante en el mundo creado y en la historia, revelándose a la humanidad mediante mensajes transmitidos por profetas desde los inicios (Burckhardt, 2008). Jesucristo, así como Mahoma, Moises y Abraham cuentan entre los profetas a través de los cuales Dios le comunica a la humanidad sus mensajes “divinos”.

Al sur de la Península Ibérica estaba Granada que era conocida por los musulmanes bajo el nombre de libira o Elvira que era una de las regiones más extensas del AlÁ'ndalus que era el nombre árabe con el que se conocía la península.

Desde su fundación, el AlÁ'ndalus era parte del extenso territorio dominado por el califa omeya de Damasco. Los árabes y beréberes que conquistaron la Península Ibérica reemplazaron a la aristocracia visigoda que a inicios del siglo VIII gobernaba este territorio. En inicio, estos respondían a las Leyes y autoridad provenientes de Damasco sin embargo, no guardaron respeto ni de una ni de la otra. En su lugar, "...los 'abbâsies ocuparon el lugar de los omeyas, y Bagdad el de damasco" (Burckhardt, 2008, p. 46). El AlÁ'ndalus experimentó un cambio decisivo cuando, hace el año 756, uno de los últimos príncipes de la dinastía omeya se instaló allí y fundó allí un principado independiente de la autoridad y jurisdicción de Bagdad.

Hacia el año 1238 el predominio islámico del AlÁ'ndalus se resquebraja en pequeños principados producto de la ofensiva cristiana para hacerse nuevamente con este territorio. El reino de Aragón logró conquistar Valencia por el oriente, al tiempo que Portugal por el sur-oeste y Castilla por el norte lograron irrumpir en él. Para entonces Córdoba, antigua capital islámica del AlÁ'ndalus, sería sometida bajo el control de los cristianos al igual que Granada, que será dominada por Castilla. Sevilla, último foco de resistencia árabe en el AlÁ'ndalus, fue controlada hacia el año 1248 posterior a que esta se rindiese bajo el mando de Ibn Ahmar. Posterior a la muerte de este último, hacia el año 1273, los árabes intentarían retomar su posición en el AlÁ'ndalus, sin embargo, pese a sus esfuerzos, serían forzados a huir hacia el norte de África.

1.1.3 Del ascenso de Portugal

A partir del primer decenio del siglo VII de la era Cristiana, el Imperio Romano y Persia (actualmente Irán) se vieron enconadas en una serie de confrontaciones bélicas en las que cada uno le quitaba al otro el territorio recién conquistado. Aunado a lo anterior, en

el 636, los árabes habían invadido y tomado Judea y Siria; en 640 invadieron Egipto; y en 634, 637, 642 y, finalmente, en el año 651 los árabes se enfrentaron con los persas para ganar. Esta sería la antesala de los cerca de ocho siglos y medio en los que predominaría la civilización árabe en España.

Para Burckhardt (2008) “parte de la grandeza de la civilización hispano-árabe se debe a la convivencia pacífica de comunidades musulmanas, cristianas y judías bajo el dominio árabe” (p. 31). Para el punto de vista cristiano con que se impulsan los reinos de Aragón y Castilla al finalizar el siglo XV, el predominio islámico que se extendió en España significaba su asfixia material, religiosa y civilizatoria principalmente a partir del hecho de que una vez fallecido Mahoma, hacia el 632 de la era cristiana, los ejércitos musulmanes habían llegado hasta el Indo por el este y a los Pirineos por el oeste. De este modo “la Europa continental germánica occidental queda aislada desde el siglo VII d.C. por la expansión musulmana...” (Dussel, 2009, p. 37). La campaña militar islámica prosiguió y, desde la segunda mitad del siglo VII, esta habría logrado expandirse por territorios que otrora le pertenecieran al Imperio romano de Occidente al tiempo que dejaba a Roma arrinconada entre los muros de Bizancio, nombre griego por el que se conocería Constantinopla hasta su capitulación en 1453 bajo el feroz y prolongado asedio de Mehmet II quien, a partir de entonces, le daría el nombre de Estambul a lo que otrora fuese Constantinopla.

Otro problema real, que en términos geopolíticos experimentaban los europeos desde el 860 de la era cristiana, es el pueblo constituido por los varengos que culminarán por dar forma al Imperio ruso de los zares. Este era un pueblo nómada del Báltico con presencia en el Mar Negro, que tuvieron la capacidad de llegar hasta los muros de Bizancio en esta última fecha. A partir del triunfo de Iván el Grande frente a la Horda Dorada en 1480, se da inicio al proceso de expansión por la tundra del norte europeo que llegará a desembocar en el Pacífico (Dussel, 2009a). Comienza así un largo periodo de oscurantismo, despotismo, celo por el control, la expansión y el dominio de la Iglesia cristiana en el seno de la Europa medieval (Siglos IV-XIV) como consecuencia de su

aislamiento del corazón económico y cultural circunscrito entre Estambul, Bagdad y Pekín (Dussel, 2011b).

Previo a los siglos XIV y XV la Europa latino-germánica ya había establecido relaciones comerciales con las Indias⁶ a través de la Ruta de la Seda. Sin embargo, posterior a la expulsión de los mongoles de China, hacia el 1368, los europeos no volverían a tener la suerte de poder comerciar con ellas sin la necesidad de pagar los costos de intermediación (Asimov, 2012).

Para expandirse los europeos no contaban más que con su conocimiento del mar Mediterráneo. Sin embargo, desde el año 711 de la era cristiana, éste pertenecía a la jurisdicción del Imperio Otomano. Aún obviando este particular, el mar Mediterráneo no cuenta con apertura en su parte oriental y, por ello, no le permitía ir más allá de las fronteras ya existentes con el mundo islámico. La otra posibilidad era expandirse a través del sudeste del mar Mediterráneo, cruzando la Península del Sinaí y el mar Rojo hasta llegar al golfo de Adén para, una vez allí, llegar hasta “las Indias”. Tal hazaña implicaba atravesar el territorio islámico dominado por los otomanos con quienes, para entonces, tenían profundas diferencias.

Por estar ubicada en los extremos oeste y sur del continente europeo, la Península Ibérica contaba con ventajas geográficas respecto del resto del continente para poder intentar cualquier posibilidad de llegar a las Indias por rutas alternas a las conocidas. Las condiciones materiales de las que parte Europa para conquistar esta empresa son no sólo limitadas sino pobres. En ese sentido Dussel (2011) señala: “en el siglo XV anterior a 1492, lo que llamamos Europa occidental –latino-germánica– era un mundo periférico y dependiente del mundo islámico –concretamente del imperio otomano desde la toma de Constantinopla en 1453...” (Dussel, 2011, p. 56).

⁶ El espacio geográfico en el oriente lejano de la que, desde la antigüedad, tenían conocimiento los griegos era la India y todos los territorios aledaños a esta, que, de forma vaga, hacían alusión a las tierras lejanas del oriente fueron conocidas como “las Indias”. Esta era la forma en cómo aquellas tierras lejanas habían llegado al conocimiento de los españoles y portugueses en durante las expediciones interoceánicas que dieron inicio durante el siglo XV.

Portugal, particularmente, era una nación pobre. No tenía nada que vender. Tampoco tenía dinero para comprar y carecía de productos que tranzar con otros. Además, la relación con sus vecinos de España constantemente estaba limitada a la confrontación, el conflicto y la guerra. Portugal había recibido, en el año 1386, el apoyo de Inglaterra quien para entonces se encontraba en guerra con Francia, y al ser Castilla aliada de Francia, Inglaterra no dudó en apoyarle (Asimov, 2012).

Uno de los objetivos trazados por el príncipe Enrique de Portugal (1394-1460) fue explorar su litoral atlántico en búsqueda de recursos. Éste partía del supuesto de que, si el oro y la plata con que se pactaba el comercio con los otomanos llegaba hasta Europa a través del Sahara, las minas de oro tenían que estar en alguna parte en el interior de África. Lo anterior definió el primer objetivo ultramar de Portugal: la conquista de Ceuta, ubicada en el extremo septentrional del territorio donde está ubicado en la actualidad Marruecos. Ceuta fue tomada el 24 de agosto de 1415 por parte de la Corona portuguesa iniciando una ardua competencia entre Portugal y Castilla en la disputa por quién se hacía primero con una ruta marítima alterna hacia las Indias.

Las expediciones a Ceuta dieron sus primeros frutos tres años después de haber sido esta tomada cuando, en el año 1418, el navegante portugués Joao Goncaves Zarco descubrió la isla de Madeira, ubicada a 930 kilómetros al suroeste de Portugal, que desde entonces es territorio portugués.

En el año 1455⁷ el navegante veneciano Alvise de Cadamosto “descubrió” las catorce islas que conforman Cabo Verde, las cuales estuvieron bajo control de Portugal hasta su independencia administrativa en 1975. A partir de ese mismo año “el papa Nicolás V dio permiso al rey Alfonso V de Portugal para ‘reducir a la esclavitud perpetua ’a todos los

⁷ Tan sólo unos años antes, en 1440, motivados por el interés depositado por el príncipe Enrique en la expansión portuguesa que le llevó a rodearse de geógrafos, cartógrafos y navegantes experimentados, fue diseñada la Carabela: un navío revolucionario para la época con el cual los portugueses iniciaron la expansión europea desde mediados del siglo XV (Solórzano y Quirós, 2014). Esta innovación tecnológica, junto a las armas de pólvora y hierro con que contarán los conquistadores españoles en su ofensiva colonial sobre América, será un factor diacrítico relevante en la formación de la propia conciencia del conquistador con la que éste ocupará la cúspide del sistema de honor social, así como de las jerarquías étnicas.

habitantes de África, ‘y de todas las costas meridionales hasta su confín ’como ‘enemigos de Cristo’” (Pagden, 2014, p. 72). De este particular sacaron ventaja los portugueses. Aprovechando que las tribus africanas constantemente luchaban entre sí y que quienes eran derrotados eran reducidos a la esclavitud, los portugueses transaron con los jefes de las tribus vencedoras para comprarles. Los portugueses justificaban el hecho de la siguiente manera: Los pueblos nativos, por tener la piel oscura, eran asociados con los monos y catalogados como casi animales, lo que se usaba para justificar su esclavización. Además, al ser considerados paganos, quienes los compraban legitimaban la servidumbre alegando que su conversión al cristianismo y la salvación de sus almas compensaban la opresión de sus cuerpos (Asimov, 2012). Con lo anterior se ponía en funcionamiento un mecanismo de dominación que culminaría por ser la esencia misma del sistema económico que se ponía en movimiento. A la justificación social que ponía en la naturaleza el acento a partir del cual los pueblos que eran derrotados en la guerra podían ser reducidos a la esclavitud se le sumaba el hecho fenoménico de la pigmentación de los nuevos esclavos que eran incorporados en los circuitos económicos europeos. Ya no era sólo el hecho de haber perdido la guerra la condición natural para ser esclavo. Todo negro que llegaba a Europa a través de las embarcaciones europeas tenía como motivo la esclavitud.

Lo recientemente señalado no es menor. La esclavitud en desarrollo ya no está solamente justificada por la diferencia étnica en el sentido de estar organizada en relación con un sistema de honor social jerárquico y estructuralmente desigual, sino que se complejiza al incorporar la diferencia fenotípica como condición de la diferencia “racial” que sigue teniendo en el “otro” (inferior) la condición de la superioridad humana con relación a lo “Uno”. Este particular será llevado a sus últimas consecuencias, además de ser el núcleo vivo de la esencia estructural que será exportada al “Nuevo Mundo” posteriormente. Son los portugueses quienes introducen en el sistema de honor social Ibérico, orientado principalmente por la tradición cristiana, el principio étnico mediante el cual, tal como plantea Aristóteles (s.f.a), “unos” han sido hechos naturalmente para mandar mientras “otros” han sido hechos naturalmente para obedecer. Los amos hacen las veces de los primeros, mientras los esclavos hacen las veces de los segundos y

ahora, por vez primera, el mecanismo antiguo que legitima lo anterior se actualiza dejando de estar éste estrictamente articulado con la superioridad militar, a la ausencia de Ley y/o el culto a “dioses falsos” (Aristóteles, s.f.; Platón, s.f.; Platón, 1977; Asimov, 2012; Pagdem, 2014; Grosfoguel, 2006; Touraine, 2012; Armstrong, 2017; y otros). El nuevo principio sobre el que se actualiza el mecanismo que justifica la dominación y la esclavitud de los otros pueblos es, ahora, racial cuyas implicaciones estructurales adquieren realidad material: “...antes de la trata de negros, las colonias no daban al mundo antiguo más que unos pocos productos y no cambiaron visiblemente la faz de la tierra” (Marx, 1976, p. 538). El surgimiento de la modernidad, que se propiciará más adelante, urgirá materialmente del mecanismo racial de la esclavitud como justificación “natural” que se da tanto en los países europeos y habrá de exportarse hacia el mundo que comienza a surgir con la expansión europea.

En 1460, año de la muerte del príncipe Enrique, el infante portugués Pedro de Sintra se mantendría a su servicio y prosiguió navegando hacia el sur del litoral atlántico hasta 1300 kilómetros comprobando que a lo largo de su recorrido éste se mantenía con rumbo hacia el sureste lo que le permitía pensar que manteniendo la ruta trazada alcanzarían en algún punto las Indias.

El lucrativo negocio que significó el comercio del oro con la costa occidental del golfo de Guinea, llamada por los portugueses “Costa de Oro”, les había alentado a continuar con particular interés al haber cambiado los barcos la dirección que los llevaría hacia el objetivo trazado.

En 1481 ascendió al trono Juan II quien estaba emparentado con quien diera inicio a semejante empresa en el pasado: el príncipe Enrique. Además de ser navegante y comprender las vicisitudes de la mar, el Rey Juan II estaba convencido que aún cuando la ruta que se había orientado hacia el este volvía a recuperar su trayecto hacia el sur en las costas de lo que en la actualidad es conocido como Guinea Ecuatorial, esta debía volver a cambiar de dirección en algún momento.

En el año de 1480 Bartolomeu Dias asumió el reto de ir más al sur de quienes lo había antecedido. Una vez alcanzó lo que hasta la actualidad es conocido bajo el nombre del Cabo de Dias, uno de los puntos más hacia el sur de lo que es en la actualidad Ciudad del Cabo en Sudáfrica, Dias fue arrastrado por una fuerte tormenta con lo cual éste siguió navegando hacia el sur hasta que pudo recuperar su rumbo dirigiéndose hacia el este donde suponía debía estar la costa africana. El 3 de febrero de 1488 Dias logro tocar tierra en lo que en la actualidad es conocido como Mosselbaai ubicada en Sudáfrica. Dias no se percató del punto en que la dirección sur tornaba hacia el este. Sin embargo, decidió continuar la ruta desde Mosselbaai. Después de 400 kilómetros hacia el este, Dias llegó al punto de la costa sudafricana en la que su costa, por fin, torna hacia el norte. Dias estaba seguro de que había llegado al extremo sur del continente africano y que con ello no quedaba más que continuar navegando hacia el norte y al este para lograr dar con las indias. Asimov (2012) compara el viaje realizado por Dias con el realizado por los fenicios 2000 años antes en el cual estos habrían llegado “más lejos que nadie”. La tripulación de Dias estaba exhausta y deseosa de regresar a su tierra. Dias estuvo de acuerdo. Sería Vasco da Gama, en el año 1497 quien lograra completar la vuelta alrededor de África y llegar hasta la India (Asimov, 2012; Pagdem, 2002).

A partir de este momento Portugal impulsará la creación un imperio colonial a lo largo del continente africano que se extenderá, incluso, en algunos puntos del continente asiático⁸. Según Asimov (2012) “Portugal inició el dominio europeo de todo el mundo, el cual duraría cuatro siglos y medio, y sólo terminaría en nuestros días” (p. 53). Será Portugal, seguida de España, los aventureros que se lanzan en la conquista del “Atlántico tropical” iniciando la “primera modernidad mercantil” que “desenclaustra” a Europa de su condición material, política y cultural. El mundo árabe comenzará a ser el asediado por su periferia perdiendo la centralidad que había ejercido por más de mil años (Dussel, 2011a).

⁸ Entre los países que en este continente son parte del Imperio portugués se encuentran: Goa, Macao, Malaca, Timor Oriental, así como las Islas Molucas.

1.1.4 De los reinos católicos de Castilla y Aragón en la conquista de la Península ibérica

El predominio islámico que a lo largo de siete siglos éste ejerció en la Península Ibérica había ocasionado la fragmentación del latín en una gama diversa de dialectos locales del cual, el castellano, era uno de ellos. El dialecto que más se habló en la Península Ibérica era el mozárabe, mientras que los castellanos hablaban una suerte de latín que manteniendo su estructura gramatical se había nutrido de un amplio acervo de palabras procedentes del árabe. La influencia que poco a poco iría cobrando Castilla en la organización y avance del territorio de Hispania posteriormente, sería decisivo en el predominio de su lengua hasta convertirse en el idioma con que se unificaría al Imperio español.

Isabel la Católica procedía de una tierra ensañada en la guerra. El cronista Hernando del Pulgar, en comunicación que dirige al obispo de Coria hacia 1473, da cuenta de lo anterior cuando afirma: “No hay más Castilla, sino más guerras había” (del Pulgar, s.f., En: García, 2019a, p. 37). Los conflictos bélicos que en esta tierra se desataban estaban principalmente vinculados con el “faccionalismo” que constituye una de las principales características en la gestión del poder político y económico entre los siglos XIV y XVI.

García (2019a) estima que en algún momento los estatutos nobiliarios llegaron a alcanzar tal proporción que calcula en un tercio la población del reino de Castilla que gozaba algún estatuto nobiliario. Este “sector intermedio”, por llamarlo de alguna forma, cada vez que podía, intentaba recargar el coste de sus obligaciones hacendarias en la Corona. Este particular fue una actitud ampliamente difundida y perfeccionada de forma tal que el “faccionalismo” se convirtió en una característica común de la gestión del poder y las finanzas entre la sociedad castellana y la Corona.

Estos “sectores intermedios”, como les hemos denominado, son quienes concentraban dinero, tierras y hombres, ligados entre sí por lazos familiares, movilizaban sus mesnadas para apoyar o enfrentar a la Corona, aunque en última instancia siempre

buscaban resguardar sus propios intereses (García, 2019a). A los cargos de “canciller mayor del sello mayor”, “canciller mayor de la poridad”, “notario mayor” propios de esta nobleza en ascenso, se sumaba el de “mayordomo del Rey”. Este último, por su cercanía y en algunos casos parentesco con la persona del Rey, gozaba de acceso a condiciones políticas y económicas diferenciadas al del resto de la nobleza lo cual era una condición que utilizaba ampliamente a su favor.

El “faccionalismo” que resulta de lo anterior, es una de las características identitarias más comunes en las prácticas políticas ejercidas por parte de la “alta nobleza” de la Castilla entre los siglos ya mencionados. La constante “inestabilidad calculada”, la “parcialidad determinada” en la búsqueda y consecución de sus propios intereses, suelen enfrentar entre sí a las diferentes facciones de los sectores nobiliarios. El conflicto es la principal vía en la gestión del poder económico y político con que cuenta la nobleza para velar por sus propios intereses en el sentido de que estos “...no eran sobrevenidos, sino creados exprofeso para colocar al rey en una posición, lo suficientemente difícil, como para que éste tuviera que recurrir al socorro de sus nobles” (García, 2019a, pp. 47-48). En la medida en que el conflicto estuviera presente, también lo estaría la posibilidad para que la nobleza pudiese contar con mejores condiciones en el reparto de recompensas y señoríos. Este particular estará presente en los tres grandes acontecimientos que marcarán el rumbo de la historia europea hacia 1492: la toma de Granada, la conversión o expulsión de “idólatras” y “herejes” (Colón, 2014, p. 52) de la Península Ibérica, así como el “descubrimiento” y conquista de América.

Hacia 1368 se había producido la primera guerra que un sector de la nobleza había impulsado contra Pedro I de la cual, este último, salió derrotado. A partir de ese momento serían los Trastámara quienes se harían con el poder. Otra revuelta similar ocurrió hacia el año de 1474 cuando un importante sector de la nobleza retomara su lugar “natural” dando paso a una nueva etapa en la dirección del Reino de Castilla que sería ocupado por los reyes católicos.

Isabel de Castilla era medio hermana de Enrique IV de Castilla y, al fallecer éste en 1474, Isabel de Castilla ascendió al trono ahora como Reina de Castilla bajo el nombre de Isabel I de Castilla. El haber nacido mujer es razón suficiente para ser vista como “incapaz” (Asimov, 2012) en la dirección de su reino. La constante amenaza que viven los Reinos de Castilla y Aragón por parte Granada, principalmente después de su última ofensiva hacia el año de 1481, es razón suficiente para que estos busquen las formas de cómo unificar su economía y su aparato militar con el propósito de enfrentarla.

Fernando de Aragón, que había ascendido al trono en 1479, ostentaba el cargo de “Rey de Jerusalem” (Pagdem, 2014; Asimov, 2012; Fernández-Armesto, 2011) y con ello se había comprometido en acabar con los “infieles” que yacían en Granada, así como a los “paganos” de las Islas Canarias. Con ello, quedaba implícita la intención del Rey de unificar, territorial y religiosamente, un espacio que asumían como propio dado que su ascendencia goda le remitía al tiempo lejano en el que estos conformaron un Estado que llegó a ocupar casi la totalidad de la Península Ibérica (Fernández-Armesto, 2011) y por lo cual asumían este territorio como propio.

El matrimonio celebrado entre Fernando de Aragón e Isabel de Castilla (1469), que habría de unificar ambos reinos Católicos, se desarrolló en un contexto marcado por la “aristocratización” de las relaciones sociales de la época. La diferencia que presuponía el linaje, en tanto herencia consanguínea, determinaba el lugar que en la distribución del poder y la riqueza tenía cada uno. De allí surgió una casta nobiliaria que, vinculada al monarca, aspiraba a obtener uno de los reducidos linajes otorgados por la Corona que son quienes culminarán por ocupar espacios medulares de la economía, la sociedad y la cultura tanto en el proceso de “Reconquista” como posteriormente.

Hacia 1481 los islámicos habían asumido ofensiva contra los reinos de Aragón y Castilla con la intención de recuperar este territorio. En 1453 los Otomanos habían tomado la capital del Imperio Romano de Oriente cuya capital era Constantinopla, logrando extenderse a lo largo del Magreb, Egipto e Irak. Habían logrado alcanzar el puerto malasio de Malaca, la isla filipina de Mindanao convirtiendo al sistema regional “Egipcio-

mesopotámico” (Dussel, 2009) en el centro del mundo económico, político y cultural, en el que Europa no tenía participación.

Previo a presentar su proyecto naval a la Corona española, Colón había presentado su idea de alcanzar las costas de las Indias por la vía del poniente a la Corona portuguesa a quien el Papa Calixto III, en el año 1455, había otorgado el control absoluto de la ruta hacia el golfo de Guinea según quedó constatado en la bula papal denominada *Romanus-Pontifex*. Colón creía tener una buena idea y el contexto de exploración naval portugués estaba en un punto de su desarrollo del que Colón creyó poder sacar provecho. La idea de Colón fue rechazada por la Corona portuguesa luego de que el navegante portugués Diego Cão, el mismo año en que Colón presentó su propuesta (1484), regresara triunfante de su expedición por las costas africanas en la que aseguraba haber estado frente al extremo meridional del continente africano.

Colón tomó su proyecto y huyó de Portugal con rumbo a España donde bajo el asedio de las deudas tuvo la suerte de haber sido recibido en un convento de frailes franciscanos en el Monasterio de la Rábida situado en la frontera entre Portugal y España. Según Solórzano y Quirós (2014) “es probable que al principio estos monjes le hayan recibido por caridad, pero después estos religiosos se convirtieron en sus aliados” (Solórzano y Quirós, 2014, p. 27), esto último en el tanto fueron estos monjes quienes le presentaron con el Duque de Medinaceli, don Luis de la Cerda, quien hizo posible que el navegante pudiese entrevistarse con los Reyes Católicos.

Teniendo la conquista del Reino de Granada en su vista, para los Reyes Católicos se trataba, en primera instancia, de lograr someter a este territorio, posteriormente, tendrían condiciones para emular al Reino católico vecino quien, además, controlaba todas las rutas comerciales a lo largo de las costas del continente africano. Durante 11 años Fernando II e Isabel I, ahora los reyes católicos, desplegarán una ardua ofensiva militar contra Granada cuya capital culminaría por ser puesta bajo sitio el 2 de enero de 1492

La idea de “poder real y absoluto” con que ambos “Reyes” y “Señores” ejercerán su autoridad se impulsaba en el recuerdo absolutista con que el Rey Enrique III había ejercido su poder en el año 1395. De este particular da testimonio Colón (2014) en su testamento, dejando en evidencia que son ellos quienes, en el nuevo sistema de honor social en proceso de formación, ocuparán su cúspide como: “Vuestras Altezas, “católicos cristianos”, “príncipes amadores de la sancta fe cristiana” o “acrecentadores d’ella y enemigos de la secta de Mahoma y de todas las idolatrías y herejías...” (Colón, 2014, p. 52). La diferenciación religiosa será el factor estructural que dinamizará, en un primer momento, los conflictos étnicos con el que se abrirá paso el nuevo orden étnico del que, por primera vez, serían los españoles quienes ocuparán el lugar principal. Sobre este presupuesto avanzarían los soldados españoles, sus caballos entrenados para la guerra, sus perros de caza, sus virus, gérmenes y bacterias a lo largo del proceso Conquista y el despliegue de la sociedad colonial.

La conversión de los “idólatras” y “herejes” a la “sancta fe” católica-cristiana, que en inicio corresponde a judíos y musulmanes, es pre-condición para avanzar en la conquista de una ruta por Occidente hacia las Indias. Para ello los reyes católicos han firmado un decreto desde el 30 de marzo de 1492 que garantizaba la expulsión de “moros” y “judíos” que no acepten tal condición y que se haría efectiva a partir del 3 de agosto de ese mismo año. Con las categorías étnicas de “moros”, “moriscos” y “marranos” comienza a organizarse un nuevo orden étnico que surge de la transformación que experimenta el pueblo español al dejar de ser grupo étnico subalterno para convertirse ahora en grupo étnico dominante. Para Baraona (2009) todo orden étnico constituye un sistema que organiza de manera desigual y discriminatoria el acceso a recursos económicos, políticos, sociales y naturales, y establece jerarquías de prestigio y honor social que consolidan una estructura de dominación dentro de “...un sistema desigual y asimétrico de distribución de prestigio social, es decir, (...) una jerarquía de honor social” (p. 329). La reinención del pueblo ahora unificado en la Corona española deberá dotar a este nuevo orden étnico de sustento económico. No existe posibilidad para que un orden étnico entre en vigencia sin una base material que le de soporte.

1.1.5 Balance

Entre el 1200 y el 1000 a.C., la península italiana comenzó a configurarse como un mosaico de culturas que marcó el inicio de un proceso civilizatorio clave en la historia de Europa. Diversos grupos culturales se asentaron en esta región, transformando su paisaje político y social entre los que se encontraban los etruscos que destacaron por su expansión territorial y sofisticación cultural, estableciendo un modelo social jerarquizado que influiría profundamente en Roma. El legado etrusco, combinado con la presencia de griegos y cartagineses en Sicilia, estableció los cimientos de un entorno cultural y político complejo que moldearía el surgimiento de Roma como potencia regional y posteriormente global.

Roma, fundada en el 753 a.C., emerge como una ciudad-Estado con una identidad compartida basada en el latín, que le permitió resistir y asimilar influencias externas. Los etruscos y los griegos, a través de su cultura, lengua y organización política, jugaron un papel central en la conformación de la identidad romana. En particular, los griegos aportaron una estructura conceptual que opuso civilización y barbarie, definiendo a este último como carente de ley y razón. Este marco ético y lingüístico, consolidó un sistema de privilegios donde la superioridad del "centro" griego y, posteriormente, romano se afirmaba frente a los "confines" bárbaros. Esto permitió no solo una expansión territorial efectiva, sino también la creación de una estructura social jerárquica sustentada por el derecho que en adelante sería un factor diacrítico en el avance y la imposición de los pueblos mejor dotados de tecnología para la guerra sobre los que no contaban con tales condiciones. Este sería el legado jurídico que acompañará posteriormente a Hispania en su ofensiva sobre el "Nuevo Mundo".

El desarrollo de la civilización grecorromana estuvo profundamente marcado por el establecimiento de jerarquías étnicas, lingüísticas y legales que definieron el "sistema de honor social" de su tiempo. Este sistema no solo consolidó el poder romano, sino que también estableció un paradigma de civilización que se proyectó a lo largo de los siglos subsiguientes. El proceso de romanización y las dinámicas de integración y exclusión

que lo caracterizaron ofrecen un marco clave para comprender la interacción entre diversidad cultural y dominación política en la expansión de la lógica imperial.

La romanización de Hispania fue un proceso multifacético que transformó profundamente la estructura política, cultural y social de la Península Ibérica. Roma no solo subsumió los recursos y la fuerza de trabajo de Hispania, sino que también promovió su asimilación cultural la cual culminaría de consolidarse con los emperadores hispanos Trajano y Adriano quienes, a pesar de ocupar el lugar como emperadores, sufrirían en carne propia la inferiorización étnica producto del conflicto lingüístico que surgía de la diferenciación de entonación y pronunciación de los hispanos.

Además de los conflictos lingüísticos, los conflictos religiosos tendieron a profundizar los conflictos étnicos que surgían del sincretismo que en inició Roma había permitido, integrando cultos locales y foráneos sin embargo, la cristianización del Imperio romano bajo Constantino en el siglo IV marcó un giro decisivo. El Edicto de Milán (313 d.C.) garantizó la libertad religiosa, facilitando la expansión de la Iglesia cristiana, que pronto se consolidó como un poder político y cultural en nombre de la cual el Imperio se expandía sobre los pueblos “bárbaros” justificándose en el hecho de ser los portadores de la fe en un Dios verdadero. La promulgación de los diferentes concilios que irían surgiendo desde entonces le permitirían a la Iglesia cristiana no solo definió su identidad frente a otras religiones, sino que también consolidar su autoridad al interior del Imperio, ejerciendo un papel central en la reorganización sociopolítica de Hispania.

La asimilación del cristianismo como religión oficial del Imperio, formalizada en el Edicto de Tesalónica (380 d.C.), supuso la formalización de la imperialización del cristianismo. Este fenómeno transformó al cristianismo primigenio, caracterizado por su crítica al poder y la desigualdad, en una institución jerárquica aliada al aparato imperial. La simbiosis entre la Iglesia y el Estado desvirtuó el mensaje emancipador original, convirtiendo a la Iglesia en un instrumento de legitimación del poder político que desde entonces acompañaría la política imperial. Así las cosas, Hispania se convirtió en un microcosmos

de las tensiones entre dominación y resistencia que definieron al Imperio romano cristianizado.

La romanización de Hispania fue mucho más que un proceso de imposición cultural; fue un complejo intercambio en el que las élites locales, las estructuras religiosas y las dinámicas políticas interactuaron para moldear el carácter de la Península Ibérica. La cristianización del Imperio marcó el inicio de una nueva era, en la que la religión se convirtió en un pilar de legitimación política, redefiniendo el legado romano en Hispania y, posteriormente, en el mundo occidental con que Europa justificará su dominio sobre los pueblos del “Nuevo Mundo”.

La transición del cristianismo primitivo al modelo agustiniano marcó un giro radical en las concepciones del cuerpo, el alma y la Ley. Mientras Pablo veía en la Ley una prisión que encadenaba al cuerpo, proclamando su liberación como acto de dignificación terrenal, Agustín invirtió esta lógica: la Ley, según él, era la expresión de la libertad del alma, a la que el cuerpo debía someterse. Este cambio conceptual consolidó una teología donde la autoridad y la obediencia divina ocuparon un lugar central, influyendo profundamente en la configuración política y cultural del cristianismo medieval, en especial tras la caída del Imperio romano de Occidente y la consolidación del Bizancio cristiano.

Con la disolución del Imperio romano occidental en el siglo V, Hispania se transformó en un crisol de influencias germánicas y romanas. Los visigodos unificaron la península bajo un cristianismo independiente de Roma, configurando una nueva etapa de integración cultural y política. Paralelamente, el Imperio romano de Oriente se consolidó en torno a Constantinopla, donde el cristianismo adquirió una centralidad inédita. Este traslado del poder al este, transformó la dinámica religiosa, económica y política, subordinando la esfera social al control imperial y religioso. Constantinopla, a través de su simbología y aparato estatal, se convirtió en un bastión de resistencia frente al avance del islam.

El auge del Islam, basado en su expansión militar y su atractiva propuesta espiritual y social, encontró en la península ibérica un terreno fértil. La conquista del AlÁ'ndalus en

el siglo VIII no solo redefinió las dinámicas de poder en Europa, sino que también marcó un momento de esplendor cultural, científico y filosófico. La introducción de elementos griegos y orientales, como la numeración árabe y la filosofía aristotélico-platónica, transformó la tradición europea. La síntesis árabe entre razón y fe sentó las bases para el posterior desarrollo de la escolástica medieval. Sin embargo, la reconquista cristiana a partir del siglo XI fragmentó el dominio musulmán en pequeños reinos, culminando en la recuperación de territorios clave como Córdoba, Sevilla y Granada, proceso que culminaría hacia el año de 1492.

La interacción entre cristianismo e Islam en la península ibérica y en Bizancio ejemplifica cómo las estructuras religiosas y políticas pueden ser tanto motores de integración como de confrontación. Este complejo tejido histórico revela una constante: la lucha por definir la autoridad ya sea divina o terrenal, como elemento central en la configuración de las civilizaciones en cuyo centro se encuentran los fenómenos étnicos.

El dominio árabe en la península ibérica y su modelo de convivencia entre musulmanes, judíos y cristianos fue admirado por su capacidad de integración cultural. Sin embargo, desde la perspectiva de los reinos cristianos, este predominio significaba una amenaza para su identidad religiosa y política, motivando procesos de resistencia y reconquista. Paralelamente, la expansión islámica y la caída de Constantinopla en 1453 consolidaron un cerco geopolítico que empujó a Europa hacia una búsqueda desesperada de rutas alternas hacia las Indias, marcando el inicio de la era de los descubrimientos.

Portugal, en su afán de superar las limitaciones materiales y geográficas impuestas por el dominio otomano, inició una serie de expediciones marítimas que desembocaron en la exploración del Atlántico y la costa africana. Este proceso estableció las bases para el comercio transatlántico y la expansión colonial. La introducción del comercio esclavista por parte de los portugueses significó no sólo una revolución económica, sino también una reconfiguración ideológica que racializó la esclavitud, estableciendo una jerarquía que vinculaba la diferencia fenotípica con la inferioridad y la servidumbre. La incorporación de esta lógica racial en el sistema económico europeo no fue un fenómeno

aislado, sino un mecanismo esencial para la consolidación en la transición de antigüedad hacia la modernidad. La esclavitud y la explotación económica no sólo transformaron las relaciones comerciales, sino que también cimentaron un modelo civilizatorio que justificaba la dominación a partir de criterios raciales, lingüísticos y religiosos las cuales se trasladarían hacia el “Nuevo Mundo”.

El predominio islámico en la Península Ibérica durante siete siglos transformó profundamente el tejido lingüístico y cultural de la región. El castellano, inicialmente uno entre múltiples dialectos latinos fragmentados, evolucionó en un contexto dominado por el árabe y el mozárabe. Este último, hablado por comunidades cristianas bajo dominio islámico, influyó decisivamente en la configuración del castellano, que absorbió un vasto acervo léxico árabe. Sin embargo, el avance de Castilla como fuerza política central en la Reconquista permitió que el castellano se impusiera como lengua unificadora, consolidándose finalmente como el idioma oficial del Imperio español. Este proceso lingüístico estuvo vinculado a un proyecto político y religioso de unificación, basado en la eliminación de elementos islámicos y judíos de la península a partir de la “Reconquista” (1492).

La Castilla de Isabel la Católica se caracterizaba por una profunda fragmentación política conocida como “faccionalismo”, una práctica en la que los sectores nobiliarios competían por privilegios y control político. Este contexto, donde la nobleza jugaba un papel dual como aliado y contrapeso del poder real, fue crucial para la consolidación de los Reyes Católicos. Las luchas internas no solo marcaron la gestión del poder, sino que también definieron el acceso desigual a recursos y prestigio, sentando las bases para la estructura jerárquica del futuro orden colonial. Los nobles, organizados en facciones, utilizaban su influencia para moldear decisiones reales a favor de sus intereses, configurando una inestabilidad estructural que paradójicamente consolidaba su poder dentro del sistema.

El matrimonio entre Isabel de Castilla y Fernando de Aragón en 1469 representó un punto de inflexión en este panorama. Su unión no solo fortaleció la Reconquista, culminada con

la toma de Granada en 1492, sino que también impulsó la centralización del poder político y la homogenización religiosa. El decreto de expulsión de judíos y musulmanes en ese mismo año marcó el inicio de un orden étnico basado en la exclusión sistemática de minorías religiosas. Este orden, fundamentado en la diferenciación entre “cristianos viejos” y “nuevos”, sentó las bases para la discriminación estructural que caracterizaría la conquista y colonización de América. La "pureza de sangre" se convirtió en un criterio central de legitimación social y política en el emergente imperio.

El “descubrimiento” de América amplió el alcance de este sistema étnico, que pasó de ser un fenómeno peninsular a una estructura global. Los españoles, antes un grupo subalterno dentro de la dinámica mediterránea dominada por el Islam, se transformaron en el grupo étnico dominante en un vasto sistema colonial. Este nuevo orden fue sostenido no solo por el poder militar y político, sino también por una base económica que incluía la explotación de recursos naturales y humanos en las colonias. La colonización implicó no solo la apropiación de territorios, sino la imposición de una jerarquía étnica que subyugó a los pueblos de las “Indias” y convirtió a los pueblos africanos en esclavos al servicio de la naciente élite española.

El ascenso de la monarquía y la Iglesia Católicas de España a la cúspide del “Sistema de Honor social” está profundamente ligado a la consolidación del Imperio español y la coherente imposición de los criterios étnicos, lingüísticos y religiosos que lo sustentaban. La configuración lingüística, política y religiosa de Castilla no solo permitió la unificación de los reinos ibéricos, sino que también proporcionó el modelo estructural para la organización del sistema colonial que surgirá posteriormente. Así, el proyecto imperial no solo fue una expansión territorial, sino también la exportación de un sistema jerárquico y profundamente desigual fundamentado en la exclusión y la diferenciación étnica. Este proceso transformó a España en una potencia global, mientras sentaba las bases de las dinámicas de poder y dominación en el Nuevo Mundo.

1.2 De la conquista de América

1.2.1 De la nueva conciencia étnica de los “conquistadores”

Hace poco más de quinientos años, la Europa latino-germánica que ha ocupado el centro de la historia occidental, no era más que una cultura marginal, periférica del mundo otomano-musulmán sin acceso ni participación en el sistema económico interregional que giraban en torno a Estambul, Bagdad y Pekín (Dussel, 2011; 2009). Desde el 711 de la era cristiana, los beréberes habían ocupado el territorio del Al’ Andalus el cual, tras la conquista de Granada el 2 de enero de 1492, se convertiría en la Península Ibérica con lo que entraría en proceso de actualización el “sistema de honor social”, el “orden étnico” y las “categorías étnicas” que a éste le daban soporte.

Previo a estar organizada en torno al Estado español, Hispania es una provincia periférica del Imperio romano que ha quedado enclaustrada entre las murallas del mundo otomano-musulmán. Esa Hispania que hasta hace tan sólo unos meses es un grupo étnico subalterno, zarpa del puerto de Palos un viernes 3 de agosto de 1492 con una conciencia étnica en proceso de recomposición ya que posterior a la toma de Granada el 2 de enero de ese mismo año, Hispania ha dejado de ser una provincia periférica del Imperio romano. Ahora, con pretensión de “centro”, se lanzará a descubrir una nueva ruta comercial que les permita el trasiego de mercancías entre Europa y las Indias por la vía de occidente.

Como grupo étnico subalterno los cristianos habían padecido la vertical desigualdad de un tipo específico de conciencia que justificaba y legitimaba menores posibilidades de acceso a los recursos económicos, a la participación política y al honor y/o prestigio social. Una vez los cristianos se impongan como “grupo étnico dominante” estos replicarán la cartografía de distinción étnica ideada por los griegos frente a los persas a partir de la oposición “norte/sur” cuyo contenido presupone la oposición “civilizados”/“bárbaros”, “fuertes”/“débiles” correspondientes a las estructuras mentales del mundo antiguo. Como grupo étnico dominante actuarán separando y distinguiendo

entre quienes han sido “naturalmente” definidos para mandar y quienes han sido “naturalmente” definidos para obedecer, siguiendo el esquema aristotélico. Los reinos de Aragón y de Castilla, por primera vez en la historia occidental, tienen la pretensión y posibilidad de ser “centro” y, para ello, transformarán radicalmente su “conciencia étnica”.

La idea de “centro” de la que parten los reinos de Aragón y de Castilla no es literal en el sentido geográfico sino ontológico-existencial. El avance militar desplegado contra el Reino de Granada es la realidad empírica que estos tematizan, ahora como conquistadores, y lo hacen bajo el concepto de “re-conquista”, intentando mostrar una realidad histórica distorsionada en la que el territorio islámico del Al’ Andalus le ha pertenecido desde siempre al Estado español.

En el sentido anterior, es posible afirmar que previo a que Colón y su tripulación se lanzaran a descubrir el Atlántico tropical que los llevará hasta las Antillas y que desembocará en el “descubrimiento” de América, la etnicidad⁹ es una realidad que conoce, porque la ha padecido, la tradición hispana de la que son portadores los “navegantes”. O sea, que cuando los “navegantes” se lanzan a “descubrir” el Atlántico lo hacen sobre la base de otro tipo de conciencia étnica que surge de la “re-conquista”.

Siguiendo a Baraona (2011a, 2011b, 2010, 2009, 2007) la identidad, como proceso complejo en constante construcción, responde a dimensiones diversas en las que dialogan lo individual con lo colectivo. Las formas de autoidentificación personal, relativas al ámbito de lo físico, lo biológico y finitamente delimitado en la corporeidad del ser humano, le permite a éste captar la realidad y formarse una idea de esta a través de su experiencia sensorial. La capacidad de reconocerse a sí mismo, como ente individual, es posible cuando el ser humano ha alcanzado un grado significativo de madurez biológica y cognitiva que le permite hacerlo. Sin embargo, la singularidad de la identidad individual aparece íntimamente ligada a la existencia de una identidad colectiva en la que se

⁹ Para Baraona (2009) la etnicidad es más que una forma de distinción sociocultural es un complejo entramado de distinciones, dentro de un sistema poliétnico, que asigna a los individuos oportunidades desiguales de acceso a recursos económicos y posibilidades de realización, sobre todo, en términos del acceso al honor y prestigio social.

modela, condiciona y alimenta el proceso psicológico de cada individuo. A partir de lo anterior, la identidad debe ser entendida como el resultado del proceso combinado de fenómenos psicológicos propios de cada individuo que interactúan con los estímulos ambientales y colectivos propios del tipo de sociedad y/o comunidad de la que se forma parte y que impactan el proceso de formación de la personalidad a lo largo de la vida de cada ser humano. Así las cosas, la conciencia individual estaría condicionada por aspectos congénitos, psicológicos y físicos de cada individuo en relación con el ambiente natural, social y/o comunitario del cual éste forma parte.

La identidad colectiva, en otro sentido, es modelada en términos de los patrones de conducta común que identifican a un grupo social y/o comunitario particular respecto de otros. La identidad colectiva es una realidad imaginaria en el tanto no se corresponde con un ente físico finito aún cuando hay aspectos físicos que, en el proceso de construcción de las identidades colectivas, entran en juego. El territorio, como ejemplo de lo recién señalado, corresponde a un tipo de espacio particular que ha sido cargado de sentido por la relación histórica, política y/o cultural, tanto de sociedades como de comunidades determinadas, al permitir el impulso de prácticas determinadas, de relaciones determinadas, de interrelaciones y significados determinados que dan sentido de pertinencia y de identidad al colectivo.

La conciencia étnica surge como fenómeno derivado de los procesos de etnicidad correspondientes a la existencia de un "... sistema específico de relaciones sociales, que emerge cuando determinadas poblaciones, con diferentes orígenes históricos y distintos sustratos culturales, son incorporadas dentro de una estructura jerárquica común..." (Baraona, 2011, p. 29). En tanto concepto, la "conciencia étnica" se refiere a la constitución de un determinado tipo de actor, el actor étnico, quien está en condición de establecer una lectura crítica con el entorno social que se le impone y/o del que forma parte, pero especialmente de la relación que, en tanto grupo étnico, establece con los otros en el marco de un sistema general de transacciones que afecta, de forma diferenciada, a los individuos integrados en una sociedad mayor (Baraona, 2009).

La conciencia étnica permite situar a los distintos individuos que interactúan en una sociedad mayor jerárquicamente organizada, dentro de una comunidad de afiliación en específico con el fin de adaptarse y/o resistir las jerarquías de honor social sobre las que se impulsa la sociedad mayor de referencia. Las actividades, ritos, festividades, instituciones, etc., que son parte constitutiva de las diversas comunidades de afiliación del cual proceden los individuos, se encargan de asignar un lugar determinado en la jerarquía de honor social tanto a las comunidades como a los individuos que forman parte de la sociedad mayor en la cual interactúan. En la medida que hay comprensión, aún siendo esta a penas una percepción, de las condiciones que asignan lugares de privilegio y/u opresión según la jerarquía de honor social definida en el seno de una sociedad mayor común, las comunidades de afiliación y los individuos que les integran logra cohesionar(se) un tipo de identidad colectiva así como de comprender por qué ocupan un determinado lugar en la jerarquía de honor social de la que son parte. La toma de conciencia de lo anterior, más o menos desarrollada, es la condición a partir de la que surge el actor étnico.

La toma de conciencia étnica por parte del actor étnico es propia de la experiencia individual de los sujetos étnicos quienes se nutren, generación tras generación, de los discursos, las narrativas, las formas de representación que dan forma al acervo lingüístico y/o cultural de su comunidad de afiliación. Sin embargo, la conciencia étnica está lejos de ser una herencia que deba ser asumida y/o internalizada.

Con la unificación de los reinos de Aragón y Castilla, que se hace posible una vez Granada fuera conquistada por la Corona católica-cristiana, se emplearía una acérrima campaña de limpieza étnica en la que la hostilidad hacia musulmanes y judíos fue uno de sus presupuestos. Bajo las categorías étnicas de “moros” y “marranos”, unos y otros fueron incorporados a la naciente sociedad española ocupando los niveles inferiores de la jerarquía étnica. La organización del “sistema de honor social” bajo el criterio de la fe religiosa no es un hecho inminentemente cristiano. Ya incluso los cristianos habían padecido, al igual que los zoroastrianos durante el predominio árabe en el Al’ Andalus, la obligación de pagar un tributo como minoría religiosa que era y así comprar “...la

tolerancia a un precio razonable...” (Asimov, 2011, p. 296). Lo mismo ocurrió con los judíos al llegar a Mesopotamia, cuando serán tolerados por los árabes a cambio de un impuesto. Los cristianos forzarán la conversión de musulmanes y judíos y ejercerán presión a través del uso de las categorías étnicas que permita mostrar a los “otros” con desconfianza e irrespeto asignándoles a su fe religiosa un lugar de inferioridad respecto de la suya propia. Los que no acepten la conversión serán expulsados de España. Según Baraona (2009) “entre 1493 y 1609 se estima que 200.000 judíos serían expulsados hacia el norte de África y los Balcanes, y alrededor de 300.000 moriscos partirían rumbo al Magreb y/o el Medio Oriente” (p. 141). Diez años más tarde, la Inquisición española bajo las órdenes de Torquemada “...procedería a expropiar todos los bienes y propiedades de los conversos recientes del judaísmo o del islam al catolicismo” (Baraona, 2009, p. 141).

Con la expulsión de “moros” y “marranos” de España, el “sistema de honor social” entrará en proceso de transformación y, con ello, serán los pueblos procedentes de Aragón y Castilla, ahora España, quienes ejerzan como “grupo étnico dominante” del naciente “orden étnico” en proceso de formación. El afán “descubridor” que ha surgido tras la toma de Granada, se incrementa después de constatar que este es un país rico con abundante industria dirigida principalmente a la producción de seda, cuero, armas, cerámica, joyería, frutos, almendras y aceitunas. Granada era movida por unos 130 molinos de agua que molían sus cereales y tras su conquista muchos de los problemas económicos con que contaban los monarcas quedaban resueltos (Fernández-Armesto, 2011). España cuenta ahora con recursos económicos para participar en el mercado interregional. Descubrir una nueva ruta que se los permita es la misión que Colón está empeñado en llevar a cabo.

En la cúspide del “orden étnico” con que la cristiandad española dota de contenido la “conciencia étnica” de la sociedad española de la época se encuentran en la cúspide “Vuestras Altezas, cathólicos cristianos y príncipes amadores de la sancta fe cristiana y acrecentadores d’ella y enemigos de la secta de Mahoma y de todas las idolatrías y herejías...” (Colón, 2014, p. 52). Para garantizar que este “orden étnico” en proceso de

formación prevalezca y permanezca a través del tiempo, los Reyes Católicos tendrán el reto de dotarle de contenido material¹⁰. En correspondencia con lo anterior el objetivo trazado por la Corona española para costear el primer viaje de Colón¹¹ sería “...puramente comercial, económico en fin y sin ningún ánimo religioso” (Varela, 2014, p. 15), y éste se limitaría a descubrir una ruta a las Indias navegando hacia occidente.

Los “navegantes”, entre los que se encontraban un judío converso “experto en lenguas orientales”, un físico, un maestro cirujano, un boticario, un sastre, un tonelero, un platero y cuatro presos sentenciados, uno de los cuales había sido condenado a muerte por haber matado a su contrincante en una riña (Varela, 2014), eran los responsables de cumplir con el objetivo trazado por la Corona Católica para el primer viaje de Colón. La experiencia con que contaban estos “navegantes” estaba cargada de la violencia más extrema que pueda ser imaginada: amputaciones, saqueos, asesinatos, violaciones sistemáticas, toma de rehenes, muchas de las cuales eran mujeres, era el acervo cultural con que contaban aquellos jóvenes navegantes además de sus profundas ansias de “conquista”. Con la toma de Granada se ponía daba fin a la predominancia judía en el Sefard y a la predominancia islámica en el Al’ Andalus para dar paso a la Península Ibérica con lo cual se da inicio a la propia invención de España.

De la tripulación conformada por un total de 90 hombres, la mayoría estaba conformada por marineros profesionales. Entre ellos había maestros y pilotos, marineros y grumetes, para quienes la Corona había estipulado un salario mensual de 2.000, 1000 y 666 maravedíes respectivamente (Varela, 2014). Si bien la promesa realizada a estos jóvenes navegantes por parte de Colón tenía que ver con alcanzar el poder, el honor, la gloria o riquezas para los 70 son andaluces, 10 hombres entre vascos y gallegos así como para el pequeño grupo de “extranjeros” entre los que se cuentan un genovés, un calabrés y un veneciano no hay más allá que la libertad que les promete la propia

¹⁰ Existe un principio tácito orgánicamente vinculado con la etnicidad que, a riesgo de parecer obvio, es mejor explicitar: Ningún orden étnico puede entrar en vigor o sostenerse en el tiempo sin una base material que le de soporte.

¹¹ Según Asimov (2012) “...el coste total de la expedición pudo estar comprendido entre los 16000 y los 75000 dólares, no mucho, ni siquiera para esa época” (Asimov, 2012, p. 60).

aventura en la que se han embarcado ya que, en silencio, muchos de ellos siguen rezando a un Dios que ya ha sido expulsado de una tierra que alguna vez fue suya y a la que, una vez regresen, no será nunca más la misma.

Al ser los Reyes Católicos la cúspide la naciente “jerarquía étnica”, son ellos el punto ontológico-existencial a partir del cual se marcan las distancias correspondientes al naciente “orden étnico”. De lo anterior se sigue que Colón marque distancia entre él, en quien los Reyes en persona han depositado confianza, el resto de su tripulación que le acompaña y los extranjeros. De todos los “extranjeros” que Colón distingue entre su tripulación sólo hay uno entre los “otros” de su tripulación que carece de nacionalidad: un “negro”. Entre los 90 “navegantes” que acompañan la empresa de Colón está registrada la presencia de un tripulante negro quien queda registrado de esa forma. Si bien este “navegante” pudo haber tenido una nación de origen y un gentilicio, su vínculo en las relaciones económicas y sociales en la Hispania de la época le han incorporado en el lugar del esclavo y, si bien es cierto no todo esclavo en la sociedad ibérica de la época es negro, es por lo general común que todo negro sea esclavo. Si el esclavo carece de libertad, también carece de nación que es el lugar de pertenencia y forma vincular de donde lo han arrancado. Si no tiene nación y no tiene libertad tampoco tiene gentilicio y lo único que a él le es reconocido es su color de piel.

El “negro” es incorporado en la sociedad ibérica a partir de oposición “norte/sur” correspondiente al esquema con que griegos y romanos legitiman la imposición natural de los “unos” sobre los “otros”. El negro es quien ha sido incorporado en condición de esclavo en la sociedad ibérica. Su lugar esencial, en la sociedad ibérica, no es otro sino el que esencialmente le ha sido asignado: el de esclavo. Este no es un elemento menor precisamente porque refleja la transformación en la conciencia étnica que, ahora como “grupo étnico dominante”, está sufriendo el pueblo español y se dinamiza al lado del fenómeno ideológico del racismo entendido como el principio de organización social según el cual el factor diacrítico fundamental para la diferenciación, distinción y desigualdad lo marca ya no sólo el factor religioso sino también el color de piel. Mientras islámicos y judíos sufren la expulsión del Al’ Andalus, la población negra, que en primera

instancia estará circunscrita a Cabo Verde, será incorporada como el esclavo que junto a árabes y judíos serán la base de la jerarquía étnica sobre la que el naciente orden étnico comienza a impulsarse y cobrar bríos. Siendo que asumir el lugar de “grupo étnico dominante” exige tener condiciones económicas para ocuparlo, la esclavitud constituirá, en el decir de Marx (1976), una categoría económica de la más alta importancia que los pueblos “modernos” sólo sabrán disfrazar para importar al nuevo mundo.

En el sentido anterior el racismo, entendido como el principio de organización social según el cual el factor diacrítico fundamental para la diferenciación y/o distinción lo marca el color de piel, cobrará un lugar relevante en la historia occidental una vez se ha llevado a cabo la toma de Granada. Previo a este acontecimiento muchos pueblos de Europa y del norte de África encontraban en lo que en la actualidad es territorio español un rico espacio de confluencia cultural marcado por la mezcla, el mestizaje y la miscegenación racial. Según Baraona (2009) “España (...) se había convertido hacia finales del siglo XV, en el crisol cultural y racial más rico y variado en la historia de Europa occidental” (Baraona, 2009, p. 140). Sin embargo, desde el permiso entregado al rey Alfonso V de Portugal por parte del papa Nicolás V para “reducir a la esclavitud perpetua” por considerarlos “enemigos de Cristo” (Pagden, 2014) la representación suntuosa del “negro” que tenían los europeos bajo la imagen de la imagen de un monarca majestuoso, barbado y colmado de oro, como lo mostraba el atlas catalán, fue reemplazada por representaciones burdas que lo reducían a la figura de un “negro disfrazado” con rasgos genitales animalizados lo que, en el decir de Fernández-Armesto (2011) constituye “... un momento histriónico de la historia del racismo” (p. 72).

Colón deja en claro en su diario al diferenciar al “negro” del resto de los “otros” (extranjeros) que componen su tripulación en su primer viaje es que la “conciencia étnica” del pueblo español ha estado experimentando un proceso de transformación que ha iniciado su proceso de configuración al reemplazar la familiar cercanía con la que Europa miraba hacia el “África” y su población, por el desprecio. La actualización de la oposición “norte/sur” correspondiente al esquema de diferenciación étnica utilizada por griegos y romanos para distinguir a los “unos” de los “otros”, ha incorporado la pigmentación como

factor un diacrítico correspondiente a los mecanismos de diferenciación y desigualdad social basada en la etnicidad. Para Fernández-Armesto (2011) “despreciar a los negros por creerlos intrínsecamente inferiores a los demás y suponer que la razón y la humanidad guardan relación con el pigmento sonrosado de la piel de la carne occidental, eran prejuicios novedosos” (Fernández-Armesto, 2011, p. 73).

1.2.2 De “navegantes”, “descubridores” y “conquistadores”

A finales del siglo XV y hasta el siglo XVII se desarrollan en España tres grandes acontecimientos que marcaran el rumbo de la humanidad: la “re-conquista” de Granada por parte de los ejércitos de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla que se extiende del 2 de enero de 1492 hasta el año de 1499 cuando la población islámica del Al-Andalus se ve forzada a la conversión al cristianismo para no culminar por ser deportada; la expulsión de judíos del territorio español posterior a la firma del edicto de expulsión, firmado el 31 de marzo de 1492 por Fernando e Isabel y que cobraría concreción el 3 de agosto de ese mismo año; y el tercer acontecimiento tuvo que ver con la aventura económica llevada a cabo por Colón quien intentando encontrar una nueva ruta comercial con las Indias que le permitiera a Europa participar del comercio regional, culminará por constituir un hecho histórico cuyo impacto se ampliará al campo intelectual, militar, político y social no sólo de Europa sino de la configuración posterior del mundo entero (Armstrong, 2017).

La profesión de la mayoría de los “navegantes” que acompañan a Colón para el cumplimiento de su objetivo es la de marineros, no la de “descubridores”. Tampoco la de “conquistadores”. Los marineros que acompañaron a Colón en su primer viaje tenían la promesa de hallar riqueza, lo que pudo haber incidido en que aceptaran traspasar los límites fijados por la cristiandad a los navegantes españoles en el paralelo 28, justo donde se encuentran las islas Canarias, para tomar rumbo al sur aprovechando los vientos que en el mes de agosto soplan del naciente hacia el poniente. Los libros de navegación existentes en la época, de los cuales habían escuchado los “navegantes”,

describía a las Indias como una tierra con riqueza sin igual cuyo alcance presentaba inmensos desafíos para quienes se atrevieran a llegar hasta allí. La posibilidad de tener que atravesar un mar de fuego hirviente del que surgen serpientes venenosas que no hay qué pueda quemarlas (Menzies, 2015).

Colón llega a la villa de Palos "...a doce días del mes de mayo del mismo año 1492, en sábado...", donde es "...abastecido de muy muchos mantenimientos y de mucha gente..." lo que le permite partir de esta villa "...a tres días del mes de agosto del dicho año, en un viernes..." (Colón, 2014, p. 53), mismo día en que se hace efectiva la expulsión de los "moros" y "judíos" que no aceptan su conversión al cristianismo. Continúa con rumbo hacia las Islas Canaria, que era una parada obligada para los navegantes españoles al ser esta la posesión española más adentrada en el océano Atlántico con que España contaba, a unos 1700 kilómetros al sureste de la Península Ibérica. De las islas Canarias zarpa el 3 de agosto de 1492 hacia La Gomera, isla a la que llega el 12 de agosto del mismo año para continuar hacia la isla El Hierro. De este último punto comenzaría la travesía por el océano Atlántico el 8 de setiembre de 1492.

Los "navegantes" que se aventuran junto a Colón a encontrarse con lo desconocido no eran realmente "descubridores" en el sentido renacentista del término. Quienes acompañan a Colón en su proyecto de alcanzar las costas de Asia, el Catay y la India por la vía occidental tienen la promesa de un salario digno para su época por parte de la Corona. Su pretensión como "descubridores" es secundaria. De hecho, el miércoles 10 de octubre de 1492 Colón registra en su diario de viaje cómo la tripulación de las tres embarcaciones le amenazó con amotinarse e impusieron un plazo de tres días a los capitanes para descubrir tierra firme o que estos aceptaran regresarse a Castilla. Cristobal Colón y Vicente Yáñez Pinzón, Capitán de la "Niña", demuestran su ímpetu "descubridor" intentando calmar los ímpetus de la tripulación. Yáñez los retuvo lo más que pudo "...dándoles buena esperanza de los provechos que podrían aver (...), pues que él avía venido a las Indias, y que así lo avía de proseguir hasta hallarlas con el ayuda de Nuestro Señor" (Colón, 2014, p. 72).

Hemos ya señalado que la tripulación que acompaña el primer viaje de Colón está conformada en su totalidad por “navegantes”, algunos de los cuales son también marineros de profesión. Como “navegantes” o marineros, la amenaza de motín recién acaecida deja en claro que su paciencia no es la de “descubridores” y que pese a la promesa de hallar riqueza una vez lleguen a las Indias, es difícil hallar alguna sobre la faz de la tierra en capacidad de poder comprarla.

Colón ha seguido la ruta diseñada conforme la información existente y contenida en la cartografía más actualizada con que cuentan los cristianos de su época. Aún cuando existe un grupo considerable de investigadores “colombistas” que creen que Colón desconocía “El libro de las Maravillas¹²”, escrito por Marco Polo y publicado en el año 1298, hay otro grupo que asegura que Colón se había dejado seducir por la “grandísima abundancia” de oro que describe Marco Polo al referirse a la isla de Cipangu (Japón), en la que éste “...se encuentra hasta el exceso...” (Polo, 2018, p. 381), además de dar cuenta de las ricas y complejas relaciones comerciales que en esta isla se hallan. El hecho de que Colón tuviese acceso, o no, al libro de Marco Polo podría seguir en disputa, aún cuando historiadoras como Consuelo Varela han culminado por señalar que éste, así como “Imago mundi” de Pierre d’Ailly (1351-1420), “Historia rerum Anglicarum” de Guillermo de Newburgh (1136-1198), o “Historia natural” de Plinio el Viejo (23-79) fueron conocidos en España hasta 1496-1497. En sentido contrario el escritor británico Gavin Menzies afirma que para sus “descubrimientos” Colón “...llevaba consigo copias de los mapas chinos” (Menzies, 2002, p. 38). Lo cierto es que la urgencia por tener acceso a metales preciosos y al mercado fueron, de hecho, la principal motivación que movía a la Corona católica a financiar el proyecto de Colón en medio de un contexto en el que habían retomado vigencia la idea de los geógrafos europeos de la antigüedad y la Edad Media que “...especulaban acerca de la existencia de un continente inexplorado en la zona lejanas y no transitados del océano occidental” (Fernández-Armensto, 2014, p. 17).

La cartografía que entonces utilizaban los cristianos presentaba un mundo dividido en tres continentes, como tantos hijos tenía Noé: Sem, Cam y Jafet. Según esta forma

¹² El texto original, escrito en francovéneto, lleva por título “Le divisament dou monde”.

cartográfica de representación y comprensión del mundo, Sem, hijo mayor de Noé, representaba el continente asiático; Jafet, menor de los tres hijos de Noé, representaba a Europa; Cam, segundo hijo de Noé, representaba al continente africano y, al haber sido éste quien viendo a su padre desnudo se burlara de él intentando mostrárselo a sus hermanos, Noé lo maldijo a través de su hijo Canaán sentenciándole a ser "...esclavo de los esclavos de sus hermanos" (Biblia latinoamericana, 2015, Gen 10: 18-28).

El mapa de T en O, del que ha dado cuenta Mignolo (2007) y Brotton (2014) en sus trabajos respectivos, asignaba a cada uno de los continentes ideados por los cristianos su interpretación teológica en la que estaba contenido ya no sólo una discriminación de índole étnica sino también racial. Para Baraona (2009) el racismo es conjunto arbitrario de prejuicios irracionales que devienen en una ideología cuyo sentido es legitimar y reproducir las condiciones de desigualdad imperantes en un determinado orden étnico, lo cual sugiere la discriminación, positiva y/o negativa, de una población determinada sobre la base de los rasgos somáticos comunes (presumiblemente de origen genético). El análisis de Baraona (2009) señala que el racismo no se limita a distinguir diferencias físicas o de complexión entre personas, sino que asigna jerarquías de superioridad e inferioridad a esas diferencias, funcionando como un mecanismo que asegura desigualdades en oportunidades y en prestigio social entre grupos definidos como "razas" dentro de un determinado orden étnico.

Con la maldición de Cam por parte de Noé se crea "...el marco para la maldición y la bendición" y éste será un particular que el cristianismo afirmará y legitimará posteriormente con el carácter de "tabla etnológica" que marcará el destino para los pueblos descendientes de los tres hijos de Noé (Mertens, 1988, p. 152). Sem, como representante de Asia en la cartografía cristiana, es el hijo mayor de Noé que se tiene por padre de los pueblos semitas. "Sem" en hebreo significa "nombre" y para el pueblo judío puede ser equivalente a "nombre de Dios" o "poder divino" lo que, en cualquiera de las dos acepciones, refleja el poder que habita en el pueblo que éste ha elegido. A ojos de los judíos los cananeos eran gente "abominable" entregados a la prostitución y a la sexualidad sin límites, de allí que la maldición que Noé lanza sobre Cam se dirija a su

hijo Canaán que es el único en condiciones para fungir como esclavo de los esclavos de sus hermanos, o sea: el más desgraciado entre los desgraciados que conforman sus esclavos. Jafet, el hijo del medio, es el bendecido por Noé. En hebreo Jafet significa “engrandecimiento” y es precisamente el contenido bíblico de la bendición arrojada contra él por su padre que a Europa la permite pensarse a sí misma como la representante de la Iglesia entre las naciones del mundo: “Que Dios agrande a Jafet...” (Biblia latinoamericana, 2015, Gen 9: 27). Para los cristianos Cam está vinculado con África y su tierra caliente que debe su temperatura al calor de las llamas de la “...impaciencia (...) que habita en el corazón de los herejes” (Mignolo, 2007, p. 53).

En la cartografía que se había ideado Colón no hay duda de que la ruta seguida los llevará, sin errores, a las Indias. La seguridad ideal de la que parte Colón y Yáñez les hizo prometer “...diez mil maravedís de juro¹³ a quien primero le viese” (Colón, 2014, p. 74) intentando seducir a los “navegantes” a prestar la atención que corresponde a los “descubridores”. Sin embargo, la fe de los “navegantes” pronto se acabarán y culminará un ultimátum: los capitanes deberán hallar tierra firme en el lapso de tres días y sino regresar. Los “navegantes” no tienen aún “conciencia étnica” como grupo dominante. España ha conquistado Granada, pero han sido sus soldados los merecedores de la gloria y honra. La “conciencia étnica” de los “navegantes” es aún la de un “grupo étnico subalterno”.

Tras el grito emitido desde el mástil de “La Pinta” por Rodrigo de Triana “a las dos horas después de media noche...” (Colón, 2014, p. 74) del doce de octubre de 1492, los hasta ahora “navegantes” avistarán tierra desde las cubiertas de las tres embarcaciones con asombro. Han hallado tierra. Con el grito de Triana se eleva la “conciencia étnica” de los “navegantes” que ahora comienzan a comportarse como “descubridores”. La pretensión

¹³ Según Varela (2012) “Juro ’es una pensión perpetua que se le concedía sobre las rentas públicas...” y que, en el caso de Colón, se extendió durante “...toda su vida con cargo a las carnicerías de la ciudad de Córdoba...” (Varela, 2012. En: Colón, 2012, p. 74). Aún cuando el “Juro”, que es una pensión perpetua que se carga a las rentas públicas, le estaba prometido a quien avistara tierra no se ha identificado en este trabajo nada relativo al cumplimiento de tal ofrecimiento, pero sí la constatación, por parte de Varela (2014) del usufructo de éste por parte de Beatriz Enríquez de Arana, madre de Hernando Colón, hijo de Cristobal Colón.

de dominio se eleva desde los barcos. Sin embargo, previo a pisar tierra no son aún “conquistadores” y previo a serlo su “conciencia étnica” no es aún la del “grupo étnico dominante “.

La mirada de asombro de los “descubridores” se posa admirada sobre la tierra que tienen a la distancia. Como “navegantes” tenían la pretensión de recibir un sueldo de la Corona. Como “descubridores” hallar nuevas rutas comerciales que los llevara hasta las Indias. Como “conquistadores” traen consigo un nuevo régimen de propiedad de la tierra que se impondrá sobre los “indios” como una peste. Al igual que el territorio que habitan, serán convertidos en propiedad de la Corona española.

Quienes se enlistaron como “navegantes” en el proyecto emprendido por Colón divisarían tierra desde la cubierta de los barcos ahora como “descubridores”. Incluso, quizá los primeros pasos de algunos de ellos en tierra firme se hayan dado con la sorpresa de quién algo nuevo descubre. Sin embargo, una vez tomarán posesión por la vía jurídica, los “navegantes” devendrán en “conquistadores” no sin antes haber construido al “otro” en los habitantes de las “indias”. Una vez los “conquistadores” regresen a los barcos no podrán hacerlo siendo quienes antes eran. “Navegantes” y/o “descubridores” serán tan sólo una faceta con que los “conquistadores”, con plena conciencia y pretensión de dominio, avanzarán con sus soldados, sus caballos entrenados para la guerra, sus perros de caza, sus virus, gérmenes y bacterias rumbo a la evangelización del “Nuevo Mundo”.

El “navegante” no es un “descubridor”. Es “navegante” una vez zarpa del Puerto de Palos encima de su embarcación. El “descubridor” se lanza hacia lo desconocido con pretensión de conocimiento. No todo “navegante” es un “descubridor”. El “descubridor” tiene capacidad de asombro frente al hecho de hallarse ante lo desconocido. Ninguno de los dos, ni el “navegante” ni el “descubridor” tienen pretensión o vocación de dominio. No serán ni los “navegantes” ni los “descubridores” quienes escriban la historia sino los “conquistadores”. Son estos últimos, y no los primeros, el nuevo grupo étnico que

experimenta una transformación en su conciencia étnica una vez desciendan de los barcos y tomen posesión de tierras que hasta entonces les eran desconocidas.

Los “navegantes” y “descubridores” sólo se comportan como “conquistadores” cuando tienen frente sí al “indio”. “El problema del indio”, como señalará más tarde Mariátegui (2009), comenzará de la invasión y la “conquista” que se expresara concretamente en el régimen de propiedad de la tierra que imponen los cristianos. Es el régimen de propiedad de la tierra que imponen los cristianos el factor histórico que organiza lo que Baraona (2011) denomina “...las tres jerarquías universales de diferenciación social: étnica, de clase y de género” (Baraona, 2011, p. 115) que son, a su vez, las reformulaciones esenciales en la constitución de un orden étnico, o sea, de una determinada forma de organización económica, social, pero sobre todo de prestigio social. La formación del nuevo “orden étnico” estará acompañada de encarnizadas disputas, sangrientas confrontaciones donde la violencia será constantemente utilizada y la mayor de las atenciones estará dirigida a hallar la fuente de donde proviene el oro que, tan sólo unas horas después de haber desembarcado, Colón registra en su diario haber visto colgado de la nariz de los “Indios”.

“Guanahaní” es el nombre con que se registra la tierra recién “descubierta” dado que así “...se llamava en lengua de indios”. Las “Indias” es el primer nombre que asigna Colón al territorio al que recién ha arribado y, elocuentemente, quienes lo habitan no pueden ser “otros” sino “indios”. Rodrigo d’Escobedo, escribano de la armada española, y Rodrigo Sánchez de Segovia, como testigo de éste, registran la toma posesión de una tierra de la que hasta entonces no tenían conocimiento y en la que desconocen estar. Lo hacen en nombre de un Rey y un Reina de quienes los “indios” nunca habían escuchado existencia alguna, pero quienes, a partir de ahora, serán sus señores. Ejerciendo la norma jurídica toman “...possession de la dicha isla por el Rey e por la Reina sus señores, haziendo las protestaciones que se requirían, como más largo se contiene en los testimonios que allí se hizieron por escripto” (Colón, 2014, pp. 74-75).

Como etnólogo precoz, Colón describe la conducta de la población originaria como particular y diferente respecto la de la población española: se pintaban el cuerpo de color oscuro (“prieto”) y enfatiza: “ellos son de la color de los canarios (...) gente muy hermosa; los cabellos no crespos, salvo corredíos y gruessos como sedas de cavallo...” (Colón, 2014, pp. 75-76). En algunos casos se pintaban de otras tonalidades (blanco y/o colorado) sólo algunas partes de su cuerpo aún cuando sus pieles no fueran negras, ni blancas. Sus frentes y sus cabezas son anchas “...más que otra generación que hasta aquí aya visto; y los ojos muy fermosos y no pequeños...” (Colón, 2014, p. 77). Hasta aquí llega la admiración de los “descubridores”. Como “conquistadores” recurren a las formas jurisdiccionales legítimas de su época y, en un acto particular y fortuito con pretensión de verdad y universalidad, imponen su Ley.

Los primeros símbolos que desplegará Colón y su tripulación una vez se apuestan en tierra firme fueron la bandera real y “dos banderas de la Cruz Verde” las cuales llevan escrito una letra efe (F) mayúscula y la otra una i (I) también mayúscula, “...ençima de cada letra su corona una de un cabo de la (cruz) y la otra de otro”. Cuando Colón afirma la facilidad con que aquellas “gentes” podrían ser conducidas a “nuestra santa fe”, no está formulando una simple observación pastoral. Está expresando el núcleo estructural de la tradición de la que proviene: la religión como principio diacrítico fundamental.

En el horizonte indoeuropeo medieval, la pertenencia religiosa no constituye un atributo secundario, sino el criterio primario de clasificación colectiva. A través de ella se delimitan comunidades, se justifican jerarquías y se legitiman conflictos. La fe no opera únicamente como convicción espiritual, sino como dispositivo organizador de distinción étnica. La expansión imperial debe comprenderse al margen de esta matriz religiosa que distribuye alteridades y fija posiciones. La religión no acompaña el orden étnico colonial: lo estructura.

Pese al señalamiento de Varela (2014) según el cual los hallazgos de este primer viaje quedaron reducidos si al descubrimiento “...del tornaviaje y a la imperfecta exploración de algunas islas” (Varela, p. 15. En: Colón, 2014) las condiciones de diferenciación

étnica, religiosa y lingüísticas han sido identificadas por los “conquistadores”. , a partir del segundo viaje, una fase de expansión territorial sin precedente en la historia occidental y universal en el que se transformará radicalmente la conciencia étnica de los conquistadores ante la invención étnica del “indio”.

1.2.3 Del “descubrimiento” y de la “invención” de América

El objetivo de Colón, tal cual ha quedado reflejado en su diario, era de índole comercial: hallar especias, oro, riquezas que era la promesa que el almirante realizó a su tripulación ante la amenaza de amotinamiento. Nada de lo prometido fue lo hallado por el almirante cuyas hazañas quedaron reducidas a la posibilidad del “tornaviaje” al continente asiático, así como a identificar “la imperfecta exploración de algunas islas” (Varela, p. 15. En: Colón, 2014). Las conclusiones a las que tanto Colón, su tripulación o la misma Corona católica habían arribado pudiesen haber sido ciertas si, efectivamente, hubiesen llegado a las Indias pero nada de eso ocurrió. Aún posterior a su regreso el 15 de marzo de 1493, ninguno tiene ni la mínima idea de que lo que han realmente descubierto.

El historiador y filósofo mexicano Edmundo O’Gorman (1995) advierte que el llamado “descubrimiento” no constituye un hecho neutro, sino una operación interpretativa. Sin embargo, lejos de reducirse a una mera cuestión semántica, esta operación inaugura un desplazamiento estructural. Nombrar es ordenar. Y en ese acto de nominación se fija una jerarquía.

A partir de 1492 no sólo se reconfigura el mapa geográfico del mundo conocido; se establece una matriz de diferenciación étnica que producirá, simultáneamente, al conquistador como grupo étnico dominante y al “indio” como categoría subordinada. El orden étnico colonial no surge, por tanto, como resultado espontáneo del encuentro entre pueblos, sino como efecto estructural de una operación discursiva que distribuye dignidades, delimita pertenencias y define el horizonte de legitimidad del naciente proyecto imperial. La dialéctica del “amo y el esclavo”, que han incorporado los europeos a sus prácticas sociales a través de un largo recorrido histórico y que han legitimado

racionalmente gracias a la comprensión que la tradición filosófica aristotélica les ha heredado a través de la mediación que el mundo islámico realiza entre el griego y el latín por parte de grandes maestros como Fārābî, Avicena o Averroes, será uno de los factores estructurales que determinen las relaciones de dominio con que a partir de 1492 Europa se relacionará con los “otros”.

Colón no está dispuesto a poner en duda la exactitud de sus cálculos, de sus mapas o de su fe. De hecho, a Colón “nada lo conmueve en su fe” (O’Gorman, 1995, p. 84). La fe de Colón, formulada en su hipótesis de alcanzar el continente asiático por la vía occidental, es compartida por la Corona católica quien no sólo desea que la creencia de Colón sea certera, sino que apuesta a que estas tierras fuesen tan ricas como el almirante aseguraba.

América fue descubierta. De eso no hay duda. Que eso haya ocurrido en 1492 es lo que O’Gorman (1995) pone en cuestionamiento.

Previo al inicio del capitalismo mercantil, que se inaugura desde el puerto de Palos el viernes 3 de agosto de 1492, los pueblos originarios de América ya contaban con vastas relaciones económicas, políticas y culturales de amplia complejidad y que, para el caso mesoamericano¹⁴, estaban integradas de manera autónoma con Tenochtitlan conformando una red de más de 400 ciudades (Carrasco, 2012). Los vínculos profundos que afloraron entre los siglos XIV y XV entre los aztecas y los mayas se habían estrechado tanto que con frecuencia sus lazos políticos y económicos eran sellados a través de matrimonios entre las familias aristócratas del Golfo de México, elemento particular del que da cuenta el trabajo de Baraona (2011). Esta práctica y forma de gestión de la vida de los pueblos originarios en la región mesoamericana tuvo impacto a

¹⁴ Mesoamérica, denominada de esta manera por parte de antropólogos y arqueólogos, fue un área de común influencia cultural en la que, si bien existían diversos grupos poblacionales cuyo sustrato histórico era diferente, compartían características similares respecto de las formas de organización política; sus formas de representación artísticas, técnicas y estéticas; su lengua; o su religión que, a su vez, les diferenciaba de otros pueblos y/o regiones del territorio conocido.

lo largo y ancho de ella donde tanto mayas, pero sobre todo aztecas, tenían una profunda influencia económica, política y cultural.

Los “indios” no conocían el hierro. Tampoco habían forjado lanzas ni espadas; no habían visto antes caballo alguno, menos a hombres cubiertos de metal montándolos, de pies a cabeza, en armaduras forjadas entre gritos, sangre y guerra. De hecho, uno de los primeros pasajes que recoge Colón de su primer viaje fue la impresión de los “indios” al ver el brillo del hierro que aquellos hombres barbados cargaban auestas. Colón registra en su diario cómo la ignorancia de aquellos hombres respecto de las armas que llevan los españoles les hace sostenerlas de forma inadecuada provocando cortaduras en sus extremidades: “ellos no traen armas ni las conosçen, porque les amostré espadas y las tomavan por el filo y se cortavan con ignorancia” (Colón, 2014, p. 76). De lo anterior surge el verdadero “descubrimiento” de los “descubridores” para el año de 1492: Colón no ha hallado nada que le remita al ideal de “civilización” que éste se ha forjado del continente asiático, tampoco pistas de especias o del exuberante oro. El verdadero “descubrimiento” acaecido en 1492 y que le permite tomar posesión de aquella isla a la que recién habían arribado fue saberse tecnológicamente superiores en su componente militar. Tan sólo le lleva unas horas a Colón para afirmar: “no tienen algún fierro sus azagayas son unas varas sin fierro; y algunas d’ellas tienen al cabo un diente de peçe, y otras de otras cosas” (Colón, 2014, p. 76). Lo anterior es razón suficiente para que aquellos jóvenes curtidos en medio de la violencia, la guerra y la destrucción se sintieran seguros en su implacable avance sobre aquellas tierras desconocidas. La sangrienta brutalidad con que aquellos jóvenes guerreros se impondrían en el “Nuevo Mundo”, abriéndose paso ya fuese entre la selva o sobre los cadáveres de los pueblos milenarios que estos dejaban a su paso, fue el “descubrimiento” de aquellas bestias teñidas de hombres.

Si bien la superioridad en el componente militar fue un factor diacrítico en el avance de las tropas españolas sobre tierras desconocidas, tomando posesión de ellas “In Nomine Domini Nostri Jesu Christi” (Colón, 2014, p. 51), así como en nombre del Rey y la Reina, fue el instrumento legal otro de los factores diacríticos que legitimaría su imposición

militar posterior y que se mantendrá a lo largo del periodo de la Conquista (siglos XV-XVIII).

O’Gorman (1995) no se refiere al acontecimiento acaecido en 1492 como “descubrimiento” sino como el “todavía-no-existe América” que es el periodo en el que se replican los mecanismos de la “justa guerra” que adquieren alguna suerte de legitimidad una vez son empleados con el criterio lógico aprehendido de la tradición aristotélica cuya finalidad tiende a justificar la dominación de los “otros” por parte de los “Unos”. La invención de América (Baraona, 2011a, 2011b; O’Gorman, 1995; Dussel, 2011a, 1992a, 1992b; Bautista 2014, 2010; Vidales, 1991; Mignolo, 2007; Mariátegui, 2009; y otros) será la condición de imposición de un nuevo régimen de propiedad de la tierra que urgirá de la categoría étnica de “indio” como su condición de existencia. De lo anterior se sigue que Mariátegui (2009) enfatice en que el problema del indio” tiene su origen en el régimen de propiedad de la tierra que se despliega a partir de la conquista. Es el régimen de propiedad de la tierra el que permitirá a los campesinos, soldados, navegantes, marineros y delincuentes que vienen junto a Colón a partir del primer viaje, devenir en “hacendados”, “latifundistas” y “gamonales”, señores feudales en América, a los cuales el “indio”, por más que el trabajo gratuito vaya a ser prohibido por el derecho eclesial adentrado el siglo XVI, estará sometido en la práctica aún después de las independencias latinoamericanas (siglo XIX).

En el sentido anterior no corresponde llamar “des-cubrimiento” a un acontecimiento que lejos de quitar el velo (“ἀλήθεια” [alétheia]) en tanto revelación de aquello que permanece oculto al conocimiento del mundo para comprenderlo tal cual es, más bien actúan en el sentido contrario y, replicando la fachada de una “justa guerra” contra “idólatras” y “herejes”, ahora en el “Nuevo Mundo”, reproducirá la experiencia recién empleada contra judíos e islámicos y la desplegará contra los “indios”, de forma decidida, bajo el grito “Santiago contra ellos” una vez que Cortés avance sobre el lomo de su caballo contra los tlaxcaltecas. De lo que se trata, en 1492, no es de un “descubrimiento” sino de la invención que surge de la mezcla entre la profunda fe religiosa que portan los jóvenes soldados españoles; la potencia sangrienta que sus armas habían acumulado durante

siglos de barbarie; y la práctica justiciera con que la guerra religiosa se había enquistado en el espíritu de la sociedad española y la traerá, con furia, a suelo americano.

La conquista no puede comprenderse como algo dado. Es un proceso no acabado que se va dando en su propio desarrollo como un evento en gestación que está constantemente en formulación bajo la premisa del despojo de las condiciones de vida de los pueblos originarios. Como proceso no se expresa como una totalidad homogénea, sino que en la medida que va alcanzando el propósito de subsumir a los pueblos originarios y su territorio en los circuitos comerciales europeos, éste va mutando sus formas (manifestaciones fenoménicas) más no su fondo (contenido).

El proceso de conquista está fundado sobre su efecto útil, su funcionalidad no es otra que dotar de recursos (naturaleza y trabajo) de los que no dispone Europa. De allí que la población originaria de América y su territorio sean sometidos a las formas de violencia más crueles que conocen los europeos y que constituye el tipo de relación esencial con que Europa ha forjado una larga tradición cultural articulada a las más diversas formas de dominación, explotación y saqueo que son el contenido de su experiencia civilizatoria. La conquista que “se-va-dando” es la condición estructural sobre la que “se-va-dando” el desarrollo.

La contradicción entre el paradigma del “descubrimiento” y el de la “invención” surge a partir del contenido que uno y otro presuponen. Mientras “‘descubrimiento’ es todavía un acto de conocimiento, -que¹⁵- tiene algo de renacentista, de científico...” (Dussel, 1992a, p. 21); la “invención”, para el caso de América, permite quitar el velo que encubre cualquier interpelación posterior que confronte o cuestione el fundamento “natural” que han legitimado los mecanismos de la “justa guerra” que han sido sistemáticamente utilizados en la “...disimetría centro-periferia, dominador-dominado, capital-trabajo, totalidad-exterioridad...” (Dussel, 2011a, p. 256) presupuestas por occidente.

¹⁵ Subrayado responsabilidad del tesario.

Colón parte del principio que sabe, y como sabe que sabrá reconocer la tierra que se presentará frente a él una vez avisten tierra, sabe que no hay duda de que esta será Asia. Colón no sabe que no sabe y como desconoce que no sabe carece de toda posibilidad para descubrir. En este sentido el “descubrimiento”, como posibilidad que se presenta en el proyecto original ideado por Colón para que dentro de los diversos escenarios previstos se presente el arribo al “Nuevo Mundo” como alternativa, no es precisamente lo que sucede en 1492. Sin embargo, lo que ha quedado registrado bajo el epíteto del “descubrimiento” no es, sino, la condición posibilitante del descubrir. Para ello Europa tendrá que comprender la significación que este hecho trascendental tiene para ella y la historia mundial que surge a su lado. Lo anterior será posible una vez sepa. O sea: el “descubrimiento” podrá llegar a ser tal una vez Europa comprenda que su propia comprensión del mundo, de la historia, de la geografía, de la cartografía mundial son equivocadas. O sea que no es posible calificar de “descubrimiento” a un evento fortuito que no guarda sentido ni relación alguna con las pretensiones iniciales de alcanzar el continente asiático, con lo que deja de cobrar significatividad acorde con el proyecto original. El “descubrimiento” será tal cuando éste guarde concordancia y pueda remitirse al proyecto civilizatorio que se ha puesto en marcha por pura casualidad. Esto será posible cuando hay claridad de que el “Nuevo Mundo” es literalmente un Mundo Nuevo.

La conquista es otra cosa. Esta se ha desplegado de hecho a partir del mismo momento en que los tripulantes toman posesión jurídica de las tierras a las que han arribado por casualidad en el primer viaje. Dicho de otra forma: el “descubrimiento” será una consecuencia posterior al acto de la conquista. El “descubrimiento” aparece, así como una interpretación que surge desde el hecho concreto de la invasión militar, económica, política y cultural: la conquista. O sea: primero es la conquista y luego, como consecuencia, se da el “descubrimiento”.

Si bien “descubrimiento” y “conquista” no son iguales, uno y otro se refieren entre sí a partir de la dominación como punto común, o sea: como lo mismo. Uno y otro no son iguales en el sentido que en ellos hay diferencias: mientras la conquista es el hecho

concreto a partir del cual se somete a la población originaria y su territorio a condición de vasallaje y/o servidumbre; el “descubrimiento” es el proyecto ideológico que intenta ocultar la explotación, la humillación y el desprecio hacia los pueblos originarios por parte de los conquistadores, para invisibilizar el genocidio sobre el que se yergue su propia civilización. Dicho así: “descubrimiento” y “conquista” pertenecen al ámbito de lo mismo. Son diferentes, claro está: mientras la conquista justifica el atraso latinoamericano en el plano militar, político, religioso y cultural; el “descubrimiento” justifica el atraso latinoamericano en el plano ideológico-esencial. En ambos casos se requiere una amplia capacidad inventiva desde el plano discursivo. O sea: no hay tal “descubrimiento”, este es una falacia de argumentación interpretativa con plena vocación colonial; tampoco hubo “conquista”, en el sentido de algo ya dado y ocurrido en el pasado. Esta, en su lugar, “se-va-dando” conforme se va actualizando, a lo largo de la historia, el “Sistema de honor social” que le da soporte.

Así las cosas, ni la comprensión del mundo como mundo es tal previo a la comprensión de América como una masa continental diferenciada de las hasta entonces conocidas, ni lo que ocurre realmente en 1492 es “El Descubrimiento”. Los europeos algo descubren desde las cubiertas de los barcos. Quizá sea el hecho de haber llegado a “Algún Lado” después de atreverse a viajar por la vía de occidente. No es América lo que han descubierto y, definitivamente, tampoco es a Asia.

Los cosmógrafos del siglo XV partían del principio que la totalidad del mundo ya había sido descubierta y cartografiada. Esta postura era compartida por Colón que, a pesar de haber alcanzado las islas de un mundo desconocido por los europeos hasta entonces, rechazaba en un primer momento la posibilidad de haber hallado un “Nuevo Mundo” y se aferraba a pensar que, en su lugar, había descubierto una parte desconocida del continente asiático (Fernández-Armesto, 2004). América no se perfilará claramente como un nuevo continente sino es hasta el año de 1507 cuando el territorio en ella comprendido será nombrado de esta forma por el cartógrafo alemán Martin Waldseemüller en el mapa titulado “Universalis cosmographia secundum Ptholomaei traditionem et Americi Vespucii aliorumque lustrationes”. Este mapa “reflejaba un enorme

salto adelante en el conocimiento, reconociendo la recién descubierta masa terrestre americana y cambiando para siempre la concepción y percepción de la humanidad del propio mundo en sí” (Brotton, 2014, p. 192).

De lo anterior se sigue que, si bien pudo haber habido alguna idea o intuición por parte de Colón o los navegantes que le acompañaron de que lo que tenían frente de sí era un nuevo continente, será la aceptación de esta interpretación cartográfica realizada por Waldseemüller por parte de un grupo de monjes de tierras firmes, la que dará partida de nacimiento al continente americano retomando así los avances más actuales propuestos previamente por Amerigo Vespucci. La idea de América como “descubrimiento” será plenamente aceptada en el año de 1507 y será articulada de inmediato como esa “cuarta parte” del mundo junto a los tres continentes ya conocidos en el mapa de T en O con que contaban los cristianos. Dicho de otra forma: en 1492 ni Colón ha “descubierto” América, ni la Iglesia Cristiana tiene idea de estar frente a un mundo nuevo. El “descubrimiento” cobrará tales dimensiones una vez que la Corona y la Iglesia católica adquieren claridad de las dimensiones del acontecimiento que recién en el año de 1492 se ha puesto en marcha. En lo que a representación cartográfica compete, el año de 1507 es la fecha de natalicio del continente americano.

1.2.4 De la gestación de un nuevo orden étnico

A su regreso del primer viaje Colón fue recibido triunfalmente por parte de la Corona española en la provincia de Cataluña el 15 de marzo de 1493. Tal como ha sido señalado con anterioridad, el principal “descubrimiento” de este primer viaje fue el hecho de identificar la superioridad de su componente militar respecto del que poseían aquellos “indios” residentes del territorio que Colón suponía era el extremo oriental del continente asiático. Los “indios” utilizaban la maza como instrumento de guerra. Le tenían en diferentes versiones: de madera, de piedra, erizada de puntas de obsidiana y también la versión arrojadiza; hacían uso del cuchillo, del puñal (de diversos materiales), de la lanza, de la honda, de las piedras de mano y de la cerbatana. Sin embargo, esta indumentaria poco podía hacer frente a las armas de hierro, acero y plomo con que venían los

conquistadores españoles. Este particular será frecuentemente realzado como parte de los factores estructurales que hacen posible la Conquista de América: “acero contra madera y cuero, armas de largo alcance contra armas de poco poder y corto alcance” (Solórzano y Quirós, 2014, p. 49), el cual es la realidad empírica con que avanzará Europa primero sobre el “Nuevo Mundo” y posterior a su nacimiento formal (1507), sobre América. Pasarán seis meses antes de que Colón vuelva emprender su regreso a las Indias, tiempo necesario para que tanto Corona como Iglesia Católicas propicien las condiciones para exportar las instituciones responsables de replicar la capacidad administrativa y represiva del Estado absolutista.

La mayoría de la tripulación que compone el segundo viaje está constituida principalmente por marineros andaluces, “...en menor número vizcaínos, un tonelero mallorquín, varios catalanes, un marinero de Santander, otro de Ciudad Rodrigo, algunos portugueses (...) y un nutrido grupo de italianos, entre ellos Diego, el hermano menor del Almirante...” (Varela, 2014, p. 22). Al grueso de marineros que compone la tripulación que acompaña a Colón la completan “funcionarios, pajes, oficiales, artesanos, agricultores con semillas, ganaderos con sus bestias, mineros... -en el cual- destacaba un contingente de fuerzas armadas, las famosas lanzas jinetas, enviadas tanto a modo de precaución ante el peligro luso como por un deseo de conquista” (Varela, 2014, p. 23). Un señalamiento pertinente de recuperar respecto de la tripulación que acompaña a Colón en este segundo viaje es el realizado por Varela (2014) en el sentido de que, aún cuando se ha afirmado lo contrario, sí hubo participación de mujeres en este viaje.

El movimiento migratorio proveniente de Europa hacia el “Nuevo Mundo” alcanzó un punto álgido hacia el año 1502 cuando llegaron a la Isla de La Española un total de 2500 migrantes a quienes les fueron encomendados población “india” disminuida a condición de esclavos. Con lo anterior se pone en funcionamiento el “régimen de encomienda” cuyos antecedentes se remontan a la Reconquista de Granada por parte de la Corona española según la cual “...un hombre libre, carente de recursos, servía a un señor o encomendero, a cambio de protección, alimento y vestido” (Solórzano y Quirós, 2014, p. 52). Cuba sería el territorio hacia donde los conquistadores españoles se desplazarán

una vez las fuentes auríferas y la fuerza de trabajo originaria hayan sido agotados, en el primer caso, y llevados al punto de su desaparición, para el segundo caso.

El Estado absolutista español, profundamente centralizado, culminará por otorgarle a obispos y encomenderos en el “Nuevo Mundo” el lugar que en España ocupan los señores feudales. De lo anterior se sigue que, ya para su segundo viaje, Colón haya sido acompañado de fray Bernardo Buil, a quien los Reyes Católicos habían logrado acreditar como “vicario apostólico de las Indias”, y un grupo estimado en unos cinco frailes franciscanos, tres frailes mercedarios, y a quien Varela (2014) considera el primer etnógrafo de “indios”, fray Román Pané, quien fundó la primera misión en las Antillas.

Para la preparación de su segundo viaje, Colón recuerda las notas que, en calidad de etnólogo, éste toma en su diario de campo al describir a la población de Guahananí como “gente desnuda”, “como su madre los parió”, como gente “muy pobre en todo”. Colón describe a los indios como “...mancebos (...) muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruesos cuasi como las sedas de cola de los cavallos e cortos. Los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos...” (Colón, 2014, p. 75); sus frentes y cabezas son anchas “...más que otra generación que fasta aquí aya visto; y los ojos muy fermosos y no pequeños...” (Colón, 2014, p. 77). Seguidamente Colón hace un señalamiento respecto del componente militar de aquellos “indios”: “Ellos no traen armas ni las conosçen, porque les amostré espadas y las tomavan por el filo y se cortavan con ignorança. No tienen ningún fierro sus azagayas son unas varas sin fierro; y algunas d’ellas tienen al cabo un diente de peçe, y otras de otras cosas” (Colón, 2014, p. 76). Desde el primer contacto con los “indios”, ocurrido el 12 de octubre de 1492, Colón comienza a bosquejar las bases de diferenciación étnica a partir de la correlación entre características del componente militar, acceso a riqueza material, origen sociocultural y rasgos fenotípicos utilizando a la población del “Nuevo Mundo” como su población de estudio. Al hacer lo anterior Colón emplea el mismo método que será utilizado en el caso de la diferenciación lingüística: “...compararlas con situaciones o cosas conocidas en Europa” (Muñoz, 2019, p. 47). Sin embargo, en este caso particular, Colón se toma el tiempo para describir las características somáticas de aquellos pueblos

atrasados que desconocían la pólvora, el hierro y el metal. Desde el primer momento en que surge el contacto con los “indios”, Colón incorpora las características somáticas de los pueblos recién “descubiertos” como uno de los rasgos distintivos a partir de los que se organizaría el nuevo orden étnico del cual los conquistadores españoles ocuparán el vértice superior una vez los pueblos originarios hayan sido violentamente atropellados por la máquina de guerra y muerte en el cual se ha convertido el recién fundado Estado español.

El referente mítico del que parten los indios de Guanahaní durante el contexto en que se lleva a cabo el primer contacto con los españoles provoca que los últimos sean confundidos con dioses por parte de los primeros quienes se lanzan al mar nadando desde la costa hacia los barcos llevando consigo agua y comida. Colón logra captar cómo los “indios” le preguntan entre señas “...si éramos venido(s) del cielo” (Colón, 2014, p. 78). La confusión de la que parten los indios respecto de los españoles es retenida en los oídos de Colón al punto de que para su segundo viaje los objetivos del almirante experimenten un cambio radical. Para el tiempo en que los españoles arriban al Caribe, que constituye la primera fase de conquista de América (1492-1519), así como para lo correspondiente al inicio de la conquista de los imperios maya y azteca, segunda fase de conquista de América (1517-1530), los “indios” de uno y otro espacio geográfico estaban esperando el retorno de sus dioses¹⁶.

Los mexicas, que habían edificado la gran Tenochtitlán irguiendo su primer santuario en nombre de Huitzilopochtli (“Colibrí del Sur”) por haber guiado a los chichimecas en su peregrinar desde el norte de México hasta hallar el lugar exacto en pleno Valle de México donde aterrizó el águila (mito fundacional azteca ubicado hacia el siglo IV de nuestra era), estaban esperando el regreso de sus dioses para el tiempo en que los conquistadores invadieron México. De hecho, al llegar los españoles y establecer con los

¹⁶ La conquista del continente americano será llevada a cabo a partir de tres fases puntuales: la conquista del Caribe, llevada a cabo entre los años 1492 y 1519; la conquista del imperio azteca y maya, llevada a cabo entre los años 1517 y 1530 utilizando a la isla de Cuba como plataforma; y la tercera fase del proceso de Conquista desplegada contra el Imperio Inca y los reinos chibchas llegando hasta Chile por el sur entre los años de 1529 y 1540 en el que Panamá será utilizada como plataforma.

mexicas relación, los segundos habían aceptado la idea de que los conquistadores españoles eran la concreción mítica de que Quetzalcóatl y los dioses (“teteo”) habían regresado (León-Portilla, 2012a). No es de extrañar que para los “indios” del Caribe, con una sofisticación tecnológica e ingenieril comparativamente menor respecto de aquel con que contaban los aztecas, ver cabalgar a aquellos hombres barbados sobre el lomo de “ciervos” con “cascabeles” estrepitosos amarrados en sus patas, de cuyos hocicos brotaba espuma a raudales (León-Portilla, 2012a), fueran al menos enviados de los dioses. Y es que el microbioma que constituían los conquistadores españoles, protegido entre corazas de metal, sería el causante del sistemático declive poblacional que, a partir del siglo XVI, experimentarían los pueblos originarios a lo largo de la región mesoamericana.

En el “sistema de honor social” que comienza a organizarse en el “Nuevo Mundo” está contenido el proyecto ontológico-existencial a partir del cual Europa se crea a sí misma como centro del mundo. Para lograr lo anterior España recurre a exportar cuanto antes el conjunto de instituciones que le hagan posible reproducir los presupuestos del Estado absolutista que giraban en torno a la unidad territorial, la unidad religiosa y la unidad lingüística. El poder centralizado en el monarca, quien gozaba del derecho divino; el control de la monarquía sobre el conjunto de la nobleza; así como la centralización administrativa, son condición para dar continuidad, en el “Nuevo Mundo”, al régimen de propiedad de la tierra. Hacia finales del siglo XV la nueva monarquía española había propiciado en su territorio la concentración del 97% de la tierra en manos de entre el 2% y 3% de la población. La Iglesia y la Corona Católicas constituirán los referentes sociales a partir de los cuales se organiza la conquista y la colonia, principalmente porque son quienes gozan del monopolio de la fuerza así como del uso legítimo de la violencia, razón por la cual su fuerza se concentra en “...la herencia del engrandecimiento feudal en el interior como del botín de la extracción de capital en el exterior” (Anderson, 2007, p. 56). Así las cosas, mientras que en Francia o Inglaterra el poder comercial será ejercido, cada vez con mayor protagonismo, por la naciente “burguesía”, ese lugar sería ocupado en España por la nobleza y el clero: “ningún otro de los grandes estados absolutistas de

Europa occidental habría de tener un carácter tan nobiliario o tan enemigo del desarrollo burgués” (Anderson, 2007, p. 56).

El “sistema de honor social” que se gestará a partir del arribo de este segundo viaje al “Nuevo Mundo”, el 4 de noviembre de 1493, estará organizado por la Iglesia y la Corona Católicas quienes constituyen los dos únicos referentes a partir del cual se organizará el proyecto de sociedad colonial. Cabe señalar, como se ha dado cuenta con anterioridad, que tras la expulsión de islámicos y judíos del Al’ Andalus España pierde su capacidad productiva quedando su actividad lucrativa reducida a la extracción de metales preciosos en el “Nuevo Mundo”. Para Anderson (2007) a partir del temprano control que sobre las minas de América ejerce España, esta no promovió el desarrollo de manufacturas ni promovió la expansión de sus empresas mercantiles ya que todo quedó concentrado en la “primitiva pero lucrativa economía de extracción” (Anderson, 2007, p.56).

Una vez da inicio el siglo XVI la Iglesia cristiana ocupará un lugar hegemónico en el impulso y organización de los centros de enseñanza, los cuales giraron en torno a catedrales, conventos y monasterios, principalmente dominicos o agustinos, donde se impartieron cátedras de filosofía, teología, derecho canónico, derecho civil y medicina. La conversión de “idólatras” y “herejes” a la “sancta fe cristiana” (Colón, 2014, p. 52), que es el lenguaje utilizado por Colón para referirse a judíos y musulmanes, es trasladada al “Nuevo Mundo” con lo cual avanzarán los soldados españoles, sus caballos entrenados para la guerra, sus perros de caza, sus virus, gérmenes y bacterias iniciando un nuevo ciclo histórico atravesado por encarnizadas disputas donde la violencia será el cimiento que dará origen al nuevo “orden étnico”.

Posterior al proceso de “reconquista” y una vez los conquistadores españoles “descubren” su superioridad bélica su conciencia étnica comienza a experimentar una radical transformación. Tienen las armas, tienen la Ley y tienen a Dios de su lado. Desde que fue decretada la bula papal “Inter caetera” hacia el año 1493 por el pontífice Alejandro VI, la Iglesia había aceptado la condición de inferioridad de los pueblos indios y, de alguna forma, había aceptado la condición inhumana a la que son sometidos. El

4 de mayo de ese mismo año "... el papa trazó una línea desde el polo Norte hasta el polo sur, a uno 160 km al oeste de las islas de Cabo Verde, línea aproximadamente correspondiente al meridiano 386° de longitud oeste. Todas las tierras recientemente descubiertas que estuviesen al oeste de esa línea pertenecerían a España y las situadas al este pertenecerían a Portugal" (Asimov, 2012, p. 70). Todo ello quedará contenido en la bula papal "Eximiae Devotionis" fechada el 3 de mayo de ese mismo año (1493). El Tratado de Tordesillas, que fue el nombre que llevó aquel acuerdo limítrofe entre potencias navales con mediación del Papado, culminaría por desplazarse unos "...1.100 kilómetros hacia occidente hasta el meridiano 46° de longitud oeste" (Asimov, 2012) una vez éste fuese ratificado por los Reyes Católicos de ambas Coronas el 7 de junio de 1494 con ratificación del 2 de julio de 1494 (Muñoz, 2019). De lo que se trataba era de apaciguar los ánimos de aquellas potencias navales europeas que pretendían para sí las riquezas que resultarían producto de la Conquista de América. Así las cosas, el Papa debía, al menos en apariencia, parecer el dueño de las tierras "descubiertas" aún cuando las riquezas se tuvieran que repartir entre el la Corona, conquistadores con sus propias inversiones incluidas, así como el clero con sus diversas órdenes medicantes, algunas de las cuales perseguían sus propios objetivos milenaristas. Vale señalar que la concesión brindada a ambas Coronas por parte del Papado constituye "...los primeros títulos jurídicos de los asentamientos coloniales europeos en ultramar -los cuales- no tomaban en cuenta la opinión o el derecho de la población indígena" (Solórzano y Quirós, 2014, p. 39).

Como heredero de la tradición medieval, Colón cuenta con una fe religiosa inquebrantable que ha sido forjada en medio de la persecución de herejes e idólatras, así como de un largo recorrido civilizatorio en el que la etnicidad, como forma de estatus o prestigio social, ha permitido el surgimiento de un tipo particular de conciencia social cuyo sentido es legitimar el acceso desigual al poder económico, político y social a partir de un sistema de distinciones jerárquicas y arbitrarias que "...adquiere modo de existencia objetiva como una creación colectiva" (Baraona, 2009, p. 40).

Para su segundo viaje, que saldría el 25 de setiembre de 1493 y regresaría a Cádiz el 11 de junio de 1496, Colón ya no sería sólo el “El Almirante”, ahora pretendía ser Virrey o Gobernador de las Indias, al punto de que según consta en “...las famosas Capitulaciones de Santa Fe, ya se veía como el Rey del nuevo continente” (Mires, 1991, p. 39). Colón se asumía a sí mismo como el amo y señor de lo descubierto y conquistado. Sin él tanto la ruta hacia las Indias así como los nuevos descubrimientos seguirían siendo tan sólo una expectativa. Este nuevo viaje, organizado como una expedición, estaría conformada por un total de 17 naves (5 naos y 12 carabelas) iniciando la Conquista del continente americano.

Desde el primer viaje Colón y su tripulación tomaron posesión de varias de las islas que, a criterio suyo, no se encontraban debidamente demarcadas en los mapas de la época con lo cual procedió a darles nombre: la isla Fernandina, la Isabela, Cuba y la Española serán registrados como los nuevos “descubrimientos”. De aquel primer viaje se registra el primer asiento formal que toman los españoles en el “Nuevo Mundo” una vez fuese edificado el Fuerte de la Navidad con los restos del naufragio de la “Santa María” en la isla la Española, donde quedó a la espera de su regreso parte de la tripulación de Colón (Varela, 2014). Durante los seis meses que se prolongaría el regreso de Colón a las Indias, el cual estará organizado como una campaña con plena pretensión de dominio colonial, el cacique Caonaba en Cibao (isla de Santo Domingo) ordenó el ajusticiamiento de los españoles dejados por Colón en su primer viaje, así como la destrucción de la infraestructura dejada por los españoles, principalmente porque los españoles “...mataban a los indios, los robaban y violaban a sus mujeres” (Oliva de Coll, 1991, p. 9. En: González y otros, 2011, p. 67). Al llegar de regreso a la Española Colón vio que el Fuerte de la Navidad había sido destruido y que los hombres allí dejados habían sido asesinados. Colón intuye que a sus hombres se los pudieron haber comido (Colón, 2014). La reacción de Colón es implacable: asesina a todos los hombres que puede, salvo a aquellos que huyen en la espesura de la montaña; viola, secuestra y mata a las mujeres que halla en las islas por las que pasará a partir de este punto; quemará algunos de sus pueblos, al igual que sus canoas. Se inicia así el declive sistemático de la población originaria como producto de la superioridad bélica con que cuentan los

españoles, y es que “...frente al arma de fuego poco pudieron hacer nuestros pueblos, excepto morir dignamente o rendirse” (Bautista, 2010, p. 105).

Se abre un largo periodo de disputas por la gestión del poder y de la vida en el que la etnicidad tendrá un lugar medular que se irá modelando como el resultado de la creación, y contante tensión con las nuevas líneas y criterios de demarcación que establecen los límites en el acceso al poder y al prestigio social. La configuración del nuevo orden étnico en el “Nuevo Mundo” surgirá de la violencia exacerbada sobre las que se establecerán las nuevas líneas de demarcación que, para el caso de los nuevos fenómenos étnicos, tendrá en los conflictos religiosos, lingüísticos y raciales sus principales dinamizadores (Baraona, 2011a, 2011b, 2010, 2009, 2007).

1.2.5 Balance

El surgimiento de la modernidad occidental, marcada por el ascenso de Europa, tiene al año de 1492 como su punto de partida al dejar de ser esta una región periférica y aislada del sistema económico circunscrito entre Estambul, Bagdad y Pekín, para llegar a ser una potencia económica y cultural que iría surgiendo a partir de la conquista de Granada en este año. Este hecho, para nada menor, simbolizó la unificación política de Castilla y Aragón quienes desde entonces tendrían la pretensión de convertirse en el centro del mundo. Tal pretensión incidiría profundamente en el tipo de conciencia étnica del pueblo español y, en oposición suya, a los pueblos que logrará incorporar en su dinámica imperial a partir de ese mismo año.

A través del concepto de "Reconquista" España reescribió la historia justificando la apropiación del Al 'Andalus como una supuesta restauración la cristiandad originaria en un territorio que, a su forma de ver, siempre fue una de sus partes constitutivas. Este giro ideológico consolidó un "sistema de honor social" y un "orden étnico" jerárquico y desigual que serían exportados al Nuevo Mundo, redefiniendo con ello las relaciones del poder económico, político y social de Europa más allá de sus propias fronteras. Así, los criterios de diferenciación étnica, que previamente partían de la institución "religión" como su marcador central, se desplazarían hacia la diferenciación histórica y cultural siendo los rasgos somáticos, principalmente el color de la piel, el que a partir de entonces ocuparía el criterio organizador de las nuevas estructuras sociales.

En este proceso, los cristianos españoles dejaron de ser un grupo subalterno dentro del sistema otomano-musulmán para erigirse como grupo étnico dominante. La narrativa de la "Reconquista" implicó la supresión de las categorías culturales del Al 'Andalus, un espacio caracterizado por el mestizaje y la convivencia, para dar paso a una rígida jerarquización social basada en criterios étnico-religiosos. Este proceso de reestructuración implicó una violencia simbólica y material contra musulmanes y judíos, quienes fueron relegados a las categorías subordinadas de "moros" y "marranos". Estas categorías se utilizaron para justificar tanto la expulsión masiva como la esclavización de

estos grupos, mientras los cristianos adquirían los recursos económicos y políticos necesarios para liderar expediciones coloniales.

El concepto de “conciencia étnica” es fundamental en este contexto para entender cómo los actores sociales configuran su identidad colectiva y posicionan a los "otros" en un sistema jerárquico y desigual basado en la justificación del privilegio occidental frente a la explotación-desigualdad-exclusión-opresión de los no occidentales. La jerarquización impuesta en la España unificada se extendió al ámbito colonial, donde los navegantes, con su experiencia violenta y profundamente marcada por el racismo emergente, replicaron los esquemas de distinción étnica. Los “negros”, incorporados al sistema ibérico como esclavos, encarnaron la actualización del esquema norte-sur de la antigüedad clásica, pero ahora marcado por el color de piel como factor diacrítico clave.

La participación de Colón y su tripulación en el descubrimiento de América ejemplifica la internalización de este nuevo orden étnico. Los navegantes no solo portaban consigo una conciencia étnica transformada, sino también las herramientas ideológicas que justificaban la esclavización y explotación de los pueblos originarios de África y América. El análisis muestra que la construcción de la identidad colectiva española fue inseparable de su proyecto de dominación colonial, donde la pigmentación de la piel pasó a ser el criterio definitorio de humanidad y razón. Así, la conquista no solo supuso la expansión territorial, sino también la globalización de un sistema jerárquico de opresión étnica.

El racismo moderno encontró en esta etapa histórica su punto de inflexión. La representación del “negro” pasó de ser símbolo de exotismo y riqueza a encarnar la inferioridad intrínseca. Este cambio de percepción consolidó un sistema de desigualdad basado en la pigmentación, dando origen a las narrativas raciales que definirían la relación entre Europa, África y América. La jerarquización racial no solo legitimó la explotación económica de estos territorios, sino que moldeó las estructuras sociales que aún persisten como vestigios de un orden étnico construido en el crisol de la conquista y la colonización.

A finales del siglo XV, la Europa cristiana se encontraba en un proceso de expansión cultural y territorial que marcó profundamente la historia global. Tres hitos en España consolidaron esta transformación: la culminación de la Reconquista con la toma de Granada (1492), la expulsión de los judíos mediante el edicto de los Reyes Católicos, y el primer viaje transatlántico de Cristóbal Colón. Estas acciones no solo reconfiguraron el paisaje político y social europeo, sino que también sembraron las bases para un nuevo orden étnico y cultural de impacto global. En este marco, la empresa colombina trasciende su carácter de exploración y comercio para inaugurar un proceso de invención etnocéntrica del “indio” y de consolidación de los conquistadores como el nuevo grupo étnico dominante.

La tripulación que acompañó a Colón, compuesta en su mayoría por navegantes y marineros, no tenía inicialmente una vocación de descubrimiento ni conquista. Sus motivaciones eran económicas, las cuales estaban orientadas por la promesa de riqueza en tierras lejanas. Sin embargo, la tensión y el temor a lo desconocido mostraron los límites de su disposición, revelando la falta de conciencia étnica como grupo dominante que este pueblo tenía previo al “avistamiento” de tierra (América) el 12 de octubre de 1492. El paso de navegantes a “descubridores” se dio en el acto de reconocer y nombrar el territorio como “Indias”, un gesto cargado de poder simbólico que marcó la apropiación territorial y el inicio de la construcción del “otro” (“bárbaro”), del otro lado del Atlántico.

Este proceso de alteridad se consolidó con la llegada a Guanahaní, donde los recién nombrados “descubridores” adoptaron una postura de dominio. El discurso etnológico de Colón, que describe a los habitantes locales como “desnudos” y “pobres”, refleja una jerarquización racial y cultural ya presente en la cosmovisión europea. La visión teológica del mundo, que asociaba a África, Asia y Europa con los hijos de Noé, fundamentó un esquema de superioridad que se trasladó a las Américas. Este marco simbólico legitimó no solo la expropiación de tierras, sino también la imposición de un orden étnico que estableció las bases para una explotación sistemática y la evangelización forzada.

Con la transformación de la tripulación en conquistadores, se inicia una nueva etapa de expansión territorial y consolidación del dominio español. La invención del “indio” como categoría étnica unificada permitió justificar tanto la subordinación como la deshumanización de las poblaciones originarias de América, redefiniendo las relaciones de poder. Este nuevo régimen de propiedad y jerarquías sociales, basado en diferencias étnicas, lingüísticas y religiosas, tuvo consecuencias históricas que modelaron las estructuras de desigualdad y conflicto en el Nuevo Mundo. Así, la empresa colombina no solo alteró las dinámicas globales de comercio y conocimiento, sino que también transformó radicalmente las identidades colectivas y las relaciones interétnicas en un marco de dominación colonial.

El relato tradicional del "descubrimiento" de América por Cristóbal Colón en 1492 es, según Edmundo O’Gorman, una construcción ideológica que oculta la verdadera naturaleza de los eventos que inauguraron la expansión europea en el continente. Colón no descubrió un "Nuevo Mundo" en el sentido epistémico que se asocia al término. En lugar de ello, la llegada a América representó un evento fortuito, malinterpretado desde sus propias premisas, como el de alcanzar Asia por una ruta occidental. Este "descubrimiento" fue, en realidad, una invención: una interpretación retrospectiva que, desde 1507, con el mapa de Martin Waldseemüller, consolidó una representación geopolítica y cultural que trascendía la mera exploración geográfica.

La “Conquista”, más que un hecho aislado, se presenta como un proceso en desarrollo. Este implicó la instauración de un orden étnico, económico y político sustentado en la violencia, la expropiación y la dominación. A través del concepto de "justa guerra", que se apoyaba en la tradición aristotélica mediada por el pensamiento islámico, se legitimaron las acciones militares y la explotación de los pueblos originarios. El paradigma de la invención supera así al del descubrimiento, al evidenciar que la dinámica europea no buscaba conocer el mundo tal como era, sino someterlo conforme a sus necesidades materiales y culturales.

La experiencia precolombina en América, especialmente en Mesoamérica, contrasta profundamente con la narrativa europea. Sociedades como la mexica y la maya habían tejido redes políticas y económicas complejas que integraban a cientos de ciudades. Estas estructuras fueron destruidas por la superioridad tecnológica militar europea y las prácticas jurídicas impuestas desde la conquista, las cuales transformaron la tierra y sus habitantes en recursos explotables. Así, el régimen de propiedad y la categoría de "indio" fueron instrumentalizados para consolidar un nuevo sistema de dominación. De lo anterior se sigue que "descubrimiento" sea el concepto ideológico que encubre, justifica y legitima la explotación y el genocidio. En este contexto, la invención de América fue tanto un proyecto de dominación como un proceso de reinterpretación epistemológica que configuró un nuevo orden global. El continente no fue descubierto ni entendido como tal en 1492; más bien, fue moldeado discursivamente para servir a los intereses coloniales, una dinámica que sigue redefiniéndose con el tiempo.

El "descubrimiento" de América marcó no solo un hito geográfico, sino también un proceso de violenta transformación cultural, política y económica que reconfiguró la conciencia étnica de los conquistadores sobre la base del dominio la explotación de los "otros". Desde el primer contacto en 1492, Colón utilizó criterios fenotípicos, tecnológicos y culturales para establecer diferencias jerárquicas entre los europeos y los pueblos originarios de América, categorizándolos como inferiores y explotables. Las descripciones de los "indios", como "gente desnuda" o carente de armas avanzadas, no solo reflejaron su desconocimiento sobre la complejidad de las culturas americanas, sino que sentaron las bases de un orden colonial que legitimaría la explotación bajo argumentos religiosos y raciales. Este orden, sustentado en la violencia y la coerción, estructuró las relaciones de poder en las Américas, con Europa erigiéndose como centro del mundo.

El régimen de encomiendas, derivado de las prácticas feudales, institucionalizó esta jerarquía mediante la explotación sistemática de la fuerza de trabajo indígena. Al tiempo que se imponía la dominación militar, España exportó las instituciones de su Estado absolutista, centrado en la unidad religiosa y territorial, con el apoyo decisivo de la Iglesia

católica. Este aparato represivo, junto con el mito del retorno de los dioses en las culturas originarias, facilitó la conquista y justificó la violencia desmedida. Fray Román Pané, como uno de los primeros etnógrafos, observó y documentó estos procesos, mientras que Colón, a partir de su segundo viaje, actuó no solo como explorador, sino como arquitecto del proyecto colonial.

La transformación radical del orden social derivó de la supremacía bélica española y de su sistema de valores, donde etnicidad, religión y jerarquía económica se entrelazaron. El contacto inicial, enmarcado por confusiones cosmológicas y tecnológicas, fue rápidamente sustituido por una lógica de dominación basada en la extracción de recursos y la imposición de una cosmovisión europea. El uso de armas de hierro, caballos y estrategias militares modernas aplastó la resistencia indígena, mientras que los microorganismos transportados por los europeos diezmaron poblaciones enteras, acelerando el colapso demográfico de los pueblos originarios.

En este contexto, la violencia se convirtió en el eje del proceso de conquista y colonización, creando nuevas formas de identidad y conflicto étnico. Las tensiones entre las culturas originarias y los colonizadores se intensificaron, configurando un sistema jerárquico donde la religión, la lengua y la pureza de la sangre (“raza”) fueron instrumentos de legitimación del poder. Este sistema no solo consolidó la explotación, sino que instauró un marco ontológico y existencial desde el cual Europa se definió a sí misma como superior, justificando siglos de colonización y desigualdad estructural en el continente americano.

1.3 Del “descubrimiento” de Nicoya

1.3.1 De las características geomorfológicas y antropológicas del Golfo de Nicoya previo al inicio de la Conquista

En el último periodo de Glaciación, acaecido entre el 50.000-12.000 a.C., los hombres y mujeres que cruzaron el estrecho de Bering, se desplazaron hacia el sur alcanzando América Central hace alrededor de 14.000 años durante el período Glacial tardío, conocido en términos arqueológicos como el periodo Paleoindio (estimado entre el 8.000 y el 10.000 a.C.) (Ibarra, 2014). En el periodo comprendido entre el 500 a.C., y el 300 d.C., (periodo Tempisque) la población que se encuentra ubicada en la península de Nicoya, la cuenca del río Tempisque, el istmo de Rivas, el Valle de Nosara y Arenal-Tilarán, desarrolla una importante actividad agrícola gracias a la fertilidad del suelo y el desarrollo tecnológico para tal propósito.

La península de Nicoya constituye una de las formaciones geológicas más antiguas en el territorio costarricense actual. Según Denver, Aguilar y Montero (2018) esta es “...una de las regiones más diversas e interesantes, por presentar un basamento de origen oceánico, con una cobertura sedimentaria asociada y de gran complejidad estructural...” (Denver, Aguilar y Montero, 2018, p. 7). Sus dimensiones se prolongan con dirección Nor Oeste por 125 km situados entre Bahía Ballena, en el extremo sur de la península de Nicoya entre los distritos de Paquera y Cóbano en la provincia de Puntarenas; y Punta Gorda, ubicada en el extremo Nor Este, en su tramo más angosto, perteneciente al cantón de Carrillo en la provincia de Guanacaste. En su borde Sur Oeste limita con el océano Pacífico, mientras que al Nor Este limita con el golfo de Nicoya y el río Tempisque en el que se encuentran diversidad de humedales.

La península de Nicoya se encuentra situada “...frente a la zona de subducción, donde la placa del Coco se subduce bajo la Caribe” (Denver, Aguilar y Montero, 2018, p. 12). Su formación rocosa revela que su origen tectónico es de hace unos 190 y 70 millones de años.

En términos etarios, los trabajos realizados por Baumgartner (1984, 1987. En: Denver, Aguilar y Montero, 2018) permiten precisar la longevidad de la península de Nicoya, en la cual se identifica la zona de Huacas-Cartagena como la tierra más vieja de la península correspondiente al periodo denominado "jurásico medio" (Bajociano), el cual se extiende aproximadamente desde hace unos 174.1 millones de años hasta hace unos 170.3 millones de años; así como al área de Brasilito y playa Conchal correspondiente al periodo de transición entre el "jurásico superior" y el "Cretácico inferior" los cuales se extienden hace, aproximadamente 163.5 millones de años y 145 millones de años para el primer periodo mencionado, y desde hace unos 145 millones de años hasta hace unos 100.5 millones de años para el segundo caso.

Por "...su edad, historia geológica y posición geotectónica, la península de Nicoya es una de las regiones más afectadas y controladas por los procesos tectónicos en Costa Rica" (Denver, Aguilar y Montero, 2018, p. 119). Su edad geológica se corresponde con la obducción de su capa terrestre procedente del fondo del océano, lo cual fue promovido por el choque entre las placas tectónicas que explican la compleja composición de sus pliegues, fallas, formaciones comatosas y fosas marinas propio de su posición "geoestructural" que la ubica justo en frente de donde subduce la placa del Coco bajo la Caribe.

En la amplia bibliografía consultada en el trabajo de Denver, Aguilar y Montero (2018) es posible identificar que el surgimiento de la península de Nicoya estuvo concentrada en tres fases tectónicas principales. La primera de ellas ocurrió durante los periodos "Santoriano terminal" hasta inicios del "Campaniano"; la segunda fase tuvo lugar durante "Eoceno Medio"; y, por último, la acaecida durante el "Mioceno Superior". Para estos autores, durante las tres fases tectónicas anteriores se instauró un arrecife de rudistas que posteriormente dio origen a muchos otros tipos de vida marina. Con la erosión subterránea que se produjo en el "Complejo de Nicoya" se dio la formación de Barbudal y Puerto Carrillo, así como el de muchas otras formaciones geológicas que fueron apareciendo en la medida en que las placas tectónicas y fallas geológicas entraron en fricción.

Durante el período Bagaces, delimitado temporalmente entre el 300 d.C., al 800 d.C., se intensifica la actividad agrícola, la caza, la pesca al tiempo que se complejizan las formas de organización social. Durante este período los pobladores de Nicoya entran en interacción con la población maya de la periferia sur de la región mesoamericana. Durante el período Sapoá (comprendido entre el 800 d.C. Y el 1350 d.C.) la totalidad de la Península de Nicoya llegará a estar ocupada demográficamente ampliándose del noroeste del golfo de Nicoya hasta los ríos Abangares y Chomes; al este hasta Arenal-Tilarán así como el paso entre los volcanes Miravalles y Tenorio; hacia el norte la población se extenderá hasta el lago de Managua. Durante este último período es cuando llega la población migrante de lengua chorotega al suroeste de Nicaragua y el noroeste de Costa Rica (Ibarra, 2014).

Hace 5,3-1,65 millones de años, Guanacaste ya era tierra firme que comenzaba a unirse y dar forma a lo que llegaría a ser el istmo centroamericano que culminó de conformarse hace unos tres millones de años. Como zona de confluencia pluricultural, la Gran Nicoya está circunscrita entre el Pacífico de Nicaragua y Nicoya (Guanacaste) en la que se pueden distinguir dos zonas claramente delimitadas en términos geológicos: una depresión central "...formada por graben o fosa tectónica que se extiende en dirección de noroeste a sureste, atravesando Nicaragua" (Ibarra, 2014, p. 11); y la zona costera que comprende en su territorio la costa del Pacífico nicaragüense, los lagos en su parte norteña, el noroeste de la actual Costa Rica, así como el territorio circunscrito en la Península de Nicoya "...hasta aproximadamente el Río San Juan por el norte y en los alrededores de Bagaces hacia el este..." (Ibarra, 2014, p. 12).

Siendo un territorio continental de escasos 51.100 kilómetros cuadrados, Costa Rica alberga dos tradiciones culturales claramente marcadas por la influencia de las grandes civilizaciones del norte y del sur que hacen que este espacio geográfico sirva como una especie de puente en las que se entrecruzan y mezclan dos grandes tradiciones civilizatorias: la azteca-maya, procedente del norte y centro de América; y la inca-quechua, procedente del sur de América. En el sentido anterior es posible identificar una cultura con influencia suramericana que está ubicada en la vertiente Caribe de Costa

Rica, así como de su Pacífico Sur; y lo relativo a la influencia de la tradición cultural e histórica mesoamericana es posible identificarla en el Pacífico Norte de este país. Los trabajos de Ibarra (2003, 2014), Corrales (2019) y Peytrequín-Gómez (2023) dan cuenta de cómo la interacción que propiciaba el encuentro entre los grupos mesoamericanos, andinos y de otras civilizaciones prehispánicas era una práctica común en el territorio de lo que en la actualidad es Costa Rica. La complejidad que habían alcanzado los pueblos originarios asentados en este territorio ha quedado impreso en el modelo de sociedad cacical que en este espacio geográfico ha sido acuñado en el tanto es posible identificar similitudes a lo ocurrido en otros modelos cacicales registrados en otras regiones de América Central, Panamá y el noroeste de América del Sur con la particularidad de que han sido incorporados elementos propios e independientes de su influencia mesoamericana y sudamericana que le ha permitido a Ibarra (2003) afirmar que las sociedades cacicales de Costa Rica no fueron “...el resultado de influencias mesoamericanas o sudamericanas, como se ha difundido” (Ibarra, 2003, p. 199). Para la autora en cuestión, es claro que los cacicazgos existentes en el territorio de lo que llegará a ser Costa Rica tienen desarrollos verdaderamente auténticos que le son propios¹⁷.

El cacicazgo se caracteriza como un territorio definido y constituido socialmente a partir de la especialización del trabajo en el que privan “...relaciones políticas y de parentesco¹⁸ intra-aldeas, (...) relaciones políticas y de subordinación entre aldeas o (...) jerarquización de las aldeas en linajes” (Ibarra, 2003, p. 30). En los pueblos originarios de la península de Nicoya existe una división jerárquicamente organizada dividida en tres estamentos: a) el nobiliario y/o guerrero al que pertenecen los sacerdotes y guerreros socialmente reconocidos; b) el estamento intermedio al que corresponde el común de la población; y c) el nivel bajo al que corresponden los esclavos y prisioneros de guerra. En el sector nobiliario se concentraban las tareas de índole político y religioso. Las funciones principales incluían presidir el Consejo, decidir sobre la guerra y la vida comunitaria,

¹⁷ Una influencia sudamericana presente en la península de Nicoya y que registrará Fernández de Oviedo, posiblemente práctica de los corobicies, es que “...los hombres ataban el miembro generativo con unos hilos y lo tiraban hacia atrás” (Fernández de Oviedo, 1959. En: Ferrero, 1975, p. 122).

¹⁸ Las relaciones de parentesco se establecieron con base en la unión entre familias poderosas y/o influyentes mediante el matrimonio de alguno(s) de sus miembros.

dirigir matrimonios y organizar las siembras. Otros nobles podían integrar el Consejo, ejercer como capitanes militares o encabezar los calpullis, unidades económicas y sociales fundamentales de la organización social (Ibarra, 2014). El lugar que en la jerarquía ocupaban los caciques principales y los jefes de los pueblos secundarios estaba directamente articulada por la relación de parentesco que entre ellos existía y de esta con el cacique mayor de donde surgían los diferentes cargos con que estaban organizados los diversos estamentos de la sociedad prehispánica para el caso de los pueblos que ocuparon el territorio de la actual Costa Rica.

La herencia era el medio por el cual los cargos políticos y religiosos permitían dar continuidad al complejo sistema de representación (“sistema de cargos”) al que se accedía a través de la sucesión (matrilineal¹⁹) o los matrimonios. En el sentido anterior, al esquema de cargos mediante el que se gestionaba el acceso al poder político, social, religioso y económico en las sociedades prehispánicas de Costa Rica, se accedía a través de la herencia matrilineal. Tanto en el caso de los pueblos huetares como chorotegas el acceso a los cargos de representación popular guardaba estrecha relación con la línea de parentesco en la cual destaca el fenómeno antropológico denominado “descendencia del tío al sobrino” según el cual la transferencia del poder político, económico y social relacionados al prestigio y honor son transmitidos por la madre pero estaban originados en el tío, su hermano, quien transfería a su sobrino materno su línea de sucesión y descendencia (Ibarra, 2003).

En diversos puntos de la historia prehispánica comprendida entre el 300 a.C. y el 500 d.C., dependiendo de la región, muchos de los pueblos originarios experimentaron una transformación significativa en sus formas de organización y jerarquización social basada en el linaje, el poder hereditario y la especialización que los diferentes tipos de trabajo. El grado de autoridad de los nuevos segmentos dirigentes desplazó el tipo de “...organización tribal (basado en las relaciones familiares o parentesco) a una organización cacical (presencia de un jefe o señor redistribuidor, líderes religiosos,

¹⁹ Según Ibarra (2003) esta práctica se daba a partir de la descendencia originada en el tío y heredada al sobrino materno.

artesanos especialistas y linajes familiares, así como poder hereditario), con divisiones territoriales más marcadas y redes de intercambio” (Corrales, 2019, p. 35).

Entre el 300 d.C., y el 800 d.C., (Periodo Bagaces), Corrales (2019) identifica el inicio de “cacicazgos complejos” en el territorio de la actual Costa Rica que Ibarra (2012) caracteriza como “unidades sociopolíticas poderosas”. A partir de este momento se pondrá en funcionamiento en la sociedad prehispánica un tipo de sociedad organizada jerárquicamente y de forma desigual en torno a la figura de un Cacique mayor y la predominancia de un pueblo principal desde las que se gestionan y organizan las condiciones de producción y reproducción de la vida material, espiritual, política religiosa de los pueblos originarios habidos en este espacio geográfico previo a la Conquista. Durante el período Bagaces, Ibarra (2014) identifica un aumento en la intensidad hacia la actividad agrícola, la caza, la pesca al tiempo que se complejizan las formas de organización social. Este es un periodo en el cual los pobladores de Nicoya entrarán en interacción con la población maya de la periferia sur.

El periodo que se inicia en el 500 d.C. y que adquirirá su consolidación entre los años 800 y 1600 d.C. ha sido denominado “cacical semicultor-distribuidor, debido a que sus actividades productivas principales se fundamentaban en la agricultura de semillas ya que la distribución de los productos ocupaba lugar preponderante en ellos” (Ibarra, 2003, p. 17). Durante este periodo el maíz llegó a convertirse en el cultivo principal en varias zonas del territorio que llegará a ser parte de Costa Rica ocupando un influyente papel como cereal civilizatorio. La triada gastronómica que fue esencial en la dieta nicoyana constituida por maíz, frijoles y calabazas, se complementaban con cacao, carnes (aves de corral y cacería) y productos procedentes del mar (Rodríguez, 2006; Corrales, 2019; Ferrero, 1975).

Cacique o cacicazgo es el término español que se asigna, de forma indiscriminada, a los territorios organizados en torno a la figura de un jefe “indio” y cuyas decisiones políticas, económicas y religiosas influían en un territorio determinado. Los conquistadores españoles tomaron este nombre de la lengua arawak sin hacer distinción de las

diferencias existentes entre cada pueblo originario y asignaron a cada cacicazgo el nombre de los “indios” que durante la Conquista ocupaban el cargo de jefatura. Durante la expansión colonial de los conquistadores durante el siglo XVI en el territorio de la actual Costa Rica, Ibarra (2003) identifica los cacicazgos de Aserri, Boruca, Coto, Currirabá, Garabito, Guarco, Pacaca, Pococí, Quepo, Suerre, Talamanca, Tariaca en la región central de Costa Rica. Asimismo, identifica el cacicazgo de Nicoya como el más importante existente en el Pacífico Norte al que pertenecían los pueblos de Chora, Cangen, Nandayora, Nicopasaya y Zapandí.

La influencia directa que existe entre los pueblos originarios del actual Panamá y Nicaragua con Nicoya está presentes aún en la actualidad y son posibles de identificar en la formación económico-social, el modo de vida y la cultura de sus pueblos (Ibarra, 2014, 2003; Corrales, 2019) las redes, relaciones, interacción que entre ellos se encuentra data del 10.000 a.C. La Gran Nicoya, que es una región mítico-espiritual-histórico-cultural, “se extiende sobre el noroeste de Costa Rica y el Pacífico de Nicaragua. El sector costarricense se conoce como Subregión Sur o Guanacaste y abarca la Península de Nicoya, la cuenca del río Tempisque, el pie de monte y las tierras altas de las Cordilleras de Guanacaste y Tilarán” (Corrales, 2019, p. 28).

En el Periodo Tempisque (500 a.C.-300 d.C) la población que se encuentra ubicada en la península de Nicoya, la cuenca del río Tempisque, el istmo de Rivas, el Valle de Nosara y Arenal-Tilarán cuentan con una importante actividad agrícola gracias a la fertilidad de los suelos y el desarrollo tecnológico alcanzado para entonces. Corrales (2019) precisa que se han ubicado vestigios de los primeros pobladores del actual Nicoya desde el Periodo Orosi (2000-500 a.C.), específicamente en las tierras altas de Tilarán y en las tierras bajas de Cañas y Liberia. Odio (1992. En: Corrales, 2019) señala que en las cercanías del Lago Arenal han sido hallados los restos de una pequeña vivienda de forma circular con fogones, metates y restos de semillas carbonizadas de maíz, lo cual es confirmado por Ibarra (2014) al señalar que para el Periodo Tempisque (500 a.C.-300 d.C) se cuenta con indicios que dan cuenta de que en la zona Arenal-Tilarán se practicaba el cultivo de maíz. Los trabajos de Corrales (2019), Rodríguez, (2006),

Fournier (2016), Ibarra (2014) recurren a evidencia que permite afirmar que el territorio de la actual Costa Rica se encuentra poblado desde hace cerca de diez mil años, e identifican que, como práctica agrícola, en el actual Guanacaste se cuentan con registros del cultivo de maíz que datan del 8.000 al 2.000 aC. Es importante reiterar que el cultivo del maíz se desarrolló de manera simultánea con los frijoles y la calabaza lo cual no es mera casualidad. Según Ferrero (1975) el maíz absorbe del suelo grandes cantidades de nitrógeno que el frijol toma de la atmósfera para fijarlo al suelo. Además de lo anterior el frijol aporta proteína a la dieta de los pueblos de Nicoya que, junto al chompipe, los animales de caza y la cría del “perro mudo” enriquecían su alimentación. La calabaza, que crecía junto al maíz y al frijol, protegía con sus hojas el suelo de los rayos directos del sol, así como de la erosión. La humedad brindada al suelo por la calabaza le permitía estar en condiciones de afrontar los diversos ciclos de cultivo al que era sometido. El análisis muestra que la relación vincular que se gesta entre los pueblos de Nicoya con el maíz, el frijol y la calabaza es esencial.

Según Ibarra (2003) las cosechas de maíz se hicieron tan eficientes en su desarrollo que, en el caso de Nicoya y Nicaragua, se llegaron a recoger cosechas hasta tres veces al año que permitía añadir una adicional de otros alimentos de menor ciclo. Este particular es reiterado por Paytrequín-Gómez (2023) para quien la producción de maíz adquirió mayor rendimiento una vez su cultivo fue combinado con otros alimentos.

El Roza-Tumba-Quema fue una práctica utilizada por los pueblos originarios a lo largo de la región mesoamericana la cual les permitía moverse en el amplio territorio con el que contaban y remplazar el espacio de siembra por otro en mejores condiciones una vez que el terreno entraba en periodo de reposo y regeneración, “barbecho”. Si bien la quema aportó una carga importante de potasio al suelo, Ibarra (2003) da cuenta del daño que esta práctica le produjo tanto al suelo como a la actividad agrícola. Baraona (2011a) e Ibarra (2003) dan cuenta de cómo, tras botar una parte de la selva o amontonar escombros, zacate y troncos estos eran quemados para que posteriormente sus cenizas le aportaran nutrientes al suelo que sería utilizado nuevamente posterior a un periodo de descanso determinado. Baraona (2011a) identifica esta como una práctica común en la

Península de Yucatán y la califica de “itinerante” en el sentido de que durante la fase de regeneración del suelo el agricultor se ve obligado a desplazarse a otro espacio por un periodo de tiempo que, dependiendo de la cantidad de tierras destinadas para cada agricultor, podía oscilar entre 7 y 17 años de “barbecho”, siendo el tiempo productivo para las cosechas de entre 3 y 5 años para el caso del maíz.

La siembra de maíz, que ocupa parte importante de la actividad de los pueblos mesoamericanos, “...jugó un papel determinante en la alimentación y fue objeto de múltiples veneraciones” (Noguez y López, 2013, p. 15) a lo largo de la región mesoamericana de la cual Nicoya fue parte.

La agricultura, como parte de la actividad reproductiva de los pueblos originarios, está constituida por dos momentos claramente diferenciados: momentos no productivos, relacionados con la preparación del suelo, el cultivo y lo correspondiente a la fase de crecimiento de la planta; y momentos productivos, en el cual la cosecha y la distribución de los productos del trabajo ocupan el lugar principal. La combinación de ambos periodos, el no productivo y el productivo, conlleva la planificación de una fuerza de trabajo que no es medible en términos del tiempo cronológico sino del tiempo en el que se suscitan los acontecimientos, o sea, el que corresponde a las características propias de la combinación de los periodos no productivos y productivos anteriores y las particularidades que entre ellos se presentaron.

La agricultura, como actividad económica dominante en la sociedad prehispánica, “...moviliza la mayor parte de la energía de los productores, lo cual condiciona la organización social general a la que se subordinan las restantes actividades económicas y sociopolíticas” (Ibarra, 2003, p. 70). Así las cosas, en la siembra del maíz se reúne y sintetiza el contenido de concepto de “tiempo sagrado” al que hace referencia Eliade (1956) intenta dar cuenta de la correlación mítica y religiosa con que los pueblos originarios dan respuesta a la “Creación”.

“El tiempo sagrado” (Eliade, 1956) es un tiempo circular, cíclico al que se recurre y se hace presente a través del rito. El tiempo de fiestas, de celebración que se actualiza en la constante recurrencia del encuentro fuera del tiempo cronológico, conectado con lo más allá que la vida terrenal en la inmanencia del tiempo sagrado. Para Eliade (1956) el tiempo sagrado es “...es un Tiempo mítico, un Tiempo primordial (...), un Tiempo original en el sentido de que ha surgido ‘de golpe’” (Eliade, 1956, p. 65). El mito fundante que recorre la región mesoamericana es el de Quetzalcóatl, la “serpiente emplumada”, denominado por las comunidades mayas bajo el nombre de “Kukulcán”, “culebra con plumas”, quien descubre el maíz “tonacáyotl”, nuestro sustento, y lo pone a disposición del ser humano luego de que los dioses preguntaran “¿qué comerán (los hombres), oh dioses?” Respondiendo estos de inmediato: “¡qué descienda el maíz, nuestro sustento!”. El mito fundante en el que los dioses entregan a los hombres el maíz muestra “a los dioses preocupados por dar de comer a los hombres” (León-Portilla, 2022, p. 169). Esta preocupación no es menor, y es que, según el mito contenido en la “Leyenda de los Soles²⁰” ubicada en el Códice Chimalpopolca, los dioses afirman: “no habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado” (León-Portilla, 2022, p. 58).

El concepto de Quetzalcóatl “...no fue patrimonio de los mayas de las tierras bajas de la península de Yucatán, a pesar de que el concepto se deba a los olmecas del sur de Veracruz y occidente de Tabasco (siglos X-IV a.C.)” (Rivera, 2012, p. 19). Se cuenta con registro previo en la cultura maya de su culto en su advocación de Dios Kukulcán, que será el responsable de entregar al ser humano el maíz (cereal civilizatorio). En agradecimiento a sus dioses, y dado que “la sangre era el sustento básico de los dioses o fuerzas cósmicas” (Rivera, 2012, p. 224), la sangre de venados, pájaros y, en especial, sacrificios humanos eran constantemente utilizados como parte de este tiempo circular, este “tiempo sagrado” al que constantemente se podía recurrir mediante el ritual. Según

²⁰ En la “Leyenda de los Soles” se aborda los cuatro soles o las cuatro edades cósmicas que han precedido a la quinta edad cósmica o quinto sol que es la que corresponde a la aparición del ser humano; se identifica a Quetzalcóatl como “redescubridor” del maíz; se aborda el signo calendático correspondiente al Quinto Sol (“4-movimiento”); aparecen las narraciones míticas entre Mixcóatl, “Serpiente de nubes”, y sus hijos; y aparece Quetzalcóatl, presentado como un sacerdote en su reinado en Tula así como la historia de la decadencia de esta ciudad (León-Portilla, 2013a).

Ferrero (1975), la influencia del mito de Quetzalcóatl en el golfo de Nicoya pudo haber llegado gracias a las migraciones nahuat-pipiltajinizadas ocurridas durante el Período Policromo Medio (800 d.C.-1200 d.C.) concentrándose en el espacio geográfico del actual Papagayo el cual se estima pudo haber jugado un lugar protagónico como espacio de formación política, militar y religiosa de sacerdotes, caciques y guerreros.

Para Matos (2014) “algunos mitos se crean o surge de un hecho histórico, real. Así, lo que es la lucha entre los hombres puede convertirse en lucha entre dioses, y el hombre relevante o el héroe cultural si es necesario es convertido en dios” (Matos, 2014, p. 38). Este particular es, precisamente, lo que pasa con Quetzalcóatl a quien retrata Sahagún como “...un hombre mortal y perecedero, y aunque tuvo alguna apariencia de virtud, según dicen, fue, sin embargo, un gran brujo, amigo de los demonios [...] digno de ser confundido y padecer las llamas del infierno...” (Sahagún, 1956, p. 279. En: Lafaye, 2020, p. 205).

Durante el periodo Sapoá (800 d.C.-1350 d.C.) la totalidad de la Península de Nicoya llegará a ser ocupada demográficamente ampliándose hasta el noroeste del golfo de Nicoya hasta los ríos Abangares y Chomes; al este hasta Arenal-Tilarán así como el paso entre los volcanes Miravalles y Tenorio; hacia el norte la población se extenderá hasta el lago de Managua. Durante este período, en el cual el acceso al agua determinará la actividad económica y política de la Península de Nicoya, es cuando llega la población migrante de lengua chorotega al suroeste de Nicaragua y el noroeste de Costa Rica, forzando las condiciones culturales para que en el periodo posterior, Ometepe (1350 d.C.-1550 d.C), existan patrones interétnicos en las formas de ocupación del espacio influenciado por movimientos migratorios procedentes del resto de la región mesoamericana (Ibarra, 2014). Durante este periodo los centros poblacionales estarán diseminados a lo largo del curso de ríos y quebradas siendo el Golfo de Nicoya el espacio geográfico de mayor concentración demográfica en la Nicoya prehispánica (Meléndez, 1974; Ferrero, 1975), de lo que se sigue que el norte de Guanacaste esté prácticamente despoblado al ser esta una “...tierra sin agua” (Férrandez de Oviedo, 1959. En: Ferrero, 1975).

Los chorotegas eran un grupo de origen mesoamericano que llegó al suroeste de Nicaragua y el noroeste de Costa Rica antes que los nicarao, quienes habrían llegado a este territorio cerca del año 800 d.C., cuando ya los chorotegas estaban asentados en este espacio geográfico. Los nicarao tenían la interpretación mítico-religiosa de que sus dioses les habían destinado a ocupar la tierra que habitaban los chorotegas logrando desplazarlos hasta la península de Nicoya donde entraban en relación los cacicazgos del Valle Central, la Vertiente Atlántica y, ahora, los nicarao.

La influencia chibchense en la actual Nicoya era de significativa relevancia previo al arribo de los conquistadores españoles. Se han identificado vestigios de una lengua hablada en la región sur de Nicoya, cerca del actual Lepanto, de origen macro-chibcha cuyo impacto no se limitó a las formas de expresión y comprensión del mundo, sino que amplió a otros campos como la guerra. Ibarra (2003) identifica que en la arqueología costarricense se cuenta con numerosas esculturas de guerreros que sostienen cabezas humanas entre sus manos lo cual está en estrecha relación con la práctica mítico-religiosa de cortar la cabeza de los enemigos en el campo de batalla lo cual brindaba poderes mágicos a quienes lograran conseguirlas en calidad de trofeos de guerra, de allí el concepto antropológico de “cabezas-trofeo”.

La antropofagia ritual o ceremonial (Ibarra, 2014, 2012, 2003; Peytrequín-Gómez, 2023; Rodríguez, 2006) es destacada como una práctica destinada a los caciques principales y no por el resto de la sociedad. Esta era una celebración mítico-religiosa a partir de la cual los pueblos victoriosos actuaban en reciprocidad con sus dioses al entregar una parte de sí mismos a sus deidades. Para el sacrificio se tomaba a una mujer u hombre previamente elegido de entre los cautivos, le subían a un monte donde le abrían por el costado sacándole el corazón para que la primera sangre que de éste brotara fuese ofrecido al Dios Sol para que luego, entre cuatro o cinco hombres, le descabezaran ofrecieran el resto de su sangre a sus otros “ídolos” untando sus cuerpos, caras y labios con ella para finalmente ser “...comidos por manjar sancto e muy presciado” (Fernández de Oviedo. s.f. En: Ibarra, 2003, p. 167).

Los grupos originarios de la región mesoamericana, que mantienen como característica común con otros pueblos originarios del continente americano, se consideran así mismos miembros de una familia cósmica que, aún cuando concibe todas las formas de vida como parte suya al igual que al universo que integra, recurren a la guerra y a la esclavitud como prácticas comunes al tiempo en que es calificada como “...una actividad deseada, gustada, esperada (...) que daba orgullo a quienes la practicaban y honor y poder a quienes la ganaban”. Según Ibarra (2012) “la guerra constituía un lenguaje común entre los cacicazgos de los siglos XV y XVI, hilo que se hilvanaba entre el multilingüismo y la pluriethnicidad centroamericana” (Ibarra, 2012, p. 46). Con la migración propiciada durante el periodo Sapoá (800 d.C.-1350 d.C.), hecho que se sostiene durante el periodo Ometepe (1350 d.C.-1550 d.C.), los chorotegas y nicaraos son vistos como potenciales esclavos por parte matagalpas y huetares quienes, previo al primer periodo señalado, ocupan un lugar protagónico en la península de Nicoya. Las prácticas antropofágicas (Ferrero, 1975; Rodríguez, 2006; Ibarra, 2012, 2003; Sibaja y Zelaya, 2015; y otros) así como la quiebra de vasijas en rituales funerarios (Ibarra, 2012; Peytrequín-Gómez, 2023) son elementos que quedaron integrados por parte de los diversos pueblos en la Península de Nicoya aún posterior al arribo de los conquistadores españoles.

La concepción mítico-religiosa que se le atribuía a la guerra les otorgaba a los guías espirituales (“chamanes”) un lugar protagónico en el desenlace que ella una a ocupar. Las piezas de oro, que de por sí ya ocupaban un lugar simbólico de importancia mágico-religioso, adquirirían un lugar de importancia superlativo cuando estas eran arrebatadas a sus enemigos en el campo de batalla. Sin embargo, cuando el chamán con todo su ajuar era apresado, por más que éste se encontrara lejos del campo de batalla, “...los guerreros dejaban de pelear o se retiraban, pues tomaban ese hecho como aviso de que la batalla estaba perdida” (Ibarra, 2003, p. 128).

En términos antropológicos, Nicoya está conformada por dos mitades a saber: Nicoya y Nicopasaya. Estas dos mitades forman parte de lo que Levi-Strauss (1988) denomina “sociedades duales”, que son aquellas en las que los pueblos que integran dos

comunidades diferentes se reparten, coexisten y se integran entre ellas en una tensión que está sujeta entre la hostilidad y la intimidad. Nicoya, específicamente, está orientada a partir de una herencia que se mantiene producto del vínculo con la madre. Fernández de Oviedo (1959. En: Ferrero, 1975) e Ibarra (2014; 2003) dan cuenta de cómo estas comunidades gestionan la descendencia de los cargos de jefatura a partir de una herencia matrilineal articulada por relaciones de reciprocidad marcadas por económico, social y ceremonial. En estas relaciones “las mitades son generalmente exogámicas, donde las mujeres sólo pueden casarse con los hombres de la otra. Las personas se definen a sí mismas esencialmente por su pertenencia o no a la misma mitad” (Ibarra, 2014, p. 96).

Previo al “descubrimiento” de la Península de Nicoya, realizada por Hernán Ponce de León y Juan de Castañeda en 1519 (Sibaja y Zelaya, 2015; Meléndez, 1974; Solórzano y Quirós, 2014; Quirós, 2003; Ibarra, 2014, 2012, 2003; y otros) nicaraos y chorotegas-mangue constituían los dos grupos demográficos principales de este espacio geográfico. Unos y otros se imitaban a través de un “proceso transculturante” en el que cultura, mitos, religión, economía se entremezclaban haciendo posible que tanto uno como otro pueblo tuvieran “...una agricultura más desarrollada que la de los otros pueblos costarricense de tradición sudamericana” (Ferrero, 1975, p. 111).

La presencia de diversos grupos culturales de la región mesoamericana en el espacio que conforma la Gran Nicoya permite caracterizarle como la zona fronteriza y de confluencia pluricultural, denominada por Frederick W. Lange (1979. En: Ibarra, 2014, p. 26) “cuña histórico-cultural” de Mesoamérica, concepto que intenta dar cuenta del amplio flujo de movimientos migratorios, fronteras político-culturales y dinámica de conquista que se gesta posterior al “descubrimiento” de la península de Nicoya achacado a Hernán Ponce de León y Juan de Castañeda en el año de 1519²¹. Para el siglo XVI, momento en que se ubica el “descubrimiento” y conquista del Golfo de Nicoya, además del chorotega en este espacio geográfico se utilizan las lenguas nahuas, lengua de paro, rama y corobicí (Ibarra, 2011). Para Ferrero (1975) los pueblos nicaraos, los chorotegas-

²¹ Este es el mismo año en que Hernán Cortés pisa por primera vez territorio mexicano.

mangue, los corobicíes o los chontales están integrados en tal nivel que en el momento en que se da inicio la conquista del Golfo de Nicoya, los conquistadores logran percibir diferencias lingüísticas e incluso religiosas, lo que da cuenta de que entre ellos se gestaba un proceso transculturante en el que es difícil demarcar las líneas fronterizas entre unos y otros. De lo anterior da cuenta el mapa que del golfo de Nicoya trazara Fernández de Oviedo (1529) y que constituye la representación geográfica más antigua de este espacio geográfico. En este mapa²² se distingue la composición étnica del golfo de Nicoya en el tanto será la imposición de un nuevo orden étnico lo que, a partir de la conquista del golfo de Nicoya (1522) impulsada por Gil González Dávila, ocurra. En este mapa es posible los conquistadores españoles diferencian a guetares, chorotegas, orotinas, corobicíes y chiras.

En términos espirituales llama la atención que el tipo de vínculo cercano forjado por Nicaraos y Chorotegas, los dos principales grupos culturales de la península de Nicoya (Ibarra, 2014, 2003), les permitió compartir los mismos templos religiosos aún cuando sus ritos y ceremonias fueran distintos (Ibarra, 2014). El nivel de tolerancia, respeto y dignidad por el “otro” debía ser muy elevado es mirado lo cual es interpretado como respeto a lo que el “otro” cree, siendo este particular uno de los fundamentos con que se despliega el vínculo religioso-espiritual en la península de Nicoya. Tanto nicaraos como chorotegas adoraban “ídolos” que representaban en oro, piedra, madera y barro en los mismos templos que compartían entre sí. Al contrario, el conocimiento producido por cada tradición cultural era resguardado con recelo como da cuenta Ibarra (2014) al dejar en evidencia cómo los nicaraos pintaban mapas sobre cuero de venado y poseían su propio calendario ceremonial el cual no compartían con los chorotegas. A las actividades ceremoniales y celebratorias que, tanto nicaraos como chorotegas compartían “...asistían miles de indígenas, invitados y gente vecina. Había chicha, alimentos e intercambio de bienes -así como- muestras de reciprocidad” (Philip, 1971, pp. 204-212. En: Ibarra, 2014, p. 72). Ferrero (1975) identifica el uso como moneda que daban los pueblos de Nicoya al cacao y al maíz, pero también al algodón. Este último elemento no

²² De este mapa dan cuenta los trabajos de Ibarra, 2014, 2003; Solórzano y Quirós, 2014; Meléndez, 1974; Sibaja, 2006; Sibaja y Zelaya, 2015; entre otros.

es menor y es que, tal como señala Paytrequín-Gómez (2023), la arqueología costarricense quizá haya puesto una atención excesiva al significado social del maíz opacando la importancia social que ocupa el cacao. Así, como en el caso del maíz, el vínculo social que tienen los pueblos originarios de Nicoya con el cacao trasciende el sentido culinario y le ubica en el plano del simbolismo mítico de forma tal que el cacao hará las veces de la sangre humana, por lo que el chocolate será la bebida ritual por excelencia de los pueblos precolombinos habidos en el territorio de la actual Costa Rica.

Se estima que la influencia del mito de Quetzalcóatl entre los nicaraos pudo haberse correspondido con la práctica de regar a mano el maíz en momentos de sequía, pero también de cosecha. En toda práctica, y no sólo en aquellas vinculadas a la actividad agrícola, la religión jugó un papel protagónico al punto que “...cuando no llovía se ofrecían sacrificios” (Ferrero, 1975, p. 125), especialmente con sus enemigos²³ (Rodríguez, 2006; Ibarra, 2012, 2003; Peytrequín-Gómez, 2023). La religión de los nicaraos era una versión del tipo de religión que predominaba en el Valle Central de México que había logrado producir sus propias expresiones en la actual Costa Rica que surgen del mestizaje con otros conceptos mesoamericanos, principalmente procedentes del maya. En el caso de las deidades que adoraban los chorotegas-mangue “se sabe muy poco” (Ferrero, 1975, p. 128). De lo que ha logrado ser registrado se conoce de la existencia de una pareja fundante de la vida de los seres humanos llamados “*Tipotani*”, “*Nembithia*” para el caso del hombre y “*Ninguitamali*” para el caso de la mujer. Los chorotegas-mangue eran animistas en el sentido de que tanto seres humanos, animales y/o la misma naturaleza tenían espíritu y conformaban una totalidad. Entre el ser humano y la naturaleza no había distinción. En las formas de explicación de la realidad, los chorotegas-mangue habían incorporado en su acervo a los espíritus locales (Ferrero, 1975) lo cual habría de condicionar el comportamiento general del grupo orientadas por “...las acciones más convenientes para el bienestar de todos” (Ibarra, 2003, p. 161).

²³ En el trabajo de Paytrequín-Gómez (2023) se da cuenta de cómo los huetares tenían prisioneros de guerra a “miles de indios mangues” (Vázquez de Coronado, 1964. En: Paytrequín-Gómez, 2023) que habían sido destinados al sacrificio humano.

Según Ferrero (1975) se cuenta con información que hace pensar que las deidades principales a las cuales adoraban los chorotegas-mangue eran el sol y la luna. Quetzacóatl, que en la tradición chorotega-mangue ocupa un lugar protagónico en el calendario de celebraciones, rituales y sacrificios, es homologado con el concepto de Sol. Su representación simbólica como Dios Sol se corresponde con el cereal civilizatorio de la región mesoamericana: el maíz. La luna, en conexión dual con el concepto de Ometeótl, “Dios de la dualidad”, llamado también “Ometecuhtli” y “Omecíhuatl”, “Señor y Señora de la Dualidad” (Nebel, 2013), es representada mediante las semillas de cacao. Se cuenta con información según la cual en algunas prácticas rituales de índole religioso-espiritual el cacao fue “más sagrado y significativo que el maíz” (Peytrequín-Gómez, 2023, p. 194) y su consumo trascendía el ámbito doméstico. Asimismo, este último autor da cuenta del uso de ambos alimentos combinados, maíz y cacao, en actividades específicas de su tradición mítico-religiosa-espiritual.

Según Peytrequín-Gómez (2023) el cacao fue frecuentemente asociado con la sangre de los seres humanos y la bebida ritual que celebraba el sacrificio humano en favor de sus dioses era el chocolate. En su consumo los pueblos originarios de la actual Costa Rica, en la cual están contenidos huetares, bribris y chorotegas-mangue, celebran la vida en la muerte dado que ambos conceptos están íntimamente relacionados según sus formas de ver, entender y explicar el mundo. Las formas de representación divinizadas con que los pueblos prehispánicos de la actual Costa Rica producen y reproducen sus formas de vida material, espiritual y de sentido parten de la correlación Cacao:Sangre: Mujer:Sangre de lo que se sigue que Cacao:Mujer, lo mismo en el sentido contrario. Lo anterior no es un elemento menor en el sentido que es la mujer quien trasmite el vínculo sucesorio y hereditario con el “sistema de cargos” y el cacao (la mujer) es “...la simbolización de la reproducción de los clanes, la sangre de estos pueblos” (Peytrequín-Gómez, 2023, p. 202).

Un elemento común de los pueblos originarios de la actual Costa Rica en la que se encuentran los chorotegas-mangue, es que estos entendían que los humanos, animales y fenómenos naturales tenían espíritu (animismo). El ser humano era parte de la vida

producida, pero ni era su centro ni él colapsaba todos sus planos de forma tal que la vida humana, la vida natural y sobre natural se integraban como una totalidad. La chicha de maíz, que en el México-Tenochtilán se expresará en el pulque, es la bebida embriagante vinculada con lo ritual-espiritual que permite, como significado, “la fraternidad entre los pueblos” (Ibarra, 2003, p. 173), y que en el caso del cacao será utilizada como “metáfora de reciprocidad social” (Peytrequín-Gómez, 2023, p. 179).

La tierra, como patrimonio común, no era pertenencia individual en el sentido moderno con que el individuo produce sociedad. La agencia, en este sentido, es colectiva. La tierra es responsabilidad directa de las y los distintos miembros que integran la comunidad de la que son parte. De lo anterior se sigue que la propiedad de la tierra era común y no individual y esta se dividía entre quienes formaban parte de la comunidad. Era la comunidad misma la encargada de producir y distribuir los distintos productos que serían consumidos para la satisfacción de las diversas necesidades de los miembros de la comunidad. La comunidad, en este sentido, no producía para individuos particulares aún cuando la parte excedente de la producción de la comunidad era entregada al Cacique mayor para que éste los intercambiara con otros pueblos para forjar o profundizar los vínculos con otros cacicazgos para distribuirlo entre los caciques principales de los cacicazgos menores (Ibarra, 2003). Peytrequín-Gómez (2023) es enfático al señalar que abordar el tipo de vínculo que se forja en las comunidades originarias previo a la Conquista situando en su centro al “individuo” descuida la mitad con que se desenvuelve la trama entre estructura y agencia, entendida esta última como la intención por la que se gesta una acción concreta determinada. “Individuo” o “persona” son categorías occidentales como momentos de la existencia del ser humano que han sido determinadas en el seno de las sociedades capitalistas post-industriales que no guardan correspondencia con el tipo de vínculo que en el seno de los pueblos originarios se establecen. En el sentido anterior es posible identificar que los productos del trabajo de la comunidad, principalmente agrícolas, eran agenciados según la cercanía y/o lejanía con el poder (político) y/o de parentesco (linaje), con lo que las familias satisfacían sus necesidades de vida biológica-concreta mediante el consumo y se quedaba con una parte del “plus-producto” con miras a que éste pudiese ser intercambiado con otras

familias. El “excedente”, como ha sido denominado por Ibarra (2003), es la parte del “plus-producto” sobre el cual los productores han perdido capacidad de agencia al estar en la obligación de entregarlo al jefe del pueblo principal o el Cacique mayor para su disposición.

Gracias a la especialización en áreas diferentes a la actividad agrícola, en las que fue posible innovar una vez esta práctica fue dominada por los pueblos originarios, las otras actividades productivas estuvieron dirigidas a la cestería, el tejido, la cerámica o la orfebrería (oro). En el caso concreto de Nicoya, la subdivisión sexual del trabajo se organizó de tal forma que los hombres se encargaban de las tareas correspondientes a la agricultura, mientras que las mujeres se encargaban de “... la preparación de los alimentos, las ‘artesanías’, el mercadeo y el intercambio” (Ibarra, 2003, p. 78). Las técnicas de cocción de los alimentos se limitaban a cuatro técnicas muy puntuales: hervir, ahumar, tostar y asar en parrillas. La incorporación del chile como parte de su dieta aportaba vitaminas adicionales a su dieta al tiempo que permitía estimular y asimilar la digestión de los alimentos vegetales fibrosos (Ferrero, 1975). La abundancia de frutas hacía posible contar con fuentes importantes y variadas de energía (carbohidratos). Sin embargo, en términos gastronómicos, la presencia del maíz era esencial.

La preparación de maíz se llevaba a cabo de varias maneras: de los granos tostados del maíz se obtenía una harina, llamada en lengua náhuatl “*izquiatl*”, que era convertida en atol y se servía caliente; también de ellos se obtenía una harina muy fina con la que se preparaba un tipo de masa que, una vez el maíz era hervido con cal para facilitar la caída de su cáscara (“plumilla”), se preparaban unos bollos grandes y gruesos con la masa resultante de la molienda en metate del maíz hervido que sería envuelto en hojas de maíz, hervido en ollas de barro y puesto a las brasas. De la harina fina resultante de la molienda del maíz hervido con cal se preparaban una importante variedad de tamales. Asimismo, eran preparadas diversidad de formas, estilos y tamaños de tortillas, conocidas en náhuatl como “*tlaxcalli*” y en Nicoya, según Fernández de Oviedo (1959. En: Ferrero, 1975), “*tasalpachon*” que eran consumidas solas o acompañadas de calabazas molidas con tomate, carne y chile bermejo; o con calabazas, pescado y

tomate; o con ranas con chile verde o camarón” (Sahagún, 1969. En: Ferrero, 1975). Estas formas de preparación de los alimentos corresponden a una larga herencia gastronómica y culinaria que ha quedado en el registro de la memoria popular y “... subsisten hoy día no sólo en Guanacaste sino también en otras partes de Costa Rica” (Ferrero, 1975, p. 114). La preparación de los alimentos es una condición estructural a través de la cual los pueblos originarios de Nicoya gestionan la vida material del conjunto de la comunidad de la que forman parte al tiempo que se constituye como un factor diacrítico en el vínculo con un pasado lejano común que incidirá directamente en el tipo de identidad étnica en el que los hábitos de alimentación y la gastronomía incidirán en el tipo de vínculo con un pasado lejano común en el que se forja la conciencia étnica de la comunidad.

Como parte de los alimentos de mayor significado social hechos a base de maíz está la “chicha”, la cual es una bebida espirituosa por su uso ceremonial y componente alcohólico que se fabrica con maíz tierno. En su fabricación el maíz tierno es mascado con los dientes de quien le fabrica para posteriormente escupirlo y ponerlo a fermentar. Su uso, como bebida espirituosa, fue difundido entre los distintos pueblos originarios del territorio de la actual Costa Rica. Un claro ejemplo de lo anterior es la celebración que, hasta el presente, mantienen los pueblos originarios de Talamanca quienes, en la erección de un rancho, culminan su actividad creativa en medio de una “chichada” en la que también está presente el cacao. La presencia de la “chicha”, como bebida espirituosa, es conocida en Nicoya, el Valle Central, así en las vertientes Atlántica y Pacífica (Ibarra, 2003)²⁴.

En términos de organización social, política y religiosa los chorotegas-mangue reunían su poder en torno a la figura de un cacique principal que gobernada en un espacio geográfico determinado en el que ejercía un predominio tributario. En el momento que

²⁴ Los trabajos de Ibarra (2014, 2003), Ferrero (1975), Petrequín-Gómez (2023), entre otros, permiten identificar el lugar de relevancia que ocupa el maíz y el cacao en la celebración espiritual de los pueblos originarios. Mientras el maíz hace las veces de Dios Sol (Padre), el cacao hace las veces de la luna (Madre).

da inicio la conquista de Nicoya, las provincias²⁵ chototegas-mangue identificadas por los conquistadores fueron:

- a) Nicoya: integrada por Zapandí, Nacaome, Paro, Canjen, Nicopasaya, Pococi, Diría, Papagayo, Namiapí y Orosí.
- b) Managua o Mangué: integrada por Masaya, Nindirí, Diría, Diriomo, Diriamba, Mombacho, Niquinohomo y Nandaime.
- c) Orotina (Chorotega la vieja): la costa oriental del Golfo de Nicoya, entre el puerto de la Herradura y los ríos Abangares y Tempisque, lo que les hacía colindar con los corobicés (Ferrero, 1975).

Los nicaraos, por su parte, estaban organizados en torno a un capitán general que era protegido, elegido y, en algunos casos, asesinado por quienes mantenían el orden político, los “menexicos”, cuando estos creían que quien ocupaba el cargo de “capitán general” era inconveniente al sistema político por ellos definido. El cargo de “capitán general”, conocido en náhuatl como “*Teyte*” (“señor”), era obtenido a través de un sistema hereditario, ratificado mediante elección popular, por parte de los “menexicos”. Existe evidencia que permite seguir el hilo al poder real que ostentan los “menexicos” al punto que la teoría existente no permite precisar si la aplicación del instrumental jurídico les correspondía únicamente a estos. De lo que no hay duda respecto de que estos ocupan un lugar protagónico en la administración de la Ley para el caso de la Gran Nicoya.

En el momento en que se establece la ofensiva colonial sobre la península de Nicoya Paytrequín-Gómez (2023) e Ibarra (2003) dan cuenta de que tanto los pueblos originarios asentados en la península de Nicoya como los que se encontraban en el Pacífico Norte llevaban cerámica a los huetares ubicados en el “Valle Intermontano Central” (Paytrequín-Gómez, 2023). La influencia y predominio huetar existente en la península

²⁵ “Provincia” fue el término que dieron los conquistadores a la vasta región en el que se reunían varios pueblos originarios dotados de unidad lingüística, vínculo consanguíneo común y cohesión demográfica. Sin embargo, el término es tan poco claro que incluso es utilizado para referirse al territorio controlado por un cacique en el que otros elementos no aparecen como consideraciones al utilizarle (Ferrero, 1975).

de Nicoya en el momento en que ocurrió el primer contacto con los conquistadores españoles llevó a estos a elaborar un catecismo en esta lengua dado que era la “lengua general” o “lengua franca” utilizada por los diferentes pueblos de “indios” para comunicarse entre sí aún cuando cada uno, por lo general, contaba con su propia lengua, al menos así lo era para los pueblos de Nicoya, quienes hablaban chorotega, y para los pueblos de Nicaragua, quienes hablaban nicarao (Ibarra, 2003).

La predominancia del huetar como lengua franca da cuenta de su predominancia bélica registrados en los trabajos de Paytrequín-Gómez (2023), Ibarra (2014, 2012, 2003) y Ferrero (1975). En el momento en que Gil González Dávila (1522) da inicio a la conquista de Nicoya los conquistadores españoles se percatan de que nicaraos y chorotegas estaban en guerra. Posteriormente identificarán que los chorotegas, a su vez, estaban en guerra con los huetares del “Valle Intermontano Central”. Asimismo, Ibarra (2003) da cuenta de que mientras esto ocurre en el Golfo de Nicoya el cacicazgo de “...Tariaca se encontraba en guerra contra Talamanca, Quepo (Quepos) contra Couto (Coto), los del Valle Central contra Quepo (Quepos), Couto (Coto) contra Cía (pueblo vecino) y los votos pidieron ayuda contra Garabito” (Ibarra, 2003, p. 121). Una excepción que se identifica en el trabajo de Azofeifa, Ruíz y Barrantes (2001. En: Paytrequín-Gómez, 2023) es la relación cordial y pacífica que se da entre los pueblos bribris y cabécares (Caribe) con los huetares quienes, según estudios genéticos recientes, han mostrado una relación de cercanía y parentesco más estrecha que entre cualquier otro grupo chibcha (Ibarra, 2003). De hecho, en el momento en el que surge el contacto con los conquistadores españoles huetares, bribris y cabécares eran los únicos pueblos que no se encontraban en guerra entre sí. De lo anterior se deduce que en el momento en que se inicia la conquista de Nicoya casi la totalidad del territorio que llegará a ocupar Costa Rica está atravesado por la guerra.

1.3.2 Del traslado de las jerarquías de género, las jerarquías étnicas y las jerarquías de clase a la sociedad colonial en proceso de formación

Diecisiete años antes de que Hernán Ponce de León y Juan de Castaneda “descubran” el Golfo de Nicoya (1519), y veintidós años antes del inicio de su conquista formal por parte de Pedro Arias Dávila²⁶ (1524), Colón se encuentra atrapado en medio de una tormenta que no le había dado tregua desde su salida del puerto de Cadiz el 9 de mayo de 1502 en lo que sería su cuarto y último viaje a “Algún lado²⁷”. Hasta el día de su muerte Colón pensó haber llegado al extremo oriental del continente asiático y estaba convencido de que ni siquiera los pobladores de las “Indias” habían llegado hasta allí.

Desde Cadiz Colón se dirige a la isla La Española donde, por órdenes expresas de parte de los mismísimos reyes, el gobernador de la isla de Santo Domingo le impide su ingreso el 29 de junio de 1502. De allí Colón se dirige a Jamaica desde donde emprende nuevamente el viaje con rumbo a la Isla de Cuba cuando el “Almirante” y sus maltrechas embarcaciones fueron arrastrados y arrojados muy cerca de la costa de Honduras. Teniendo claro que pudo haber fallecido en aquella tormenta Colón no duda en llamar al territorio al que han logrado arribar con el nombre de “Gracias a Dios”, ubicado en el norte de la actual Honduras.

El esquema cartográfico ideal del que parte Colón le hace pensar que está cerca del estrecho de Malaca ubicado en el sudeste asiático entre la costa occidental de Malasia y la isla de Sumatra (Indonesia), claro ejemplo de que ni el “Almirante”, ni la Corona o la Iglesia católicas tuvieron idea de dónde estaban, qué habían “descubierto” o de las consecuencias de tal acontecimiento. Sabían que navegando por la ruta hacia poniente habían llegado a “Algún lado” y suponían que de allí estaban más cerca de alcanzar el continente asiático que desde la península Ibérica. A partir de este momento podría ocurrir “Cualquier cosa” y de ello los conquistadores españoles esperaban sacar ventaja.

²⁶ González Dávila “descubrió” Nicoya en 1522 pero se dedicó a saquear a su población no a fundar asentamiento español alguno. Eso sucedería dos años más tarde, en 1524, con Hernández de Córdoba, capitán de Pedrarías, quien fundará Villa Bruselas en este territorio. Sin embargo, es a Gil González Dávila que las y los historiadores le dan el mérito del “descubrimiento” de Nicoya.

²⁷ Hemos dado cuenta en secciones atenciones, impulsados en O’Gorman (1995), cómo calificar de “descubrimiento” de América lo alcanzado por Colón en 1492 no es más que una interpretación. Siendo que Colón pretendía llegar a las Indias, donde nunca llegó; que imagina estar frente a “indios”, con quienes nunca se relacionó; pero está convencido de estar más cerca de las “indias” que, desde el Puerto de Palos, es que se propone “Algún lado” como el nombre correcto del lugar al que ha arribado Colón.

Colón nunca estuvo en Asia. Tampoco estuvo en América. No tuvo contacto con gente procedente de las “Indias” más la categoría étnica de “indio” que junto al hallazgo de Colón se despliega es el presupuesto sobre el que se yergue el nuevo orden étnico en proceso de formación y del cual la Corona y la Iglesia católicas se impondrán en su cúspide, siendo los conquistadores españoles sus representantes en el “Nuevo Mundo”. El “indio”, como categoría étnica, es el verdadero descubrimiento con el que los conquistadores españoles dotarán de condiciones materiales a la Europa latino-germánica durante los siglos XVI-XIX para poder dejar atrás los resabios de la sociedad medieval que han constituido por más de siete siglos (siglos VII-XV).

Cristóbal Colón llega a “Algún lado” en 1492 pero tampoco lo descubre. Hasta 1506, fecha de su muerte, no había sido aceptada la hipótesis de Vespucci de que el bloque de tierra que les separaba de las “Indias” era “otra parte del mundo”. Para que Colón descubriera “Algún lado” éste debía tener al menos una idea de dónde estaba situado geográficamente. El impacto y relevancia del hallazgo de Colón es indiscutible como acontecimiento histórico mundial pero no fueron sus supuestos los que abrieran nuevas áreas de investigación o conocimiento sino: la casualidad. Si bien, el hallazgo de Colón contrajo una serie de repetidas y sucesivas transformaciones que modificó el rumbo de la historia global comenzando por el intercambio comercial que origina el sistema económico mundial, las relaciones de explotación, enajenación, humillación y muerte en él contenidas, el modelo de sociedad imperante o el rumbo civilizatorio, es necesario detenerse y mirar junto a O’Gorman (1995) el paisaje general del acontecimiento mundial y poner en cuestionamiento el calificativo de “descubrimiento” para referirse a lo realizado por Colón en el año de 1492.

Europa llegó a “Algún Lado” en 1492 pero se percataría de ello hasta años más tarde. Para cuando lo haga ya “América” (1507) estará bajo el asedio del proyecto colonial con que avanza la Conquista. O sea, que cuando Europa descubrió América ya ésta estaba siendo sometida bajo la Corona y la Iglesia Católicas, encomenderos, curas, inquisidores, comerciantes, cambistas y traficantes. Europa llegó a “Algún Lado” en 1492

pero se percataría de ello hasta años más tarde. Para cuando lo haga la Conquista ya está en pleno desarrollo mientras que el “descubrimiento” está por comenzar. O sea, que en 1492 Europa asesinó, violó, ultrajó, secuestró, exilió persiguió, desapareció... en fin, Conquistó, pero no “descubrió”. Colón tampoco descubrió “Algún Lado”. A “Algún Lado” llegó sin duda. Sin embargo, que de ello se percatara el “Almirante” tampoco hay certeza.

Previo a 1492 no hay “indios” en América. Tampoco hay América en América. Sin embargo, para 1502 la categoría étnica de “indio” permite a los conquistadores españoles ocupar la cúspide del “orden étnico” correspondiente al “sistema de honor social” del que nunca el pueblo español había ejercido como “grupo étnico dominante”. El derecho de nominación que asumen para sí los conquistadores españoles es condición de su ventaja militar respecto de aquella con la que cuentan los “indios”. Además de esta ventaja evidente, los pueblos originarios no contaban con los anticuerpos necesarios para enfrentar los virus, gérmenes y bacterias de los que eran portadores aquellos jóvenes soldados curtidos entre sangre y metal. El derecho de nominación que asumen para sí los conquistadores españoles es privilegio de quienes ocupan la cúspide de la jerarquía étnica correspondiente al orden étnico en proceso de formación. Lo anterior les permite a los conquistadores españoles modelar su propia conciencia étnica y, para hacerlo, emplean la cartografía de distinción étnica que han aprehendido en el largo recorrido histórico del que, hasta la “Re-conquista” del Al’ Andalus y la Conquista de América (1492), ocuparon un lugar subalterno como grupo étnico.

Para ocupar la cúspide del naciente orden étnico los conquistadores españoles recurrirán a la experiencia que como parte del Imperio de Roma habían atravesado cuando aún eran Hispania, y que a su vez los romanos habían aprehendido de los griegos. Para estos últimos la oposición correspondiente entre los “Unos” y los “otros” se expresaba claramente en la oposición “norte/sur”. En ella estaba contenida la oposición entre “civilizados” y “bárbaros”, entre “fuertes” y “débiles”. Los principales criterios para la demarcación de tal cartografía estuvieron centrados en la distinción lingüística y la distinción jurídico-instrumental. El “bárbaro” encarnaba los valores más bajos que desde la tradición cultural helena se podía concebir. A decir de los griegos, los persas tenían

“mala” pronunciación además de que tartamudeaban. Tampoco tenían un instrumento de alcance universal como la Ley. En su lugar tenían a un Rey o Emperador.

A la sociedad medieval de la que parten los conquistadores le es común el criterio según el cual el latín, el griego y el hebreo han adquirido un estatuto de nobleza frente a las otras lenguas bajo el argumento babilónico de ser ellas quienes guardan mayor semejanza con la lengua original previo a que el ser humano fuese castigado por Dios y empujado a un mundo en el que prevalecería la confusión de las lenguas. El náhuatl, el chorotega-mangue, el nicarao, el huetar o el rama, lenguas existentes y con plena vigencia social previo a que inicie la Conquista de Nicoya (1524), no se corresponden con la pretensión occidental “...de recuperar el paraíso perdido por la vía gramatical o etimológica” (Dubois, 1970, p. 20. En: Calvet, 2002, p. 27). Estas lenguas no podían ser, sino, expulsadas de antemano de tal pretensión principalmente porque frente a las otras lenguas occidentales, consideradas como “vulgares”, las lenguas de aquellos “indios” debían ocupar un lugar inferior. Si los “indios” eran los “bárbaros” para los conquistadores españoles, sus lenguas no podían ser, sino, “lenguas bárbaras”. Ahora poco importaba saber que el castellano alguna vez fue “lengua vulgar” frente a las “lenguas sagradas”. Ahora se trataba de saber que había unos “indios” que ocuparían el lugar del “bárbaro” cuyas “lenguas bárbaras” ocuparían la base de la jerarquía étnica.

Los conquistadores españoles no son poseedores de una “lengua sagrada”. Sin embargo, el juicio de los conquistadores españoles les hace creer que, frente a las lenguas que hablan aquellos “indios”, ocupan un lugar de superioridad comparativa demostrada según el supuesto mítico babilónico a partir del cual “... la lengua evoluciona a la par que el pensamiento se hace más agudo” (Calvet, 2002, p. 39). Para la tradición de la que procedían los conquistadores, la agudeza del pensamiento de un pueblo era captada y reproducida a través de su escritura y, siendo que en inicio los conquistadores no reconocían ni comprendían las formas de escritura de los pueblos originarios del “Nuevo Mundo”, la jerarquía lingüística correspondiente a la sociedad colonial justificaba que los “indios” ocuparan los peldaños inferiores del orden étnico en desarrollo.

La jerarquía lingüística será uno de los principales mecanismos de diferenciación social utilizado para legitimar la organización desigual del modelo de sociedad colonial en proceso de formación. La oposición “civilizado”/“salvaje” que surge junto a la diferenciación lingüística habrá de extenderse por los próximos trescientos años (siglos XVI-XIX) como una suerte de cartografía lingüística cuya “función” (Parsons, 1992) está dirigida a establecer una suerte de legitimidad sobre el sentido mentado de la acción social orientándole en su desarrollo (Weber, 1964). A partir de lo anterior, la jerarquía lingüística que en el desarrollo de la sociedad colonial se impone se dinamiza en el siguiente sentido lógico:

Los conquistadores españoles hablan lenguas, los “indios” hablan dialectos o jergas; los conquistadores españoles tenían leyes, los “indios” tenían caciques, reyes o emperadores; los conquistadores españoles eran “civilizados”, los “indios” eran bárbaros; por lo tanto: los conquistadores españoles debían mandar, los “indios” obedecer.

La jerarquía lingüística en pleno desarrollo poco a poco irá cobrando materialidad y en ello las categorías étnicas una vez que comiencen a brotar las “castas” serán medulares. En la constitución del “indio” como categoría étnica aparece presupuesto el conquistador como el emisario y vivo ejemplo del mundo “civilizado”.

La relación que establecen los conquistadores con el “Nuevo Mundo” surge a partir de la separación “civilizado”/“salvaje”. Ya no se trata de la oposición entre “lenguas sagradas” y las “lenguas vulgares” sino de legitimar, primero por las armas y luego por la Ley, el tipo de razón con que occidente se impone en la cúspide de un sistema jerárquico según el cual, por más “vulgares” que fueran las otras lenguas frente a las “lenguas sagradas”, estas seguían siendo referentes de “civilidad” frente a las que hablaban aquellos “salvajes” recién descubiertos en el “Nuevo Mundo”. La lengua de los conquistadores españoles les haría aparecer como “civilizados” frente a aquellos “salvajes” hasta hace muy recién “descubiertos”.

Para adentrarse en el “Nuevo Mundo” occidente aprehende de las lenguas de aquellos “salvajes” “hablantes de jergas” y las integra al arsenal que desplegará contra ellos. Lo anterior será formalizado por la empresa colonial a través del desarrollo en paralelo de la teoría lingüística que, en el colonialismo naciente, se ocupa de legitimar el despliegue del proyecto civilizatorio occidental que recurre al esquema amo/esclavo correspondiente a la sociedad medieval. En el pasado ha quedado la separación entre las “lenguas sagradas” y las “lenguas vulgares”. Occidente demostrará, con mayor tenacidad en la teoría lingüística francesa de los siglos XVII y XVIII, la superioridad de las lenguas indoeuropeas frente a todas las otras.

La jerarquía lingüística, que en inicio buscará justificar las relaciones de explotación y dependencia, irá adquiriendo mayor sofisticación, así como complejidad a lo largo del periodo colonial actualizando y complejizando el esquema binario antiguo aún vigente, basado en la oposición “norte/sur”. Esta será una característica del primer momento de la ofensiva lingüística que surge con la expansión colonial.

La imposición lingüística sugiere la imposición de unas normas y unas estructuras que, siendo en apariencia que de lo que se trata es de la sustitución de una lengua por otra, culmina por orquestarse un sistema de poder cuya intención es garantizar el predominio y/o superioridad de una civilización sobre otra. Calvet (2002) es enfático al afirmar que entre los lingüistas no existe uniformidad en la caracterización histórica del desarrollo evolutivo de las lenguas, sin embargo, sí están de acuerdo en que en la descripción y teorización de las lenguas se fijan las relaciones de poder que le son asignadas a las lenguas extrapolándolas a relaciones sociales e incluso asignándoles estatus “natural”. De lo anterior se sigue que los “salvajes” serán “salvajes” hasta que los “civilizados” aseguren que estos ya no hablen “jergas”.

La geografía que se establece con la jerarquía lingüística correspondiente al periodo colonial asignará el adjetivo de “civilizado” al conquistador cuyo pueblo o nación de procedencia tiene una “lengua” que otrora era parte del marco comparativo de las

“lenguas sagradas”. El “salvaje”, que lejos de “lengua” tiene “dialecto” o “jerga”, procede de una “tribu” y, por ende, carece de un “Estado”. Quizá, incluso, carezca de nación.

El desconocimiento, incompreensión o desinterés por comprender la lengua del “otro” se manifiesta desde el primer momento de la ofensiva lingüística que surge con la ofensiva colonial. Este es un fenómeno que no se origina del “descubrimiento” pero se integra plenamente en él, y “...consiste en dar al otro, nombres peyorativos, términos que a menudo hacen referencia a las diferencias lingüísticas, convertidas (...) en desigualdad” (Calvet, 2002, p. 72). De lo anterior se sigue que además de ser medio de significación y comunicación la lengua se convierte en medio de opresión.

En la medida que la lengua del conquistador se impone y es esta la lengua franca por medio de la que las instituciones sociales se afirman, los pueblos originarios recurren a sus lenguas originarias como condición para preservar y reproducir sus relaciones comunitarias. A los ojos del pueblo conquistado el castellano es la lengua del mundo profano, es decir, esta es la lengua en la que el mundo de las instituciones coloniales actúa en lo referente a la vida cotidiana: la Ley, la administración, la religión, la política, etc. Las lenguas originarias, en el caso mesoamericano, es reservado al ámbito de lo sagrado, de lo íntimo, de lo familiar. Así las cosas, la oposición “lengua civilizada”/“lengua salvaje” es actualizada en una nueva dicotomía que se expresa en términos “lengua institucional/colonial”/“lengua confesional” dicotomía que dará surgimiento a una nueva cartografía lingüística que se expresará en términos de lo público y lo privado, lo social y lo comunitario, lo profano y lo sagrado.

Hacia 1502, año del primer contacto de los conquistadores españoles con el territorio de la actual Costa Rica, se han puesto en marcha los primeros instrumentos jurídicos cuyo sentido es legitimar el estatuto de superioridad de estos frente al que ocupaban los “indios”: la bula papal “Inter caetera” (1493), que daba estatuto de inferiores a los “indios” respecto de la superioridad de los conquistadores españoles con lo que se justificaba el trato inhumano que los últimos daban a los primeros así como la bula papal “Eximiae Devotionis” del 4 de mayo ese mismo año (1493) en el que se establecen los límites a

las Coronas de España y Portugal de su dominio en el territorio recién descubierto; el Tratado de Tordesillas (1494) bajo el que se imponía la demarcación y administración de las posesiones cristianas en el “Nuevo Mundo” y se incorporaban, a partir de ahora, como “Provincias de Ultramar”; los acuerdos de “descubrimiento y rescate” (1499) que formalizarían los términos con los que el Estado español aceptaba la participación de mercenarios privados en el hallazgo y rescate de oro así como la disminución a condición de esclavitud para con los pueblos originarios; y el “régimen de encomienda” que es firmado y puesto en práctica el propio año en que se registra el primer contacto de los conquistadores españoles con el territorio de la actual Costa Rica (1502). Con el “régimen de encomienda” se elevó a estatuto legal la disminución de esclavos a todos aquellos “indios” que no aceptaran, por su propia voluntad, el poder superior emanado por Dios y que ostentaba el Papa y la Iglesia católicas, para lo cual los “indios” debían aceptar al Dios de los conquistadores, así como aceptar los términos con que aquellos jóvenes soldados, que ejercían cual bestias teñidas de hombres, imponían sus términos en representación de la Corona católica. El régimen de encomienda no era una novedad para el caso de los pueblos ibéricos ya que éste fue utilizado durante la “reconquista” como mecanismo a través del cual un hombre libre le brindaba sus servicios a un “señor” a cambio de su protección, alimento y resguardo. Sin embargo, en el “Nuevo Mundo” este mecanismo fue utilizado como el botín que se repartían entre sí los colonos españoles para que los “indios” garantizaran la satisfacción de sus necesidades, principalmente en los lavaderos de oro, mientras que los conquistadores se comprometían a “evangelizar” a los “indios” que habían sido repartidos. Con el “régimen de encomienda” (1502) se legitimó la brutal y sanguinaria explotación de los “indios” tratados mucho menos que animales en obligación de saciar los placeres auríferos que entre los conquistadores españoles se había propagado. Para Solórzano y Quirós (2014) “la población indígena repartida en encomiendas recibió un trato peor que el de esclavos, pues, a diferencia de estos últimos, no representó para los colonos ningún gasto, simplemente constituyó fuerza de trabajo gratuita disponible a su voluntad” (Solórzano y Quirós, 2014, p. 52).

En 1493, año del segundo viaje de Colón, Alonso de Ojeda pone en marcha la exploración de las costas de América Central gracias al apoyo financiero de una serie de comerciantes sevillanos que veían en estos viajes una potencial inversión que podría culminar por colmar sus bolsillos de riquezas. En 1502, gracias al apoyo financiero de la Corona portuguesa, Américo Vespucci realizó la exploración de América del Sur con la intención de hallar el estrecho que le permitiría a Europa alcanzar la isla Molucas. Gracias al conocimiento previo que había adquirido al lado del piloto Juan de la Cosa y el conquistador Alonso Ojeda (1499), en el que habían recogido suficiente oro y perlas como para regresar a España con ímpetus de victoria, Vespucci llega a la conclusión que lo que separa a Europa de Asia no es un puñado de islas ubicadas en el extremo oriental del continente asiático sino de un enorme bloque de tierra continental desconocido para la época. Así las cosas, lo que Colón ha propiciado, literalmente, es el “descubrimiento” de un “Nuevo Mundo”. Esta será una conclusión que, sin embargo, deberá esperar unos años antes de ser aceptada.

En su cuarto viaje, y una vez ha bajado la tormenta, Colón zarpa desde “Gracias a Dios”, navega las 130 millas de la costa Mosquitia en tan sólo una semana y se detiene al llegar a la isla de “Quiribrí” (Uvita), donde avistaron un pueblo llamado Cariay en “tierra firme”. Ejerciendo el derecho de nominación del que han hecho uso los conquistadores españoles desde su primer contacto en el “Nuevo Mundo”, Colón califica de “grandes hechiceros y muy medrosos²⁸” (Colón, 2014, p. 354) a sus pobladores, y a las dos niñas que son enviadas para establecer contacto con aquellos extraños seres, “la más vieja no sería de once años y la otra de siete” (Colón, 2014, p. 354), éste no duda en utilizar el adjetivo de “putas” para referirse a ellas siendo “desenvueltas” la característica que de ambas es registrada en su diario. De lo anterior se sigue que tan sólo diez años después de su arribo al “Nuevo Mundo” (1492-1502), los conquistadores españoles han trasladado las jerarquías de diferenciación social correspondientes a la sociedad medieval de la que proceden y serán ellas los pilares sobre los que se organizará el territorio recién “descubierto”: jerarquías étnicas (Racismo), jerarquías de género (Sexismo) y jerarquías de clase (Clasismo).

²⁸ Entiéndase hechiceros, miedosos, temerosos y pusilánimes.

Con el auge del oro procedente de América en Europa se experimentan rápidas y profundas transformaciones sociales, económicas, políticas y culturales con lo cual los mecanismos de control y dominio aplicados en el “Nuevo Mundo” se van legitimando, consolidando y actualizando, y, con ello, las desigualdades acaecidas en la Europa medieval con base a las diferencias de clase, género y etnia se trasladan y enquistan en el nuevo Sistema Económico Mundial en pleno desarrollo. De este modo, las viejas asimetrías étnicas, de género y clase mutan, se actualizan y sofistican al tiempo que se trasladan e instalan en la naciente sociedad colonial cuyos mecanismos de dominio y de control se van consolidando al ritmo del arribo de riquezas procedentes del “Nuevo Mundo”, presupuesto material sobre el que surge la sociedad burguesa y capitalista europea. Al hacer lo anterior Colón utiliza el método de diferenciación lingüística que recorre el propio proceso de etnogénesis que había situado al pueblo de Hispania previo a la “Re-conquista” y “Conquista” de América en el lugar de un grupo étnico subalterno. Se trata de comparar situaciones o cosas que por primera vez tenían frente de sí en el “Nuevo Mundo” con aquellas ya conocidas en el continente europeo (Muñoz, 2019) a partir del presupuesto de la superioridad occidental que es ejercida en el plano lingüístico con base al privilegio que ejerce el enunciador: si los “indios” Cariay eran “fechiceros” (hechiceros) y “medrosos” (miedosos, temerosos, pusilánimes) sería en oposición a los conquistadores. Este no es un elemento menor en el proceso de constitución de la etnogénesis de los pueblos “indios” que son contruidos y configurados como tal en el seno de un nuevo orden étnico que utiliza esta categoría étnica principal para designar a la diversidad de pueblos originarios que habita el “Nuevo Mundo”. El derecho y/o privilegio de nominación será un factor diacrítico sobre los que se organizará la conciencia étnica de los conquistadores que ejercerán presión sobre la propia conciencia étnica de quienes han sido conquistados e incorporados como inferiores en el “sistema de honor social”, el “orden étnico” y la “estructura étnica” correspondientes a la sociedad colonial que se pone en funcionamiento una vez ha sido incorporada y situada la categoría étnica de “indio” en la base de dicha estructura.

En 1505 era un hecho que pese al objetivo de hallar la ruta certera hacia la “especiería” y pese a los constantes intentos por alcanzarlo, éste no había sido concretado. Reunidos en la ciudad de Toro, ubicada en la provincia de Zamora perteneciente a la comunidad autónoma de Castilla y León, el Rey Fernando el Católico había convocado a una Junta de Navegantes entre los que se encontraban Americo Vespucci, Alonso de Ojeda, Bartolomé Colón, hermano de Cristobal Colón, y dos de los hijos de este último: Diego y Hernando Colón. El objetivo que el Rey había fijado tenía que ver con propiciar una serie de expediciones cuyo propósito era hallar la isla Molucas, que suponía haber identificado la ruta correcta para encumbrarse hacia el Océano Índico, y alcanzar las Indias.

Tras la muerte de Felipe de Borgoña, archiduque de Austria y esposo de Juana I de Castilla, Hija de Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón, en la ciudad de Burgos en setiembre de 1506; y al haber “enloquecido” la sucesora natural al trono, Juana I de Castilla, las expediciones acordadas recientemente (1501) deberán esperar hasta 1508 cuando el Rey Fernando el Católico otorgue el mando del proyecto previamente iniciado a Vicente Yañez Pinzón y Díaz de Solís. La capitulación era clara: “a la parte del Norte hacia el Occidente” con el objetivo de “descubrir aquel canal o mar abierto que principalmente habéis de descubrir e que Yo quiero que se busque; e haziendo lo contrario seré muy deservido” (Torres, 1864-1884, p. 9. En: Sibaja, 2006, p. 26).

El acta de nacimiento del continente americano, denominada por el cartógrafo alemán Martin Waldseemüller “*Universalis cosmographia secundum Ptholomaei traditionem et Americi Vespucii aliorumque lustrationes*”, es plenamente aceptada en el año de 1507 como resultado del viaje hecho por Americo Vespucci en el año de 1493 junto a Alonso de Ojeda. Según este documento se constata que lo que se encuentra entre Europa y Asia es una “cuarta parte” del mundo que pone en evidencia que en 1492 lo que se propicia con el hallazgo de Colón es, literalmente, el descubrimiento²⁹ de un “Nuevo

²⁹ Se ha tenido el cuidado de utilizar el concepto “descubrimiento” con comillas cuando se trata de la falsa idea o ilusión de haber descubierto la ruta hacia las “Indias” lo que ha acontecido en 1492. Ahora el concepto ha sido utilizado sin comillas (“”) y es que, ahora sí, Europa está frente a una realidad empírica, ya no ideal, que le permite estar frente a un acontecimiento verdaderamente novedoso.

Mundo”. Tales conclusiones permitirán que el nuevo bloque de tierra continental descubierto lleve el nombre del cartógrafo que ha propiciado tal hallazgo: América.

Con el acta de nacimiento de América (1507) Europa está frente a una realidad empírica que ya no está atada al plano ideal. Ahora tiene pleno conocimiento de su ignorancia. No eran las Indias lo que había “descubierto”. No era a un “indio” a quien quitaban la vida. Esa era consecuencia del “descubrimiento”. Se trataba de un “otro” del que nunca había visto o había escuchado. Sin embargo, ese “otro” y su disminución a condición de esclavitud sería el presupuesto del comercio mundial, de la industria moderna y mecanizada que aún en pleno siglo XXI no ha indemnizado a los pueblos originarios de América de su barbarie.

En junio de 1508 Pedro Ledesma zarpó de Sanlúcar en calidad de piloto. Su objetivo era reconstruir la ruta del último viaje llevado a cabo por Colón partiendo del hecho que éste había tenido la suerte de acompañar al “Almirante” en aquella oportunidad. Pese a que Colón intentó destruir todo mapa, borrar todo registro de entre quienes le acompañaron en aquel viaje respecto de la ruta por él empleada, Ledesma y sus acompañantes llegaron hasta la costa del Caribe nicaragüense, el Cabo de Caxinas y las islas Guanaja en el norte de Honduras, así como al archipiélago de las Islas de la Bahía en el mar Caribe frente a la costa norte del país anteriormente mencionado.

En el año de 1511 los hallazgos geográficos de Vicente Yañez Pinzón y Díaz de Solís serían reunidos por Pedro Mártir de Anglería³⁰ en un mapa en el que se actualizaba el conocimiento hasta ahora adquirido acerca del Caribe centroamericano, que para entonces estaba limitado a la parte occidental de lo que sería denominado “Tierra Firme”. A la plena aceptación de los hallazgos de Vespucci, reunidos en su mapa de 1507, se sumaba el mapa de Pedro Mártir de Anglería en 1511 con lo cual la Corona Católica contaría con nuevos elementos para reorientar, ahora con plena vocación colonial, sus objetivos en el “Nuevo Mundo”.

³⁰ Historiador, diplomático y sacerdote italiano (1457-1526) que registró en detalle las exploraciones en el “Nuevo Mundo”.

En el cuarto y último viaje de Colón, éste llegó a alcanzar el territorio perteneciente al cacique Veragua quien "...dominaba un área de alrededor de cincuenta leguas castellanas de costa, situadas entre la laguna de Chiriquí y punta Rincón" (Solórzano y Quirós, 2014, p. 58). Este territorio sería nominado por Colón como Veragua, nombre que acreditaron Pinzón y Solís en su recorrido por la costa Caribe centroamericana y que sería punto neurálgico en las decisiones tomadas en el año de 1508 por la Junta de Navegantes de Burgos quien acordó que en ella se estableciera una de dos gobernaciones desde donde se proyectaría la ofensiva colonial. La otra gobernación sería establecida en Urubá, nombre con que conocían los pueblos originarios al territorio recorrido por Rodrigo de Bastidas y Juan de la Cosa en el año de 1501 cuando zarparon de la isla de Santo Domingo y alcanzaron el norte del Caribe colombiano, el estrecho del Darién y el golfo de Urubá. Un dato para nada menor es que previo al arribo de los conquistadores españoles al Caribe centroamericano, en él se desarrollaba una intensa actividad comercial en la que se ponen en relación en intercambio de conocimientos, tecnologías, productos agrícolas y marinos, así como elementos particulares de sus tradiciones mítico-espirituales.

En el año de 1502 Colón se dispuso a seguir el camino recorrido por Bastidas y de la Cosa un año antes con la intención de recuperar los objetivos iniciales de su viaje y encontrar el estrecho por donde atravesar aquella franja de tierra que no les permitía alcanzar la isla Molucas. Desde Veragua Colón alcanzó la isla de Bastimentos, parte de la actual Bocas del Toro en el archipiélago situado en el mar Caribe de Panamá, y le bautizó con este nombre dada la abundancia de alimentos con que estos contaban y de los que sería despojados por parte de los conquistadores españoles. En la búsqueda del "estrecho dudoso" Colón y su tripulación saquean sus graneros, les roban sus alimentos, secuestran a sus hijos, queman sus chozas. Esta fue una práctica recurrente por parte de los conquistadores españoles en cada espacio geográfico del continente americano a donde éste llegó. Si bien, la bestialidad, la brutalidad, la barbarie, la muerte, la sangre, la pestilencia que acompaña el modelo de civilización occidental que llegó, se actualizó y se sofisticó junto a la Conquista, el sistema económico mundial y el tipo de sociedad

que junto a la expansión de Europa se propagan han quedado registrados en los anales de la historia, es medular no pasar por alto el hecho de que a lo largo de la región mesoamericana los pueblos originarios “...no serían en ningún momento simples espectadores de su propio destino, sino protagonistas que buscaron aumentar siempre sus probabilidades de mantenerse con una cultura y sociedad relativamente soberana” (Baraona, 2011a, p. 151).

Desde el puerto de Bastimentos, Colón se dirige hacia el último punto que Bastidas y de la Cosa registran de la exploración del año 1501: el Puerto de Escribanos. Los exploradores que precedieron al “Almirante” habían señalado la posible existencia de un estrecho que Colón estaba convencido de que era el mismo que él buscaba y que, además, había sido corroborado por los “informantes” que éste llevaba consigo cautivos. El estrecho al que se referían los “indios” cautivos era de tierra y sus deteriorados barcos no estaban en condiciones de intentar adentrarse en tierra con lo cual Colón decidió fundar en este territorio el primer asentamiento español bajo el nombre de Santa María de la Antigua del Darién (actual Panamá). Este punto fue determinado por mero accidente ya que, más pronto que tarde, sería claro que éste debía ser reubicado ante la constante resistencia que los pueblos originarios ejercieron frente a la reiterada brutalidad cometida por aquellas salvajes criaturas cubiertas de metal.

De la Cosa era uno de los principales instigadores en contra de los “indios” y constantemente argumentaba ante la Corona que estos tenían prácticas demoníacas, idolátricas entre las que se encontraba el canibalismo y un pronunciado rechazo al cristianismo. Lo anterior propició que en 1503 la Reina de Castilla emitiera una orden de aprehensión contra todos aquellos “caníbales rebeldes” que no aceptaban la religión verdadera.

El régimen de encomienda (1502) y la nueva orden emitida por la Reina (1503) eran la actualización del permiso que desde el año 1455 el papa Nicolás V habría otorgado al Rey Alfonso V de Portugal para disminuir y someter a “todos” los habitantes de África, así como a los “enemigos de Cristo”, a la “esclavitud perpetua” (Pagden, 2014). Cuarenta

y ocho años habrían de pasar (1455-1503) para que la cacería de “indios” se impusiera como práctica legítima en el “Nuevo Mundo” con lo que “...toda la Tierra Firme estaba abierta a las depredaciones” (Ortwin, 1984, p. 176. En: Solórzano y Quirós, 2014, p. 62).

Poco a poco el “indio”, como categoría étnica, irá adquiriendo contenido a partir de la mirada inquisidora del cristianismo imperial con que los conquistadores españoles irán irguiendo el “orden étnico” correspondiente a la sociedad colonial que habrá de cobrar concreción en el “Nuevo Mundo”. A la “barbarie” del “indio” se sumarán “caníbal”, y “rebelde” como adjetivos.

El “indio” no podía ocultarse tras su desnudez. Su piel, su pelo, sus ojos le delatan. Sus características fenotípicas, han quedado registradas en el diario de campo que, en calidad de etnólogo, lleva Colón desde su primer viaje. Estas características han sido acentuadas como un rasgo distintivo de su diferencia respecto de los conquistadores españoles.

La jerarquía étnica, como mecanismo de diferenciación social tendiente a legitimar el acceso desigual al poder político, económico y social es ampliada, sofisticada y actualizada a partir de un nuevo tipo de marcador impulsado sobre la base de viejas afiliaciones étnicas que, en correlación con otras nuevas, irán dando forma al fenómeno del racismo como conjunto arbitrario de prejuicios irracionales que devienen en una suerte de ideología cuyo sentido es legitimar y reproducir las condiciones de desigualdad imperantes en un determinado orden étnico sobre la base de la diferenciación somática (presumiblemente de origen genético) que le son propias a poblaciones con diferentes orígenes históricos y culturales incorporadas dentro de una misma estructura y orden étnico.

La prolongación en el uso de la diferenciación somática, histórica y cultural, tanto en la sociedad colonial en proceso de formación como en el naciente sistema económico mundial que surge junto a la Conquista, da impulso a un nuevo tipo de marcador étnico que aún cuando es una construcción de índole ideológica cobra expresiones materiales

concretas con el objetivo de promover y legitimar el desigual acceso al poder político, económico, social, pero y sobre todo, al prestigio u honor social. Según este nuevo marcador étnico, las diferencias somáticas, históricas o culturales son atribuibles a esencias superiores o inferiores que son las responsables de tales diferencias. Su efecto, en el "...sentido subjetivo y mentado de los sujetos de la acción" (Weber, 1964, p. 6), busca en las diferentes complexiones o rasgos físicos externos la justificación del desigual acceso a oportunidades, prestigio y honor social por parte de los diversos grupos étnicos que serán, a partir de ahora, clasificados como "razas". El racismo será el fenómeno social que de esta ideología se desprenda cuyo "sello distintivo" será estar "...al servicio de la desigualdad y las jerarquías" (Baraona, 2009, p. 90).

Las viejas afiliaciones étnicas correspondientes a la sociedad medieval de la que proceden los conquistadores españoles mantienen en el "Viejo Mundo" la división y separación espacial, social, económica y política según el origen étnico correspondiente a los "actores étnicos" en relación, en el "Nuevo Mundo" lo anterior adquiriría expresiones radicalmente opuestas. Mientras que, en el territorio español catalanes, vascos, castellanos o valencianos permanecen separados, divididos, nunca mezclados, en el "Nuevo Mundo", al menos en un primer momento, no hay diferencia esencial entre ellos. Los conquistadores españoles serán, más pronto que tarde, los encargados de ejecutar la política con que la sociedad colonial se irá desplegando y quienes rápidamente se convertirían en las elites blancas que controlarán las instituciones del Estado y la Iglesia Católica independientemente de su lugar de procedencia, su historia o su sustrato cultural. Hasta hace tan sólo unos cuantos años muchos de ellos ocupaban la base del orden étnico del cual procedían en calidad de campesinos sin tierra, soldados mal pagados, navegantes, marineros o delincuentes. Ahora serán ellos quienes se encarguen de ejercer como gobernantes. Es este, literalmente, un "Nuevo Mundo".

1.3.3 De "Tierra Firme", las gobernaciones de Veragua y Urubá así como del inicio de la conquista de Nicoya

Hasta mediados del siglo XVI el oro se constituyó en el principal motor de búsqueda que animó la conquista de América. La conquista del territorio que llegará a ser Costa Rica estuvo ideada una vez que Colón descubriera parte del archipiélago antillano en 1492. Si bien, fue desde Panamá que se impulsó el “descubrimiento” y conquista de los territorios centroamericanos, es pertinente señalar que “...Costa Rica fue el último de los territorios centroamericanos en quedar integrado a los dominios hispanoamericanos” (Solórzano y Quirós, 2014, p. xxiii).

En el año de 1504 el Rey Fernando dividió la concesión de “Tierra Firme” entre Diego de Nicuesa y Alonso de Ojeda. Al primero le fue concedido el territorio ubicado al oeste del golfo de Urubá que comprendía desde el cabo Gracias a Dios hasta el cabo de Vela, ubicado en territorio de la actual Colombia. A Alonso de Ojeda le fue concedido el territorio ubicado al este del golfo de Urubá con lo cual fundó la gobernación de Nueva Andalucía, que comprendía desde cabo de Vela hacia al oeste abarcando parte considerable de la actual Colombia y Venezuela. La Junta de Navegantes se reunió en la ciudad de Burgos hasta el año de 1508 y sería hasta el año siguiente (1509) que se pondrían en marcha las expediciones a Urubá llevadas a cabo por Ojeda en la cual éste aparecía como principal inversionista.

Juan de la Cosa era el piloto a cargo de la expedición de Ojeda (1509) en cuyas embarcaciones se estima venían unos 300 hombres a los que se sumarían un aproximado de 785 hombres que acompañaban las cinco embarcaciones que traía consigo Diego Nicuesa. Una vez en la isla La Española ambas expediciones se unirían y partirían rumbo a Cartagena, punto estratégico desde el cual pensaban mantener un contacto estrecho con las costas centroamericanas.

En Urubá los conquistadores españoles se emplean a fondo en el despliegue de su proyecto civilizatorio: saquearán graneros, robarán alimentos, secuestrarán hijos/hijas, quemarán chozas, destruirán pueblos, intentarán, por todos los medios posibles borrar su historia. Bestialidad, brutalidad, barbarie, muerte, sangre, pestilencia todos ellos serán característica común del modelo de civilización, del tipo de contenido del naciente

sistema económico mundial, del sello particular del vínculo social³¹ que con Europa se expanden y junto a Europa se propagan.

Como tantas veces sucedió, los pueblos originarios no fueron víctimas pasivas de su propio exterminio. Estos se enfrentaron a Ojeda y De la Cosa, sus cientos de soldados entrenados para la guerra y su tecnología sofisticada y dirigida hacia el exterminio. Sorprendidos ante lo que quizá sea uno de los primeros ensayos de la “guerra de guerrillas” librada por un ejército descalzo en las montañas de América Latina, los pueblos originarios de Urubá atacaron desde dentro de la selva a los conquistadores españoles con flechas envenenadas que quitaron la vida de la mayoría de los hombres que integraron esta ofensiva colonialista. El propio De la Cosa fue uno de ellos.

Tras salvar su vida de aquel ataque perpetrado por los “indios” de Urubá quienes, desde aquel momento dejaban en claro su profunda voluntad de resistir, Ojeda no tuvo más que sobrevivir a base de raíces, peces, mariscos o moluscos hasta ser rescatado por Rodrigo de Colmenares y llevado a Santa Maria la Antigua del Darién. Desde este último punto Diego Nicuesa zarpará fuertemente armado junto a sus tropas a enfrentarse a aquellos “bárbaros”, “salvajes”, “caníbales”, “rebeldes” que ha quedado registrada por el cronista real, Fernández de Oviedo, como “...una gran matanza” en la que los conquistadores españoles “...no perdonaron la vida a nadie: niños, mujeres y ancianos fueron fríamente asesinados” (Solórzano y Quirós, 2014, p. 65).

Con Nicuesa al mando de esta nueva ofensiva colonialista se repetiría, como tantas veces, el patrón civilizatorio con que los conquistadores españoles imponían su proyecto civilizatorio: saquearían graneros, robarían alimentos, secuestrarían hijos/hijas, quemarían chozas, destruirían pueblos. Poco tiempo habrá pasado para que la bestialidad, la brutalidad, la barbarie, la muerte, la sangre, la pestilencia se instalen en Urubá con lo que Nicuesa decide continuar su expedición y, junto a la mayoría de su tripulación, se enrumbará hacia el oeste.

³¹ La distinción particular del vínculo que se forja en sociedad a diferencia de aquel con que está sujeta la comunidad, será abordado en el capítulo tercero de la presente tesis doctoral.

La nueva expedición de Nicuesa constaba de tres navíos: dos bergantines y una carabela. Nicuesa, a bordo de la carabela, sufrió un trágico accidente al ver separada su nave del resto al punto de quedar encallada en una isla lejos de todo contacto con las otras dos embarcaciones. La mayoría de los hombres que acompañaban a Nicuesa perecieron en el propio accidente. Otro tanto fueron víctimas de la defensa de los pueblos que habitaban aquella isla. Una vez lograron ser hallados por las otras dos naves se dirigen hacia el sur y atracan en un puerto natural al que llaman “Nombre de Dios”, mismo puerto al que en el pasado Colón había llamado “Bastimento”. Una vez más saquearían graneros, robarían alimentos, secuestrarían hijos/hijas, quemarían chozas, destruirían pueblos. Los pueblos originarios hicieron lo de otras veces: resistir. La mayoría de los hombres que acompañaron a Nicuesa perecieron y del mismo Nicuesa no se volvió a tener noticia. Solórzano y Quirós (2014) registran este segundo intento de colonización de América Central con el mismo resultado que el primero: “un rotundo fracaso...” (Solórzano y Quirós, 2014, p. 67).

La resistencia empleada por los “indios” de Urubá contra los conquistadores españoles consistía en la elaboración de un veneno logrado con la combinación de variedad de hierbas mortíferas del cual eran impregnadas las puntas de las flechas con que los pueblos originarios resistieron a aquellos hombres acorazados, entrenados durante siglos en el horror de la guerra y haciendo uso de la tecnología militar más avanzada de la época. Aún con un componente militar en desventaja frente a aquel con que contaban los conquistadores españoles, los “indios” lograron herir y causar la muerte así como provocar la retirada de los invasores de su territorio como en tantas otras ocasiones sucedería.

En el año de 1513 se llevó a cabo la fundación de Santa María la Antigua del Darién por parte de Martín Fernández de Enciso el cual será el primer asentamiento hispánico en América Central. Con él llegará el explorador Vasco Núñez de Balboa quien permanecerá allí por varios años. Tras su arribo, y como será práctica recurrente a lo largo de la sociedad colonial pero cuyo sentido ideológico se impone desde la Conquista,

serán los conquistadores españoles quienes se impongan en la cúspide de las estructuras de mando, poder y representación. Junto a Martín Zamudio, Núñez de Balboa instalará en el istmo de Panamá y Centro América el primer ayuntamiento conformando por ellos mismos en calidad de alcaldes y un grupo de “indios” reconocidos por su por la comunidad como parte de su equipo de gobierno. Esta será una práctica constante y un factor diacrítico para que los conquistadores españoles se impongan en la cúspide del “Sistema de Honor social” y sea este, precisamente, el “Nuevo Mundo” en el que, por primera vez en la historia occidental, dejan de ser un grupo étnico subalterno para convertirse en un grupo étnico dominante. El ayuntamiento es la antesala del cabildo primero y el municipio posteriormente. Este último desempeñará una importante función en la época colonial y se mantendrá después de las independencias latinoamericanas como resabio de la dominación española. Para Castro (2009) el ayuntamiento será el órgano de expresión de la dominación española en Indias así como el municipio será, posteriormente, el germen de la democracia.

Además de alcalde, Núñez de Balboa se prepara para impulsar nuevas expediciones tierra adentro para lo cual se dedica a ampliar las áreas de cultivo y a forzar, cuando sea el caso, alianzas con los “indios” con la idea de alcanzar las zonas auríferas que tanto han estado buscando. Es sabido que el ejército comandado por Núñez de Balboa para estas expediciones contaba con un componente de soldados españoles, un grupo mayor de “indios” como auxiliares y traductores y, según Meléndez y Duncan (1976), un pequeño grupo de esclavos negros que éste habría comprado en la isla La Española. Si esto es así, cosa que no se pone en duda dado que hacia el año de 1513 ya existía en esta isla un creciente mercado de esclavos negros traídos del continente africano, este sería el primer grupo de esclavos negros que arribará al istmo de Panamá a diferencia de lo planteado por Castro (2009) quien ubica el primer arribo de esclavos negros junto a la expedición que posteriormente impulsarán Gil González Dávila y el piloto Andrés Niño (1519) con la intención de dar continuidad a los “descubrimientos” de Núñez de Balboa. Este elemento en particular presupone que la totalidad del proceso de Conquista de la región centroamericana que se impulsará desde Panamá tendrá, a lo largo del periodo en el que se ubicará formalmente su Conquista (1524-1549), una presencia cada

vez mayor de población negra. Vale la pena recalcar que, así como aumentará la población negra en el istmo panameño y centroamericano también será creciente el número de esclavos negros que escarparán del dominio y control de los conquistadores huyendo hacia la profundidad de las montañas pretendiendo alcanzar su liberación. Este será el inicio de los denominados “cimarrones negros” que serán una constante amenaza para los conquistadores e increíbles aliados de los “indios” que no cesarán de resistir.

En la provincia de Careta, primer territorio sobre el que Núñez de Balboa avanza, obliga una alianza con su cacique quien para entonces se encontraba en guerra con el cacicazgo vecino: los Ponca. Vasco Núñez de Balboa se enfrenta a los Ponca y, al igual que sus antecesores, provocará saqueos a sus graneros, robarán sus alimentos, secuestrarán a sus hijos/hijas, quemarán sus chozas, destruirán su pueblo. Una vez más llegará la “civilización” acompañada de bestialidad, brutalidad, barbarie, muerte, sangre, pestilencia.

El jefe de una comunidad vecina, cuyo nombre era Comogre, intentó sellar una alianza previendo lo que a otros pueblos ya había sucedido. Según Solórzano y Quirós (2014) el encuentro entre Balboa y el hijo de Comogre le permitió al primero enterarse de la existencia de otro mar.

En Santa Maria la Antigua del Darién Balboa organiza una nueva exploración aurífera que contaría con la resistencia de varios caciques entre los que se cuentan Abenamachei, Abraiba, Abideiba y Cemaco. De los anteriores cuatro caciques sólo Cemaco salvaría su vida frente a la emboscada preparada por los conquistadores españoles en una intentona de asalto que los “indios” habían preparado y de la cual Balboa se habría enterado previamente con lo cual la habría logrado repeler. Casi de inmediato Santa Maria la Antigua del Darién se convertiría en un campo de prisioneros reducidos a la condición de esclavos. Desde allí estos serían vendidos al resto de las islas antillanas causando un impacto demográfico significativo en el que la Corona Católica se vería forzada a intervenir. En el mes de junio del año 1513 el Rey Católico

nombrará a Pedro Arias Dávila, conocido en la historia colonial bajo el nombre de Pedrarias, en calidad de “Capitán y Gobernador de Castilla del Oro en el Darien”.

La resistencia de los pueblos originarios desde el mismo momento en que se puso en marcha la Conquista y colonización de América se expresó de muchísimas formas. Una de ellas fue el silencio. Con la huida de Santa Maria la Antigua del Darién ante amenaza de los pueblos originarios de acabar con su vida, Balboa huye hacia el cacicazgo de Careta desde donde parte en la búsqueda de yacimientos auríferos. Al no hallarlos Balboa la emprende contra los caciques y demás representantes de la nobleza y el gobierno de aquellos “indios” y les amenaza de muerte. Los conquistadores españoles recurrieron al “aperreamiento” o la “empalizada” frente a la vista del pueblo que representaban. La bestialidad, brutalidad, barbarie, muerte, sangre, pestilencia acompañaron una vez más el proyecto de “civilización” que avanza con occidente. Aún así los “indios” no dijeron una palabra.

En la nueva gobernación a cargo de Pedrarias estaban integrados los territorios que otrora fueran asignados a Nicuesa y Ojeda. O sea, el territorio unificado bajo la gobernación de Pedrarias comprendía los territorios de Veragua y Urubá con lo cual el recién nombrado “Capitán y Gobernador de Castilla del Oro en el Darien” podía expandirse desde su sede en Santa Maria la Antigua del Darién prácticamente hacia donde él quisiera.

En 1514 Pedrarias zarpará del puerto de San Iacar de Barrameda acompañado de veintidós embarcaciones en las que viajan entre mil quinientos y dos mil hombres. Al llegar a Santa Maria la Antigua del Darién Pedrarias hace lo que otros ya habían hecho y que otros tantos están por imitar en el futuro: saquearán graneros, robarán alimentos, secuestrarán hijos/hijas, quemarán chozas, destruirán pueblos, intentarán, por todos los medios posibles borrar su historia. Bestialidad, brutalidad, barbarie, muerte, sangre, pestilencia. Con Pedrarias se repite el modelo de civilización que con Europa se expande y junto a Europa se propaga. La resistencia no se hizo esperar. Con el avance de los ejércitos de los conquistadores españoles los pueblos originarios se empleaban en la

“guerra de guerrillas”: una vez ubicados los ejércitos colonialistas por parte de los “indios” estos les atacaban durante su desplazamiento, cuando los soldados españoles cobraban idea del lugar desde el cual les habían infligido daño, los “indios” ya habían huido internándose en la espesura de la selva.

Pedrarias actualizaría lo realizado anteriormente por Balboa, en el sentido que no satisfecho con “perrerías” o “empaladas” profanará sus tumbas en la búsqueda del oro; les enviará a bucear en la profundidad del mar, donde se registran por cientos los muertos en la búsqueda de perlas; serían enviados a los yacimientos de oro que habían sido hallados en otros lares; o enviados como esclavos para ser intercambiados, muchas veces por chucherías, en los mercados de esclavos de la Isla La Española. La organización hacendaria de la nueva gobernación daba cuenta de lo anterior: mientras el saqueo de oro de los pueblos originarios constituyó el principal rubro fiscal muy por encima de cualquier otro, la obtención de perlas y la venta de “indios” en condición de esclavos, en el mismo orden, constituían la segunda y tercera fuente de ingresos en importancia.

En el año de 1513 Vasco Núñez de Balboa escribió al Rey Católico compartiéndole la buena nueva: éste había descubierto la ruta hacia la “Mar del sur”. Con un grupo de expedicionarios conformado por “indios” y una estimación de treinta negros en condición de esclavitud (Meléndez y Duncan, 1976), Núñez de Balboa sería el primero en descubrir el Océano Pacífico con lo cual el Rey Fernando el Católico contradice su postura anterior hacia Núñez de Balboa y le nombra “Adelantado de las Costas de la Mar del Sur” así como “Gobernador de las provincias de Panamá y Coiba” (Solórzano y Quirós, 2014). A partir de este momento, la constante serie de incursiones que desde la Mar del Sur se llevará a cabo hacia el resto de la región será integrada por un ejército pluriétnico compuesto no sólo por conquistadores españoles y un grupo de “indios” a quienes los primeros habían acostumbrado a llevar como guías en sus expediciones sino que, debido a que la trata de esclavos negros para el momento en que se da la Conquista de Nicoya es una práctica que se hallaba ya en proceso, Melendez y Duncan (1976) identifican que a Núñez de Balboa lo acompañan treinta “negros” en su descubrimiento

del Océano Pacífico con lo cual el mestizaje y sincretismo será parte de los avances posteriores con sus propias expresiones también en Nicoya.

Desde 1513 y hasta 1519, año de la muerte de Núñez de Balboa, Pedrarias mantendría un fortísimo enfrentamiento con Núñez de Balboa cuyo principal motivo era lo poco claro de los límites que separaban lo que a uno y otro correspondía. La tensión entre ambos fue en ascenso y en enero de 1519, tras un montaje judicial que acusaba a Núñez de Balboa de “traición”, Pedrarias culminaría por lograr su cometido: Núñez de Balboa sería hallado culpable, condenado a muerte y decapitado en la actual Ciudad de Panamá.

El año de 1519 sería un año decisivo. Pedrarias traslada el “centro de operaciones” de Santa María la Antigua del Darién hacia la actual Ciudad de Panamá. Con el descubrimiento de la Mar del Sur, el sucesor del Rey Fernando el Católico, Carlos V, se proyectó alcanzar la especiería desde el continente americano. Este mismo año se verán los efectos del sistemático genocidio experimentado en la propia corporalidad de los “indios” al punto de llagar a representar un estimado de entre el 80 y 90% de la población originaria en el caso panameño, lo que en términos absolutos significó el asesinato de entre 500.000 y 1.000.000 de personas (Solórzano y Quirós, 2014). Vale señalar que el 22 de abril de ese mismo año (1519) Hernán Cortés arribará la costa de Veracruz y tan sólo unos años más tarde (1523) destruirá México-Tenochtitlán.

El proceso de Conquista de Centroamérica, que como en otros territorios del continente americano se dio por mera casualidad, se puso en marcha cinco años antes (1502) de que el descubrimiento de América, como un nuevo continente, fuera formalmente aceptado (1507). El proceso de Conquista que se extiende a lo largo de los tres siglos posteriores en los que surge, se desarrolla, desgasta y cambia de dirección el rumbo de la sociedad colonial en el “Nuevo Mundo” (siglos XVI-XIX), nunca habría de concluir (Kramer, et al., 1994; Galeano, 1975; Vázquez, 1992).

La primera incursión dirigida a conquistar la península de Nicoya fue llevada a cabo por Hernán Ponce de León y Juan de Castañeda en el año de 1519, mismo año de la

fundación de Panamá y del arribo de Hernán Cortés a México, cuando navegaron alrededor de la Península de Osa, el Golfo Dulce llegando hasta el Golfo de Nicoya. El avance de Ponce y Castañeda estaba impulsado en la pretensión de Pedrarias de ensanchar sus posesiones en el “Mar del Sur” expandiéndose hacia el noroeste. De aquel primer contacto con los pueblos originarios de Nicoya se registra un encuentro que podría ser calificado como “poco amistoso” al quedar constatado por el propio fraile dominico Bartolomé de las Casas cómo la población originaria se acercó en un gran número de navíos “...llenas de gente armada, y otra mucha gente que se apareció en la costa con sus trompetillas o cornetas haciendo grandes fieros y amenazas...” el cual fue repelido por los conquistadores con “...algunos tiros de pólvora” del cual “...no quedó hombre en la mar ni en la tierra que huyendo no volase...” (De las Casas, 1986, pp. 76-77. En: Ibarra, 2014, p. 37).

En el año de 1519 (Ibarra, 2014; Kramer et al., 1993; Thiel, 2002) la Corona Católica contrajo una serie de contratos con mercenarios privados a través de los acuerdos de “descubrimiento y rescate” entre el que se encontraba el recién pactado con Andrés Niño, piloto de la primera incursión llevada a cabo por Hernán Ponce de León y Juan de Castañeda (1519), y Gil González Dávila, quien para entonces mantenía un vínculo cercano con las cortes. De aquella negociación Niño logró obtener una Real Cédula por parte de la Corona dirigida a Pedrarias en la que se le ordenaba entregar los barcos que en vida utilizara Núñez de Balboa en su “descubrimiento” del “Estrecho Dudoso” (1513). De inmediato comenzaron las dificultades. Pedrarias no le entregó los barcos prometidos por la Corona a Niño al tiempo que puso una serie de obstáculos adicionales para impedir la expedición programada previamente. Sin condiciones para realizar la incursión vía marítima, y posterior a que sus naves hubieran sido dejadas en la actual Chiriquí, Niño y González Dávila deciden separarse continuando Niño su travesía por mar dada su amplia experiencia como navegante, mientras González Dávila se dispuso a recorrer el litoral pacífico costarricense, desde Panamá, por la vía terrestre. A González Dávila lo acompañaron cien españoles, unos cuatrocientos indios (auxiliares) y un grupo de esclavos negros (Meléndez y Duncan, 1976; Castro, 2009) que se estima fueron comprados en la isla La Española donde, para entonces, ya existía un pujante mercado

de trata de esclavos "...cuyo número fue aumentando conforme la población indígena (...) fue diezmada por el maltrato de los encomenderos y las enfermedades" (Castro, 2009, p. 221).

La inversión reunida por Niño y González Dávila (1519) para continuar con ruta hacia el noroeste del último punto alcanzado por Núñez de Balboa (1513). En esta expedición se logró recaudar un total de 8.324 pesos procedentes de comerciantes particulares y la misma Corona Católica, logrando ser esta una empresa sumamente lucrativa que maximizó las ganancias en 13,5 veces en el tanto de esta primera expedición a Nicoya y Nicaragua se lograron "rescatar" 112.524³² pesos en oro según datos aportados por Kramer (et al., 1994). La información relativa a este viaje por parte de Solórzano y Quirós (2014) varía significativamente. Para estos últimos la inversión realizada alcanzó la suma de 1.827.000 maravedíes solamente por parte de la Corona Católica, mientras que hubo otros tres aportes claramente identificados: el piloto Andrés Niño, quien realizó una inversión de 1.055.078 maravedíes; el expedicionista Gil González Dávila, quien realizó un aporte inicial de 555.814 maravedíes; y el comerciante Cristóbal de Haro, quien invirtió un total de 551.814 maravedíes.

Para el caso específico de la incursión de esta expedición en el golfo de Nicoya se logra identificar que en el golfo de San Vicente (boca del río Tárcoles) se bautizaron 487 almas y "rescataron" 4.708 pesos y 6 tomines. Rumbo a la península de Nicoya los conquistadores lograron bautizar a 1.016 "indios" en Paro, 1.118 "indios" en Cangen y 6.063 "indios" en Nicoya logrando rescatar 657, 3.257 y 13.442 pesos de oro respectivamente. De la primera expedición al Golfo de Nicoya y Nicaragua se logró obtener un total de 82.485 pesos y 34 tomines; se lograron bautizar a 31.648 "indios" y recorrer una distancia superior a los 470 kilómetros a lo largo del litoral pacífico, siendo

³² Según la economía colonial de la época, al inicio de la década de 1520 había en funcionamiento tres tipos de moneda: el Peso, conocido como real de a ocho, que tenía una relación de 8 reales; el Maravedí, cuya estimación es menor que el peso y que tuvo fluctuación a lo largo de la sociedad colonial. Sin embargo, se estima que su equivalencia es de 34 maravedíes por un peso; y, por último, el Tomín, cuya equivalencia no tenía un presupuesto estimado, sino que su conversión guardaba relación con su peso y la calidad del metal a que esta estaba confeccionada. Se estimaba que un Tomín equivalía a 1/8 de peso. De lo anterior se obtiene que 1 Peso= 8 reales; 1 Real= 34 maravedíes; 1 Tomín= 1 real.

Nicoya el territorio de la actual Costa Rica el lugar donde se obtuvo mayor cantidad de recursos e “indios” bautizados. La cantidad de “indios” bautizados y oro “rescatado” permite tener una idea comparativa de la densidad demográfica entre Nicoya y los pueblos de “indios” en territorio de la actual Nicaragua. Sólo en esta última se logró bautizar a un total de 12.607 “indios” y “rescatar” un total de 18.506 pesos; en Diriangen, a pesar de que no se registran bautizos sí se precisa de la cantidad de oro “rescatado” de 18.818 pesos; y en otros pueblos de menor tamaño pero en mayor cantidad se bautizaron 12.607 “indios” y “rescataron” 33.434 pesos.

En la década que da inicio en 1520, o sea 28 años después del arribo de los conquistadores españoles a las Antillas, los habitantes de la isla La Española prácticamente habían sido exterminados. Sin haber hallado las fuentes auríferas por las cuales se habían inclinado una vez se encontraron con el bloque continental que les separaba de las “Indias”, y habiendo sido aniquiladas la fuerza de trabajo que constituyó, junto a los recursos naturales existentes en América, la fuente de donde provenía su riqueza³³, la Corona Católica tomaría la decisión de sustituir al “indio” por población esclava negra procedente de África con lo cual el océano Atlántico se convirtió en el principal canal de suministro de carne humana. Es el Atlántico el epicentro de la distribución comercial del nascente Sistema económico mundial. Se estima que entre los siglos XVI y XIX fueron arrancados de su tierra (África) alrededor de 20.000.000 (veinte millones) de seres humanos que fueron incorporados como esclavos a todo lo largo y ancho del continente americano. Cifras conservadoras pero que retratan la brutalidad del mercado de carne humana en el que se convirtió el océano Atlántico durante el periodo colonial son aportadas por Beozzo (1991) quien cuenta con datos que le permiten estimar que la totalidad de esclavos africanos que llegaron a América durante los siglos XVI y

³³ Este será un particular que en la Europa en proceso de modernización sólo captará a través de los ojos de Smith o Ricardo quienes ven llegar el oro procedente de América pero que no profundizarán en su tematización del “valor” o ampliarán en el sentido crítico de problematizar el lugar que ocupa la acumulación originaria, la esclavitud americana (india, negra, mulata) o la explotación laboral en el proceso de producción y reproducción del capital. Será Marx quien ponga en discusión los elementos anteriores al pretender “...sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna” (Marx, 2016, p. 8). No siendo la etnicidad una preocupación explícita de Marx que fuera abordada en ese sentido, la antropología estructuralista genética de Baraona permite identificar la trama étnica que, como actualización del pasado, sigue estando presente en distintas instituciones sociales e las que las jerarquías étnicas, jerarquías de género y jerarquías de clase cobran plena vigencia.

XIX fueron 9.5 millones de personas. Al presuponer el trabajo esclavo también se presupone un tipo particular de orden social según el cual la desigualdad es legítima y, por lo tanto, irá adquiriendo mayor sofisticación en el aparato legal. Será hasta que dé inicio el siglo XIX que la trata de esclavos será abolida, no así el desigual acceso al prestigio o al honor social, traducido en el desigual acceso al poder político, económico y social, que quedará enquistado en las estructuras sociales con que, aún posterior a las independencias latinoamericanas (siglo XIX), las jerarquías étnicas (Racismo), jerarquías de género (Sexismo) y jerarquías de clase (Clasismo) se irán actualizando.

Al ponerse en marcha la expedición de González Dávila hacia el golfo previamente navegado por Castañeda y Ponce de León, confluyeron intereses coloniales sobre estas tierras procedentes de otros espacios geográficos donde los conquistadores ya habían dado inicio a sus propios proyectos de acumulación: desde México-Tenochtitlán, “descubierto” en 1519, sometido y destruido en 1523 por Hernán Cortés, Cristóbal de Olid y Pedro Alvarado, este último en calidad de capitán de Cortés, acompañados de un ejército constituido por españoles e “indios”, avanzaron sobre el istmo centroamericano a partir de 1524, lo mismo que haría Pedrarias desde la Gobernación de Castilla del Oro ese mismo año. Sin embargo, la expedición de González Dávila sería la que lograría “rescatar” las sumas más importantes de oro al tiempo que, de la mano del padre Diego Agüero, sería puesta en marcha la “conquista espiritual” tal como dan cuenta los trabajos de Sanabria (2014), Arauz (2013), Picado (2011), EDUPUC (2011), Sibaja (2006), Thiel (2002), Blanco (1983), Meléndez (1974) quienes registran que sólo en Nicoya fueron bautizadas seis mil y tantas almas a las que se sumarían otras 9.000 en Nicaragua. Para garantizar el bautizo de los “indios” de Nicoya serían utilizados dos mecanismos: la aceptación de la religión cristiana, gracias a la buena voluntad de los “indios”; o, como da cuenta el propio relato de González Dávila, “...hazerlo hazer por la fuerza como lo hice” (CDHN, 1954).

Pedrarias Dávila organizó su propia expedición inmediatamente después del arribo de González Dávila con el interés de ampliar hasta allí los alcances de la Gobernación de Castilla del Oro bajo el mando de Francisco Hernández de Córdoba que, una vez más,

saquería graneros, robaría alimentos, secuestraría hijos/hijas, quemaría chozas, destruiría pueblos. Para el caso de su ofensiva sobre el territorio nicaragüense se estima que lo “rescatado” por Hernández de Córdoba fue de 35.724 pesos (Solórzano, 1987) lo cual representaba tan sólo una tercera parte de lo “rescatado” por su antecesor.

Es probable que en la expedición que acompañó a Hernández de Córdoba en su incursión en la península de Nicoya y Nicaragua éste se hiciera acompañar de un grupo de esclavos negros traídos de Panamá dónde, en el año que da inicio la Conquista de Nicoya (1524), ya está en pleno funcionamiento un pujante mercado de esclavos negros procedentes de Santo Domingo que suplen las necesidades de fuerza de trabajo de los conquistadores. Esta demanda irá en crecimiento ante la inminente incursión tanto en Perú como en Nicaragua.

Impulsado sobre la experiencia milenaria que como grupo étnico subalterno padeció el pueblo de Hispania, ahora replicaban de lo aprendido. Al no haber podido “rescatar” el oro pretendido por Pedrarias en su incursión a Nicoya y Nicaragua, éste ordenó a Hernández de Córdoba presionar a los “indios”, si fuese necesario causándoles la muerte. Hernández de Córdoba obedeció a su “Gobernador”, removió la tierra, profanó las tumbas donde se encontraban sus muertos y tomó de ellos lo que pudo. A los que dejó con vida los redujo a la esclavitud haciendo uso del “régimen de encomienda” (1502), repartió a los “indios” entre sus soldados y aliados y a los que no los vendería por millares en los mercados de carne humana con lo que muchos de los “indios” de Nicoya culminarían sus días en vida siendo esclavos en México, Nicaragua o Panamá. Algunos de ellos culminarían en la profundidad de las minas del Perú o Bolivia (Potosí). No es casualidad que fueran las minas de Buena Esperanza o Nueva Segovia, en Nicoya y Nicaragua respectivamente, objetivos que constantemente fueron atacados por los “indios” posterior al arribo de los conquistadores españoles al tener claro cuál era la fuente del odio con la que actuaban aquellos extraños seres. A los “rebeldes” les sería aplicado el “requerimiento”.

El requerimiento fue la figura jurídica utilizada por la Corona española para que los “indios” aceptaran ser dominados. Para aquellos “indios” que no aceptaran su condición inferior frente a los conquistadores españoles, a lo cual respondía su estado de dominación, los conquistadores españoles contaban con el “derecho” a causarles “...todos los males que pudieran” (Mires, 1991, p. 49). El “requerimiento” fue la figura jurídica adoptada por los conquistadores españoles para asegurarse de que el poder emanado de Dios hacia el Papa se manifestara en una proclama. En esta, los “indios” debían aceptar como propia a la religión cristiana y el lugar inferior que en el orden étnico naciente les había sido asignado.

En el cielo de la cristiandad medieval que han incorporado y hecho suya los conquistadores españoles, Jesús es parte de la Trinidad que conforma el Dios institucional (Padre, Hijo, Espíritu Santo). Según esta interpretación, Jesús es homologado con el padre con lo cual se oculta el hecho de que Jesús era hijo de Dios pero, si así lo era, también los “indios” lo serían. Los “indios” eran también hijos de aquel Dios que actuaba con tanto odio y ferocidad sobre ellos. Para actuar con el odio a partir del cual actuaban aquellos jóvenes conquistadores era urgente que el cristianismo dejara de ser una religión centrada en el ejemplo y la figura del hermano para enrumbrarse por la ruta del padre y, con ello, la muerte de Jesús perpetrada por el Imperio de Roma no se trataría del asesinato del hermano, tal como versa la tradición abrahámica judeo-cristiana, “...sino un asesinato del padre en la persona de su hijo” (Hinkelammert, 2018a, pp. 244). De allí que el odio, el asesinato, la violación, la persecución, el genocidio cometido por los conquistadores españoles no cuente, aún en la actualidad, con un reparo, una medida de compensación o perdón.

Con lo anterior la interpretación del “pecado original”, que surge con el asesinato de Jesús que a su vez pone énfasis en la muerte del padre, se opaca la tradición abrahámica que centra la atención en la muerte del hermano mayor que, como hermano, es la figura encargada de dar el ejemplo. De allí que la idea de “pecado original” como asesinato del hermano, correspondiente a su propia tradición sea remplazada. Ya no es del hermano de quien se trata sino del padre. Ya no se trata de humanizarse replicando la esencia del

mensaje cristiano según el cual Dios mismo se ha hecho humano. A partir del siglo IV de nuestra era se trata del cumplimiento de la Ley y es en su cumplimiento que se produce el sufrimiento, el hambre, la miseria, la desposesión, la explotación, la humillación del “indio” a partir del siglo XVI. Para quien no aceptaba tales “verdades” la “justa guerra” era el mecanismo legítimo al que debían someterse los “rebeldes”. La muerte sería el precio que habrían de pagar quienes no aceptaran ser sometidos por los mecanismos ideados por la cristiandad. Lo anterior quedaría registrado por un escribano quien, atendiendo lo dispuesto en la jurisdicción vigente, tomaría el testimonio de los obispos de turno, el consejo de frailes de las órdenes mendicantes u otro testigo que diera fe de la rebeldía de los “indios”. No será casualidad que cuando sean los “nadies” del “Nuevo Mundo” quienes tendrán que producir un nuevo proyecto de liberación lo hagan posterior a haber impulsado una revolución en el cielo.

El mito correspondiente al nuevo proyecto de liberación centrado en el “indio” surge junto la idea de La Madre, ya no del Padre. En el nuevo proyecto de liberación ideado por el “indio”, La Madre se presenta ante su “hijito” Juan Diego “el sábado 9 de diciembre de 1531” (González et al., 2001, p. 61) en el Cerro Tepeyac diciéndole a su “hijo” de que “en verdad” escucha “...su llanto, su pesar” a partir de las que enderezará y remediará “...todas sus varias necesidades, sus miserias, sus pesares” (Nican Mopohua). Ya habrá momento de dialogar con la teología. De momento es pertinente señalar que, si en el plano militar los pueblos originarios nunca fueron víctimas pasivas, tampoco lo serían en el plano espiritual. La amplia capacidad de abstracción teológica por parte de los pueblos mesoamericanos ha quedado debidamente registrada (León-Portilla, 2013b, 2012a, 2012b, 2017; Garibay, A. 2013; Mires, 1991; Nebel, 2013; Dussel, 1995; y otros).

Conquistar, para el caso del Imperio español en proceso de expansión, significa dominar, saquear, cristianizar y poblar jurídicamente, o sea, dotar de instituciones cristianas el proyecto de conquista proyectando su prolongación en el tiempo. Se trata de prolongar las condiciones del Estado absolutista español a través del impulso y creación de un aparataje burocrático que permitiera fundar, en el espacio recién “descubierto”, tantas colonias como fuera posible. Al impulso y creación del aparataje burocrático colonial lo

acompañaría “...la pacificación, la encomienda y la evangelización compulsiva de los nuevos súbditos indígenas...” que juntos integrarían “...uno de los procesos más relevantes en el nuevo mundo hispanoparlante” (Baraona, 2011, p. 323). Esto sería justo lo que Pedrarias esperaba obtener con la fundación de Villa Bruselas a partir de 1524.

En 1524 Hernández de Córdoba fundó el primer asentamiento español con proyección hacia el “Mar del sur” situado en la banda oriental del golfo de Nicoya. La escasa densidad demográfica les daba a los conquistadores españoles la sensación de que en caso de haber algún levantamiento sería más fácil de controlar que en el populoso cacicazgo bajo del dominio de Diriangen. El asentamiento llevó el nombre de “Villa Bruselas” a partir de la cual se conquistó, dominó, saqueó, cristianizó y se dotó de instituciones cristianas a este territorio. Según Solórzano y Quirós (2014) en la Villa Bruselas que surge en el año de 1524 concurren “... los tres factores que constituyó en el incentivo para acelerar la conquista por parte de los españoles: población indígena, oro, así como la supuesta existencia del ‘estrecho dudoso’...” (Solórzano y Quirós, 2014, p. 123). Villa Bruselas tendrá una corta vida ya que, en 1527, tan sólo tres años después de su fundación, será ordenado su despoblamiento e integración a la recién fundada Gobernación de Nicaragua (1527).

La principal motivación de la que partían los conquistadores procedentes de Panamá giraba en torno a enriquecerse lo más rápido posible. Se trataba de convertir la amplia ventaja tecnológica con que contaban los conquistadores en formas expeditas de acumulación y concentración de riqueza material. No se trató, en ningún momento, de la fundación de instituciones “civilizadas” que les permitiera a los pueblos originarios abandonar su “barbarie” o “atraso” endémicos. Tampoco se trató de fundar instituciones coherentes con la consolidación de la “administración colonial”.

Villa Bruselas “... fue un espacio político-jurídico inestable, creado para que los conquistadores se convirtieron en pobladores” (Quirós, 2003, p. 11) y los “indios” en sus posesiones. La inestabilidad de este territorio guardó profunda relación con el hecho histórico de ser este un territorio que había quedado despoblado desde muy temprano

dio inicio la expansión europea en territorio nicoyano. La violenta reacción de los conquistadores para con la diezmada población originaria de Nicoya una vez se declarara la “justa guerra” a la totalidad de “indios” de la región culminó con la decisión, por parte de la Corona española, de asumir directamente la administración directa de este territorio durante la totalidad del periodo colonial ante la brutalidad ya cometida por los conquistadores españoles. Lo anterior incidió para la división que en siete “pueblos de indios” llegarán a conformar Nicoya una vez se convierta formalmente en “Alcaldía Mayor” a partir del año de 1560. Si bien la brutalidad y explotación que recayó sobre estos pueblos fue menor que en el periodo anterior, estos “... fueron encomendados como tributarios reales y explotado fundamentalmente por medio del tributo en especie de productos autóctonos” (Quirós, 2003, p. 11).

En el momento en que surge el primer contacto con los pueblos originarios de Nicoya, Thiel (2002) hace un estimado de 12.000 “indios chorotegas” asentados en “Nicoya, Sabandí (Tempisque), Diríá (Bolsón), Namiapí (bahía Culebra), Orosi (Santa Rosa), Papagayo (bahía de Salinas), Cangén (Cangel), Paro, Chomes (Guacimal), Gurutina u Orotina (Abangares) y Churutega (la costa desde Caldera a la punta Herradura)” (Thiel, 2002, pp. 121-122). Ibarra (2003) plantea que, si bien, los pueblos de Chora, Cangén, Nandayure, Nicopasaya y Zapandí mantenían un profundo vínculo con el cacicazgo³⁴ de Nicoya, es difícil dar cuenta de los pueblos que efectivamente constituían esta forma de organización político/religiosa para el caso de Nicoya previo al inicio formal de su Conquista (1524). Como ejemplo de lo anterior es posible identificar que hacia mediados del siglo XVI el poder político se ha diluido en dos parcialidades: “...una de mayor tamaño, bajo el dominio del cacique Don Diego y la otra, más pequeña, cuyo jefe se llamaba Don Hernando” (Ibarra, 2003, p. 31).

³⁴ Forma en cómo la antropología designa el tipo de organización teocrática, tribal, de rango y/o jefatura que intenta dar cuenta del alto grado de complejidad en las relaciones políticas, económicas, sociales, psicosociales que integran las formas de vida de los pueblos originarios, así como el tipo de relaciones sociales de los pueblos de Nicoya expresan previo al primer saqueo de Nicoya llevado a cabo por Gil González Dávila (1522).

A inicios del siglo XVI existen en el territorio de la actual Costa Rica un total de 400.000 habitantes, cifra que descenderá hasta 120.000 para 1569 y a tan sólo 10.000 “indios” para el año de 1611 (Ibarra, 2003). Este dato es confirmado por William (1976. En: Ibarra, 2003) quien señala que Costa Rica contaba con una población de 400.000 habitantes previo al momento en que da inicio la Conquista, seguido de El Salvador (500.000), Honduras y Belice (750.000), Nicaragua (1.000.000), Panamá (1.000.000) y Guatemala (2.000.000).

1.3.4 Balance

La Península de Nicoya, en la actual Costa Rica, destaca como una región de excepcional riqueza geológica, arqueológica y cultural. Su evolución tectónica, que inició hace más de 190 millones de años, y su historia prehispánica, marcada por interacciones culturales complejas, la convierten en un testimonio viviente de la convergencia entre naturaleza y sociedad. Este espacio geográfico, con una ubicación privilegiada frente a la zona de subducción entre las placas del Coco y la Caribe, sirvió como punto de conexión entre diversas tradiciones civilizatorias de Mesoamérica y Sudamérica, moldeando su desarrollo cultural y social.

La diversidad geológica de la península es resultado de fases tectónicas clave que configuraron su suelo y dieron origen a ecosistemas únicos. Este paisaje fértil facilitó el desarrollo agrícola durante el periodo Tempisque (500 a.C.-300 d.C.), cuando los pueblos de la región cultivaron maíz, frijoles y calabaza mediante prácticas agrícolas sostenibles como la roza-tumba-quema. Estos cultivos no solo sustentaron la vida material, sino que también jugaron un papel simbólico y espiritual en las cosmovisiones locales, reforzando la relación intrínseca entre los habitantes y su entorno natural.

En términos sociales, la Península de Nicoya fue escenario de la consolidación de cacicazgos durante el periodo Bagaces (300-800 d.C.). Estos sistemas sociopolíticos jerárquicos se estructuraron en torno a un líder central, cuya autoridad se heredaba por líneas matrilineales. Estas formas de organización no solo gestionaban la producción agrícola y las relaciones de parentesco, sino que también establecían redes de intercambio con culturas vecinas como los mayas y los pueblos del Pacífico sur de Nicaragua. Esta interacción fomentó un enriquecimiento cultural mutuo, evidenciado en la complejidad de las prácticas religiosas, políticas y económicas.

La llegada de la lengua chorotega durante el periodo Sapoá (800-1350 d.C.) marcó un hito en la configuración cultural de la región. La Gran Nicoya emergió como un crisol cultural que integraba influencias mesoamericanas y sudamericanas, aunque, estas

sociedades desarrollaron características propias que no pueden reducirse a influencias externas. Este dinamismo cultural y la capacidad de adaptación a las condiciones geográficas y sociales locales subrayan la singularidad de los pueblos originarios de la península.

La Península de Nicoya es un ejemplo emblemático de cómo las dinámicas geológicas y culturales interactúan para dar forma a sociedades complejas dotadas de una amplia capacidad de abstracción, organización política, económica, social y religiosa. Desde su antigüedad tectónica hasta su papel como puente entre tradiciones culturales, este espacio geográfico refleja la riqueza de los procesos históricos que configuran una de las muchas identidades correspondientes a los pueblos mesoamericanos. La investigación arqueológica y antropológica continúa revelando cómo Nicoya se convirtió en un modelo de interacción, adaptabilidad y transformación en el contexto de América Central.

La agricultura, especialmente en torno al maíz, constituyó el núcleo organizativo y simbólico de las sociedades prehispánicas mesoamericanas, condicionando tanto su estructura social como sus sistemas religiosos y míticos. El maíz no solo fue el alimento esencial, sino también el vínculo entre lo terrenal y lo sagrado, encarnando la renovación cíclica del "tiempo sagrado". Este tiempo, reactualizado mediante rituales, reflejaba la conexión de las comunidades con sus mitos fundantes, como el de Quetzalcóatl, quien, según las narrativas, entregó el maíz a la humanidad en un acto de divinidad creadora. Así, las prácticas agrícolas y ceremoniales no solo sostenían la vida material, sino también la espiritual, fundamentando la cohesión social.

El mito de Quetzalcóatl, adaptado por diversas culturas de la región, como los mayas bajo la figura de Kukulcán, enfatiza el carácter civilizatorio del maíz y su significado trascendental. Este mito, compartido por pueblos como los chorotegas y nicaraos en la península de Nicoya, refleja una narrativa común de origen y sustento. En este contexto, los sacrificios rituales, incluyendo la antropofagia ceremonial, se interpretaban como una reciprocidad hacia los dioses por el don del maíz y el sustento vital, prácticas que

consolidaban el tejido simbólico de estas sociedades y reforzaban su vínculo con el cosmos.

La península de Nicoya, como espacio de interacción pluricultural, ejemplifica la complejidad de las relaciones entre los grupos mesoamericanos y su adaptación a las influencias externas. Aquí convergieron tradiciones nahuas, mayas y chibchas, integrando elementos religiosos, lingüísticos y económicos en un proceso transcultural. Este mestizaje permitió no solo la coexistencia, como en el caso de los templos compartidos entre chorotegas y nicaraos, sino también la diferenciación, evidenciada en las prácticas exclusivas de cada grupo, como calendarios rituales y sistemas de intercambio.

La dualidad, como principio estructural, atraviesa las dos mitades exogámicas y complementarias en las redes de reciprocidad ceremonial y económica que dan forma a la organización política de Nicoya. Esta visión dualista permea no solo las estructuras sociales, sino también los sistemas de creencias, donde los conceptos míticos de Quetzalcóatl y Ometeótl se expresan simbólicamente en el maíz (Sol) y el cacao (Luna), ambos elementos esenciales en las ceremonias religiosas. La importancia del cacao, en tanto símbolo sagrado equiparable al maíz, destaca en la cosmovisión mesoamericana. Su asociación con la sangre y su papel en rituales de sacrificio confirman su lugar central en la vida espiritual de estas sociedades. Estas prácticas, aunque profundamente religiosas, también estructuraban las relaciones de poder y territorialidad, demostrando cómo la agricultura, la religión y los sistemas sociales se entrelazaban para sostener el orden prehispánico.

La Gran Nicoya se destacó como un espacio de sofisticación cultural donde las prácticas económicas, políticas y sociales estaban profundamente entrelazadas. La división sexual del trabajo organizó las actividades productivas en torno a la agricultura, dirigida por los hombres, y al procesamiento de alimentos y comercio, a cargo de las mujeres. En este contexto, el maíz no solo era la base alimentaria, sino también un símbolo de identidad compartida, con técnicas culinarias que lograrían producir alimentos esenciales en la

gastronomía mesoamericana como lo son las tortillas y la chicha que reflejaban un vínculo siempre presente con el pasado lejano común. La chicha, en particular, adquiría un significado espiritual y social, vinculando comunidades a través de ceremonias que fortalecían los lazos colectivos.

Políticamente, los pueblos originarios presentaban estructuras jerárquicas complejas, como los cacicazgos chorotegas y el sistema de capitán general nicarao, que combinaban legitimidad hereditaria y participación comunitaria. Estas organizaciones coexistían en un entorno marcado por conflictos intertribales, donde la lengua huetar destacaba como lengua franca, reflejo de su hegemonía cultural y bélica. Sin embargo, existían excepciones de convivencia pacífica, como entre los bribris, cabécares y huetares, que evidencian redes de alianzas estratégicas. Este entramado de prácticas económicas, políticas y lingüísticas subraya una identidad regional forjada en la interacción y resistencia frente a las adversidades históricas.

La llegada de Cristóbal Colón al continente americano, aunque ampliamente celebrada como "descubrimiento", debe ser analizada bajo una lente crítica que considere las dimensiones etnocéntricas, lingüísticas y religiosas que guiaron dicho evento y sus consecuencias. La narrativa oficial, influenciada por la Corona española y la Iglesia católica, configuró la construcción de un orden étnico que permitió a los conquistadores ocupar la cúspide social, desplazando y deshumanizando a los pueblos originarios. Este marco se sustentó en la imposición de categorías como la de "indio", la cual no solo denotaba una supuesta inferioridad cultural, sino que también justificaba la explotación y el exterminio de las comunidades indígenas bajo pretextos religiosos y civilizatorios.

La noción de "descubrimiento", en sí misma, es problematizada al considerar que Colón y sus contemporáneos carecían de una comprensión geográfica real del lugar al que arribaron, guiados más por conjeturas y preconceptos que por conocimiento científico. No obstante, este evento marcó el inicio de un proyecto colonial que integró elementos lingüísticos y religiosos para consolidar su hegemonía. La imposición del castellano como lengua franca, por ejemplo, no solo marginó las lenguas originarias, sino que también

reforzó la percepción de superioridad cultural de los conquistadores. Este proceso no solo transformó el tejido lingüístico, sino que instituyó jerarquías que legitimaron la subordinación de las comunidades indígenas mediante la asociación de su lengua, cultura y organización social con conceptos de barbarie y salvajismo.

El uso de una jerarquía lingüística no fue un fenómeno aislado, sino que encontró sus raíces en tradiciones previas, como la distinción helénica entre "civilizados" y "bárbaros". Los conquistadores españoles adaptaron estas dicotomías para justificar su dominio, argumentando que las lenguas indígenas eran incapaces de expresar ideas complejas o de alcanzar los estándares de civilización asociados con las lenguas europeas. Este argumento lingüístico se entrelazó con estructuras jurídicas, como las bulas papales y el régimen de encomienda, que consolidaron un sistema de explotación brutal disfrazado de evangelización y progreso. Así, el castellano se erigió como un instrumento de poder, mientras que las lenguas originarias quedaron relegadas a esferas privadas y espirituales.

La resistencia lingüística de los pueblos originarios frente a este proceso es también un testimonio de su lucha por preservar su identidad cultural. Al refugiar sus lenguas en el ámbito de lo sagrado y lo comunitario, estas comunidades desafiaron la narrativa de inferioridad impuesta por el colonialismo. Sin embargo, este proceso de resistencia no fue suficiente para evitar la consolidación de un orden étnico en el que los "indios" ocuparon los peldaños más bajos, no solo como mano de obra explotada, sino también como sujetos despojados de agencia y autonomía.

El "descubrimiento" de América por parte de Colón y sus sucesores no fue tanto un hallazgo geográfico como la construcción de un proyecto colonial que redefinió las relaciones de poder a nivel global. Este proceso no solo transformó el mapa político y económico del mundo, sino que también instituyó jerarquías sociales y lingüísticas que perpetuaron la explotación y exclusión de los pueblos originarios. Frente a esta narrativa, es fundamental cuestionar las categorías y conceptos que la sostienen, así como

reconocer las complejidades y resistencias que caracterizaron la experiencia de los pueblos colonizados.

El auge del oro americano en Europa marcó una profunda transformación en las estructuras sociales, políticas y económicas del continente, consolidando las bases del naciente sistema económico mundial. Este fenómeno implicó una transposición de las desigualdades de clase, género y etnia características de la Europa medieval hacia el “Nuevo Mundo”. En este contexto, los mecanismos de control y dominación se perfeccionaron al ritmo del saqueo colonial, sentando las bases para el orden étnico con que se puso en movimiento la sociedad colonial. Este sistema no solo legitimó la explotación de los pueblos originarios, sino que también actualizó las jerarquías existentes, refinándolas bajo un marco global. El término “indio” se configuró como categoría étnica principal, encapsulando la diversidad de los pueblos originarios en una etiqueta que justificaba su subordinación dentro de la estructura social colonial.

La construcción del “otro” fue un proceso que combinó diferenciación lingüística y racialización. Desde los primeros contactos, figuras como Colón y sus contemporáneos utilizaron la lengua y las descripciones fenotípicas para justificar la inferioridad de los pueblos originarios. El privilegio de nominación, ejercido por los conquistadores, se constituyó como un instrumento central en la legitimación del sistema de honor social colonial, donde el “indio” quedó relegado a una posición subalterna. Esta narrativa, respaldada por prácticas sistemáticas de violencia y esclavitud, no solo definió la interacción entre conquistadores y conquistados, sino que también cimentó un marco ideológico que perduraría en las estructuras del racismo moderno.

El avance geográfico y político del colonialismo español estuvo intrínsecamente ligado al desarrollo de un sistema de encomiendas y a la explotación masiva de los recursos y personas del “Nuevo Mundo”. Las expediciones de figuras como Vicente Yáñez Pinzón y Díaz de Solís reflejan no solo la búsqueda de rutas comerciales, sino también la consolidación de una vocación colonial. La etnografía de Colón sienta las bases de clasificación que alimenta la ideología racial naciente. Al mismo tiempo, la imposición de

categorías como “bárbaro”, “caníbal” y “rebelde” refleja un esfuerzo por deshumanizar a las poblaciones autóctonas y justificar su esclavitud.

Como construcción ideológica, el racismo que surge de estas dinámicas coloniales sirve para legitimar desigualdades estructurales en el acceso al poder político, económico y social. Este fenómeno, aunque originado en la diferenciación somática y cultural, se presenta como un mecanismo que amplifica las viejas afiliaciones étnicas del mundo medieval bajo un nuevo marco global. En Europa, la segregación entre catalanes, vascos y castellanos persistía; sin embargo, en el “Nuevo Mundo”, estas divisiones internas se disiparon frente a un propósito común: la consolidación de una élite “blanca” que controlaría las instituciones coloniales.

El orden étnico colonial no solo perpetuó, sino que también sofisticó las desigualdades preexistentes, actualizándolas en función del nuevo contexto global. Los conquistadores, que en muchos casos provenían de los estratos más bajos del orden étnico europeo, emergieron como las elites del sistema colonial. Este “Nuevo Mundo” no solo representó una oportunidad para la expansión imperial, sino que también sirvió como laboratorio para la articulación de un sistema racial y económico global cuyas consecuencias siguen marcando la historia contemporánea.

La conquista de América Central, particularmente de la región que corresponde hoy a Costa Rica, se caracterizó por su complejidad y violencia, marcada por la resistencia de los pueblos originarios y las tensiones internas entre los conquistadores españoles. Desde su inicio, esta empresa estuvo motivada por la búsqueda de oro y riqueza, integrándose a un proyecto más amplio de expansión imperial impulsado desde las Antillas. Sin embargo, Costa Rica, como último territorio centroamericano incorporado al dominio español, evidencia las dificultades de esta colonización, tanto por la geografía agreste como por la fuerte oposición indígena.

El modelo de Conquista, liderado inicialmente por figuras como Alonso de Ojeda y Diego de Nicuesa, se fundó en la explotación y saqueo de las comunidades indígenas, reflejo

de un sistema económico naciente basado en la extracción violenta de recursos. Las tácticas empleadas incluyeron el saqueo de graneros, la quema de aldeas y la esclavización de los nativos. Sin embargo, los pueblos indígenas no permanecieron pasivos. En Urubá, las flechas envenenadas y las tácticas de guerrilla demostraron la capacidad de resistencia de las comunidades originarias frente a la avanzada española, logrando infligir significativas bajas en las fuerzas colonizadoras y destacando el fracaso de los primeros intentos de conquista.

El proceso de consolidación colonial se intensificó con la llegada de figuras como Vasco Núñez de Balboa, quien no solo estableció asentamientos como Santa María la Antigua del Darién, sino que también impulsó una estructura administrativa que colocó a los españoles en la cúspide de un sistema jerárquico. Este modelo, que sentó las bases para las instituciones coloniales como el ayuntamiento y el cabildo, también fue testigo de las primeras manifestaciones de mestizaje, tanto cultural como étnico, con la inclusión de auxiliares indígenas y esclavos africanos en las expediciones. A pesar de estas alianzas, la explotación y el genocidio de las poblaciones indígenas continuaron como una constante.

La resistencia indígena adoptó múltiples formas, desde ataques directos hasta el silencio y la huida. Esta oposición, aunque eventualmente sofocada en gran parte, subrayó las limitaciones del poder colonial en un territorio vasto y hostil. La llegada de Pedrarias Dávila intensificó la violencia, consolidando un sistema económico basado en la extracción de oro, perlas y la venta de esclavos, al tiempo que profundizaba la devastación demográfica entre las comunidades originarias. Para 1519, con el establecimiento de la Ciudad de Panamá y la expansión hacia la península de Nicoya, se vislumbraba ya el impacto irreversible de la colonización.

En suma, la conquista de América Central no fue un proceso lineal ni homogéneo. Fue, más bien, un escenario de choques culturales, tensiones internas y resistencia constante. La imposición de un sistema colonial basado en la explotación y la dominación encontró su contrapeso en la resiliencia de los pueblos originarios, quienes, a pesar de las

inmensas pérdidas, dejaron un legado de lucha que sigue vigente en la memoria histórica de la región. Este proceso configuró un modelo de colonización que integró elementos de violencia, mestizaje y explotación, cuyas consecuencias perduran hasta la actualidad.

El proceso de conquista y colonización en el Golfo de Nicoya y Nicaragua, a partir de la expedición de González Dávila en 1519, refleja la compleja dinámica entre los intereses coloniales, la explotación de los recursos y la imposición de una nueva estructura social y religiosa. La expedición, financiada por actores como la Corona Española y comerciantes privados, buscó maximizar las ganancias mediante la extracción de oro y la conversión forzada de los pueblos indígenas al cristianismo. Se calcula que durante esta expedición se lograron obtener grandes cantidades de oro y un notable número de bautizos, lo que subraya el vínculo entre la riqueza material y la subyugación de los pueblos originarios.

El proceso de conquista no solo implicó la acumulación de riquezas, sino también la implementación de una política de evangelización que se mostró particularmente brutal. Las misiones religiosas, como la dirigida por el padre Diego Agüero, acompañaron la violencia física de los conquistadores. En algunos casos, los bautizos fueron obtenidos bajo coacción, una práctica respaldada por la figura jurídica del "requerimiento", que legitimaba la dominación sobre los pueblos indígenas bajo la justificación de la conversión religiosa. Esta violencia estructural se extendió por varios siglos y dio lugar a la creación de jerarquías raciales, sociales y de género que perduraron más allá del periodo colonial.

La explotación de los pueblos indígenas se complementó con la creciente utilización de esclavos africanos, una práctica que se consolidó tras la extinción parcial de las poblaciones nativas, como ocurrió en la isla La Española. El comercio de esclavos a través del Atlántico se convirtió en uno de los pilares de la economía colonial, generando una red de desigualdades que se perpetuarían durante siglos. La llegada de los esclavos africanos, como fuerza de trabajo en las minas y plantaciones, marcó un cambio en las dinámicas laborales, a la vez que consolidó un sistema basado en la explotación de los

cuerpos humanos, en particular de las poblaciones africanas e indígenas. Sin embargo, el impacto de la colonización no fue exclusivamente destructivo. La resistencia de los pueblos originarios, aunque en gran medida silenciada por las fuentes coloniales, fue constante. Los pueblos originarios desarrollaron diversas formas de resistencia, no solo en el campo militar sino también en el plano espiritual. La figura de la Virgen de Guadalupe y el culto a La Madre, que emergió en el contexto de la evangelización forzada, llegarán a constituir un mito de liberación que comenzará a tomar forma entre los pueblos originarios. La resistencia teológica propiciaría diversos mitos y símbolos que ayudarán a reinterpretar las estructuras de dominación impuestas por los colonizadores.

1.4 De la Conquista de Nicoya y el surgimiento de las cofradías indígenas en Costa Rica

1.4.1.1 De los conflictos religiosos, lingüísticos y raciales del periodo correspondiente a la Conquista de Nicoya (1524-1550)

A lo largo de este documento ha sido repetido: los pueblos originarios no fueron, en ningún momento, víctimas pasivas del dominio de los conquistadores. Pudieron haber estado en abierta desventaja frente al componente tecnológico con el que contaban aquellas bestias teñidas de hombres, pero nunca rehusaron a la utopía de la liberación.

La imposición colonial en la región centroamericana no se dio de forma pacífica. Reiterados han sido los ejemplos en los cuales los “indios” de Nicoya se enfrentaron a los conquistadores españoles como reacción inmediata al sometimiento que estaban experimentando en lo que milenariamente habían sido sus territorios. Heroica fue la determinación de aquellos pueblos que a riesgo de perder su propia vida libraron la guerra contra aquella maquinaria bélica y de adoctrinamiento religioso en la que se había convertido el ejército español que avanzará sobre la Península de Nicoya y Nicaragua (1524) y que posteriormente (1561) lo hará sobre Costa Rica. Este primer periodo de análisis respecto del desarrollo histórico de las cofradías indígenas en Costa Rica (1524-1550) está caracterizado por el avance colonial que desde Panamá se gestó hacia Nicoya y de la profunda relación que esta última tuvo con Nicaragua durante el periodo en que prevaleció el Corregimiento de Nicoya tal como aquí será analizado.

En el caso centroamericano fueron puestos en práctica los más sofisticados mecanismos de dominación que, a través de los instrumentos legales correspondientes al proceso de Conquista, le otorgaban de hecho del poder soberano al Rey Católico para que, a través de los conquistadores como sus representantes en la práctica, arremetieran contra los “indios” como si sus pueblos fueran una masa homogénea en la que no habían distinciones o estructuras jerárquicas milenarias que, bajo el componente militar de los conquistadores españoles, serían alteradas o llevadas hasta su desaparición.

Criminales, embusteros, estafadores y desterrados: esos eran parte de los representantes de la Corona Católica que actuarían en contra de Reyes y Señores del Anahuac, el Abya-Yala y el Tawantinsuyu.

La mentalidad medieval que priva entre los conquistadores españoles a lo largo de los poco más de tres siglos durante los que se prolongará la sociedad colonial, parte del presupuesto de la Soberanía del Rey, tanto sobre los pueblos cristianos como para los no cristianos, según el cual el *dominium* del papa tenía alcance *universal* y es que, para que los conquistadores logren declarar victoria sobre los pueblos conquistados, los primeros deben asegurar la imposición doctrinal de su fe. Esta era la práctica correspondiente a la sociedad medieval con la que recientemente España se había impuesto sobre los “moros” y “marranos” y ha procedido a expulsar a quienes no acepten su conversión de la península Ibérica. El problema, en términos de justificación, era cómo proceder con el territorio de los pueblos recién conquistados en América ya que estos operaban fuera de la lógica medieval. No eran islámicos ni judíos en el plano religioso, sin embargo, la categoría étnica de “indio” había permitido a los conquistadores españoles modelar un nuevo “orden étnico” que suponía arrojar a los “indios” a la base de la “estructura étnica”. Esta era una condición para que los conquistadores españoles se impusieran en su cúspide como grupo étnico dominante.

Para justificar la inferioridad del “indio” respecto del conquistador español ya habían sido emitidas las bulas papales “Inter caetera” y “Eximiae Devotionis” desde el año 1493. Ahora de lo que se trataba era de justificar la apropiación de los territorios de los pueblos conquistados por parte de los conquistadores españoles. Para hacer lo anterior se recurrirá a la vieja fórmula ideada por el canonista medieval y cardenal de la Iglesia Católica Hostiensis (1200-1271) quien, en oposición a lo propuesto por el Papa Inocencio IV (1195-1254), reclamaba las tierras de los pueblos dominados por la fe católica con el alegato según el cual “...la llegada de Cristo borraba toda jurisdicción particular -al tiempo- que los infieles perdían así su dominium sobre sus territorios (Mora, 2023, pp. 19-20). Si bien, esta será una característica que perdure a lo largo del periodo en el que formalmente ha sido fijada la Conquista de América (1493-1549), la coyuntura militar

experimentada bajo el reino de Carlos V en España permitirá actualizar este presupuesto medieval para incorporarlo en la sociedad colonial. Religión y Soberanía serán las dos estructuras sociales esenciales encargadas de gestionar y justificar tanto la desigualdad como la muerte sobre las que se despliega la Conquista y se impulsará la sociedad colonial posterior (1550-1821). La encomienda, que no es otra sino una expresión del régimen de esclavitud será el sustrato material sobre el que ambas estructuras adquieran legitimidad.

Como estructura social la religión organizará a los “pueblos de indios” en torno al campanario y al púlpito, que serán el núcleo del espacio social desde el cual el sacerdote se convertirá en el regente de las almas de la comunidad y el encargado de dotar, o limitar, el prestigio y honor social correspondiente a los diferentes actores étnicos que formarán parte de la sociedad colonial posterior pero que, desde la Conquista, estará organizada en torno a rituales y prácticas compartidas; normas, valores y comportamientos que, sin duda, serán el sustrato sobre el que se forjó la conciencia étnica de los actores étnicos que entran en relación. Como estructura social la Soberanía del Rey se impone desde la propia legitimidad que le otorgan sus súbditos y que, a través del mecanismo jurídico, impondrá desde 1513 el requerimiento como el derecho extraterritorial con que contaba la Corona Católica otorgándole, al igual que a la Iglesia, una suerte de *dominium universal* que le daba la potestad de avasallar a los “indios” y sus territorios.

Así las cosas, la Conquista se pone en marcha a partir de dos frentes claramente definidos: el estatal y el religioso. Mientras el primero empleó sin ningún pudor la espada, el arcabuz, el caballo entrenado para la guerra, así como los perros de caza; los segundos pusieron en marcha la “evangelización” que culminaría por cobrar la característica de una Conquista espiritual.

Las bulas de concesión, principalmente las asumidas por el Papado en el año de 1493, denominadas “Inter caetera” y la “Eximiae Devotionis” tuvieron por objetivo atender los conflictos que “el descubrimiento” pudiese traer para las dos potencias navales de la

época: Portugal y España, ambas católicas. En estas bulas de concesión el Papa legislaba no sólo sobre los futuros descubrimientos sino sobre la “evangelización” de las almas de los “infieles”, refiriéndose con ello a los pueblos originarios del mundo recién “descubierto”. Así las cosas, aquellos que habían sido reducidos a la esclavitud según demandan las leyes correspondientes a la “justa guerra”, ahora contaban con legislación eclesial que justificaba su lugar inferior en el orden étnico que estaba siendo modelado: eran “infieles”, y siendo que los linderos entre la Iglesia y el Estado eran bastante porosos, tanto una como otro asumiría que los “indios” ocuparían los lugares inferiores de la estructura étnica en pleno desarrollo.

Con las bulas de concesión España, a través del Rey Fernando, garantizaba control, predominio y propiedad de la Corona sobre las tierras recién descubiertas mostrando para ello al Papa como amo y señor del mundo que tenía el poder y legitimidad suficiente como para distribuir el mundo a su antojo. De este modo, con la bula “Inter caetera” el Papa le cede a la monarquía española todas las tierras descubiertas “...hacia el occidente y mediodía (...) ora que se hayan hallado islas y tierras, oran se hayan de hallar hacia la India o hacia otra cualquiera parte, la cual linea diste de cada una de las islas, que vulgarmente dicen las Azores y Cabo Verde, cien leguas hacia el occidente y mediodía” (De las Casas, 1965, p. 1286. En: Mires, 1991, pp. 28-29). Con la concesión que daba el Papa al Rey Fernando, según lo contenido en la bula “Inter caetera”, el Papa se anticipaba a cualquier injerencia por parte de Juan II de Portugal para lo cual se estableció la “línea divisoria” que demarcaría las posesiones de las coronas de Portugal como las de Castilla y Aragón: “cien leguas al occidente de las Azores y Cabo Verde; esta línea fue ampliada por el tratado de Tordesillas a 370 leguas, el cual fue confirmado en 1506 con la bula “Ea que pro bono” (enero 24) concedida por Julio II (1503-1513)” (Patiño, 2012, p. 74). De lo que se trataba era de apaciguar los ánimos de aquellas potencias navales europeas que se veían excluidas de las riquezas que significaba la Conquista de América. Así las cosas, el Papa debía, al menos en apariencia, parecer el dueño de las tierras “descubiertas” aún cuando las riquezas se tuvieran que repartir entre el la Corona, conquistadores con sus propias inversiones incluidos, así como la Iglesia,

con sus diversas órdenes medicantes, algunas de las cuales perseguían sus propios objetivos milenaristas.

Las bulas papales eran el mecanismo ideado tanto por la Corona Católica como por la Iglesia para garantizar la misión evangelizadora. Sin embargo, dado que los métodos para ello no habían sido definidos, la guerra total y prolongada había sido la manera más efectiva empleada por los conquistadores españoles para llevar lo anterior a cabo. La ironía de tal postura era la ausencia de reconocimiento de la igualdad de los “indios” frente a los conquistadores españoles por lo cual los primeros debían ser llevados a la “verdadera religión”, al “Dios verdadero” que era, posterior al segundo viaje de Colón, el argumento central de la hecatombe por ellos provocada. Eso sólo podría ser asegurado si los “indios” resultaran tan humanos como los cristianos. Sin embargo, si este era un presupuesto válido no había forma de pasar por alto que lejos de evangelizar su proyecto se había convertido en un verdadero genocidio de cristianos potenciales. La desnudez de los “indios”, su “promiscuidad”, sus danzas rituales, el consumo de carne humana, sus ídolos y sus lenguas todos eran justificaciones “legítimas” para causarles la muerte.

El jurista canónico Juan López de Palacios Rubios, a quien los mismos Reyes habían designado Miembro del Consejo de Castilla desde 1504, había sido encargado de redactar el contenido, así como la orientación del “Requerimiento” en 1513 bajo solicitud de los mismísimos reyes para que este fuese el fundamento con que Pedrarias llevaría a cabo su expedición en Tierra Firme en el año de 1513. El requerimiento era un principio jurídico que los conquistadores españoles, como los representantes de los Reyes a lo largo del proyecto de Conquista de América, leían a los “Indios” para su conocimiento y su aceptación. En el documento, leído a los “indios” en español, se les exigía a estos su completa sumisión y obediencia a la Corona como la Iglesia Católica lo que implicaba la toma de posesión de sus tierras por parte de los conquistadores españoles, así como de sus otras pertenencias en las que incluso cabía la posibilidad de que ambas instituciones tomaran la vida de los pueblos originarios como tantas veces sucedió. A quienes aceptaran dicho trato, el “Requerimiento” les perdonaría la vida e incluso serían tratados con el mismo respecto que el Rey trataba a sus vasallos y súbditos. A quienes

no aceptaran los términos del contrato, se les advertía "...que, con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros y vos haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y vos sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y Sus Altezas" (Castro, 2009, p. 60). Se trataba de imponer obediencia a la Iglesia y a la Corona, reduciendo a hombres, mujeres y niños a la esclavitud, disponiendo de ellos según las órdenes reales. Con el requerimiento el conquistador español apela a la "libertad" como condición para reducir a la esclavitud al "indio" así como a causarle la muerte, si fuese necesario, a quien no aceptara la sumisión espiritual. La "libertad" del conquistador no es, sino, la cárcel del "indio" que éste sólo habrá de confrontar una vez la rebeldía y resistencia inicial adquieran concreción como proyecto de liberación.

Con el objetivo de saquear las tierras anteriormente exploradas por Hernán Ponce de León (1519), Gil González Dávila avanzará en el año de 1522 sobre las tierras del Cacique Nicoya acompañándose de un ejército compuesto por un grupo de "indios" además de un reducido pero constatado grupo de esclavos "negros" (Meléndez y Duncan, 1976; Castro, 2009) con quienes, como práctica recurrente a lo largo del proceso de Conquista de América que da inicio en 1493, viaja un sacerdote franciscano, fray Diego Agüero, quien como representación de la victoria alcanzada por los conquistadores españoles bautizará entre los años 1522 y 1523 a los "indios" con quienes logren establecer contacto "...en toda la costa del Pacífico desde Punta Burica a Abangares, en la isla de Paro y en todo el territorio de Nicoya hasta las posesiones del cacique Nicaragua" logrando alcanzar un total de 11.197 "indios" bautizados mediante oficio de la primera misa que de la que se tenga constancia en territorio de la actual Costa Rica y que será llevada a cabo en Nicoya (Thiel, 2002, p. 15). Será el mismo fraile franciscano, fray Diego Agüero quien acompañará a Hernández de Córdoba una vez el proyecto de Conquista de Nicoya y Nicaragua haya sido formalmente puesto en marcha (1524).

Los pueblos de Nicoya utilizaron la disuasión para repeler la ola de violencia que seguramente ya habían escuchado de la bestialidad, la brutalidad, la barbarie, la muerte, sangre y pestilencia que avanzaba junto a aquellos jóvenes acorazados que predicaban

el evangelio en nombre de “Dios Padre”. Los “indios” de Nicoya comunicaron a los conquistadores de la existencia de un pueblo mucho más numeroso en el que gobernaba un importante cacique de nombre Nicarao o Nicaragua con la esperanza de que el asedio y la violencia hacia ellos no fuera de la magnitud apocalíptica que esta había cobrado en otros pueblos originarios. No pudieron estar más equivocados. Más pronto que tarde el padre Diego Agüero, que acompañaba la misión de Niño y González Dávila, bautizaría a más de 6.000 almas tan solo en Nicoya a las que se sumarían otras 9.000 en Nicaragua, de quienes extraerían todo el oro que pudiesen: aretes, collares, anillos, tobilleras, pulseras, etc., toda una representación simbólica cargada de misticismo que marcaban las distancias entre las jerarquías que también en las sociedades prehispánicas existían. Todo el oro recaudado, fuera también el que llevaban consigo sus muertos, fue fundido en barras y cargado en forma de lingotes en los galeones con que Europa saldría de su aislamiento y marginalidad. Una parte de este oro culminó en el fondo de los mares. La empresa pretendida por Niño y González Dávila logró reunir una inversión estimada en 8.324 pesos, procedente de comerciantes privados y la misma Corona Católica, la cual logró traducirse en 112.524 pesos que fueron “rescatados” en oro de la primera expedición a Nicoya y Nicaragua.

En 1524, treinta y dos años después de que ha dado inicio la Conquista, los objetivos de los conquistadores han sido modificados al punto que la evangelización y consecuente aceptación de la religión cristiana por parte de los “indios” es condición para que los conquistadores españoles puedan sentirse vencedores. De lo anterior se sigue que el bautizo de los “indios” de Nicoya se lograría de dos maneras: gracias a la aceptación de la religión cristiana; o, como da cuenta el propio relato de González Dávila, “...hazerlo hazer por la fuerza como lo hize” (CDHN, 1954³⁵).

El año de 1524 definitivamente será un año decisivo para el conjunto de la región mesoamericana principalmente porque es a partir de este año que se pone en marcha la ofensiva colonial a través de las órdenes religiosas que fueron la condición a través de

³⁵ Documentos para la historia de Nicaragua. Tomo I., op. cit., pp. 93-94. En Solórzano, J y Quirós, C. 2014. Costa Rica en el siglo XVI. Descubrimiento, exploración y conquista. San José: Editorial UCR.

la cual se garantizó la “conquista espiritual”. Fue la actividad que las órdenes llevaron a cabo lo que dio pie a la forma específica que irían asumiendo a lo largo del periodo de Conquista, así como en la Colonia, razón por la cual estas fueron nombradas como “misiones”.

En el año de 1524 descenderán de los barcos, provenientes de España, “los doce” primeros franciscanos enviados por Carlos V a pedido de Hernán Cortés marcando así el inicio de lo que Lafaye (2022) ha denominado la “edad de oro de la Iglesia indiana” que se extenderá durante los próximos 40 años hasta 1564 cuando, tras la muerte de Luís de Velasco y Ruíz de Alarcón, segundo Virrey de Nueva España (1550-1564), y el breve paso de Gastón de Peralta y Bosquete (1566-1568), llegue a relevarlo Martín Enríquez de Almanza (1568-1580) con quien comenzará a llegar la orden de jesuitas quienes pondrán en entredicho la esperanza milenarista prevaleciente entre aquellos jóvenes franciscanos a quienes, primeramente el papa León X (1521) y después Adriano VI (1522), les había entregado hasta entonces el monopolio de las almas recién “descubiertas” para llevarlas a las puertas del “Reino”.

Desde el año de 1502 la orden católica de los franciscanos había dado inicio a la “evangelización” pacífica de la Isla La Española con la fundación del convento de Santo Domingo, acción que será seguida de la fundación de una serie de conventos en Puerto Rico (1511), Cumaná (1516), México (1524) llegando hasta el Perú y las Malvinas (1534). En Nicoya serán estos mismos jóvenes franciscanos quienes funden la Parroquia de Nicoya en el año de 1544. Para cuando la Conquista formalmente haya culminado (1549) los franciscanos serán la primera de las órdenes religiosas en haber alcanzado la totalidad de los territorios conquistados.

La llegada de “los doce” a México (1524) era la posibilidad para que la Corona y la Iglesia Católicas se impusieran como los encargados legítimos en llevar “la Luz” a donde siempre había prevalecido la “oscuridad”. A partir de ahora sería la Cristiandad la encargada de hacer la historia y con ello la misión de llevar a todos los pueblos del mundo el Evangelio, encomendada en primera instancia a los Apóstoles, sería asumida por los

frailes franciscanos como continuidad de la misión que a ellos les había sido encomendada como prolongación de las guerras que contra los infieles ya habían iniciado justo el año en el que se dio el “descubrimiento”, que era un claro indicio de que Dios mismo les había encargado de propagar la fe en todos los pueblos donde reinaba la “idolatría”. Para los jóvenes franciscanos que habían puesto en marcha la “conquista espiritual” la oportunidad de evangelizar a aquellos pueblos de “herejes” e “idólatras” tenía un objetivo claro: si el tiempo del Padre era el relativo al Antiguo Testamento y el tiempo del Hijo era el relativo al Nuevo Testamento, ahora se trataba del tiempo del “Evangelio eterno” que revelaba el “fin de los tiempos” que era el que Juan habría anunciado en el Apocalipsis y que sería llevado adelante por el Espíritu Santo. Al final de este periodo y después de haber logrado superar todas las pruebas puestas al ser humano, éste podría por fin mirar a Dios a los ojos (Lafaye, 2022).

El fenómeno de adoctrinamiento que le sigue al descubrimiento del “Nuevo Mundo”, descrito por López de Gómara en su dedicatoria al Rey Carlos V en 1552, como “...la mayor cosa después de la creación del mundo...” (López de Gómara, 2021, p.7), está impulsado en la constatación por parte del clérigo católico de la existencia de pecados propios de la idolatría entre los que se encuentran “sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así” (López de Gómara, 2021, p 7). De allí que la labor de predicar, convertir, descubrir y conquistar es, para el clérigo, tareas propias de los objetivos que el mismo Dios le ha trazado una vez éste les ha mostrado el camino hacia las Indias occidentales. Los “indios”, como dará cuenta López de Gómara en su dedicatoria al Rey Carlos V, carecen de vestido, de letras, de dinero, de animales de carga, de instituciones sociales todas las cuales serán responsabilidad de los conquistadores españoles propiciar en el “Nuevo Mundo”. López de Gómara (2021) interpreta lo anterior como un designio divino en el sentido de que “las conquistas de indios” han iniciado inmediatamente después de que hubiese acabado la ofensiva contra los “...moros, porque siempre guerreasen españoles contra infieles” (López de Gómara, 2021, p. 8).

Para el momento en que López de Gómara dirige su dedicatoria al Rey Carlos V (1552) es sabido que el “descubrimiento” ha sido el de un “Nuevo Mundo” más, como concepto, carece aún de contenido. López de Gómara hará precisamente explícito el contenido con que cobrará comprensión y praxis para los conquistadores la idea del “Nuevo Mundo”: son ellos, los conquistadores, quienes Dios mismo ha designado para erradicar la idolatría y para llevar la civilidad, expresión que será actualizada posteriormente por las ideas de progreso, democracia y/o desarrollo, a todos los pueblos del mundo. Serán los conquistadores españoles, sus órdenes mendicantes, la Corona y la Iglesia Católicas las encargadas de conducir la historia occidental en su tránsito entre el mundo antiguo y el “Nuevo Mundo” que será el que propicie la modernidad occidental.

En 1524 se lleva a cabo la fundación de Villa Bruselas en los términos de Nicoya por Francisco Hernández de Córdoba, con lo cual se pone en marcha la “encomienda” y el “repartimiento” de “indios” que serían los mecanismos institucionales a partir de los cuales sería empleada la “justa guerra” como modelo de poblamiento utilizado en reiteradas ocasiones a lo largo y ancho del continente americano en la cual, tras haber sido aplicados y replicados una y otra vez con anterioridad en cuanto espacio geográfico los conquistadores se impusieron, esta habría de adquirir las formas más brutales de expresión en la región centroamericana. Con la fundación de Villa Bruselas los “indios” de Nicoya, Chira y Nicopasaya habían sido encomendados a Juan Esteban, conquistador, fundador y vecino del nuevo asentamiento colonial. Posterior a su temprana disolución en 1527, Nicoya fue parte de la provincia de Nicaragua hasta que en 1554 será elevada a Corregimiento de Nicoya, integrada claramente por Nicoya, los puertos de Chira y Paro en la que Pedro Ordoñez de Villarquirán fungirá como su primer corregidor. En el año de 1560 Nicoya dejará de ser Corregimiento para ser elevada a Alcaldía Mayor.

La administración colonial, a lo largo del siglo XVI estuvo compartida entre un Corregidor y un Alcalde Mayor. En la lógica impulsada por la Corona Católica para el caso de Nicoya se trataba de la creación de dos puestos complementarios: por un lado todo lo relativo a la administración de la jurisdicción civil y criminal correspondía al Corregidor; mientras

que las relaciones comerciales que se trenzaban por la vía marítima se habrían de incrementar a lo largo de este siglo causando la necesidad de que esta actividad fuera vigilada por un solo funcionario público que atendiese lo correspondiente a la recepción y despacho de navíos y el correspondiente control de sus licencias y registros: el Alcalde Mayor.

Entre los años de 1527 y 1544 Nicoya fue organizada como un Corregimiento de “indios” tributarios de la Corona que sería la configuración que mantendría a lo largo del periodo Virreinal (Quirós, 2003). Durante este periodo la principal actividad económica impulsada por los conquistadores españoles fue el repartimiento y la esclavitud de los “Indios” con lo cual la Conquista de Nicoya y Nicaragua “...se llevó a cabo mediante el saqueo, el engaño, la mentira, el cinismo y el crimen con todos sus matices” (Quirós, 2003, p. 36). Aún con lo violento y completamente ajeno que pudo resultar el proceso de Conquista y dominio español sobre los territorios de los pueblos de Nicoya, su actitud combativa y en resistencia fue uno de los matices que caracterizaron el periodo virreinal y la principal razón por la cual los conquistadores españoles no pudieron nunca sentir que sus objetivos habían sido plenamente alcanzados. Todo lo contrario. La combatividad con la que los pueblos de Nicoya se levantaron una y otra vez contra los conquistadores españoles, fue una de las principales características que quedó impresa a lo largo del periodo colonial y que ha sido constantemente actualizada hasta la actualidad.

En el año de 1527 fue creada la Gobernación de Nicaragua la cual se extenderá hacia el sur atravesando la totalidad del territorio correspondiente a Villa Bruselas con lo que el territorio de Nicoya quedará integrada formalmente en ella y su población encomendada y desplazada a Nicaragua utilizando el método de la “reducción” incorporado como principal mecanismo de colonización desde la aprobación de las Leyes de Burgos promovidas por fray Antonio de Montesinos en el año de 1512. Con la “reducción” los conquistadores españoles partieron del presupuesto de concentrar a aquellos “idólatras” repartidos entre grandes extensiones de tierra deshabitadas con el fin de lograr su cristianización que no era, sino, la mayor expresión de civilidad que tanto la Corona como la Iglesia Católicas tenían para ofrecer. Quirós (2003) define Nicoya como una “unidad

histórico-geográfica” cuyo territorio abarca las islas del golfo y su banda oriental desde el río Los Lagartos.

Según Kramer (et al., 1884) el criterio para la ubicación geográfica de Villa Bruselas, sobre la franja oriental del golfo de Nicoya, estaba definido por su cercanía con los yacimientos auríferos que para entonces ya han sido identificados en Abangares. Pedrarias haría las veces de gobernador de Nicoya y Nicaragua y siendo riqueza material la que éste procura, será la muerte de los “indios” uno de los principales resultados que su gobernación alcanzará entre los años de 1524 y 1527, periodo de gran inestabilidad política propiciada principalmente por la debacle demográfica en ambos espacios geográficos.

Frente a la bestialidad, la brutalidad, la barbarie, la muerte, la sangre, la pestilencia los pueblos originarios tuvieron dos opciones: rendirse o resistir. Baraona (2011a) señala como una característica común de los pueblos originarios de Mesoamérica la constante y heroica determinación a la estos recurrieron, aún en contextos de evidente desigualdad, para no morir. De lo anterior se sigue que para el año de 1517 se calculan cerca de entre 350.000 y 9.000.000 de personas las que en esta región habrían perdido la vida. Para este autor es posible que las estimaciones nunca permitan precisar exactamente cuántas fueron las víctimas de los primeros años de la Conquista. Lo que sí es posible afirmar es que las dimensiones del crimen perpetuado adquirieron proporciones apocalípticas.

En el año de 1526 Pedrarias decide viajar a la isla de Chira y tomar posesión de ella, así como de sus habitantes en nombre del Rey de España así como de “Dios Padre”. Al ahora gobernador de Nicoya lo acompaña una comitiva con sus mejores oficiales y el fraile Diego de Escobar. Al verlos venir a lo largo el pueblo de Chira se prepara con sus mejores galas al haberse acostumbrado a las visitas de aquellos hombres cubiertos en metal. Pedrarias ordena imponer una cruz de madera en lo más alto de una colina cercana donde todo el pueblo pudiera contemplarla. La propagación de los símbolos cristianos para los conquistadores españoles fue una actividad fundamental a lo largo

del proyecto de conquista con los cuales no sólo esperaban respeto y aceptación de la religión cristiana por parte de los “indios” sino su completa subordinación.

Los “indios” de Chira tenían un templo principal donde se reunían sus mitos y adoraban a sus dioses. Pedrarias no dudo en destruir los “ídolos” de aquellos “indios” aún cuando los conquistadores españoles fueron recibidos con bondad y amistad por parte de los pobladores de la isla. Según ha quedado constatado en el documento de la toma de posesión de la isla de Chira por Pedrarias, caciques e “indios” principales acompañaron a los cristianos al templo donde Pedrarias quebraría a sus ídolos y, previo a arremeter contra ellos, puso en el altar una cruz y una imagen de “Nuestro Señor” “...e hincadas las rodillas todos los cristianos e indios se dijo Te Deum Laudamus, cantando solemnemente” (Peralta, 1886, p. 707. En: Castro, 2009, p. 239). Además de exagerada, la aseveración del cronista no tiene reparo en retratar a los “indios” como un pueblo que acepta ser dominado antes de dar batalla alguna. Sobrados han sido los pasajes en los que la historia costarricense da cuenta de la bravura y disposición a la guerra, cuando es ella lo que corresponde, de los pueblos de Nicoya y es difícil creer que el asedio, la barbarie, la brutalidad demostrada por los conquistadores sería recibida sin confrontación bélica alguna al punto de aceptar la sustitución de sus dioses por aquellos que traían los conquistadores españoles. Incluso, el cronista de la toma de posesión de la isla de Chira registra que posterior a que Pedrarias proceda a quebrar a sus “ídolos” quedaron algunos aún en pie por lo que “...los quebraron ellos mismos de su propia voluntad” (Peralta, 1886, p. 707. En: Castro, 2009, p. 240).

La escena de la aceptación de los “indios” de Nicoya permitiendo la violencia de aquellos hombres barbados contra sus formas de vida es difícil de imaginar sin confrontación bélica alguna, esa posibilidad se abre cuando es evidente la inferioridad tecnológica con la que cuentan los pueblos originarios frente al componente tecnológico del que disponen los conquistadores españoles. Frente a al hecho constatado, la guerra pudo haberse postergado para otro momento. Lo que no es posible imaginar es que los “indios” quebraran por su propia voluntad y sus propias manos a sus dioses aceptando, de buena fe, a los que en sustitución les traían los cristianos. Muchos de los dioses a los que

adoraban los pueblos de Nicoya no podían si quiera ser quebrados: la lluvia, el sol, los astros, la luna eran objetos que, por más que los conquistadores españoles quisieran extirpar, superaban incluso al Dios con que estos intentaban remplazarle. Muchas de las deidades de los pueblos originarios tenían formas zoomorfas, otras formas humanas. La fertilidad, la vida o la muerte tenían sus propias formas de advocación y representaciones simbólicas. Según Blanco (1983) el culto a las representaciones zoomorfas guardaba mucha más solemnidad que la mera representación de sus deidades en su forma animal. Una deidad que guardó significativa relevancia para el caso de las costumbres y ritos del culto huetar y chorotega fue la serpiente emplumada que es uno de los elementos que más se repite en las cerámicas chorotegas. Lo que sí es posible pensar es que una vez que los españoles hayan dejado la isla de Chira, como expresión particular de lo que aconteció en Nicoya a nivel general, es que los dioses de los pueblos de Chira hayan recobrado su lugar original al tiempo que las cruces, altares y demás símbolos cristianos hayan sido destruidos. Este es un antecedente concreto de la “Guerra de las imágenes” de las que hace mención Gruzinski (1994) en relación con la toma de México por parte de Hernán Cortés, la cual tendrá sus propias expresiones en y formas de representación posterior para el caso nicoyano.

Hernán Cortés, quien habría “descubierto” México en 1519, y que le destruiría a partir del año de 1523, participaría de forma indirecta de la Conquista de la región centroamericana a través de su capitán militar: Pedro Alvarado. Junto a su capitán militar se desplegarían 250 soldados españoles y más de 3.000 “indios” convertidos en soldados y auxiliares atravesando la profundidad de las selvas del actual Tabasco (México) y el Petén (Guatemala), siendo muchos de los “indios” víctimas mortales de la brutal travesía a la que habían sido sometidos. La pretensión de Cortés no era otra que su propio dominio colonial sobre la totalidad de la región mesoamericana ante lo cual la Corona no tuvo más opción que reaccionar a través de la Audiencia de Santo Domingo quien vigilaría el acatamiento y cumplimiento obligatorio de las disposiciones contenidas en la “real provisión” emitida por la Corona Católica según la cual se creaba la gobernación del golfo de Higueiras y el cabo de Honduras en noviembre de 1525 siendo Diego López de Salcedo quien ocupará el lugar como su primer gobernador.

Con la creación de la gobernación del golfo de Higueiras y el cabo de Honduras a cargo de Diego López de Salcedo, Hernández de Córdoba vio su poder político diezmado y aceptando una alianza propuesta por Hernán Cortés para hacerse ambos del territorio de Nicoya y Nicaragua deciden enfrentarse a Pedrarias. Por razones que son desconocidas (Solórzano y Quirós, 2014; Castro, 2009; Quirós, 2003) Cortés se ve en la obligación de regresar a México y con ello Hernández de Córdoba se ve solo frente al poder militar que Pedrarias había concentrado.

Acusado de “traición a su majestad”, Hernández de Córdoba será sentenciado a muerte y finalmente ejecutado en la plaza de León de Nicaragua en junio de 1526 de lo que surgirá la disputa por el control de las gobernaciones de Castilla del Oro, cuyo gobernador era Pedro de los Ríos, y la gobernación del golfo de Higueiras y el cabo de Honduras, cuyo gobernador era Diego López de Salcedo, al no estar claros para entonces los límites territoriales entre una y otra gobernación. Lo anterior será saldado por la Corona Católica estableciendo para los tres territorios una sola jurisdicción a la que debían someterse los tres territorios en disputa, Pedrarias sería el nuevo gobernador que estaría en medio de la tensión y disputa inicial con lo cual será nombrado gobernador y capitán general de la provincia de Nicaragua en enero de 1527. A partir de este año Nicaragua será una gobernación con independencia jurídica y administrativa de México y Panamá estando supeditada únicamente a la Audiencia de Santo Domingo. La nueva gobernación de Nicaragua abarcaría, de la actual Costa Rica, el Pacífico Norte y el territorio de Nicoya administrado bajo la gobernación de Villa de Bruselas. Será 1527 el año que Nicoya quedará incorporada bajo la administración de la gobernación de Nicaragua lo cual quedará formalmente establecido bajo Cédula Real del 21 de abril de 1529. Lo anterior se extenderá hasta el año de 1561 cuando la Corona Católica, mediante emisión de real cédula del 5 de febrero, faculte a Juan de Cavallón a iniciar la conquista formal del territorio de la actual Costa Rica y entregue la tutela formal y única de este Nicoya a la Capitanía General del Reino de Guatemala, ahora como Alcaldía Mayor.

Pedrarias era un judío converso que intentó a toda costa ocultar sus orígenes dadas las condiciones de intolerancia religiosa y étnica que sobre el pueblo judío prevaleció por parte del pueblo español como parte de los mecanismos que este último utilizó, posterior a la “Reconquista” (1492), en el pasaje de grupo étnico subalterno a grupo étnico dominante. Pedrarias no sólo conocía de esos mecanismos, sino que, tras haber visto cómo su pueblo había padecido los horrores de la persecución religiosa, éste les replicaría con los “indios” llevándolos al límite. La brutalidad con la que éste se comportó parecen ser las cartas con las que esperaba presentarse a la Corona Católica y asegurar reconocimiento por sus “buenos oficios”. Según testimonio del cronista real Gonzalo Fernández de Oviedo, Pedrarias era un hombre caracterizado por la “envidia” y la “codicia”, además de tener un comportamiento despiadado contra los pueblos originarios ejerciendo contra ellos todo tipo de atropello con tal de obtener oro y esclavos.

Desde la llegada de Hernández de Córdoba a Nicoya y Nicaragua en 1524 serán miles los pueblos originarios que no sólo pierdan su vida, sino su lengua y su cultura. El proceso civilizatorio que junto a los conquistadores españoles se despliega es un largo proceso de aniquilación cultural y adoctrinamiento religioso del que no escaparán aquellos “indios” “idólatras”, “herejes”, sujetos “inferiores” que debían ser llevados hacia la verdadera religión del “Dios Padre”. La desnudez de los pueblos originarios, sus formas de adornar sus cuerpos, sus prácticas antropofágicas o el consumo de bebidas espirituosas en la que la chicha a base de maíz ocupaba un lugar protagónico debían ser extirpadas de raíz aún cuando eso pudiese significar la propia muerte del “indio”.

La Iglesia de los conquistadores durante el periodo de la Conquista de América (1493-1549) se expandió como una institución que se impuso sobre el sufrimiento, el hambre, la miseria, la desposesión, la explotación, la humillación del “indio” dejando en evidencia de que a su paso, en nombre de un Dios que decían representar, actuaban con bestialidad, brutalidad y barbarie provocando que en menos de una generación la población comprendida en el territorio ubicado entre el Pacífico de Costa Rica y el Pacífico de Nicaragua, ya sea por enfermedades, la guerra, o su expulsión en carácter de esclavo a las minas de Perú, decreciera hasta en un 95% pasando de ser una

población estimada en 500.000 personas en el momento del primer contacto con los conquistadores españoles, a una población comprendida entre 30.000 y 40.000 personas en cuestión de veinticinco años (Steinbrenner, 2021; Abel-Vidor, 1980; Newson, 1987). O sea, que a partir de la información anterior se estima que entre 1524 y 1550 fueron sacrificados, sólo en el Pacífico de la actual Costa Rica y Nicaragua, 460.000 seres humanos. Estos datos cobran mayor relevancia si se parte del hecho de que, previo al arribo de los conquistadores españoles a la Gran Nicoya (1524) Sibaja (1982) estima que en ella existía una concentración demográfica de 1.000.000 de personas sólo para el caso de Nicaragua y un cálculo estimado en 9.240 personas para el caso de Nicoya (Sibaja, 1982. En: Ibarra, 2014). Linda A. Newson (1987) estima en 125.385 personas considerando la población existente para la época en los cantones de La Cruz, Liberia, Carrillo, Santa Cruz, Nicoya, Nandayure, el resto de la península de Nicoya así como las islas del golfo (En: Ibarra, 2014). Esta población habría disminuido drásticamente ya fuera por la muerte a causa de las epidemias provocadas por el sarampión, la peste neumónica y bubónica aunado al envío de entre 150.000 y 200.000 “indios” a Panamá y Perú para ser vendidos en condición de esclavos después de haber sido marcados con hierro hirviendo.

A partir de 1529, y llegando a ser la principal actividad económica de Nicoya y Nicaragua, el envío de esclavos al Perú alcanzó la cúspide en la década de 1530 llegando a ser, en consecuencia, la principal causa del declive demográfico en ambos espacios geográficos. Las pesadas cargas tributarias impuestas por los conquistadores españoles a los “indios” al obligarles a entregar algodón, miel de abeja, cera y víveres de diferente tipo suponía jornadas de trabajo extenuantes a las que los pueblos originarios no estaban acostumbrados. El asedio y la brutalidad demostrada por los conquistadores españoles provocó que mucha de la población originaria encontrara en el suicidio una salida a las condiciones miserables a las que habían sido expuestos. Para el caso específico de Nicoya Solórzano (2013) identifica un descenso demográfico de tal dramatismo que estima que éste pudo haber llegado a representar el 82,15% de la población originaria hacia finales de la década de 1520.

Hacia el año de 1544 quedarán en Nicaragua, territorio al que habrían sido repartidos los “indios” de Nicoya desde el año 1527, “...si acaso, 30.000, por causa de los maltratos a los que habían sido sometidos” (Ibarra, 2014, p. 34). Este dato es muy similar al aportado por Malamud (2007), quien estima que hacia 1520 había sólo en Nicaragua una población de 600.000 “indios” convertidos en tributarios posterior a que dio inicio la Conquista la cual les habría reducido hasta alcanzar los 30.000 individuos en 1544 llegando hasta 6.000 entre los años de 1560 y 1570.

Ibarra (2003) plantea que, si bien, los pueblos de Chora, Cangén, Nandayure, Nicopasaya y Zapandí mantenían un profundo vínculo con el cacicazgo de Nicoya, es difícil dar cuenta de los pueblos que efectivamente constituían esta forma de organización político/religiosa para el caso de Nicoya previo al inicio formal de su Conquista (1524). Para mediados del siglo XVI es posible identificar que el poder político se ha diluido en dos parcialidades: “...una de mayor tamaño, bajo el dominio del cacique Don Diego y la otra, más pequeña, cuyo jefe se llamaba Don Hernando” (Ibarra, 2003, p. 31).

Según datos de Cook (2000) relativa a los niveles de mortandad provocada por las pandemias para este primer periodo de estudio (1524-1550), se logra precisar que la Viruela, el Sarampión, el Tifus y la Peste neumónica fueron las cinco primeras pestes que acabaron con la población originaria de la región mesoamericana desde el momento en que se puso en marcha el “descubrimiento” de México-Tenochtitlán por parte de Hernán Cortés así como del “descubrimiento” del Golfo de Nicoya por Hernán Ponce de León en 1519 hasta 1546, víspera de la fundación del Corregimiento de Nicoya (1554). Si bien, la Gripe fue la principal causa de muerte en el Caribe entre los años de 1494 y 1514 cobrando la vida del 20% de la población originaria, esta años antes del arribo de los conquistadores españoles tanto de México-Tenochtitlán (1519) como del Golfo de Nicoya (1524).

A partir del primer contacto de los pueblos de la región mesoamericana con los conquistadores españoles (1519), la viruela jugó un papel determinando en el declive

demográfico cobrando la vida del 35% de su población hasta el año de 1528. Entre los años de 1531 y 1534 será el Sarampión el que cobre la vida del 25% de la población mesoamericana; entre los años 1545 y 1546 será el Tifus el que cobre la vida del 20% de la población mesoamericana; y entre los años 1545 y 1546 será la Peste neumónica la responsable de cobrar la vida del 15% de la población originaria de la región mesoamericana. Estos datos se pueden observar en lo específico de lo que acontece en Centro América: entre los años 1519 y 1521 el principal brote epidémico fue provocado por la Viruela; entre los años de 1531 y 1534 fue el Sarampión; el año de 1545 traería consigo la Tifus y la Peste neumónica las cuales azotarían con ferocidad a la región centroamericana; y en el año de 1550 serían las paperas las responsables del principal brote epidémico que azotó esta región (Cook, 2000, p. 313. En: Malamud, 2007). De lo anterior se sigue que, aunado a la superioridad tecnológica con que contaban los conquistadores españoles en el momento de poner en marcha la Conquista, los anticuerpos con los que estos contaban fue un factor diacrítico de fundamental relevancia para que estos se impusieran en la cúspide del “Sistema de Honor social” al menos durante este primer periodo de análisis (1524-1550). Si bien es cierto, los anticuerpos no ocupan un lugar evidente en la gestión del “honor social” y/o “prestigio social” sí son ellos factores determinantes durante el proceso de avance sobre los territorios milenarios que otrora le pertenecieran a los pueblos originarios que les ocupaban. Los pueblos originarios tardarán cerca de 200 años en alcanzar “inmunidad de rebaño” frente a los virus, gérmenes y bacterias de las que son portadores los conquistadores españoles. No por ello, los pueblos originarios, serán víctimas pasivas de la ofensiva colonial en desarrollo.

El proceso de Conquista que en la región centroamericana dio inicio en 1524 se caracterizó por el uso recurrente de los mecanismos más sofisticados, actualizados y depurados que, tras 31 años de haber iniciado la Conquista (1493), habían sido ejercidos por los conquistadores españoles a lo largo y ancho del continente americano. Costa Rica, vale la pena señalar, será el último de los territorios de la región centroamericana que quede integrada a la dinámica colonial impulsada por la Corona y la Iglesia Católicas (Solórzano y Quirós, 2014; Solórzano, 2013; Fonseca, 1997) y, contra todas las

expectativas iniciales, será ella “...la verdadera ‘pariente pobre’ entre los cinco territorios hermanos” (Stone, 2023, p. 15). Cuatro décadas tardarán los conquistadores españoles en penetrar el territorio de la actual Costa Rica y poner fin al “...ciclo de intentos por ocupar Nueva Cartago y Costa Rica” (Quirós, 2003, p. 10) denominado en Solórzano y Quirós como “...el último de los territorios centroamericanos en quedar integrado a los dominios hispánicos” (Solórzano y Quirós, 2014, p. xxiii).

Hacia 1524 los objetivos iniciales por los cuales se habían lanzado sobre el Atlántico aquellos jóvenes navegantes habían cambiado radicalmente: ya no se trataba de la búsqueda de una ruta comercial hacia las Indias por la vía del poniente sino de la cristianización de los “idólatras”, los “bárbaros” o la “gente sin historia” que pululaba por esas tierras. El nuevo régimen de propiedad de la tierra que surgía de la abrumadora superioridad del componente tecnológico con que contaban los conquistadores españoles respecto del de los “indios”, aunado a la carencia de anticuerpos con qué enfrentar el embate bacteriológico al que sin pretensión alguna habían sido sometidos, permitió a curas, inquisidores, comerciantes, cambistas y traficantes convertirse en encomenderos, hacendados, latifundistas y gamonales: los nuevos señores feudales de América cuyo honor y prestigio está limitado al territorio colonial sobre el que se han impuesto. Para Lafaye (2022) este es el origen del peón americano “...ligado a un hacendado por sus deudas, pero también por una cierta seguridad que le ofrecía la hacienda en un mundo caótico” (Lafaye, 2022, p. 52). Es la hacienda la expresión concreta del mundo caótico con que el nuevo orden étnico se pone en funcionamiento.

La experiencia puesta en marcha en el Al-Andalus se repetiría: “administrar, cristianizar y europeizar” el territorio “descubierto” serán los tres elementos centrales en torno a los que se gestione el territorio conquistado (Solórzano y Quirós, 2014). En ello los jóvenes andaluces tendrían amplias ventajas comparativas respecto de las habilidades comerciales de las que carecían los cristianos y, por ello, se atrevieran a cruzar el Atlántico con dirección hacia Centroamérica para llegar a convertirse en los diestros encomenderos que ejercerán el papel de los “hidalgos” a quienes la Corona Católica otorgaría cargos y puestos de poder de las que disfrutarán sin competencia alguna

durante la primera mitad del siglo XVI. De ellos da cuenta Stone (2023) quien demuestra la preponderancia económica de las que los andaluces gozaron por sobre el resto de los españoles a lo largo del siglo XVI. Si bien, como representantes de la Corona Católica, los jóvenes andaluces debieron demostrar su vínculo religioso con el cristianismo, por adscripción histórica y cultural, es muy posible que estos hubiesen sido parte de las sectas seguidoras del Islam si tan sólo hubiesen nacido previo a la “Reconquista” ya que en sus tierras esta fue por siglos la religión principal. Son ellos los nuevos-cristianos-andaluces-conversos que gozarán de ventajas y privilegios de las que no gozarán los otros cristianos que se dirijan a la región centroamericana durante la época virreinal salvo la excepción de aquellos procedentes de Castilla que, junto con ellos, llegarán a conformar el estado de hidalguía.

La Conquista de Costa Rica se llevó a cabo de manera tardía (1561), lo cual pudo haber sido una suerte para los pueblos originarios del interior de Costa Rica. Sin embargo, la larga experiencia reunida durante los 68 años de Conquista y expansión colonial les había permitido sofisticar los mecanismos de explotación del “indio”. No es casualidad que desde un primer momento los conquistadores españoles replicaran de forma muy “natural” el uso de la encomienda, primero en Nicoya (1524) y posteriormente en Nueva Cartago y Costa Rica (1561), con el objetivo de equilibrar las relaciones de asimetría e injusticia que experimentaban los conquistadores criollos procedentes del resto de Mesoamérica frente a aquellos jóvenes “hidalgos” procedentes principalmente de Andalucía.

Quizá la inclinación de la Corona Católica para convertir en hidalgos a aquellos nuevos-cristianos-andaluces-conversos obedeció a una realidad empírica que no tenía comparación: la migración andaluza superó con creces a cualquier otro grupo demográfico que migró de la Península a América entre los años de 1493 hasta el año de 1600: Durante el periodo de tiempo anterior la migración proveniente de España se comportó de manera uniforme: las tres principales provincias de donde procederán la migración, en el mismo orden de importancia demográfica, serán Andalucía, Extremadura y Castilla la Vieja, aunque a partir del año de 1560 el tercer lugar en

importancia migratoria lo ocuparía Castilla la Nueva. Partiendo de la información suministrada por Martínez (1983, p. 174. En: Malamud, 2007) es posible identificar que entre los años 1493 y 1519 el 40.7% de la emigración española procedía de Andalucía, mientras que el 14.4% y el 18.5% correspondía a Extremadura y Castilla la Vieja. Asimismo, es posible identificar que entre los años de 1520 y 1539 cobra una mayor presencia la emigración procedente de Castilla la Vieja y Extremadura, llegando a representar el 18.4% y el 17.3% respectivamente con lo cual alternarían su posición inicial para este periodo en particular. Sin embargo, la emigración procedente de Andalucía casi les duplicaba, llegando a representar el 33.4% del total. El tercer periodo contemplado entre los años correspondientes al primer periodo analítico estudiado en la presente investigación (1524-1550), comprende entre los años de 1540 y 1559. Durante este tercer periodo Andalucía se mantendrá en la primera posición respecto del total de españoles que migran de la Península llegando a representar el 37.5%, mientras que Extremadura y Castilla la Vieja volverían al orden inicial, segunda y tercera posición, representando el 16.3% y el 16% respectivamente.

Además de ocupar el primer grupo migratorio de la Península a América o de tener una habilidad comercial muy por encima de aquella con la que contaban los españoles, eran los andaluces quienes tenían mejor formación y preparación en todos los campos. Sólo en el caso del Perú "...los andaluces eran el 32% de los eclesiásticos, el 40% de los que tenían alguna titulación académica, el 23% de los abogados y médicos titulados, el 31 % de los escribanos, el 43% de los mercaderes y el 33% de los artesanos" (Malamud, 2007, p. 130). Cuando se obtiene el dato respecto de la procedencia de los conquistadores para el caso del continente americano, Meléndez (1982) cuenta con información que le permite aseverar que el 21.95% de ellas eran oriundas de Andalucía; 17.07% de Extremadura; 12.20% procedían de Castilla la Nueva; 9.76% eran oriundos de Castilla la Vieja; 7.32% procedía de Navarra; 7.32% lo hacía de las Vancongadas; 4.88% venían de Galicia; 2.44% de Valencia; 2.44% de León; y, por último, el 14.64% no eran españoles

Aún cuando la oleada migratoria fue intensa desde que dio inicio la Conquista de América (1493) los destinos a los cuales estos se dirigieron estuvieron claramente definidos: Las Antillas albergaron un poco más del 10% de la población migrante; México, junto con Yucatán y la Florida recibieron el 34% de la población migrante; Panamá, Venezuela y Colombia recibieron el 16% de la población migrante; a Perú, Ecuador, Río de la Plata, Chile y Paraguay se dirigió el 34% de la población migrante; mientras que a América Central se dirigió solamente el 4% de la población migrante (Malamund, 2007).

Los conquistadores que se imponen en América a lo largo del periodo de Conquista son los encargados de sentar las bases de los supuestos ideológicos y materiales sobre los cuales se impulsará la Conquista y la sociedad colonial posterior. Como representantes de la Corona Católica española, son ellos quienes se impondrán en la cúspide de la estructura étnica-colonial sin embargo, entre los mismos conquistadores españoles existen distancias profundas determinadas por el origen histórico y el sustrato cultural. La lógica utilizada por la Corona Católica para establecer y distribuir las bases de poder político, económico y social fue asignado a pequeños grupos cuyas características comunes inclinó la balanza para les fuera otorgado el control de las nacientes colonias en América. Lo anterior propició la división étnica de los españoles los cuales, a pesar de venir de la península, no sería suficiente para que todos culminaran por convertirse en conquistadores ni sería suficiente para que todos los conquistadores se convirtieran en “hidalgos”.

Desde muy temprano el grupo étnico que conformaban los españoles en América estuvo dividido en dos grupos profundamente diferenciados: “hidalgos” y “plebeyos”. Con lo anterior se intentaba reproducir la estructura aristocrática española en la que hidalgos, burócratas, representantes clericales y diversos miembros de la estructura nobiliaria concentraban el poder correspondiente a la sociedad medieval de la que habían partido los conquistadores españoles. En el caso específico de Nicoya, lo mismo que ocurrirá posteriormente en “Nueva Cartago” y Costa Rica, el “Estado de Hidalguía” estaba constituido principalmente por conquistadores procedentes de Andalucía y, una vez se ponga en marcha la Conquista del interior de Costa Rica, también procederán de Castilla.

El lugar de procedencia que como grupo étnico compartieron los conquistadores de Nicoya fue Andalucía. Fueron ellos quienes, como actor étnico en la Conquista de la región centroamericana, conformó la “hidalguía” y a quienes “... la Corona Española otorgó el acceso exclusivo a los puestos del poder” (Stone, 2023, p. LV). El resto de los españoles venidos directamente de la Península conformarían, principalmente, el grupo de “plebeyos”. La tajante separación que en el naciente orden étnico se empleaba tendía a diferenciar a españoles de criollos. Con ello surgía la idea de que existían unos que eran españoles-españoles y otros que eran españoles-americanos. En la práctica cotidiana, se llamaba criollos o americanos a los españoles nacidos en América, mientras que los españoles-españoles, que gozaban de un estatuto honorífico, eran denominados por los criollos y el resto de la sociedad colonial bajo la categoría étnica de “gachupines³⁶”, la cual será utilizada de forma peyorativa e injuriosa.

Mediante la encomienda, el conquistador de la península, así como el criollo se igualaban. Mientras que el conquistador de la península reclamaba derechos, privilegios, reconocimientos diferenciados de aquellos con los que contaba el criollo, el criollo le demostraba que ahora, en condición de fundador y poblador de Nicoya, era “...acreedor al disfrute de un sinnúmero de prerrogativas como cargos burocráticos (civiles y eclesiásticos), mercedes de tierras y encomiendas, exención en el pago de impuestos, no ser juzgado por deudas, recibir un trato especial y otras” (Quirós, 2003, p. 42). En el orden étnico colonial en proceso de desarrollo, hay diferencias étnicas que se entremezclan, se superponen borrando las distancias en la cúspide de la estructura étnica, como representantes de la Corona Católica en América, sobre la base del trabajo esclavo realizado por “indios” encomendados, así como por esclavos “negros”.

El trabajo esclavo en las plantaciones de cacao en Nicoya fue ampliamente utilizado por parte de los conquistadores españoles quienes, desde muy temprano, obligaron a los “indios” a ampliar sus campos productivos. Así las cosas, en el caso específico de Nicoya, los conquistadores criollos se habrán de transformar en funcionarios públicos

³⁶ Según señala Lafaye (2022), no se conoce del origen este concepto.

quienes muy pronto llegarán a enquistarse en los diversos espacios burocráticos que junto a la sociedad colonial se despliegan y que les permitirá consolidar su hegemonía cuando logre constituirse en un “poderoso círculo de encomenderos-comerciantes” que tendrán una significativa presencia en Santiago de Guatemala, San Salvador, León, Granada y otras ciudades, principalmente aquellas vinculadas a la producción de cacao, en la cual se suma la Alcaldía Mayor de Nicoya (Quirós, 2003).

La prohibición expresa por parte de la Corona Católica para que se desplazaran a las Indias “moros” y “marranos” reconciliados no fue posible de tutelar con rigurosidad, de allí que la mezcla de “razas” y creencias religiosas adquieran mayores tintes de complejidad a lo largo del proceso de Conquista (1493-1549) y la sociedad colonial (1550-1821). De lo anterior se siguió la persecución de la Corona española para que todo aquel viajero y/o comerciante que se embarcara rumbo a América fuera además de español cristiano. Este esfuerzo, que adquirió tintes de persecución, desencadenó en una carrera de “limpieza de sangre” que tuvo impacto en los distintos estamentos de la sociedad española, así como la sociedad colonial que surgirá posteriormente: los criollos eran las víctimas de los españoles; los mestizos serían las víctimas de los criollos y españoles; los “indios” eran las víctimas de criollos y españoles. Los esclavos “negros”, a lo largo de uno y otro momento histórico no serían, si quiera, reconocidos en su humanidad salvo en los casos en los que alcanzaban huir del dominio de los conquistadores y lograban internarse en la profundidad de la selva donde eran recibidos por los “indios” con quienes integrarán un proyecto de liberación bajo el estandarte de un enemigo común. Salvo el caso en que estos “negros cimarrones” se convertían en una amenaza real para los conquistadores existió un marcado desinterés en registrar la cantidad de población negra existente en el momento de la Conquista de Nicoya, de allí que los datos recopilados por Bernardo Augusto Thiel³⁷ (1902, p. 8. En: Stone, 2023) no evidencien la presencia de población negra en Costa Rica sino hasta el año de 1569 cuando está en plena ofensiva la Conquista de Nueva Cartago y Costa Rica.

³⁷ Un elemento relevante que vale la pena sacar a colación es el llamado de atención realizado por Fonseca (1997) quien señala que “mientras no haya estudios sistemáticos de nuestra historia demográfica, los datos suministrados por Thiel seguirán siendo los más confiables” (Fonseca, 1997, p. 39).

Beozzo (1991) estima que de los 9.500.000 millones de esclavos africanos que fueron traídos durante la Conquista y la Colonia a América, siglos XVI al XIX, 651.000 esclavos africanos (6.8%) fueron repartidos en América del Norte; 4.010.000 de esclavos africanos (42.2%) fueron repartidos en las Antillas; 4.700.000 de esclavos africanos (49.1%) fueron repartidos en América del Sur donde sólo Brasil captó 3.647.000 esclavos africanos (38.1%); México captó un total de 200.000 esclavos africanos (2.1%); y en América Central y Belice fueron repartidos un total de 24.000 esclavos africanos (0.3%).

A mediados del siglo XVI la dinámica interétnica se ha complejizado y ello lo demuestra la población que entonces radica en las “Indias”. Se estima que para entonces había un total de 7.000.000 de personas a lo largo del continente americano “...de los cuales 5 millones eran indios (un 71%), 735.000 negros (10,5%), 659.000 blancos (9,5%), mientras que el otro 9% lo formaban mestizos (400.000) y mulatos (240.000)” (Malamud, 2007, p. 125). La política dirigida a la población negra fue estricta desde un primer momento y se mantendría a lo largo del periodo analítico aquí estudiado 1524-1550 de tal forma que ya desde 1527 se había proclamado en Nicoya Leyes referentes a la libertad de los esclavos. En el último de los años señalados se estipuló: “Que se procure que los Negros se casen con negras, y los esclavos no sean libres por haberse casado. (11 de mayo de 1527)” (Aguilar y Alfaro, 1997, p. 44).

Con la aparición de las “Leyes de Burgos” (1512) y posteriormente con las “Leyes Nuevas” (1542) los “indios” gozarán de condiciones jurídicas emitidas tanto por la Corona (Estado) como por el clero (Iglesia) para lograr su adecuada evangelización y así sean integrados adecuadamente en la sociedad colonial. A diferencia de los “indios” los “negros”, “mestizos” y “mulatos” no contarán, en este primer periodo de análisis estudiado en el marco de esta investigación doctoral (1524-1550), con derechos ni reconocimiento jurídico formal. Los “negros” poseen un bagaje religioso propio, distinto del de los “conquistadores” así como del que poseen los “indios”. Los “negros” son parte de las posesiones que traen los españoles consigo a América y, producto de que han sido esclavizados mucho antes que los “indios” se asume como una condición “natural”

su carencia de derechos. Sin embargo, en el año de 1540, como parte del clima general en el que se inscribe la discusión de las “Leyes Nuevas” (1542), se crean las condiciones en Nicoya para que los esclavos sean escuchados en las Audiencias para que éstas “...oygan y provean justicia á los que proclamen la libertad. (15 de abril de 1540)” (Bulgaria y Alfaro, 1997, p. 45). Dos años más tarde (1542), y para prevenir cualquier tipo de motín que pudiera surgir, se proclamará: “Que los negros no anden de noche por las ciudades”. (4 de abril de 1542)” (Bulgaria y Alfaro, 1997, p. 45). En el caso de los “mestizos” y los “mulatos” se irá poniendo en evidencia cómo, conforme avance el proceso de Conquista y se instale la sociedad colonial, sus intereses se irán estrechando con el de los “conquistadores” de allí que la categoría étnica de “razas sociales” sean aplicadas por igual para el caso de los “negros”, “mestizos” y “mulatos”. De lo anterior se sigue que la consideración tanto de la Corona Católica como de la Iglesia sea no ocuparse de hacerles merecedores de ningún tipo de legislación en particular y así no asumirles como sujetos de derechos en la administración y gestión de la tierra que era la fuente de donde provenían todas las riquezas.

Los dominicos fueron la primera de las órdenes religiosas que se enfrentó a los intereses de los “encomenderos” aún cuando fueron los franciscanos los primeros que pusieron en relación la experiencia empírica del contacto con los pobladores del “Nuevo Mundo” con su propia utopía milenarista según la cual marcaron, constantemente, el acento para orientar un tipo de colonización distinta a la que estaba siendo desarrollada por los nuevos grupos de poder social que se iban afianzando a lo largo del proceso de conquista. Un tercer grupo de misioneros lo constituyeron los jesuitas quienes, además de la evangelización, realizaron importantes esfuerzos en la educación religiosa, agrícola y de trabajos manuales que, aún siendo compleja y contradictoria en muchos de sus términos, jugó un importante papel en la protección y defensa de la vida de los “indios”. Los tres grupos de misioneros anteriores (dominicos, franciscanos y jesuitas) fueron ocupando un importante lugar en el proceso de conquista de América mucho de lo cual guardaba relación con el propio proceso de adaptación y resistencia que los pueblos originarios iban asumiendo frente a la conquista espiritual, así como a avance de la colonización.

La experiencia misional con la que contaban los franciscanos data de tiempos prehispánicos en América. Ya en 1276, con el Rey Jaime II de Aragón, los franciscanos se habían hecho cargo de la fundación de una escuela de lenguas orientales dado su interés en tener impacto en las tierras de Kublai Khan (1215-1294) quien, como da cuenta Polo (2018), mostraba un gran interés por elementos correspondientes a la teología cristiana. Además de esta experiencia pedagógica previa, los franciscanos ya habían demostrado sus cualidades como conquistadores y colonizadores durante su incursión en las Islas Canarias la cual, según afirma Mires (1991) habría quedado impreso en su memoria una vez en América ya que el contacto con los pueblos originarios de esta isla fue un “...preestreno de la tragedia americana, pues los nativos canarios fueron prácticamente exterminados” (Mires, 1991, p. 168).

Por el desapego material, su vocación de pobreza y a la renunciación los franciscanos lograron establecer una relación bastante estrecha con los “indios”. Sus formas de organización comunitaria, así como sus prácticas colectivistas permitieron que las formas de producción y distribución de los productos del trabajo estuviera administrado para garantizar la vida de la comunidad y no así la de un sector en específico de la sociedad como lo fue el caso de los “encomenderos” cuando eran estos quienes llegaban y se imponían antes del ingreso de los franciscanos. Con los franciscanos los “indios” “...podían conservar algo de sus culturas y economías originales las que, bajo el dominio encomendero, eran totalmente destruidas” (Mires, 1991, p. 173).

Mientras que los franciscanos defendieran las formas de vida de los “indios” y se opusieran a la violencia ejercida por parte de los “encomenderos”, los primeros estarían en la mira de los segundos al punto de que los “encomenderos” buscaron diferentes vías para quitarse de encima el celo de esta orden religiosa. Rápidamente los “encomenderos” encontraron en el clero secular un excelente aliado para alcanzar sus objetivos económicos. De lo anterior se sigue la coherente tensión que suscitó, en el clero, los intereses de los “encomenderos” en el sentido que la promulgación de las Leyes de Indias incorporaron los términos definidos por los intereses de esta nueva clase social en claro asenso según lo cual “...donde hubiese religiosos puestos por los

doctrineros no propongan los obispos a clérigos” lo mismo que a la inversa: “donde hubiera Curas clérigos, no hayan religiosos ni se funden conventos” (Recopilación, 1973, Ley 1, título 13, Libro I. En: Mires, 1991, p. 175). Si bien, la cura de las almas era una tarea urgente según lo definido por la misma Iglesia, la Corona tenía como objetivo garantizar la expansión colonial, la extracción de metales preciosos, así como la explotación de la fuerza de trabajo de los “indios” como condición indispensable de la acumulación originaria en pleno desarrollo. Este particular presionó para que el Concilio de Trento (1545-1563) incorporara la necesidad de sustituir a los obispos franciscanos por obispos seculares en todas las parroquias del “Nuevo Mundo”.

Para Mires (1991) “...el presunto ‘atraso’ del Estado español no era tanto un obstáculo para el desarrollo de la acumulación originaria de capitales, sino una condición” (Mires, 1991, p. 18) en el sentido de que la Europa latinogermánica que previo a la “re-conquista” y el “descubrimiento” de América aún no se ha lanzado a conquistar el Océano Atlántico con el que se propicia el surgimiento de la Modernidad, era una cultura marginal y periférica atrapada entre los límites del principado de Moscú al norte y el Imperio Otomano hacia el este y al sur de sus fronteras. Del atraso material de España surgió el saqueo, la explotación, la humillación y muerte de millones de seres humanos a lo largo del continente americano, que es el contexto en que surge la fase mercantilista que propicia la “acumulación originaria”, punto de partida de la acumulación capitalista, denominado por Marx (2018) y Mires (1991) como el “verdadero” “pecado original” de la civilización occidental.

El proceso de acumulación originaria, en el que son sometidos los “indios” a las más crueles relaciones de explotación, serán enfrentadas posteriormente por los jesuitas de forma radical una vez que se haya impulsado la sustitución del clero regular por el clero secular como reacción a la abrupta transformación que estaba experimentando el “mundo viejo” como producto de la conquista del “Nuevo Mundo” en el sentido que prácticas, relaciones e instituciones medulares para la vida social medieval de la que provenían los conquistadores españoles entraban literalmente en crisis y, en no pocos casos, fueron remplazadas o eliminadas.

La idea del progreso y de civilización que se correspondía con la explotación del “indio” sería una de los principales objetivos a combatir por parte de la orden religiosa de los jesuitas quienes interpretan, asumen y viven la evangelización de los “indios” enfrentándose con los propios términos en que la conquista había justificado la guerra total contra los “indios”. Mientras eso no llegue a ocurrir, la sociedad occidental, a través de la nueva realidad que se ponía en marcha a través de los puertos españoles, Mires (1991) pone en perspectiva esta guerra desigual que en apariencia se disputa como una confrontación de orden teológico cuando, en realidad, se trata de una guerra religiosa que vera nacer al “dios-dinero”, “dios-civilización”, “dios-progreso” y al “dios-Estado”. La vida del “indio”, personaje “exótico” desconocido hasta entonces por Europa, será el sacrificio que occidente esté dispuesto a entregar con tal de ocupar el centro del “Sistema económico mundial” en proceso de formación.

En la puesta en práctica de la “Conquista espiritual” serían misioneros criollos quienes llevarían y harían posible que el tiempo del Espíritu Santo y la esperanza milenarista fueran concretadas en el sentido que fueron estos quienes tuvieron por objetivo la intención de impulsar literalmente un “Nuevo Mundo” en el continente en el que, a partir de su llegada, ocuparían un lugar protagónico. La esperanza milenarista con la que contaban los franciscanos desde su arribo en México fue, en el decir de Lafaye (2022) “la primera manifestación del espíritu criollo de América” (Lafaye, 2022, p. 74). Una de las principales pruebas que deberían atravesar estos jóvenes para poder lograr que el Espíritu Santo se expresara libremente en el tiempo en el que éste haría su voluntad era lograr sustituir, eliminar y erradicar la creencia en los “ídolos” que adoraban los “indios”, lo cuales, según el modo de ver de la tradición bíblica, no eran, sino, “demonios”, imágenes “malvadas”, “abominables”. Sobre este particular fray Bernardino de Sahagún, en su “Historia general de las cosas de la Nueva España”, hará repetidas exposiciones.

En la estructura étnica que se gestó en el periodo colonial se distinguen claramente dos actores centrales: indios y españoles. Frente a ellos aparece un mundo abigarrado, heterogéneo confuso en su definición constituido por dos grupos centrales: criollos y mestizos. Los criollos eran españoles son reconocimiento como tales por parte de sus

pares venidos de la Península. Eran mirados de forma despectiva por el hecho de haber nacido en América, como lo habían hecho la totalidad de “indios” que ahora eran sus esclavos. Aún cuando en muchos casos compartían creencias y sentires comunes con los “indios”, los “criollos” despreciaban a los “indios” como una reacción “natural” frente a los otros españoles-españoles para hacerse pasar por uno de ellos. Uno de los puntos comunes que entre “criollos” e “indios” se ponían en común era su odio por los los españoles, los primeros motivados por la envidia mientras los segundos por la opresión y la muerte que les causaban.

El mestizo que comenzaba a aparecer en la sociedad colonial en proceso de formación es rechazado por el mundo indígena a la vez que es rechazado por la sociedad de la que provienen los conquistadores. Los mestizos son los auténticos latino-americanos en el sentido que son ellos los hijos del proceso de conquista en desarrollo. Para Lafaye (2022) los mestizos “...fueron hijos de la violación de América por el europeo, hijos de la ‘chingada’... -sin embargo- los mestizos no tardaron en complicarse con matices nuevos sobre todo bajo el efecto de la aportación negroide debido a la introducción de esclavos africanos en el país” (Lafaye, 2022, p. 48). Las “castas”, que es la forma de designar la mezcla de sangres en la sociedad colonial, fue el nombre que se dijo a las combinaciones biológicas que fueron apareciendo como resultado del gran laboratorio étnico en el que se había convertido la sociedad colonial la cual, en el transcurso de su desarrollo, fue estableciendo las categorías étnicas que serían las garantes de organizar la gestión al acceso al poder político, económico y social. Con la aparición de las categorías étnicas con que la sociedad colonial gestionó de manera desigual el acceso a las condiciones de vida se fueron estableciendo con mayor claridad las jerarquías étnicas con el que cobra expresión concreta el sistema de honor social correspondiente a este modelo de sociedad. Desde el más claro hasta el más oscuro, la sociedad colonial tiene definido, mediante sus categorías étnicas respectivas, el lugar que corresponde a cada actor étnico.

Los “mulatos” por ejemplo, es la categoría étnica que da cuenta de un tipo particular de mezcla o combinación de sangres que surge entre un criollo (español nacido en América)

y una negra en América. Para ellos fueron relegados los peldaños inferiores de la estructura étnica en proceso de gestación. Un ejemplo de lo anterior es el futuro que le correspondía a las y los niños nacidos de hombres criollos y mulatas quienes son abandonados a su propia suerte lo cual permite explicar por qué las mujeres criollas prefieren a los hombres españoles por encima de los hombres criollos (Lafaye, 2022). El orden étnico en proceso de formación se yergue, en el decir de Baraona (2011a), como una estructura pigmentocrática que tiende a privilegiar a los individuos que forman parte de una sociedad mayor común en la que los rasgos somáticos definirán el acceso diferenciado al honor y/o al prestigio social³⁸.

En visita a Nicoya acaecida en el año de 1534 por parte del fray Bartolomé de las Casas, se da cuenta de la compleja organización política en ella existente lo cual da condiciones para que esta sea asumida “más como provincia que como región de Nicaragua” (de las Casas, 1966, p. 179. En: Ibarra, 2014, p. 50). De lo anterior se entera de las Casas cuando se percata que quien les gobierna ha sido elegido mediante la elección popular, no privando otro particular en la fuente de donde emana el poder político del conjunto de la comunidad. Según la “historia general y natural de las Indias”, que comenzó a escribir Fernández de Oviedo en 1526 y cuya primera parte se publicaría en Sevilla en el año de 1535, durante el proceso de conquista de la Gran Nicoya, existe en Nicoya muchos pueblos que no se organizaban bajo un único cacique o señor, sino como comunidades gobernadas por ancianos elegidos por votación, quienes designaban un capitán general para la guerra y administraban conjuntamente sus asuntos (Ibarra, 2014).

³⁸ El Dr. Álvarez Pitaluga, quien amablemente ha aceptado ser lector en esta tesis doctoral, propone en su texto de reciente publicación, “La Nación pixelada” (2024), releer el lugar de Guanacaste en la historia cultural de Costa Rica mediante un “contrapunteo” entre tres ejes: la transculturación latinoamericana, la crítica a la excepcionalidad nacional y los límites del multiculturalismo como marco interpretativo. Su hipótesis matriz: Guanacaste funciona como matriz/epicentro de procesos de mestizaje y transculturación que, más que periféricos, son constitutivos de lo costarricense y la clave para re-ancorar la nación en su horizonte latinoamericano. Comparto con alegría el sentido epistemológico con que el Dr. Álvarez Pitaluga da cuenta de lo étnico como un fenómeno cuya historicidad está en pleno movimiento, evitando ser entendida como esencia fija. Su lectura transcultural dialoga fuertemente con las determinaciones que en el capítulo III será identificadas como parte del concepto de comunidad para el caso de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe.

El adjetivo de “comunidad” para calificar el tipo de organización política que se llevaba a cabo en Nicoya “...indica que no había una especie de cabeza principal, como un rey, que tomara todas las decisiones. Más bien, la comunidad, los jefes menores, tendrían la oportunidad de elegir, por lo menos a algunos de los miembros gobernantes” (Ibarra, 2014, pp. 51-52). Tal era la complejidad de la estructura política con que se organizaban los pueblos originarios y tal la seriedad con que se lo asumían para representar, con nobleza y dignidad, y que debido a la multiplicidad de jefes dificultaba el control colonial, por lo que los conquistadores desmantelaron esa organización, designaron directamente a los caciques o ratificaron a los existentes, con el fin de instaurar encomiendas y exigir tributos (Ibarra, 2014).

Aprovechando del largo recorrido experimentado desde el surgimiento de los cacicazgos complejos en Nicoya (Periodo Bagaces, 300 d.C.-800 d.C.), los conquistadores españoles incorporan la estructura jerárquica con que los pueblos originarios de Nicoya estaban organizados y lo adecuaron a sus intereses particulares mediante el sistema de cargos. Se mantuvieron algunos de los derechos y “privilegios” de la aristocracia de los pueblos originarios asignándoles la función de recoger los tributos impuestos por los conquistadores. Así como sucedió al resto de los “indios”, la aristocracia originaria fue llevada al borde de la hambruna obligándoles a actuar ya no como dirigentes políticos, militares y espirituales sino como funcionarios de las nuevas instituciones coloniales en proceso de formación. La preocupación de parte de los conquistadores por dar continuidad en el largo plazo a un sistema de cargos en el que la aristocracia de los pueblos originarios se formara siguiendo ya no las tradiciones milenarias de sus pueblos sino los criterios de la Corona Católica española se saldaron con el adoctrinamiento religioso por parte de las distintas órdenes medicantes a lo largo del “Nuevo Mundo”. Del arduo proceso de evangelización que de lo anterior se siguió, surgieron los primeros conflictos lingüísticos entre los conquistadores españoles y los “indios” motivado por la ausencia de comprensión de la lengua y más aún de los conceptos cristianos por parte de los “indios”.

Entre los años de 1543 y 1554 la muerte será la tónica a través de la cual Pedrarias así como Rodrigo Contreras, yerno de Pedrarias y sucesor suyo como Gobernador de Nicaragua, se impondría a lo largo de los once años que su estirpe ejerza dominio sobre la sociedad nicaragüense (1543-1554).

Hernando Contreras, hermano de Rodrigo Contreras, había tachado de “revoltoso” al cura dominico fray Antonio Valdivieso, elegido por la Iglesia Católica en 1544 para poner un alto al ímpetu genocida que la estirpe de los Contreras había provocado tanto en Nicoya como de en Nicaragua al tiempo que tomaba control de la dirección de una Iglesia en la que sus representantes no se distinguían de los encomenderos al punto que un fraile franciscano había sido asesinado en medio de una disputa en la que los sectores dominantes se habían enconado posterior a que las “Leyes Nuevas” (1542) amenazaran el lugar de privilegio que estos ocupaban en la estructura étnica que para entonces se encontraba en pleno funcionamiento y de la cual ocupaban su cúspide. Con las “Leyes Nuevas” se intentaba suprimir la actividad privada que estaba siendo impulsada junto al despliegue colonizador de la Conquista para remplazarla por la actividad estatal.

La promulgación de las “Leyes Nuevas” llegó en un momento tardío ya que, si el interés de la Corona era cortar toda posibilidad de que los “encomenderos” se convirtieran en una nueva clase social, en tiempo en que estas entraban en implementación, ya los “encomenderos” se habían convertido en la clase dominante del orden colonial. En ella la Iglesia jugaba un papel protagónico en la administración de sus propias encomiendas y no sólo como observadora del proceso de dominio y explotación sobre los “indios”.

El clero que abogaba por la defensa de los “indios” prontamente entendió que la aplicación del nuevo marco jurídico propuesto por la Iglesia y la Corona significaba un retroceso en el plano económico, así como en el sistema de honor social en cuyas jerarquías ocupaba su cúspide. De este modo, tanto en Perú como en México, Las Casas sufrió bajas importantes en las filas que, inicialmente, se habían opuesto al sufrimiento vivido por los “indios” y del cual ellos habían sido testigos. De lo anterior se siguió el hecho de que el Estado abogara no por la erradicación de la encomienda sino de su

limitación. Mires (1991) permite identificar cómo los “encomenderos”, cuando les fue imperioso, utilizaron a los mismos “indios” que explotaban para defender sus intereses en contra de la Iglesia y/o la Corona para lo cual recurrían, constantemente, a la retórica del “Cabildo” como el instrumento político que debía ser invocado en aras de preservar el orden social. El “Nuevo Mundo” se convertiría en “continente de paradojas (...) en donde los primeros gritos de libertad y de independencia serían dados nada menos que en nombre de la más vil esclavitud” (Mires, 1991, p. 118).

Si bien la brutalidad demostrada por los conquistadores era un elemento que llamaba profundamente la atención tanto de la Corona como de la Iglesia, el verdadero sentido para poner límites a la violencia ejercida contra los “indios” tenía que ver con la desconexión política con que los “encomenderos” amenazaban a la propia Corona Católica, lo que a su vez ponía en riesgo la riqueza que llegaba a los puertos europeos procedente del Nuevo Mundo.

Existía el temor de que los “encomendero”, como nueva clase social en ascenso, impulsara un estilo propio de feudalismo autárquico que pusiera freno a la exportación de metales preciosos a España surgiendo, con ello, una suerte de feudalismo político vinculado al mercado mundial en proceso de formación. El reclamo de la autonomía política y económica por parte de los “encomenderos”, era el mayor temor al que hacía frente la Corona. Lo anterior se saldó con la fijación, en el año de 1526, de un límite para los “encomenderos” que no podrían tener más de trescientos “indios” en su haber, al tiempo que la sucesión del derecho hereditario que las encomiendas tendrían en adelante se limitaría al hijo mayor reconocido. Desde el punto de vista de los “encomenderos” se trataba de una disputa según la cual lo que estaba siendo puesto en discusión era la posibilidad de disfrutar la encomienda a perpetuidad.

La postura en defensa de los “indios” que había hecho suya Bartolomé de Las Casas, y que hacia 1546 parecía una causa perdida, comenzaba a cobrar nuevos bríos ante la nueva urgencia que tenía la Corona de establecer límites a los “encomenderos”. Ya no se trataba sólo de la humanidad de los propios europeos que entraba en cuestionamiento

al afligirles tanto daño y violencia a los “indios” estando estos últimos en su propia tierra, ahora se trataba, sobre todo, de poner límites a los encomenderos para que estos no intentaran nuevas rebeliones a futuro.

La Corona logró poner límite a la propiedad territorial de los “encomenderos” que era un problema asociado a la propiedad sobre los “indios”. Sin embargo, en este último punto la Corona tuvo pocos avances principalmente porque si de algo había valido la pena haber arriesgado la vida en su travesía desde España tenía que ver, precisamente, con el profundo interés de los “encomenderos” de enriquecerse. Este particular tenía que ver con la posibilidad de poseer esclavos. De este modo, mientras la Corona y la Iglesia se habían asegurado la mayor parte de la extracción de metales preciosos, los encomenderos se habían garantizado la explotación de la fuerza de trabajo indiana. Así las cosas, el impulso de una economía global en proceso de formación contó, desde muy temprano, con la explotación de la naturaleza y de la fuerza de trabajo del “indio” como condición de la acumulación originaria y desarrollo de la economía de Conquista, que será el presupuesto de la economía con la que se impulse la sociedad colonial posterior y sea el contenido del tipo de economía con que se pondrá en movimiento la sociedad moderna que de lo anterior surge.

El debate de Valladolid, llevado a cabo entre fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566) y el teólogo Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) en el año de 1550 tenía como propósito aparente dictar justicia en materia de la guerra que a los “indios” habían hecho, en “Justa Guerra”, los conquistadores.

El jurado en este debate estuvo integrado por lo más selecto de la sociedad española de la época: el sacerdote, jurista, escritor y sacerdote católico Domingo de Soto (1494-1560); el arzobispo y teólogo español Bartolomé Carranza de Miranda (1503-1576); el Obispo emérito de Canarias, Melchor Cano (1509-1560). Además del clero, el trabajo de Manero (2009) permite identificar la presencia de los juristas Pedro Ponce de León; el Doctor Anaya; y el licenciado Gasca, representante del Consejo de la Inquisición.

El debate que Las Casas había propuesto estaba organizado en torno a una discusión de profundidad teológica neotestamentaria apelando, en algunas ocasiones, al Antiguo Testamento poniendo en discusión las posturas aristotélicas según las cuales quienes habían sido derrotados en la guerra no merecían otra cosa que la esclavitud. Sepúlveda, al contrario que Las Casas, organiza una discusión que intentaba demostrar la superioridad de los conquistadores y la justa condición que como esclavos le correspondía a los “indios”. Para Mires (1991) lo anterior “se trata de una discusión entre el verbo de Cristo y la palabra de Aristóteles; y muy racionalistas podían ser los teólogos de la Junta, pero no haya el punto de tomar partido por lo segundo” (Mires, 1991, p. 130). La Junta estaba en una encrucijada: o se decantaba por el reconocimiento del humanismo indiano, lo que significaba homologar a los “indios” a la condición de cristianos y, por lo tanto, ya no podrían ser reducidos a esclavos, condición material sobre la que se impulsaba la conquista; o justificar una práctica anticristiana según la cual, en nombre del proyecto civilizatorio cristiano, se justificaban la violencia, la explotación y la muerte.

El sacerdote católico Domingo de Soto había preparado un resumen de los principales argumentos expuestos por Las Casas y Sepúlveda a solicitud de la Junta. Estos fueron discutidos por la Junta entre los meses de abril y mayo de 1551 llegando a la conclusión de que no sería aceptada una práctica anticristiana en las manos del propio cristianismo a partir de ser claros en que la Conquista era un principio político, económico y religioso al que no podía la Corona ni la Iglesia renunciar. De lo anterior se sigue que lo relativo a los principios cristianos propuestos por Las Casas no serían cuestionados al tiempo que en la práctica los “indios” seguirían bajo la tutela, protección y cristianización de los “encomenderos”.

En Europa la idea del “indio” aparecía de manera abstracta en debates teológicos entre el clero, los sectores académicos y jurídicos de la época. La idea de América se hace concreta con la llegada de los galeones provenientes de América cargados de oro, plata, aves exuberantes y alimentos que los europeos nunca habían tenido. En América la idea del “indio” era concreta: sobre sus espaldas caía el peso de la extracción aurífera, así

como del trabajo excesivo que significaba la manutención de los conquistadores y de sí mismos.

Tanto las misiones correspondientes a la Iglesia como la Conquista que había asumido como suya el Estado en manos de la Corona coincidían en la necesidad de mostrar como noble y justificada la violencia contra los “indios” cometida. Para ello tanto la Iglesia como la Corona debían apresurar el paso para reducir a los “indios” a condición de esclavos por medio de la “justa guerra” y, una vez reducidos, estos debían recibir los sacramentos correspondientes a los buenos cristianos. Lo anterior se tradujo, como práctica general, en el bautizo en masa de “indios”, imponer a los “indios” a la práctica confesional, así como de imponer a estos últimos la práctica cristiana de la unción a los enfermos y moribundos. Como en la práctica se hacía más que evidente la ironía que significaba que fueran los mismos individuos que infligían violencia y atrocidades a los “indios” los que decían ser la práctica del amor de Cristo encarnado, la Iglesia no tuvo otra opción que establecer, junto a la Corona, separación entre la práctica misional y la Conquista. Para Mires (1991) la disyuntiva de la Iglesia se plantea entre “...ser miembro de una Iglesia conquistadora, de una Iglesia universal, de una Iglesia de Estado, o de una Iglesia de Cristo” (Mires, 1991, p. 134).

Conocido como “defensor de indios” y su cercanía a las posturas ya hechas públicas por de las Casas, Valdivieso había sido beligerante elevando su voz en las Cortes y la Iglesia Católica ante la evidente contradicción con que el Evangelio era proclamado por los conquistadores españoles en América. Valdivieso estaba decidido a hacer cumplir las recién proclamadas “Leyes Nuevas” (1542) en las que se estipulaba la obligatoriedad de separar a los “indios” encomendados de la tutela de sus encomenderos. Una tercera parte de los “indios” habidos en Nicaragua habían sido encomendados a los Contreras y las “Leyes Nuevas” que entrarían en vigor en 1544 amenazaba la fuente de riqueza “inagotable” que atesoraron para sí los conquistadores españoles a costa de la muerte y explotación de los “indios” y los territorios milenarios que estos habían ocupado.

En el año de 1548 Valdivieso delató a la dinastía de los Contreras con la Corona Católica por los malos tratos que estos daban a los “indios” y por la abrumadora cantidad de estos que poseían en condición de encomendados. Con lo anterior los Contreras perdieron la administración de dos parcialidades en Nicoya y una en Chira en las que se sumaban 600 tributarios que pasaron al control de la Real Hacienda. “El resto de las encomiendas de la jurisdicción de Nicoya (Cangel con 75, Nandayure con 27, Nicopasaya con 50 y Zapandí con 80 tributarios respectivamente) fueron otorgadas a destacados vecinos de León y Granada” (Quirós, 2003, p. 32).

El caos provocado por los Contreras sólo culminará cuando la Corona Católica se decida a enfrentarles militarmente una vez que Hernando Contreras diera muerte a Valdivieso en 1550 y con ello fuese proclamado “príncipe del Cuzco” y “Capitán de la Libertad” en una ceremonia oficiada por Juan Bermejo, soldado y conquistador español que junto a Francisco Pizarro participara en la Conquista del Perú y que posterior a las “Leyes Nuevas” (1542) será parte de un levantamiento contra la Corona Católica en ese país. Junto a Gonzalo Pizarro, Bermejo huye hacia Nicaragua incorporándose en las filas rebeldes de Hernando y Pedro Contreras también en contra de las últimas disposiciones de la Corona Católica después de que en Perú saliera derrotado. El autoproclamado “Ejército de la Libertad” encabezado por Hernando Contreras será aplacado por un contingente del ejército español en el que también participaron “indios” y un importante grupo de esclavos “negros” que, tras haberles prometido liberarlos, tienen una participación decisiva en la derrota de los hermanos Contreras y, según Castro (2009), batallan con lealtad al lado del ejército del Virrey del Perú Pedro de la Gasca (1485-1567). Lastimosamente, y como tantas veces demostró la historia a lo largo del periodo de Conquista de América (1493-1549) y que será un hecho recurrente a lo largo de la sociedad colonial (1550-1821), la mentira, la traición, el engaño, la confabulación serán prácticas constantemente utilizadas por los conquistadores para mantenerse en la cima del orden étnico en proceso de formación y que alcanzará su concreción una vez la Conquista haya culminado y de pie a la sociedad colonial (1549-1821). De lo anterior se concluye lo que es sabido y constatado: los “negros” no serían liberados.

La brutalidad con la que Pedrarias se comporta parece ser la carta con la que esperaba presentarse a la Corona Católica y así asegurar reconocimiento por sus “buenos oficios”. Según testimonio del cronista real Gonzalo Fernández de Oviedo, Pedrarias era un hombre caracterizado por la “envidia” y la “codicia”, además de tener un comportamiento despiadado contra los pueblos originarios ejerciendo contra ellos todo tipo de atropello con tal de obtener oro y esclavos (Fernández de Oviedo. En: Castro, 2009).

La violencia llevada a cabo por parte de Pedrarias había adquirido las características de una guerra total contra los “indios” por parte de los conquistadores españoles la cual sería prolongada a través de la institución de la encomienda, el repartimiento y la mita, este último fue el mecanismo utilizado por los conquistadores españoles como servicio personal en el que los encomenderos emplearon a los pueblos originarios para extraer metales preciosos de la profundidad de las minas o en los plantíos y haciendas que de forma decidida fueron extendiendo a lo largo del continente americano. La obligatoriedad impuesta a los “indios” para cumplir con la “mita” se extendía hasta los cincuenta años de edad, pero en caso de que quien había cumplido sus obligaciones aún se mantuviera con vida, fuerte y sano su trabajo podría extenderse más allá de sus compromisos. Frente a la brutalidad mostrada hacia los “indios” por parte de la estirpe de los Contreras, Bartolomé de Las Casas les excomulga argumentando que la entrada a los “pueblos de indios” era una responsabilidad exclusiva de los frailes doctrineros que entendían que la guerra que les había sido aplicada a los “indios” no cabía dentro de los conceptos con que hasta entonces los españoles contaban: no se trataba de una guerra de reconquista dado que los nuevos territorios conquistados no pertenecieron a la Corona Católica con anterioridad, ni tampoco se trataba de una cruzada sino de una guerra contra pueblos milenarios de los que hasta entonces los conquistadores españoles nunca antes habían escuchado.

En 1543 el caos reinó en la sociedad nicaragüense. Una tercera parte de los “indios” habidos en Nicaragua habían sido encomendados a los Contreras y las leyes recién aprobadas serían aplicadas en Centro América a partir del año siguiente (1544). Las “Leyes Nuevas” promovían un tipo de relación diferenciada con los “indios” a fin de no

culminar de exterminarles. Con su aplicación se modificaba la estructura económica, jurídica y política en todo el continente americano al tiempo que dejaba en claro la existencia de nuevas estructuras ideológicas (conscientes e inconscientes) de tal profundidad que en poco más de 50 años del arribo de los conquistadores españoles a América habrían transformado radicalmente las relaciones étnicas tanto en el “Nuevo Mundo” como en el mismo continente europeo causando un impacto inexorable en la estructura económica europea y en el sistema económico mundial que se pone en movimiento con el oro y la plata procedentes de Europa.

Un dato para nada menor es que entre los años de 1503 y 1660 se registra el envío desde las diversas colonias españolas en América al puerto de San Lúcar de Barrameda de un estimado de 185 mil kilos de oro y 16 mil kilos de plata llegando esa última a representar, durante este periodo, tres veces la cantidad de plata que previo al inicio de la Conquista existía en Europa (Galeano, 1975). Lo recién señalado permite identificar el certero comentario de Marx (2018) al aseverar que el capital viene al mundo ya no sólo con manchas de sangre en la mejilla, como habría de suceder en el caso del dinero, sino “...chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies” (Marx, 2018, p. 950).

Desde la llegada de los franciscanos al Anáhuac, estos cerraron toda posibilidad para que la fe, espiritualidad y creencias prehispánicas pudieran tener elementos para ser rescatados en el diálogo entre la religión de los pueblos originarios y el cristianismo. La oposición a tal postura se saldó con reiterados levantamientos a lo largo de la región mesoamericana de la cual Nicoya no fue una excepción. La constante pugna por brindar tributo a sus dioses y la constante negativa por parte de los franciscanos que incluso presionaban “...por extirparlas y reemplazarlas por el catolicismo” fue “la principal manzana de la discordia” (Baraona, 2016, p. 399) que se vivió a lo largo de la región.

Dada la incapacidad de los obispos por evangelizar a la población originaria frente al poder de los encomenderos, la “conquista espiritual” se entregó a las órdenes religiosas quienes se establecieron en doctrinas semejantes a parroquias, construyendo iglesias y

conventos en los pueblos principales, aprendiendo lenguas “indígenas” y elaborando gramáticas y catecismos, aunque la supresión de creencias y costumbres nativas resultó casi imposible (Ibarra, 2014).

Un elemento que en lo anterior enfrentaba a la propia actividad evangelizadora fue el hecho de que los idiomas originarios de Mesoamérica carecían, no en pocos casos, de conceptos relativos a la práctica cristiana o la fe religiosa con que su dogma debía imponerse. Aunque la práctica evangelizadora también se siguió ejerciendo en castellano, las lenguas amerindias fueron las preferidas por los conquistadores para llevar a sus pueblos el evangelio. En la mezcla de tradiciones ancestrales, lingüísticas y espirituales con que los pueblos originarios hacían su propia interpretación y recepción del evangelio, el cristianismo católico culminó por sincretizar tradiciones y prácticas espirituales propias de los pueblos originarios con prácticas espirituales propias del cristianismo haciendo posible que el dogma perdiera su rigidez, incluso le permite elasticidad, flexibilidad. En la base de la pirámide social donde los “indios” han sido arrojados, estos “...convierten al cristianismo y, simultáneamente, convierten a los ángeles y santos en dioses prehispánicos” (Paz, 1973, p. 15. En: Lafaye, 2020).

Los franciscanos fundarán la parroquia de Nicoya, vinculada a la Diócesis de León (Nicaragua), circa del año 1544, partiendo de las premisas esgrimidas por Rojas (2007) quien retoma anotaciones históricas realizadas por el historiador eclesiástico y Segundo Obispo de Costa Rica, Mons. Bernardo Augusto Thiel, quien menciona la fecha de 1544 como el año en que se erige la parroquia, “la más antigua de Costa Rica” (Rojas, 2007, p. 2), así como el arribo y permanencia de sacerdote que atendiera la conversión de las almas de los pueblos originarios. La confrontación con los “ídolos” que adoraban aquellos “indios”, entre las que predominaba el culto al “Dios Sol”, será enfrentada por los franciscanos a través de la devoción de la “Virgen de Guadalupe”. A partir de ahora el proyecto de liberación al que no han rehusado los pueblos originarios de Nicoya alcanzará el estatuto de utopía una vez que el mito cobre sentido ancestral, espiritual y trascendental.

1.4.1.2 Balance

La conquista de la región que hoy constituye Costa Rica, al igual que el resto de Centroamérica, fue un proceso violento y transformador que involucró no solo la imposición militar, sino también un intenso trabajo de evangelización y reconfiguración cultural. Desde la llegada de los conquistadores españoles en el siglo XVI, los pueblos originarios de la región, aunque sometidos a un poder militar superior, no fueron víctimas pasivas. Resistieron, no solo con armas, sino también defendieron su identidad cultural y espiritual frente a la destrucción de su orden social. La resistencia “indígena” de Nicoya muestra una lucha constante por la autonomía, que se extendió incluso después de la formalización de la conquista en 1549.

La conquista no fue un proceso homogéneo ni sin tensiones. La colonización intentó imponer una estructura jerárquica que descalificaba las formas de vida “indígenas”, reduciendo a los pueblos originarios a una categoría unificada de “indios”, con el objetivo de justificar su explotación y despojo. Este proceso de dominación fue apoyado tanto por la monarquía española como por la Iglesia, quienes promovieron un orden en el que se fusionaba el poder temporal del rey y el espiritual del Papa. El “requerimiento”, un documento leído a los “indígenas” en un idioma que no comprendían, ocultaba bajo su formalidad una amenaza directa: quienes se resistieran serían objeto de esclavitud o exterminio.

La evangelización masiva de los pueblos originarios, encabezada por las órdenes religiosas como los franciscanos, jugó un papel crucial en la colonización. Aunque el acto de conversión se presentaba como un acto de salvación espiritual, también fue una herramienta de control y transformación cultural. El bautismo de los “indígenas” no solo significaba la aceptación de una nueva fe, sino también la sumisión a un sistema social que despojó a los pueblos originarios de su identidad y cosmovisión. Este proceso estuvo acompañado de un saqueo sistemático de los recursos materiales y espirituales de las comunidades, desde el oro hasta las prácticas culturales de los “indios”

A pesar de la brutalidad de la conquista, la resistencia de los “indios” no se detuvo. La imposición de símbolos religiosos, como el cristianismo, fue vista como un acto de poder destinado a destruir las creencias y valores ancestrales. Sin embargo, la recuperación de prácticas y deidades de los “indios” en algunas regiones, como en Chira, muestra que la resistencia cultural fue también parte del proceso de resistencia social. Además, las estructuras coloniales impuestas, como la “encomienda” y la “reducción”, buscaron concentrar a los pueblos originarios en aldeas controladas para su explotación, a la vez que despojaban a las comunidades de sus tierras y recursos.

La colonización significó un profundo cambio en las estructuras sociales y económicas de los “indios”. El trabajo forzado en minas y plantaciones, así como la imposición de sistemas de tributación alteraron las relaciones de poder en las sociedades originarias. En cuanto a la estructura demográfica, las enfermedades traídas por los europeos, junto con las guerras y el trabajo forzado, provocaron una drástica disminución de los “indios”.

Entre 1524 y 1550, la población de “indios” de Nicoya se redujo en un 95%, un golpe devastador para las sociedades preexistentes a la Conquista. La imposición de una economía extractiva, que dependía de la explotación del trabajo de los pueblos originarios, consolidó un sistema de desigualdad que se reflejó en la creación de una estructura social jerárquica. Los colonizadores, al someter a los “indios” a un sistema de trabajo forzoso, consolidaron su poder económico y social, lo que afectó la organización política y económica de las comunidades originarias. Este proceso también destruyó las lenguas y prácticas culturales de los pueblos originarios, como la chicha o las formas de adornar sus cuerpos, que fueron vistas como “herejía” por los colonizadores.

No obstante, la resistencia de los pueblos originarios continuó siendo una constante en la historia de la región. Los pueblos originarios, aunque sometidos por la brutalidad colonial, nunca dejaron de luchar por su identidad y autonomía. Esta resistencia fue tanto activa como pasiva, adaptándose a las nuevas circunstancias, pero sin renunciar a sus tradiciones y creencias. Aunque muchos de sus esfuerzos fueron sofocados por la

superioridad militar de los conquistadores, su lucha por la supervivencia cultural y social dejó una huella indeleble en la historia de la región.

La figura de Pedrarias, uno de los conquistadores más crueles, ejemplifica la naturaleza despiadada de la colonización, basada en la explotación económica y la aniquilación cultural. Pedrarias utilizó la violencia para consolidar su poder y despojar a los pueblos originarios de sus tierras y recursos, lo que reflejó las dinámicas de poder que definieron las relaciones entre colonizadores y colonizados. La colonización de Nicoya y Nicaragua estuvo marcada por esta violencia estructural, que transformó no solo el paisaje, sino también las estructuras sociales y espirituales de los pueblos originarios.

En este primer periodo analítico (1524-1550) se puede entender cómo los pueblos originarios, a pesar de las tensiones y violencias que experimentaron, mantuvieron una resistencia cultural que permitió la preservación parcial de sus identidades. A lo largo de los siglos, estas comunidades encontraron formas de adaptarse a la opresión colonial sin perder su sentido de pertenencia y sus cosmovisiones. El proceso de conquista y colonización no logró erradicar la cultura de los pueblos originarios, que logró resistir y adaptarse a pesar de los intentos de homogeneización cultural.

La historia de la conquista de Nicoya y Nicaragua es una muestra clara de cómo la colonización transformó las dinámicas sociales, políticas y culturales de las comunidades originarias. Aunque el impacto fue profundo y devastador, la resistencia de los “indios” y la supervivencia cultural demuestran que los pueblos originarios nunca dejaron de luchar por su dignidad y su autonomía. Esta lucha, aunque opacada por las narrativas coloniales, sigue siendo un símbolo de resistencia frente al dominio y la opresión.

La colonización de América fue un proceso profundamente estructurado y jerárquico que no solo estuvo marcado por la violencia externa de los conquistadores, sino también por un entramado étnico y social complejo que reflejó las tensiones internas dentro de la sociedad española y las diversas dinámicas de poder en las nuevas colonias. Desde el inicio, la migración española hacia el continente estuvo dominada por una preeminencia

andaluza, que, junto con los castellanos y extremeños, constituyó la élite administrativa y religiosa de las colonias. Estos grupos, especialmente los hidalgos andaluces, fueron quienes lograron un acceso privilegiado a tierras, cargos eclesiásticos y redes comerciales, solidificando las jerarquías coloniales que mantendrían el control sobre los pueblos originarios y los nuevos sectores mestizos.

La división de los colonos en "hidalgos" y "plebeyos" acentuó una lucha constante por el poder, lo que reflejaba la rigidez de la sociedad medieval española. Los hidalgos, representantes de la nobleza, gozaban de privilegios otorgados por la Corona, lo que les permitía gestionar encomiendas y tierras, mientras que los "criollos", españoles nacidos en América, vivieron una relación de subordinación hacia los peninsulares. Esto introdujo una diferenciación entre los "españoles de sangre pura" y los "criollos" que, aunque compartían el mismo origen, enfrentaban una lucha constante por el reconocimiento de su estatus en la sociedad colonial. En paralelo, los "mestizos" y los "negros" comenzaban a redefinir las fronteras raciales, al tiempo que su inclusión en la sociedad colonizada estaba marcada por una compleja y desigual distribución de derechos.

A nivel racial, el proceso de conquista y colonización generó una alteración profunda en las estructuras de poder que ya existían en las sociedades originarias. Las interacciones entre los conquistadores, los esclavos africanos y los pueblos originarios configuraron una nueva realidad en la que las políticas de "limpieza de sangre" y las categorizaciones raciales se convirtieron en una herramienta fundamental para la organización social. La Iglesia, con su rol clave en la evangelización, se vio atrapada entre los intereses coloniales y la defensa de los derechos de los pueblos "indígenas", lo que derivó en tensiones internas, como las reflejadas en el debate de Valladolid entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Aunque Las Casas defendió la dignidad humana de los "indígenas", el sistema de explotación continuó prevaleciendo, lo que evidencia la falta de voluntad de renunciar a la base económica colonial basada en la esclavitud y el trabajo forzado.

La estructura colonial no solo fue económica, sino también un espacio de lucha cultural. La imposición del cristianismo y la creación de nuevas instituciones sociales y políticas reconfiguraron las cosmovisiones de los pueblos originarios. Estos pueblos, que inicialmente resistieron la evangelización, desarrollaron formas de sincretismo religioso en las que incorporaron elementos cristianos a sus creencias preexistentes. Esta adaptación cultural no solo fue una forma de supervivencia, sino también una resistencia activa que permitió a los “indios” preservar su identidad frente a la opresión. El análisis muestra que la colonización no solo fue un proceso de dominación, sino también una oportunidad para la resistencia cultural, que se manifestó a través de la conservación de lenguas, rituales y creencias ancestrales.

Por otro lado, el sistema de encomienda y la mita, implementados en regiones como Nicoya, reflejan cómo la estructura colonial se consolidó a través de la explotación de los “indios”. Este trabajo forzado no solo fue una forma de explotación económica, sino también un medio para afianzar el control social y político sobre las comunidades originarias. Sin embargo, a pesar de las restricciones impuestas por las "Leyes Nuevas" de 1542, los encomenderos resistieron a la reforma y continuaron explotando a los “indios” en beneficio propio, lo que muestra la contradicción entre los ideales de protección de los derechos humanos y la realidad de la colonización.

En el debate entre Las Casas y Sepúlveda se refleja la complejidad de las justificaciones éticas y económicas que sustentaban el proceso colonial. Mientras que Las Casas defendió los derechos de los pueblos originarios, su postura no fue suficiente para frenar la explotación sistemática que consolidó el capitalismo europeo a través de la extracción de recursos y la violencia. Este "capitalismo originario", que se nutre de la destrucción de los pueblos originarios, subraya cómo la modernidad económica fue posible gracias a un sistema de explotación brutal y desigual que sigue repercutiendo en las estructuras sociales latinoamericanas contemporáneas.

La configuración de las "castas" en la sociedad colonial y la jerarquización racial que acompañó el mestizaje mostró cómo el color de la piel y la “pureza de sangre”

determinaron el acceso al poder y los privilegios sociales. Los “mestizos”, nacidos de la relación entre europeos e “indígenas”, y los “mulatos”, descendientes de los “negros”, se encontraron en una posición ambigua, siendo objeto tanto de rechazo por parte de los “indios” como de los españoles. Esta estructura jerárquica y racista fue fundamental para mantener el orden social colonial, donde los pueblos originarios, a pesar de ser explotados, también resistieron de manera persistente, mostrando una agencia que subvirtió las expectativas coloniales.

El proceso de colonización, por tanto, no puede entenderse solo como una expansión territorial, sino como la creación de una nueva estructura social y económica que, bajo el disfraz de la "civilización", en realidad perpetuó un sistema de dominación basado en la explotación. A pesar de las resistencias y los intentos de reconfiguración de las relaciones de poder por parte de las elites eclesiásticas y algunos sectores de la población, el colonialismo consolidó un modelo económico global que, en su núcleo, fue violento y racista. Las huellas de esta herencia colonial son evidentes en las relaciones sociales y políticas de América Latina hasta la actualidad, donde las luchas por la justicia social continúan siendo una de las principales formas de resistencia contra las estructuras de poder coloniales que aún persisten.

1.4.2 De los conflictos religiosos, lingüísticos y raciales en el impulso de las Cofradías Indígenas en Nicoya y Costa Rica (1550-1680)

1.4.2.1 De la larga tradición mariana al cerro del Tepeyac

El culto a la Virgen de Guadalupe ha sufrido un largo proceso de sincretismos y mestizajes que trascienden la fe religiosa (teística) y ha logrado irrumpir en el plano de la fe espiritual. La fe, en el caso de ambos conceptos, es el común denominador según la cual no hay separación entre la experiencia (vivencial) y las formas de expresión que estas adquieren mediante conceptos concretos. Mientras la fe religiosa (teística) está mediada por una suerte de “conciencia autoritaria” que es internalizada a través de la aprehensión de normas, reglas, prohibiciones externas, ya provengan estas del Estado y/o la institución eclesial; la fe religiosa es vivida en el plano individual a través de la “conciencia autoritaria” (heterónoma), cuya “ética” es “teñida de idolatría” mediante “conceptos teísticos” que culminan por empañar otros ámbitos de la vida colectiva (Fromm, 2021).

Lo religioso resulta ser un tipo de respuesta racional con pretensión de universalidad que ha surgido como explicación del ser humano al hacer frente a “núcleos problemáticos universales” que nos han permitido dar explicación a la realidad social que como especie hemos producido. Lo mítico tiene en la dimensión religiosa un papel de significativa relevancia. Lo mítico no es lo “irracional”, lo “atrasado”, tampoco es el paso previo al surgimiento de la “razón” que se produce en el pasaje de lo “empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual”. De lo mítico a lo filosófico lo que existe es el pasaje de “...una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de racionalidad” (Dussel, 2015a, p. 14). En lo mítico lo simbólico ocupa un lugar central en el sentido que la interpretación hermenéutica de estos permite siempre ahondar en un nivel más profundo descubriendo nuevas posibilidades de interpretación y significación con su correspondiente impacto en la propia narrativa mítica, en el sentido que “...el mito posee una manera de revelar, irreductible a toda traducción de un lenguaje cifrado en un lenguaje claro” (Ricoeur, 2004, p. 313). Además de lo narrativo y las formas

de representación simbólicas, conceptualizado en Ricoeur (2004) como el “mito-relato”, éste debe ser entendido como “...la envoltura verbal de una forma de vida, sentida y vivida, antes de ser formulada” (Ricoeur, 2004, p. 315). En este último sentido abordar la tradición mariana en su largo desarrollo histórico, permite precisar cómo los “símbolos primarios” de su tradición mítica son constantemente re-elaborados y cargados de nuevas perspectivas y horizontes míticos.

En la tradición mariana se entremezcla lo histórico y cultural. En ello Isidoro de Sevilla ocupa un lugar principal. Sin embargo, más allá de la recepción e interpretación con la que Hispania, como provincia del Imperio de Roma, asume el mito-religioso de que Dios se ha hecho humano con la intermediación de María (Lc 1: 26-38), las prácticas religiosas-populares hispano-lusitanas, la mezcla de la religiosidad ibérica, fenicia, cartaginesa, grecorromana, germánica, islámica y mozárabe fueron incorporadas en la Iglesia cristiana con la promoción de la Iglesia oriental y del norte de África que propició la promulgación de los decretos eclesiales con los que el mito llegaría a ser formalizado e institucionalizado. Cabe resaltar que fue la Iglesia oriental la fuerza motriz de los siete concilios ecuménicos³⁹ (concilios antiguos) que sentaron las bases de la cultura eclesial cuyo movimiento se fue desplazando de Asia y África hacia el oeste de Europa llegando hasta el este del continente europeo. La influencia directa de la Iglesia occidental será notoria a partir del concilio de Calcedonia (451) sin embargo, es importante precisar que ha sido la Iglesia oriental la que ha tenido mayor impacto y contribución en la historia eclesiástica al menos durante un tercio de su historia (Tanner, 2003). Lo anterior sugiere, entre otras cosas para nada menores en términos lingüísticos, que la lengua principal que medio en la tradición mariana de la Iglesia cristiana fue el griego y no el latín.

La veneración de María como madre de Dios tiene una tradición teológica vinculada con tres figuras clave en la historia de la Iglesia visigoda en Hispania: los arzobispos san Leandro de Sevilla (¿540?-600), san Isidoro de Sevilla (¿560?-636) y san Ildefonso de

³⁹ Son siete los “concilios ecuménicos” reconocidos por la Iglesia Cristiana de oriente y la Iglesia Cristiana de occidente ante de que se produjera el cisma entre ambas Iglesias hacia el año 1054: Nicea I (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431), Calcedonia (451), Constantinopla II 553), Constantinopla III (680- 681) y Nicea II (787).

Toledo (640-667). Serán los tres anteriores que apelen a la veneración del culto de María en estricta relación con el concepto de la maternidad virginal de María como principal característica del milagro y la revelación de Dios. De allí que la Iglesia visigoda deje por sentado en el Tratado denominado “De virginitate perpetua S. Mariae”, promovido por Isidoro de Sevilla en el 657, la defensa de la virginidad perpetua de María como suceso “salvífico” en el que tuvo participación al convertirse en la madre de Jesús (Nebel, 2013).

En la gestión de la vida común de la Iglesia cristiana era evidente que la diferencia lingüística provocaba conflictos conceptuales que habrían de tener incidencia posterior en el propio desarrollo del cristianismo. La síntesis del contenido del concepto “ser”, “persona” o “naturaleza” que permitirían referirse a la idea del ser único de Dios; la unidad de Dios en las tres personas que conforman la Trinidad; así como la expresión de la idea “divina” y “humana” que encierra la naturaleza de Dios, todos son conceptos que pueden expresarse de formas diferentes en griego sin la necesidad de contar con su homólogo en latín, pero que al hacerlo en una y otra lengua culminan por referirse a otro tipo de contenido. Tanner (2003) permite identificar que ese tipo de sutilezas lingüísticas ocupó un lugar de significativa relevancia en la definición conciliar de la Iglesia primitiva. Los Concilios de Nicea I, Constantinopla I y Calcedonia conforman el credo de la Iglesia cristiana ampliamente difundido y constituyen la tradición más influyente fuera del texto bíblico. Estos tres concilios ecuménicos se encargaron de los aspectos relativos a la Trinidad cristiana. El concepto de Dios, en lo sucesivo, estaría comprendido por tres aspectos que integran una misma unidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. En el concilio Nicea I participaron 318 obispos procedentes, principalmente, de la Iglesia griega (Balcanes, Bulgaria, Turquía, Líbano, Palestina, determinadas partes de Jordania, Siria, y las islas del este del Mediterráneo, especialmente Creta y Chipre), con una participación de no más de 9 obispos de occidente “dos sacerdotes como legados del obispo de Roma; el obispo Osio (Hosius) de Córdoba, en España, confidente del emperador Constantino y un personaje importante en el concilio; y, por lo que sabemos, tal vez seis o siete más” (Tanner, 2003, p. 29), además de unos veinte procedentes de África y el valle del Nilo. Los Concilios siguientes, Éfeso (431) y Calcedonia (451), se abocarían a la figura de María como “Madre de Dios”.

La lucha antiarriana llevada a cabo con particular intensidad por la Iglesia visigoda, propició el surgimiento de diversos cultos y veneración mariana en la provincia romana de Hispania en la que el Rey Recaredo (568-601) se convierte al catolicismo en el 589 durante el III Concilio de Toledo. Según Nebel (2013) a partir de la conversión de los visigodos al catolicismo (siglos V-VIII) se pone en marcha el culto a María al ser esta modelo de la Iglesia.

La Iglesia cristiana echó mano de la tradición previa que había sido propiciada por el cristianismo anterior a los cuatro primeros concilios y aceptó el criterio de los teólogos occidentales de mantener la idea “consustancial” que ocupó un lugar relevante en el Concilio de Nicea I (325) y que se mantuvo en el de Constantinopla I (381) a pesar de las dificultades que en inicio había expresado la Iglesia cristiana de Oriente al tiempo que se aceptó, en el segundo Concilio, los conceptos de “persona” y “natura” procedentes del latín. Los tres Concilios subsiguientes, Constantinopla II (553), Constantinopla III (680-681) y Nicea II (787), darían seguimiento y culminarían lo avanzado por los cuatro Concilios previos. A partir del Concilio de Constantinopla III (680-681) la participación de la Iglesia cristiana del occidente del norte de África se vería mermada por la influencia de la conquista árabe acaecida a partir de este momento.

El conflicto lingüístico que se propició entre la iglesia de oriente y la de occidente no mermó e incluso tendió a intensificarse hasta su cisma en el 1054 con frecuentes disputas que llevaron, incluso, al saqueo de Constantinopla por parte de los cruzados que radicalizó la separación de ambas Iglesias a partir del año 1204. Lo anterior se puede identificar en la diferencia de ubicación correspondientes a los siete primeros concilios ubicados entre Nicea I y Nicea II, ocurridos en oriente; y todos los ocurridos entre el Laterense I (1123) y Laterense V (1512-1517), los cuales fueron celebrados en Europa occidental. La modificación en la espacialidad donde los Concilios fueron llevados a cabo afectó, significativamente, la lengua en la que estos fueron desarrollados.

Si bien la participación de las mujeres ocupó un lugar significativo en el Concilio de Nicea I, también lo hizo en el Concilio de Nicea II. En este último el debate se centró en el lugar

que ocuparían en la devoción cristiana las imágenes como representaciones simbólicas de los conceptos teológicos que estas intentaban transmitir. Se hizo entonces evidente que la diferenciación lingüística ocupaba un lugar para nada menor. Tanner (2003) identifica que las discusiones se convirtieron, en no raras excepciones, en crudas confrontaciones que incluso detonaron en violencia a partir del siglo VIII principalmente en el seno de Bizancio. El seno de estas disputas tenía por contenido aspectos religiosos atribuidos al Antiguo Testamento en el que se hacía explícita la prohibición a la veneración de imágenes al reducir el carácter divino de Dios al plano de lo humano. En la solución a este conflicto la figura de Irene, viuda del emperador León IV (775-780), ocupó un lugar relevante presidiendo la sesión final del Concilio Nicea II en el que se aprobaron los decretos que culminarían por diferenciar la idea de “veneración”, correspondiente a las imágenes de “adoración” relativas a la divinidad. El lugar que jugaría Irene en este Concilio será un claro antecedente en términos de la relevancia que habrían de jugar las mujeres en el seno de la historia de la Iglesia cristiana.

La celebración y culto mariano estaría en adelante asociado a una serie de imágenes propias de la concepción religiosa según la cual ella, María, reunía las condiciones y características propias que en los muchos santuarios de la provincia hispánica del Imperio romano pululaban haciendo alusión a símbolos de amplia trascendencia mediterránea como lo eran la tierra, el agua, la luna, el fuego entre otros (Nebel, 2013). El culto mariano fue incorporado, posteriormente, como actividad propia de la religiosidad institucional de la Iglesia cristiana.

El culto mariano, independiente del culto de Dios y los santos, se sostuvo a lo largo de la Roma imperial a través de una serie de símbolos femeninos, así como maternos, que cobraron independencia de la vigilancia Católica y que, posterior a la desaparición del reino visigodo ante a la invasión islámica desde el siglo XIII, quedara en este territorio instalada de forma tal que el culto mariano continuó, ahora, como Madre de Jesús (Surá XIX, 35), el Mesías (Al-Masih) (Surá III, 45) (El Corán, 2009).

La imagen y culto a la Virgen María se orientó hacia la Guadalupana cuando en el año de 1340, el Rey Alfonso XI (1311-1350), mandara a erigir un templo en su nombre en la

provincia de Cáceres, comunidad autónoma de Extremadura (España), una vez que éste lograra obtener victoria contra los “moros” en la “Batalla del Salado” que culminaría por debilitar notablemente las posiciones y fuerza geopolítica del Sultanato de Granada. En Guadalupe se hallaba un templo de peregrinación que llevaba por nombre “Guadalupe” en honor a una imagen “sagrada” que, según los registros orales, había sido otorgada como un regalo al obispo Leandro de Sevilla. La figura había sido enterrada para protegerla de las constantes confrontaciones bélicas que entre cristianos y musulmanes existían en el siglo VIII y fue hallada por un pastor en algún momento posterior a la primera mitad del siglo XIII y anterior a la primera mitad del siglo XIV a las orillas de una quebrada de Guadalupe.

El hallazgo de la imagen “sagrada” de la Guadalupe siglos más tarde por parte del pastor fue acompañada del mito. En las dos versiones identificadas y utilizadas por Nebel (2013) sobre este particular, “Nuestra Señora Santa María” indica al pastor cómo proceder para que, en el mismo sitio en el que éste le ha hallado, sea edificado un templo en su nombre al cual acudirán miles de peregrinos en búsqueda de los muchos milagros que esta llegará a realizar. La difusión de los milagros que “Nuestra Señora Santa María” realizaba en el templo que en su nombre se había erguido en Guadalupe colaboró para que la peregrinación a su templo, así como su devoción se fuese incrementando a través de los siglos. La experiencia (vivencial) de las formas de expresión fueron asumiendo el concepto de “Nuestra Señora Santa María de Guadalupe” en el que se mezclaban lo histórico y lo mítico en el que quedaban traspuestas leyendas con diferentes orígenes culturales y lingüísticos que se repetían, emulaban y transformaban.

Según Nebel (2013) Guadalupe ha sido “... un foco de historia y de cultura española desde la batalla del Río Salado (1340) hasta la erección del monasterio de San Lorenzo de El Escorial (1563), se convirtió también en un centro político-religioso, que estuvo estrechamente vinculado a la monarquía de Castilla y a la orden de los jerónimos” (Nebel, 2013, p. 54). La Virgen de Guadalupe se convertiría así en un símbolo religioso-político-militar⁴⁰ desde mucho antes que los reinos de Castilla y Aragón se unificaran bajo un

⁴⁰ Esta es la distinción del contenido mítico: político-militar; y DEFINIR EL “indio”.

solo Reino Católico (1469) y será ella, junto a Santiago de Compostela, los dos iconos religiosos y referentes de la espiritualidad hispánica que acompañen el proceso de Conquista de América. Según consta en la “Tercera carta de relación” (15 de mayo de 1522), el mismo Hernán Cortés embocó el nombre de Santiago en el momento en que éste llevo a cabo la “celada” que culminaría con la toma de México-Tenochtitlán de la cual se desató tal mortandad que “...nunca más en todo el tiempo de la guerra osaron entrar en la plaza ninguna vez que nos retraíamos, aunque sólo uno de caballo nomás viniese, y nunca osaron salir a indio ni a peón de los nuestros, creyendo que entre los pies se les había de levantar otra celada” (Cortés, 2021, p. 195).

Hernán Cortés nació en Medellín municipio de la provincia de Badajoz en la comunidad autónoma de Extremadura en el año de 1484. Cuando contaba con 19 años de edad se enrumbo hacia las “Indias”, específicamente a la isla de Santo Domingo, siendo éste devoto de “Nuestra Señora Santa María de Guadalupe” al haber sido esta profundamente difundida como “‘alma popular’ de la religiosidad popular y de los usos y costumbres del pueblo de Extremadura” (Nebel, 2013, p. 66).

Durante el proceso de expansión ultramarina de la Corona y la Iglesia Católicas el santuario guadalupano en Extremadura se convirtió en parada obligatoria para quienes llegarán a convertirse en los conquistadores de América. Nebel (2013) da cuenta de la visita que a este templo hicieron Hernán Cortés (conquistador de México), Francisco Pizarro y Pedro de Valdivia (conquistadores del Imperio Inca hasta Chile), Francisco de Orellana (descubridor de los Andes (Perú) y primero de los conquistadores en descubrir el Amazonas y haber navegado el río Amazonas en su totalidad), Hernando de Soto (descubridor del Mississippi), así como Sebastián Belalcázar (uno de los conquistadores de Nueva Granada). A partir de allí, “Santa María de Guadalupe, Virgen de la Hispanidad, se convirtió en lo sucesivo en el fundamento y origen de múltiples santuarios, fiestas y cofradías en muchos países del mundo...” (Nebel, 2013, p. 76). Si bien, la principal responsabilidad y su difusión ha sido producto del trabajo llevado a cabo por las órdenes religiosas, serían los franciscanos los que pusieron particular empeño en este particular a lo largo y ancho del continente americano con tal aceptación que esta llegará a ser

nombrada por la propia Iglesia Católica como “Patrona de toda la América Latina” (Pío X); “Patrona de todas las Américas” (Pío XI); “Emperatriz de las Américas”(Pío XII); “Misionera celeste del Nuevo Mundo” y “Madre de las Américas” (Juan XXIII); o “Madre de la Iglesia” (Juan Pablo II).

La utopía milenarista de los jóvenes franciscanos se trasladará al otro lado del Atlántico una vez que estos confundan el mito de Quetzalcóatl con una evangelización primitiva llevada a cabo por Santo Tomás con lo cual se allanará el camino para incorporar en la tradición cristiana-institucional el mito de la “aparición” de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego en el cerro Tepeyac el 9 de diciembre de 1531. Con la revelación de la Guadalupana al “indio” Juan Diego se desplazará el epicentro del mensaje divino hacia el continente americano que estaba siendo víctima de la Conquista española, al tiempo que la composición étnica del sujeto que encarnaba la explotación, la opresión, la humillación y el desprecio del poder imperial, que en el Éxodo retratará el pueblo judío, ahora sea encarnado por el “indio”. La promesa de que el Dios de los cristianos llegará a reinar universalmente es ahora más concreta y ha dejado de estar “...limitada a un pueblo concreto, con su lengua y costumbres, sino extendida a todos como un patrimonio del que cada uno puede libremente participar”. La utopía de los jóvenes franciscanos reside en la esperanza de que “...todos están llamados en Cristo a participar en la unidad de la familia de los hijos de Dios -dado que- Cristo permite a los dos pueblos llegar a ser 'uno'” (González. F. et.al., p. 23).

Juan Diego Cuauhtlatatzin (1474-1548) es el vínculo de dos mundos que está siendo mediada por la esclavitud, la miseria y la muerte. Es este el contexto en el que da inicio el paso, no necesariamente el final, del mundo mesoamericano antiguo al adoctrinamiento cristiano como acción misional que es, por mucho, la imagen que ha quedado impresa en la memoria popular con que los pueblos originarios, así como los cristianos han intentado preservar su representación estética al menos en el plano artístico regional.

Juan Diego no es perteneciente a la nobleza. Él no pertenece a los “Tlacoli” (nobleza), ni a los “tlacuiloli” (sabios) y por lo tanto su lengua no es el “tecpilahtolli, lenguaje noble,

sino el macehualahtolli, lengua popular. En su condición carente de honor y prestigio social el “indio” Juan Diego es escogido como el “embajador” a través del cual la Virgen de Guadalupe le ha escogido para llevar un mensaje al obispo de México, fray Juan de Zumárraga, como ha quedado constatado en el “Nican Mopohua”. Con Juan Diego se abren las posibilidades de liberación primero dirigidas concretamente al “indio” pero con él aparecerán las condiciones para todos y todas las que han sido explotados, humillados, sojuzgados y despreciados por la sociedad colonial en desarrollo con lo cual la tradición abrahámica parece recuperar su senda en el sentido de que con la revelación divina de la madre de Dios a quien ahora llama “hijo mío”, “el más pequeño”, el asesinato del “indio” deberá ser entendido como asesinato del hermano, o sea, como actualización del pecado original. Si Caín (la fuerza, la ciudad, la tecnología militar, los perros de caza, los caballos entrenados para la guerra, el arcabuz, la Ley, etc.) mató a Abel (el pueblo explotado, humillado, despreciado que puede ser judío, como también griego, indio, negro y/o o mestizo) será ahora el “indio”, el “negro”, el “mestizo”, las “castas”, las responsables de tomarse de la mano de su hermano para hacer frente común a la teología del “Padre” desde el horizonte crítico que se abre a partir de la teología de la “Madre” y que exige, como acto de ética, hacerse responsable de la vida del hermano. Si Jesús es el hermano mayor que da el ejemplo al pueblo judío, Juan Diego será el responsable de dar el ejemplo en el caso mesoamericano. En la medida que ambos son incorporados en la tradición judeo-cristiana el contenido del mensaje abrahámico que sitúa al asesinato del hermano como pecado original se actualiza y amplía. “Ya no hay diferencia entre judío y griego, entre esclavo y hombre libre; no se hace diferencia entre hombre y mujer, pues todos ustedes son uno solo en Jesús el Mesías” (Gal 3: 26-29) y Juan Diego como mensajero de Nuestra Querida Madre-Virgen de Guadalupe.

La nueva revelación divina ya no es la del hijo, que a partir del siglo IV es vaciada de contenido como revelación profético-mesiánica de liberación para ser cargada de un nuevo contenido imperial-colonizador (Hinkelammert, 2020), sino la revelación de la Madre. Para Hinkelammert (2020, 2013, 2007, 1981) la revelación de Dios en el hecho de hacerse hombre en su hijo tenía por contenido la necesidad de humanizar un mundo carente de sensibilidad humana al haber permitido que el mercado, el dinero, el Estado

hubiesen llegado a desplazar la centralidad del ser humano con lo cual el mercado devendrá en el ser supremo para el ser humano. Según la tradición occidental Jesús es hijo del Padre y al quedar la idea del hijo contenida en el concepto del Dios de la Cristiandad, "...el cristianismo parecería ser de nuevo una religión del padre y la muerte de Jesús no un asesinato del hermano, sino un asesinato del padre en la persona de su hijo" (Hinkelammert, 2018, pp. 244). Con la revelación de la "Madre" el contenido con que se expande el proyecto de la cristiandad/occidental es puesto en entredicho ya que para que el "indio" logre producir sus condiciones de existencia éste urge de su hermana/hermano y con ello la tradición abrahámica según la cual es el asesinato del hermano lo que constituye el "pecado original" se hace vigente.

La pertinencia de la revelación guadalupana no surge de creer o no en tal acontecimiento. Tal como lo hace León-Portilla (2012): "lo sobrenatural y milagroso no puede ser afirmado ni negado por la historia" (León-Portilla, 2012, p. 13). La revelación de la "Madre" al "indio" Juan Diego le brinda al "indio", al "negro", al "mestizo", a las "castas" condiciones para su propia liberación. Ya no se trata sólo de un acto de resistencia para no morir o, si es que de morir se trata, hacerlo con decoro. Lo anterior aparecía como un acto consecuente y consciente de negar la negación al que recurrieron con valentía los pueblos originarios de la región mesoamericana en los que de los pueblos de Nicoya dieron reiteradas muestras de valentía aún en condiciones de abierta desventaja tecnológica. Con la revelación de la "Madre" al "indio" Juan Diego, el "indio" como "indio" se acercará, a partir de pasos finitos, a impulsar su proyecto de liberación.

El "Nican mopohua" es el texto fundante del sincretismo mítico-espiritual que resulta del avance de la evangelización, propiciada desde el arribo de "los Doce" a México (1524), y de la fractura que el nuevo orden social provocaba con la tradición milenaria mítico-religiosa en la que los pueblos de la región mesoamericana estaban integrados. Diez años después del arribo de "los Doce" a México la región mesoamericana sería organizada como un Virreinato (1534) y la conquista espiritual será la punta de lanza con que el dominio español empuñaría las ideas medievales del "Orbis christianus" mediante la expansión religiosa. A partir de allí las fuerzas dinamizadoras de la Conquista serán

conformadas por la Corona y la Iglesia por medio de sus representantes: los encomenderos y las órdenes mendicantes (misiones) quienes serán los responsables de llevar a cabo la “acumulación originaria” (Marx, 2016a; Mires, 1991).

Con el “Nican mopohua”, “Aquí se refiere”, la reacción inicial de supervivencia del “indio” que le impulsa a identificar en su mera posibilidad de sobrevivir en la sociedad colonial el horizonte utópico alcanzará concreción e incluso se permitirá modificar los términos sobre los cuales la sociedad colonial es impulsada. La “libertad” por la que abogan los encomenderos frente a las Leyes Nuevas (1542) que atentan directamente contra sus intereses será confrontada críticamente y cargada de un nuevo contenido según el cual el “indio” no sólo se conformará con su supervivencia, sino que adquirirá nuevas posibilidades de existencia en la sociedad colonial. Es esta la vía de la liberación del “indio” que aparecerá de la mano de la revelación Guadalupana.

La revelación divina de la Guadalupana será el marco y cause a partir del cual se pondrá en entredicho el sistema de jerarquías étnicas que han descartado como “nadies” a quienes han sido arrojados a la base de la estructura étnica, los “indios”, quienes alcanzarán su condición de liberación al poner en entredicho las estructuras mediante las cuales ha sido impulsada la sociedad colonial y, de esta forma, pone en tensión el modo de existencia objetiva de las propias relaciones étnico-coloniales. Con la Guadalupana, como representación mítico-celestial, se pondrán en cuestión las diversas estructuras (objetivas y subjetivas) con que la vida terrenal/material es producida. A partir de mediados del siglo XVI el cerro Tepeyac, que había sido el centro de peregrinación y adoración de los pueblos mesoamericanos para con sus dioses, incorporará el culto y adoración a “Nuestra señora Virgen de Guadalupe”.

El propio nombre del cerro Tepeyac está compuesto por los vocablos “Tepetl” (“monte”) y “Yacatl” (“nariz”) que han sido representados en la cartografía prehispánica como un monte en el que se puede observar una nariz añadida. En este cerro, en tiempos prehispánicos, existía el culto a la diosa Cihuacóatl, deidad que era conocida con el nombre de “Tonán” (“Nuestra madre”) o “Tonantzin” (“Nuestra venerada madre”). Todas

las anteriores, valga señalar, son representaciones de la deidad suprema: “Ometecuhtli-Omecíhuatl” (“Señor de la Dualidad-Señora de la Dualidad”) (Nebel, 2013). Los “indios” de la región mesoamericana constantemente peregrinaban por más de 300 leguas⁴¹ hasta dicho cerro con la intención de encontrarse con la Tonantzin-Cihuacóatl (“Nuestra querida madre Mujer serpiente”) y que, desde mediados del siglo XVI, comenzaría también a llamarse “Nuestra Señora de Guadalupe”.

En el “Nican Mopohua”, “Aquí se refiere”, queda consignada la aparición que la Guadalupana hizo al “indio” Juan Diego en el cerro Tepeyac el 9 de diciembre de 1531. Según este relato, el “indio” Juan Diego se sorprende al escuchar cantos de aves “preciosas” que descienden del monte desde donde se percata de que alguien lo llama. Pronto descubre que quien le llama es una “noble” señora a quien se acerca y contempla. Ella asegura ser la “Madre del Dador de la vida, ipalnemohuani, el Dueño del cerca y del junto, Tloque Nahuaque” (León-Portilla, 2012, p. 19). La señora le pide al “indio” Juan Diego que le pida en su nombre al obispo de México, fray Juan de Zumárraga, que se le edifique un templo al pie de aquel cerro. El “indio” Juan Diego se percata que se encuentra en la “Tierra florida”, Xochitlalpan, en la “Tierra de nuestro sustento”, Tanacatlalpan, del que tantas veces ha escuchado hablar a los ancianos. Luego de dos ocasiones, en las que obtiene incluso amenazas en caso de regresar, obtiene del obispo la orden de que para que pueda convencerlo requiere llevar consigo una señal. La señal que llevará consigo el “indio” Juan Diego son unas flores “preciosas” que la Virgen le ordenará cortar de la cumbre del cerro Tepeyac donde sólo se daban abojos, nopales y mezquites. El “indio” Juan Diego las reunirá en la cuenca de su ayate y los lleva ante la presencia del obispo ante quien expiarse las preciosas flores y muestra su tilma en la que queda pintada la imagen de la Virgen dejando atónitos a quienes presencian tal acontecimiento.

Sobre la autoría del Nican Mopohua y las polémicas que este particular ha suscitado, León-Portilla tiene una importante obra en la que a este particular se ha referido con

⁴¹ 1 legua corresponde a 5.572 kilómetros.

singular atención principalmente el que ha sido utilizado para la presente investigación doctoral titulado “Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican mopohua” editado por el Fondo de Cultura Económica en el año 2012. Si bien, esta es una discusión de amplia importancia e interés para precisar la autenticidad del texto, escrito sobre “papel antiguo de masa de maguey, (...) en mexicano, de la letra que usaban los indios” (León-Portilla, 2012, pp. 23-32) que ha quedado registrado en el catálogo de títulos llevado a cabo por Puttick and Simpson en el año de 1880 respecto de los libros raros e importantes relativos a México y otras partes de la América española, es pertinente señalar que cerca del cerro Tepeyac junto con otros tres o cuatro montes se celebraba, en época prehispánica, numerosos sacrificios en honor a los dioses mexicas a donde acudían muchísimas personas procedentes de tierras muy lejanas. Fray Bernardino Sahagún en su “Historia general de las cosas de Nueva España”, quien había logrado registrar que en el cerro Tepeyac se celebraban sacrificios y numerosos rituales en honor a la Tonantzin-Cihuacóatl (“Nuestra querida madre Mujer serpiente”) califica dichas prácticas con el concepto de “satánicas”. En palabras del propio fraile franciscano éste dice:

“Parece ésta invención satánica para paliar la idolatría debajo equivocación de este nombre Tonantzin. Y vienen ahora a visitar a esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes; la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora y no van a ellas, y vienen de lejas tierras a esta Tonantzin, como antiguamente” (Sahagún, 2009, p. 390).

Si bien la persecución idolátrica por parte de fray Bernardino Sahagún era explícita hacia mediados del siglo XVI, la religiosidad en dicha Virgen no dejaba de crecer y el culto con el que se rendía homenaje a “Nuestra Señora de Guadalupe” en el cerro del Tepeyac gozaba de numerosas historias milagrosas que la Virgen le había concedido al punto de que “...una pintura de la Virgen María, colocada en una ermita del Tepeyac, (...) al decir de Fran Francisco, era adorada allí como si fuera Dios” (León-Portilla, 2012, p. 39). Era común que muchas de las personas que acudían al santuario de la Virgen de Guadalupe escuchaban las súplicas de quienes ante ella acudían y afirmaran que era cierto que

concedía milagros de modo muy similar a lo realizado previamente por la Tonantzin. Mientras la muerte del “indio” Juan Diego se registra en el año de 1540, el culto a la Guadalupana, para entonces, recién ha comenzado a ocupar un lugar de importancia.

Un elemento de particular relevancia en el marco de la presente tesis doctoral es el diálogo que se desarrolla entre el “indio”, el cerro y las aves que es donde se presenta al “indio” la imagen divina de la Guadalupana. Según la tradición prehispánica, y que ha quedado constatado en el texto en náhuatl del que da cuenta León-Portilla (2012) el “indio” Juan Diego escuchó que le “cantaban sobre el cerrito, era como el canto de varias aves preciosas, concac in icpac tepetzintli cuicoa, yuhquin nepapan tlaçototome cuica” y al poner atención “como que el cerro le respondía, (...) iuhquin quinhnanquilia tepetl” (León-Portilla, 2012, p. 52). De lo anterior se sigue que en el milagro de la aparición divina al “indio” Juan Diego está contenida la propia divinidad de los “nadies” de este mundo en la figura de quien ha sido explotado, humillado, sojuzgado y despreciado en el seno de la sociedad colonial y que encarna el “indio” Juan Diego, pero con él los negros, mestizos, mulatos y “castas” constituyen el sujeto a quienes la “Madre de Dios” se ha revelado. Con los “nadies” aparece el cerro, las aves, las flores, el sol, las piedras y rocas, los jades preciosos, el arco iris, la tierra, mezquites, nopales y las plumas del quetzal: la naturaleza misma es a quien la Guadalupana promete amor, compasión, escucha, llanto, pensamiento,

Para los hombres y mujeres prehispánicos pensar en la divinidad como una madre que se preocupa por sus hijos no era un elemento ajeno a sus formas de concepción de la esencia divina de los dioses. La divinidad se le aparece al “indio” Juan Diego hablándole en “tecpilahtolli, lenguaje noble, en contraposición con el llamado macehualhtolli, lengua usada por los macehuales o gente del pueblo” (León-Portilla, 2012, p. 51) aún cuando el mismo Juan Diego es un “macehual”, “hombre del pueblo”. Lo hace, quizá, porque las formas reverenciales y el empleo de metáforas era característico de un universo simbólico careacterístico del náhuatl clásico interpretado por los “tlamantinime”, “sabios”, que eran quienes transmitían al resto de la población el mensaje contenido en

el tipo de pensamiento reunido en muchos de los antiguos cantares mediante los cuales el conocimiento ancestral era compartido generación tras generación.

Según el relato contenido en el “Nican Mopohua”, “Aquí se refiere”, La Guadalupana se presenta al “indio” Juan Diego atrayéndolo a la morada de “Tloque Nahuaque, el Dueño del cerca y del junto; Ipalmemohuani, el Dador de la vida; Tlaticpacque, Dueño de cuanto hay en la tierra. Éstos mismos nombres, (...) serán los que la noble señora pronuncie al decir al indio Juan Diego de quién es ella inantzin, su reverenciada madre” (León-Portilla, 2012, p. 54). Cuando el “indio” Juan Diego, que es un hombre campesino procedente de la clase “macehual” (“hombre del pueblo”), se ve frente a la Madre del “Dador de la vida” él se presenta a ella como un “infeliz jornalero”, “cuerda de los cargadores”, “cola”, “ala”, como “una carga” (Nican Mopohua. En: León-Portilla, 2012, p. 113) y se pregunta si es él merecedor, “nomacehual”, de tal acontecimiento a lo que la Inantzin responde: “escucha, tú el más pequeño de mis hijos, que así lo comprenda tu corazón, no son gente de rango mis servidores, mis mensajeros, a quienes yo pondré a encargar que lleven mi aliento, mi palabra, los que podrán hacer que cumpla -el obispo- mi voluntad” (Nican Mopohua. En: León-Portilla, 2012, p. 113). Ser “merecedor”, en la tradición cristiana es ser portador de la liberación divina que a través del sacrificio Jesús ha otorgado a los seres humanos. Este sacrificio, en la tradición cristiana, no es otro que el hecho de que Jesús fue sentenciado a morir en el madero y que, en la tradición náhuatl está representada por la inmolación de los dioses, en particular de Quetzalcóatl. Con la sangre de Quetzalcóatl se restituirán los huesos de los seres humanos que habían perecido en otra edad cósmica para resurjan a la vida y ocupen un lugar en esta nueva edad cósmica.

La señora que se presenta a “indio” Juan Diego lo hace mostrando su dualidad divina como madre y padre a la vez: “Soy yo la en todo y siempre doncella, un nuçenquizca çemicac ichtochtli”. De allí se sigue que la divinidad que al “indio” se ha presentado esté asociada con “Tonantzin, Nuestra madre, Totahtzin, Nuestro padre, (...) conceptos clave en el pensamiento nahua que así concebía a ‘Aquel por quien se vive’, supremo Dador de la vida, Ipalmemohuani” (León-Portilla, 2012, p. 59). El contenido conceptual anterior

será representado, en el pensamiento cristiano, en términos de la Madre de Dios (Virgen María). En el pensamiento náhuatl la Madre de Dios es concebida como “madrecita de Teyocoyani, ‘el inventor de todos los seres humanos’, y también del Tloque Nahuaque, ‘el dueño del cerca y del junto’, es decir, el omnipresente; Ilhuicahua, ‘el dueño de la región celeste ’y Tlalticpaque, ‘El dueño de cuanto existe en la tierra’” (León-Portilla, 2012, p. 59). Mientras que para el pensamiento cristiano lo divino del acontecimiento mariano, como Madre de Dios, tiene que ver con su concepción ausente de “pecado”, en el pensamiento náhuatl la Madre de Dios va más allá de dar vida a un Dios terrenal sino que comprende la vida de un Dios presente en los diversos niveles trascendentales de su pensamiento en los que mundo (superficie terrestre), inframundo (piso inferior) y el mundo celeste (piso superior) están profundamente relacionados con la vida concreta del ser humano. De este modo, la “noble señora” que a partir de la revelación al “indio” Juan Diego tendrá su morada en el “Cerro de nuestro sustento”, es concebida por los pueblos nahua como la madre del Dios que está presente siempre y en todas partes.

Fray Bernardino Sahagún, en el contexto de la Conquista de México, hizo transcribir varios textos, así como entrevistó a varios testigos “indios” una vez se enteró de que los mexicas tenían el presagio de la venida de los conquistadores españoles previo a su arribo al “Nuevo Mundo”. Según su registro la “diosa madre”, en la versión de Cihuacóatl, se oía “...‘llorando y dando voces. De noche gemía y andaba diciendo, ¡hijos míos!, ¿a dónde os llevaré?’” (Códice florentino, 1979. En: León-Portilla, 2012, p. 65). Según el relato al que hace referencia León-Portilla (2012) la Cihuacóatl dice de forma reiterada ““allí en verdad oiré su llanto, su pesar, así yo enderezaré, remediaré todas sus varias necesidades, sus miserias, sus pesares’, oncan niquincaquiliz inchoquiliz, in intlaocol, inic nicyectiliz, nicpahtiz in ixquich nepapan innetoliniliz, intonehuiz, inchichinaquiliz” (León-Portilla, 2012, pp. 65-66). El lugar al que la narración se refiere no es otro que el Tepeyac, el cerro de nuestro sustento, el mismo lugar donde ahora “...la perfecta doncella, Santa María, madrecita de Dios, nuestra noble señora, (...) que se dice Guadalupe...” pide que “...se me haga una casa, se me levante mi casa divina en el llano” (...) donde “...entregaré a las gentes todo mi amor, mi mirada compasiva, mi ayuda, mi protección”. En la interpretación cristiana no hay error al afirmar que se trata

de la Virgen María dado que a quien el “indio” Juan Diego se refiere como “noble doncella” y quien según éste se ha presentado a él como “...vuestra madrecita compasiva, tuya y de todos los hombres que vivís juntos en esta tierra y también de todas las demás gentes, las que me amen, los que me llamen, me busquen, confíen en mí” (Nican Mopohua. En: León-Portilla, 2013a, pp. 93-103), no puede ser otra que la madre del Dios único y verdadero. Para Fray Bernardino Sahagún no es claro que los “indios” adoren a la Virgen María cuando estos acuden al cerro Tepeyac donde será erguida una capilla en nombre de la Virgen de Guadalupe y tiene razón en las sospechas de “idolatría” que sigue manteniendo respecto de la espiritualidad de los “indios”. Si bien el Dios de la cual Tonantzin-Guadalupe es madre es el Dueño de los cielos, éste también es el Dueño supremo del Mictlan, el inframundo, que para los cristianos es un espacio diabólico, satánico, al que sólo pueden adorar y dirigirse los pecadores que no merecen perdón alguno de Dios sino sólo las llamas eternas.

Aún cuando la persecución a la “idolatría” se mantuvo después de que el antiguo espacio donde se celebraba el culto a la Tonantzin fuera sustituido por el culto a la Virgen de Guadalupe, la influencia espiritual y las prácticas fundamentales de su tradición se mantendrían después de la Conquista y colonización del “Nuevo Mundo”. Muchas de estas prácticas, incluso, quedaron contenidas en la propia religiosidad cristiana reunida en el guadalupanismo al punto de que en su celebración religiosa los “indios” adquirieron marcados signos de independencia respecto de los otros planos con que la conquista espiritual era llevada a cabo.

1.4.2.2 De la orientación mítica del proyecto de liberación de los “indios” de Nicoya

En el año de 1549 la Corona Católica declara el fin de la Conquista de América. A partir de ahora surgirá la sociedad colonial cuyos presupuestos concretos surgen de la bestialidad, la brutalidad, la barbarie, la muerte, la sangre, la pestilencia que van dejando a su paso aquellos jóvenes acorazados que, por adscripción histórica y cultural, habrían pertenecido a las sectas seguidoras del Islam que predominaba en Andalucía si tan sólo

hubieran nacido algunas décadas atrás cuando aún los islámicos no habían sido expulsados del Al'Andalus (1492).

Durante el siglo XVI la Corona Católica sería vigilante de todos aquellos que en representación suya llegarían a atravesar el Atlántico para instalarse en el “Nuevo Mundo” y, para poder hacerlo, estos debían contar con reconocimiento social como católicos, razón por la cual todos los andaluces que a lo largo de este siglo se lancen a conquistar la región centroamericana lo harán como andaluces conversos pero dado que la herencia de su conversión podrá contar con escasos cincuenta años, diferenciaré a estos “nuevos-cristianos-andaluces-conversos” del resto de conquistadores españoles bajo el concepto recién empleado ya que, por la habilidad comercial con la que estos cuentan muy por encima del resto de los españoles, serán ellos los responsables de poner en movimiento el comercio regional sobre la base de la explotación del “indio” mediante su reducción a condición de esclavo a través de la encomienda. A mediados del siglo XVI, una vez se ponga en marcha la Conquista de Costa Rica, será frecuente escuchar el galope de sus caballos avanzar entre los pueblos originarios de Nicoya y Costa Rica cargando en sus manos el arcabuz o la espada en una, mientras que en la otra sostendrían con fuerza el evangelio del “Dios Padre”.

La muerte del “indio” está impulsada a partir de criterios de funcionalidad de la sociedad colonial que presupone al “Estado de hidalguía” como el mayor de los honores que la Corona Católica podía concederle a sus representantes. Ocupar tal honor le aseguraba al “hidalgo” un lugar incuestionable en la cúspide del “Sistema de honor social” que junto a la sociedad colonial emergía. Desde allí se organizan las diversas jerarquías étnicas cuyo prestigio y honor están reservados para los conquistadores. En medio aparece un universo complejo, abigarrado en el que “indios”, “mulatos” y “mestizos” darán origen a las “castas” que urdirán del desarrollo de sus propios proyectos de liberación para transformar una realidad en la que han sido relegados a la base de la pirámide social, dinamizada a través de las jerarquías étnicas, que han legitimado la explotación de los esclavos africanos (“negros”), los “rebeldes”, “herejes” e “idólatras” que no han aceptado su conversión a la religión profesada por los conquistadores españoles. Asimismo, la

complejidad del orden étnico en proceso de formación no tiene presupuesto el “Estado de hidalguía” para todos y cada uno de los conquistadores españoles. También entre los españoles hay profundas distinciones étnicas en el que la base de la diferenciación se remite al sustrato histórico y cultural del que estos proceden.

Para el conquistador español la muerte del “indio” sólo será considerada formalmente cuando la riqueza, la ganancia, su posibilidad de acumulación y/o maximización se vean alteradas por la falta de mano de obra que literalmente es sacrificada en nombre de la economía que pone en movimiento la sociedad colonial. Mientras no se alteren las condiciones de riqueza, ganancia, acumulación y/o maximización la muerte del “indio” no será un problema, sólo una de las consecuencias que la Conquista habrá de ir dejando a su paso y que será una característica común a lo largo del proceso de expansión colonial.

En el horizonte mítico-religioso del que provienen los conquistadores, Dios-Yavé libera al pueblo judío de la “humillación”, el “maltrato” y el “sufrimiento” que vive bajo el dominio del Faraón (Ex 3: 7) que le ha permitido a Egipto impulsar un modelo de sociedad que vive a costa del trabajo ajeno y que es la razón por la que el pueblo judío ha sido reducido a la esclavitud. La liberación, como praxis del mito-religioso, ya no es responsabilidad de Dios-Yavé según su tradición, sino que le corresponde al pueblo a quien éste orienta a dirigirse hacia ella. La liberación es la recompensa mítica de aquellas y aquellos que han hecho suyo el mensaje contenido en la revelación con que Dios-Yavé se presenta ante Moisés para conducir a su pueblo hacia “...un país grande y fértil, a una tierra que mana leche y miel...” (Biblia latinoamericana, 2015, Ex 3: 8).

La brutalidad con la que el orden faraónico se impone sobre el pueblo judío (Biblia latinoamericana, 2015, Ex 1: 13) es una experiencia concreta de opresión que los pobres y oprimidos habrán de experimentar como momento previo para liberarse de toda “cadena”, toda “amarra”, todo “yugo” que impida “... dejar libre a los oprimidos...” (Isaías 58: 6). Para el pueblo judío que el “Éxodo” retrata, el ser explotado, maltratado, humillado y despreciado será la condición a partir de la cual estos se revelen y asuman, en tanto

proyecto de liberación, la urgencia por arrancarse toda “cadena”, toda “amarra”, todo “yugo” que ponga obstáculos a las condiciones de producción y reproducción de la vida del “indio” y, por lo tanto, les impida vivir y manifestarse como “hijos de Dios”.

El mito con que la modernidad surge “... tiene su base en la imaginación de que Dios se ha hecho hombre” (Hinkelammert, 2020, p. 140) lo cual ha sido realizado a través de su hijo. Al hacerlo Dios deja en claro que todas y todos somos hijos de Dios, efectivamente o en potencia (Hinkelammert, 2018), y que, como hermano mayor que es, Jesús es el responsable de dar el ejemplo y de hecho lo da: él está en disposición de entregar su propia vida con tal de propagar el evangelio (Biblia latinoamericana, 2015, Mc 1: 14; 1 Tes 2: 8-9) que, de hecho, lo lleva a las últimas consecuencias: éste habrá de ser sacrificado en el madero (Biblia latinoamericana, 2015, Mc 15: 14-15; Lc 23: 23-25; 1Jn 19: 14-16).

El cristianismo imperial que avanza junto a los nuevos-cristianos-andaluces-conversos en la región centroamericana y en Nicoya, lo hace con el poder de sus armas, sus virus, gérmenes y bacterias, pero, sobre todo, con la Ley. Para Agustín, teólogo del Imperio del que Hispania fue parte y de la que será su representante ahora como España, se trata, en el decir de Hinkelammert (2013), del sometimiento absoluto del cuerpo bajo la voluntad de la Ley. Para Agustín “la Ley es la libertad del alma, que presenta con la voluntad por la ley y su cumplimiento” (Hinkelammert, 2013, p. 169), y es precisamente en el cumplimiento de la Ley colonial que los nuevos-cristianos-andaluces-conversos dejan salir las bestias de sus corazas de metal haciendo evidente que, tal cual les retrate el fraile dominico Pedro de Córdoba (1460-1525) en carta dirigida a Carlos V, los conquistadores más que a poblar esta tierra han venido “...a despoblarla. Tanta es la destrucción en las Indias ‘que Faraón y los egipcios aún no cometieron tanta crueldad’” (Guamán Poma. s.f. En: Gutiérrez, 1992, p. 57).

La muerte del “indio” es un mal concatenado al crecimiento económico que era el criterio central a partir del cual el conjunto de valores humanos era asumidos y que eran parte esencial de la estructura sobre la que se erguía la sociedad colonial en desarrollo. Sólo

aquello que fomente las posibilidades de riqueza, ganancia, acumulación y/o maximización material para el conquistador español, puede ser concebido como valor potencial. Así las cosas, la muerte del “indio” es justificable porque es un efecto correlativo de las relaciones económicas impuestas por los conquistadores para asegurar su crecimiento económico a partir del cual el conjunto de valores humanos eran asumidos y que incidían en el modelo de sociedad colonial en desarrollo, de lo que se sigue que los valores éticos que han arrojado al “indio” a la base de la estructura étnica sea una consecuencia legítima de la eficiencia económica con que se impulsó la sociedad colonial. Al ser criterios de eficiencia económica los que determinan la muerte del “indio” su propia muerte se corresponde con valores humanos correctos y acertados. Esta es, al menos, la posición del teólogo Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) en el debate sostenido con de Las Casas (1474-1566) en el año de 1550 y aún cuando en la teoría fue una postura rechazada por la Corona y la Iglesia Católicas, fue la práctica sobre la que se desplegó la sociedad colonial posterior⁴². Es la posibilidad de producción de riqueza, ganancia y acumulación por parte del conquistador español el criterio de orientación de los valores que regirán el conjunto de relaciones sociales, económicas y políticas correspondientes al “Sistema de Honor social” de la sociedad colonial en desarrollo.

Desde el criterio de riqueza, ganancia y acumulación no hay alternativa posible para el “indio”. Cualquier alternativa de vida para el “indio” es visto como un acto contraproducente a la economía colonial en gestación y, por lo tanto, “rebeldía”. En consecuencia, no está en sintonía con la religión del “Padre” que emana del conquistador español y es condenada por ingenua aún cuando sea bien intencionada desde el punto de vista de la solidaridad con el “indio” que no es lo mismo que solidaridad humana. El “indio” no será reconocido en su humanidad sino hasta después que el debate de Valladolid alcance tales conclusiones aún cuando en la praxis no signifique mayores transformaciones reales en América.

⁴² De ello se ha dado cuenta en la sección anterior: 4.1.1.

Las “Leyes de Burgos” (1512) y las “Leyes Nuevas” (1542) algo de humano intuían en los “indios” pero resultaban un obstáculo al desarrollo de la sociedad colonial y el tipo de economía sobre la que esta se impulsaba. Lo humano de los “indios” reñía con la eficiencia de la economía razón por la cual la puesta en práctica de dichas leyes fue uno de los principales obstáculos para la propia vida de los “indios” que, en la práctica, culminarían por ser explotados por todos los representantes de la Corona y la Iglesia Católicas. Al mismo tiempo resultaba ser una contradicción esencial para la propia economía colonial basada en la explotación del “indio” y sus formas de vida sin las cuales no había condiciones de riqueza, ganancia o acumulación alguna.

La llegada de los franciscanos a Nicoya (1544) hacía inviable el proyecto económico, político y social de los “encomenderos” quienes buscaron diferentes vías para quitarse de encima el celo riguroso de esta orden religiosa. Los “encomenderos” veían en el clero secular un excelente aliado para alcanzar sus objetivos económicos que no era compatible con las tesis propuestas por de las Casas y que habían tenido eco importante en el seno de la estructura religiosa. Si bien es cierto, las “Leyes Nuevas” (1542) habían puesto límites a la actividad encomendera prohibiendo toda actividad privada dirigida en ese sentido, los “encomenderos”, que eran una nueva clase social en ascenso lograron que en ellas quedara estipulado que “...donde hubiesen religiosos puestos por los doctrineros no propongan los obispos a clérigos” lo mismo que a la inversa: “donde hubiera Curas clérigos, no hayan religiosos ni se funden conventos” (Recopilación, 1973, Ley 1, título 13, Libro I. En: Mires, 1991, p. 175). De lo anterior se siguió que en lo formal la encomienda fuese prohibida mientras en la práctica siguiese siendo la base de la expansión de la economía y la sociedad colonial.

La cura de las almas era una tarea urgente según lo definido por la misma Iglesia, la Corona tenía como objetivo garantizar la expansión colonial, la extracción de metales preciosos que presuponía la explotación de la fuerza de trabajo de los “indios” así como de sus condiciones de vida. De lo anterior se siguió que el Concilio de Trento (1545-1563) ratificara la necesidad de sustituir a los obispos franciscanos por obispos seculares en todas las parroquias del “Nuevo Mundo”. El propio clero había jugado un papel

decisivo en la postura asumida por la Iglesia Católica durante el Concilio de Trento (1545-1563). Si bien, éste se había sumado a la causa lascasiana respecto de sus posiciones humanistas en relación a la propia humanidad de los “indios”, que era reflejo de la suya propia, las disposiciones contenidas en la aplicación de las “Leyes Nuevas” culminaron, en no pocos casos, por inclinar a los representantes eclesiales a favor de la causa de los “encomenderos” como lo fue el caso del obispo Zumárraga quien había pasado de ser un ferviente defensor de los “indios” a jugar un papel como “simple mediador” de los intereses económicos y teológicos en disputa. La separación institucional entre conquista y misión se lograría alcanzar a partir de la promulgación del “Concilio limeño” (1582) cuando se optó por separar a “indios” de españoles en los distintos repartimientos que habían sido instalados a lo largo y ancho del continente americano.

Con la fundación de la Parroquia de Nicoya en 1544 por la orden de los franciscanos, la resistencia de los “indios” de Nicoya habría de alcanzar perspectiva futura como proyecto de liberación una vez que el horizonte utópico del “indio” como “indio” logre ser tematizado y eso pasa, en mucho, por el propio horizonte de sentido⁴³ con que los “indios” de Nicoya ejercen una praxis del concepto o idea de la “Virgen de Guadalupe” que no es sólo diferente de aquella con la que adoctrinaban los jóvenes franciscanos sino distinta. Dos son las causas principales de lo anterior: La ausencia o limitada comunicación entre los conquistadores españoles y los pueblos originarios; y la profunda distinción con que unos y otros se enfrentaban a los conceptos religiosos y en la que, sin percatarse de ello, los franciscanos utilizarían la idea y concepto de Tonantzin como mecanismo de “asimilación” entre la diosa madre de los pueblos nahua y la Madre del Dios de los cristianos.

Para los pueblos originarios de Nicoya y Mesoamérica, el aspecto religioso estaba íntimamente conectado con el universo, el cielo y las estrellas, la lluvia, el sol y la luna,

43 Se utiliza esta noción en el sentido expuesto por Jiménez (2013) quien en referencia a Hans-Georg (1997) propone que por “horizonte de sentido” debe “...entenderse el conjunto anónimo de significaciones, prejuicios y opiniones, supuesto en los procesos de percepción de los mundos subestimados, objetivos y sociales -el cual- designa una precomprensión, de naturaleza comunitaria, que puede ser puesta a prueba, ampliada o sustituida” (Hans-Georg, 1997. En, Jiménez, 2013, p. 26).

la vida y la muerte. Lo religioso trascendía el aspecto ritual, el hábito, la obligación denominada en Burkhard (2008) el “exterior”, la “cáscara”, lo “externo” del fenómeno religioso. El “interior” o “pulpa” del fenómeno religioso es, por otro lado, el espacio en donde se encuentra el “...contenido íntimo de la forma revelada de la fe”. a partir de lo anterior la “...cáscara (...) revela y oculta simultáneamente su pulpa, pues una cosa no es posible sin la otra” (Burkhard, 2008, p. 183). Si bien los señalamientos anteriores son oportunos de considerar para el tipo de distinción que el fenómeno religioso/espiritual ocupa para conquistadores españoles e “indios”, Burkhard (2008) hace un llamado de atención en el sentido de que las formas de representación religiosa tienen sus propios límites.

Los límites que han sido fijados por los conquistadores españoles en el tipo de contenido con que los conceptos cristianos van a ser transmitidos a los “indios” a través del catecismo son aquellos que han sido determinados por los criterios de eficiencia económica que, como recientemente se ha dicho, son el criterio de orientación de los valores que rigen la sociedad colonial en desarrollo. Se podría decir también que los conceptos cristianos con que los conquistadores españoles llevan a cabo su misión doctrinal de imponer el Evangelio de “Dios Padre” sobre los “indios” a través del catecismo son conceptos divinizados correspondientes un tipo de sociedad determinada, en este caso la sociedad colonial, y a un orden étnico determinado y que, en este caso, ha sumido al “indio” a la base de la estructura étnica como presupuesto para que, en oposición, sean los nuevos-cristianos-andaluces-conversos los “hidalgos” quienes ocupen la cúspide de la estructura étnica de la sociedad colonial mesoamericana.

Los pueblos originarios de la región mesoamericana, así como los de Nicoya, recurrirán a sus formas de pensamiento, sus relaciones vinculares, sus prácticas y relaciones con las y los otros, también con la naturaleza para poder establecer una mediación entre el dios de los cristianos y el universo mítico a través del cual los pueblos originarios de la región mesoamericana dan explicación racional a la realidad de la que son parte. Al hacerlo emplean conceptos de gran complejidad que han sido producidos desde muchos siglos antes de que los cristianos tuvieran conceptos semejantes. Tiempo (“*tacuhlli*”:

espacio de lugar), espacio (“*cáhuatl*”: espacio de tiempo) y número (“*tlacauhtli*”: cuenta) son conceptos atinentes a las coordenadas con las que los pueblos originarios de Mesoamérica interpretan y producen realidad.

Culturalmente Mesoamérica se extiende por un camino sinuoso y serpenteante desde México-Tenochtitlán, atravesando Centro América hasta llegar a su frontera sur: el Golfo de Nicoya. Es allí, en el cerro La Cruz, donde se ubica el último “chil-chil” (“sonaja”) de la serpiente. Todos los años el pueblo de Nicoya peregrina hasta el cerro La Cruz para mantener apaciguada a la serpiente que duerme en el cerro y según se cuenta, el año que el pueblo de Nicoya no lo haga así la serpiente despertará causando plagas de diverso tipo. Olmecas, mayas, mixtecas, zapotecas, totonacas, otomíes, purépechas, aztecas, nicaraos, chorotegas e incluso huetares,, fueron parte de aquellos pueblos que cayeron en la tentación de haberse “creído el pueblo elegido” (Drexler, 2004) y produjeron un horizonte mítico-espiritual en el que han quedado impresas las formas divinizadas correspondientes a las condiciones y contradicciones propias de su vida social y que se correspondía con las fuerzas del universo según sus cosmovisiones. En esta región los pueblos y comunidades que le integraron veneraron a “la lluvia, la vegetación y (...) los astros, dispensadores de la luz y de la vida” (Nebel, 2013, p. 82). El culto a representaciones simbólicas de animales como la serpiente, el jaguar y el águila fueron elementos comunes en la región donde la religión impactaba todos los espacios de la vida política, económica, social y cultural. Las representaciones divinas a través de animales y elementos propios de la naturaleza daban un lugar protagónico a la red extensa de la vida a partir de la cual hacían posible la suya propia, con lo cual les era otorgado el estatuto de sujeto. La religión era un factor diacrítico que dejaba en evidencia el honor y/o prestigio social del cual un pueblo y/o individuo gozaba en el sentido de que existía correspondencia directa entre la clase social a la que se pertenecía y religión a la que cada quien estaba adscrito.

A diferencia del mito con el que surge la modernidad-cristiana-occidental según el cual Dios se ha hecho hombre, en el horizonte mítico de los pueblos mesoamericanos los dioses también pueden ser hombres, pero son además de hombres, animales,

fenómenos naturales, otras cosas más que hombres. Según la “Leyenda de los Soles”, ubicada en el folio 77 del “Códice Chimalpopoca”, los “hombres⁴⁴” son creados por Quetzalcóatl con los huesos que éste robó en el “*Mictlan*” (lugar de los muertos o inframundo). En la narración mítica contenida en el “Códice Chimalpopoca” se ponen en relación varias edades cósmicas en las cuales Quetzalcóatl, en calidad de representante de los dioses, se convierte en “hormiga negra” para poder entrar y dominar el monte donde se encuentra el maíz. Una vez obtiene maíz suficiente éste se lo entrega a los hombres después de haberse asegurado colocar maíz desgranado a la orilla de éste para que se reprodujera abundantemente. Quetzalcóatl “ata” al “Monte de nuestro sustento” dado que el maíz “... era necesario poseerlo en abundancia para poder cultivarlo y asegurar así para siempre la vida de los hombres” (León-Portilla, 2022, p. 170).

La influencia de los dioses estaba directamente relacionada con cada uno de los planos de la vida social, material, económica, política y universal. Las formas de comprensión de la realidad común propiciaron, a lo largo de la región mesoamericana, que la vida colectiva fuese organizada en torno al calendario que, en tanto institución, ocupa un lugar central en la vida de la comunidad. Los colores, en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, tienen una profunda significación mítica, así como de orientación espacial: el oeste está asociado con el color rojo; el sur está asociado al color azul; el este está asociado con el color blanco; mientras que el norte está representado con el negro que es el mismo color con el que se interpreta el universo. Cada uno de estos colores está asociado con una deidad: el rojo, corresponde a Tezcatlipoca; el negro, cuya representación es la región del Mictlán, corresponde a Tezcatlipoca; el color azul corresponde a Huitzilopochtli, el dios solar y el correspondiente a todo lo relativo a la guerra; y, por último, el color blanco que corresponde a Quetzalcóatl.

⁴⁴ Si bien este es el concepto conferido literalmente en el texto, de lo que trata el mito no es de un sexo en particular sino del concepto de “ser humano”.

El culto al “Dios Sol” ocupaba en la región mesoamericana un lugar protagónico. A lo largo del día le eran ofrecidos diversos sacrificios (“Copal⁴⁵”): “...cuatro veces en el día y cinco en la noche. Primera vez cuando el Sol está ya afuera. Segunda, cuando es la hora de la comida. La tercera, cuando está el Sol a la mitad. Y la cuarta cuando está ya a punto de meterse” (León-Portilla, 2013a, p. 97). A lo largo de la región mesoamericana los pueblos guerreros que eran vencidos eran sometidos por aquellos que resultaban victoriosos, pero esto no significaba que debían aceptar o asumir las creencias y formas de vida de los últimos. En su lugar, los pueblos victoriosos se nutrían de los conceptos religiosos de los pueblos sometidos para no sólo entenderlos sino controlarlos y, en no pocas ocasiones, estos conceptos eran asimilados e incorporados por los pueblos victoriosos quienes, a su forma de ver y entender, se enriquecían de culturas que en algunas oportunidades resultaban ser más antiguas que las suyas. Un concepto compartido a lo largo de la región mesoamericana era el de Ometéotl, “Dios de la dualidad”, en el cual se reunía la idea divina del “fundamento y verdad de todo lo creado, llamado también Ometecuhtli y Omecíhuatl (Señor y Señora de la Dualidad)” (Nebel, 2013, pp. 83-84), con la “generación-concepción universal” del propio origen de la humanidad y, en ese sentido, es él/ella madre/padre a la vez.

La idea de que los Dioses habían creado el mundo acorde al sacrificio obligaba a los seres humanos a rendir culto al deseo de los Dioses y, para ello, debían mantener viva tal práctica la cual era vigilada por una clase sacerdotal y guerrera que aseguraba la continuidad de la elección que habían hecho los Dioses al encargarles, como “pueblo del Sol”, mantener el orden y equilibrio a través del cumplimiento sigiloso de una religión movida e inspirada en la visión “Tlacaélel” (León-Portilla, 2017). Los sacrificios no son vistos como asesinato, que es la forma en cómo posterior a la llegada de los conquistadores españoles éste es asumido y juzgado desde la teología del “Padre”, lo

⁴⁵ Dado que la presente investigación busca dar cuenta del proceso de conformación de la etnogénesis de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, es importante constatar que los procesos de conformación de la memoria histórica han influido profundamente en los toponimios que muchos de los territorios comunitarios de la región mesoamericana tienen en el presente. De lo anterior se sigue que “Copal” no sea el nombre que lleva en la actualidad uno de los poblados que conforman el distrito cuarto (Quebrada Honda) del cantón de Nicoya (cantón N. 2) ubicado en la provincia de Guanacaste (provincia N. 5 de la actual Costa Rica).

“Uno”. El sacrificio es condición básica y fundamental en el equilibrio de la sociedad prehispánica y una condición básica de la preservación de su identidad posterior como “reflejo de la velada dialéctica que se despliega en el seno de la divinidad ante a idea de la creció de los hombres” (León-Portilla, 2007, p. 233). Lo que aquí está en tensión son dos horizontes teológicos no sólo diferentes sino distintos: mientras que en el horizonte teológico del cual proceden los conquistadores el ser humano es creado a imagen y semejanza de Dios para que éste ejerza “autoridad” sobre todas las formas de vida, se “multipliquen”, “llenen la tierra” y la “sometan” (Gen 1:26-28); en el horizonte teológico que recorre la región mesoamericana ““los dioses se preocupan’, o se afligen (nentlamati), porque alguien viva en la tierra (tlaltícpac)” (León-Portillo, 2007, p. 233) lo que pone de manifiesto que misteriosamente, para la divinidad, es “necesaria” la existencia humana. Muchos de estos conceptos de culto a los dioses y divinidades prehispánicas han logrado sobrevivir con el tiempo articulándose en el sincretismo religioso popular con que los fenómenos étnicos cobran vigencia y constantemente se actualizan en el presente, unas veces como culto o adoración a los santos y especialmente a la Virgen María en su figura de Virgen de Guadalupe.

En la aceptación del concepto mítico-religioso de la Virgen de Guadalupe, la antigua imagen de Tlazoltéotl (“Diosa de la inmundicia”) tuvo un lugar central. Como concepto divino ella era capaz de perdonar los “pecados” cometidos por los pueblos originarios a través de la práctica de la confesión al tiempo que ella resultaba estar asociada al maíz al identificarle como su madre. Desde los chichimecas, los toltecas, atravesando los aztecas, el culto y veneración a la diosa Tlazoltéotl tuvo prácticas recurrentes a lo largo de la región mesoamericana unas veces a través del culto a las deidades Itzpapalotl (“Mariposa de obsidiana”), a la Cihuacóatl (“Mujer serpiente”), o el culto a quien era reconocida como la madre de Quetzalcóatl Chimalman y Coatlicue (“La del faldellín de serpientes”) (Mönnich, A. 1969. En: Nebel, 2013). La recurrencia al culto a Tlazoltéotl por los pueblos mesoamericanos desde mucho antes que diera inicio la Conquista fue una condición de partida que facilitó y aceleró la aceptación de la práctica cristiana de la

confesión, así como el culto a la Cihuacóatl⁴⁶ y la Coatlicue⁴⁷ allanó el camino a la aceptación y posterior devoción al concepto cristiano general reunido en la “Virgen María” así como el concepto de “Virgen de Guadalupe” en lo particular.

Cabe señalar que la Cihuacóatl (“Mujer serpiente”) es la diosa y madre del género humano según la tradición mítico-espiritual de los pueblos de la región mesoamericana la cual es considerada como la “Diosa de la tierra” cuya dualidad manifiesta no sólo la idea de fecundidad sino la confrontación militar que se expresa plenamente en el campo de la guerra con la cual los guerreros tienen la posibilidad de captar las víctimas que serán ofrecidas en los sacrificios al Ometéotl para garantizar el equilibrio universal. Entre ambos conceptos mítico-espirituales (Cihuacóatl y la Coatlicue) los pueblos originarios de la región mesoamericana lograron reunir el concepto cristiano de la Madre virginal de Dios que impactará posteriormente las prácticas religiosas-populares a lo largo y ancho de esta.

A lo largo de la región mesoamericana era práctica común que los pueblos originarios realizaran extenuantes peregrinaciones al cerro Tepeyac para rendir culto y celebrar la fiesta de Tonantzin (“Nuestra querida Madre”). Nebel (2013) da cuenta de cómo los “indios” peregrinaban desde Guatemala más de 300 leguas hasta dicho cerro con la intención de encontrarse con la Tonantzin Cihuacóatl (“Nuestra querida madre Mujer serpiente”). El propio nombre del cerro Tepeyac está compuesto por los vocablos “Tepetl” (“monte”) y “Yacatl” (“nariz”) que ha sido representado en la cartografía prehispánica como un monte en el que se puede observar una nariz añadida. En este cerro, en tiempos prehispánicos, existía el culto a la diosa Cihuacóatl, deidad que era conocida con el nombre de “Tonán” (“Nuestra madre”) o “Tonantzin” (“Nuestra venerada madre”). Todas las anteriores, valga señalar, son representaciones de la deidad

⁴⁶ La Cihuacóatl es conocida también como “Tonan” (‘Nuestra madre’), Quilaztli (‘La que se preocupa por el crecimiento de las leguminosas’), Cuauhcihuatl (‘Mujer águila’), Yoacihuatl (‘Guerrera’), Cohuacihuatl (‘Mujer serpiente’), Tzi-tzimicihuatl (‘Mujer fantasma’); es idéntica a llamatecuhtli (‘Señora vieja’), conocida también con el nombre de Cozcamiauh (‘Collar de espigas’); como llancueye (‘La que tiene naguas de vieja’) (Nebel, 2013, p. 88).

⁴⁷ La Coatlicue (“la del faldellín de serpientes”) es la diosa-madre virginal del Huitzilopochtli (“Colibrí zurdo”) quien representa la idea divina de la guerra, el sol y la divinidad tribal (Nebel, 2013).

suprema: “Ometecuhtli-Omecíhuatl” (“Señor de la Dualidad-Señora de la Dualidad”) (Nebel, 2013).

Desde el arribo de “los Doce” a México (1524) el proceso de evangelización cobró un lugar relevante en el avance del proyecto imperial de los conquistadores españoles en el “Nuevo Mundo”. Una vez que la región mesoamericana fue organizada como un Virreinato (1534) la conquista espiritual fue asumida como la punta de lanza que el dominio español empuñaría y que estaría organizado por las ideas medievales del “Orbis christianus” y la expansión religiosa. A partir de allí las fuerzas dinamizadoras de la expansión conquistadora sería ejercida por la Corona, la Iglesia y sus representantes que no eran otros sino los encomenderos y las órdenes medicantes (misiones). Las tensiones fueron surgiendo una vez que los criollos reclamaran para sí los mismos derechos de los españoles nacidos en la Península y que los pueblos originarios recurrentemente desobedecieran la autoproclamada “autoridad” de los conquistadores.

El caso de la Conquista espiritual de México ha sido dividida por Nebel (2013) en dos fases: la primera que se circunscribe a partir del arribo de “Los Doce” (1524); y la segunda que se ubica a partir del Concilio Mexicano (1555). A partir de la revisión bibliográfica que ha sido realizada en el marco de la presente tesis doctoral, ha sido posible identificar que en el caso particular de Nicoya la Conquista espiritual puede ser ubicada también en dos momentos particulares: el primero que se da desde el arribo de Gil González Dávila junto al sacerdote Diego Agüero donde que se registra la “conversión” al cristianismo de “seis mil y tantas almas” (1522); y posterior al arribo de los franciscanos (1544) en que se funda la Parroquia de Nicoya, se construye el templo católico y se pone en marcha el adoctrinamiento recurriendo al símbolo de la Virgen de Guadalupe como mediación entre la “idolatría” de los pueblos originarios y la religión cristiana.

La Conquista de México-Tenochtitlán (1521) fue el argumento simbólico utilizado por Cortés para que la antigua capital del Imperio azteca se convirtiera ahora en la capital de los españoles en el “Nuevo Mundo” que para el año de 1534 se convertiría en la sede

del Virreinato de Nueva España. Si bien la fecha formal del fin de la Conquista de América es fechada en 1549, la Conquista de la Nueva España se prolongó desde el año de 1519 hasta 1770 que es el periodo que coincide con la transición española y europea de la Edad Media a la modernidad, pasaje que estuvo fuertemente influenciado unas veces por los conquistadores, otras por los conquistados, así como por los reyes y/o la Iglesia católicas (Nebel, 2013) como por encomenderos y mercenarios.

Para lograr garantizar la Conquista española fue necesario el impulso de un sistema político-administrativo cuya fuerza motora giraba en torno a la Corona y la Iglesia católicas que poco a poco iban ejerciendo el control sobre los conquistadores y de estos para con los conquistados. El símbolo de que lo anterior se iba concretando estuvo estrechamente vinculado con la imposición del cristianismo como religión única y no sólo predominante. De lo anterior se siguió que la resistencia a la imposición colonial se tradujera en un fuerte interés y motivación por mantener lo propio, lo auténtico, lo original reunido en torno a la preservación de la cultura local.

Con la urgencia justificada de llevar a cabo una cristianización general de los pueblos originarios del “Nuevo Mundo” la expansión europea se convirtió en la condición para hispanizar a los pueblos originarios y obligarlos a abandonar sus prácticas milenarias. La contradicción iba surgiendo en a medida que, al menos en apariencia, la cristianización se iba concretando. Si los pueblos sobre los que ahora se ejercía dominio eran cristianos y era su conversión al cristianismo el argumento central para ejercer el dominio sobre ellos, la contradicción de ejercer y mantener este dominio era más que evidente. Este fue uno de los elementos centrales que en la disputa llevada a cabo entre de las Casas y Sepúlveda (1550) había quedado más que evidente. Sin embargo, poco a poco los argumentos de fondo fueron sufriendo modificaciones por más ligeras y sutiles que estas fueran al punto de que el dominio europeo por el mero hecho de ejercerlo fue siendo la práctica real y material independientemente de su razón de fondo. Según Nebel (2013) “...mientras más se ‘legalizaba ’la posición de los habitantes del Nuevo Mundo en la sociedad colonial, y se afianzaba con basta legislación -en la cual la teoría y la práctica discrepaban grandemente- más fueron perdiendo importancia estas cuestionasen en el

transcurso de la historia de la Colonia” (Nebel, 2013, p. 95). En lo anterior adquirió un papel medular las disposiciones asumidas por los concilios americanos de Lima (1552) y México (1555) al estipular en ellos que no podían recibir los sacramentos para que indio o mestizo alguno pudiese ordenarse como sacerdotes de lo que se siguió que la Iglesia en lugar de ser una institución en capacidad de atraer a la población originaria e invitarla a su liturgia se afianzara como una institución europea incapaz de dialogar con las culturas locales intentando homologar las prácticas y liturgias europeas aún cuando muchos de los mismos conquistadores, procedentes de Andalucía por citar un ejemplo, no mantenían cercanía ni contacto alguno con el latín ni la tradición romana que se intentaba reproducir en suelo americano.

Se ponían en evidencia una fuerte e importante contradicción que daría oportunidad para la desconexión espiritual de los pueblos originarios del dogma cristiano y, con ello, dar impulso a la vivencia popular de una nueva versión del cristianismo fuertemente determinado por el sincretismo espiritual. Si bien, el concilio de Trento (1545-1563) había garantizado la libertad para que el culto a los santos y la virgen fueran vividos con plenitud haciendo posible la práctica de las diversas formas de expresión de libertad y piedad religiosas, el mismo concilio había ratificado la rigidez de la religión oficial (cristiana) “...con la formulación exacta de sus dogmas (el catecismo romano, el misal, el derecho canónico, el reordenamiento de la estructura administrativa)” (Nebel, 2013, p. 104). Lo anterior estuvo fuertemente influenciado por la tradición medieval de la Iglesia cristiana quien encontró en el Barroco nuevas formas de vivir la fe sentando nuevas bases para lo relativo a la formación pedagógica cristiana principalmente en lo relativo a “la creación, el creador y la redención -lo cual- alcanzó también a la piedad mariana” (Nebel, 2013, p. 104). En el siglo XVIII esta fuerza se diluiría entre las capas superiores de la sociedad regional quedando expresiones propias, que cobrarían un importante vigor, entre las capas inferiores de la sociedad mesoamericana que tendieron a incorporar con mayor protagonismo prácticas y tradiciones propias procedentes de la religiosidad “indígena” de la cual fueron surgiendo diversas formas de sincretismos que el catolicismo oficial no logró controlar ni aminorar. Una de las formas en que estos sincretismos cobraron mayor presencia fueron “...los cultos y mitos femeninos autóctonos referidos a la maternidad y

a la fecundidad -los cuales- fueron aplicados a María, y de esta manera transformados y magnificados” (Nebel, 2013, p. 105).

En la compleja organización social de los pueblos mesoamericanos, aún durante el periodo aquí analizado (1550-1680), “...la carga de destinos propia de un día o fecha específica está siempre determinado por los dioses⁴⁸” (León-Portilla, 2022, p. 148). Esa compleja forma de entenderse como parte del tiempo y del espacio que comparten con los dioses en cuya realidad estos últimos tienen influencia directa, impulsó a los pueblos mesoamericanos a crear una concepción numérica basada en un sistema vigesimal que asignaba a los números un valor determinado dependiendo de la posición que estos ocuparan.

A diferencia de los romanos, cuya capacidad de abstracción matemática carece de posibilidad de expresión del número cero (0), los mayas habían desarrollado muchos siglos antes que los pueblos de la India, cuyo gentilicio resulta ser “indios”, dicha abstracción. Sin embargo, el uso que de dicha abstracción ha hecho occidente ha sido orientado por el mismo criterio de eficiencia en la búsqueda de riqueza, ganancia, acumulación. En ese sentido, los occidentales entendieron que el cero (0) como número les daba la posibilidad de proyectar su forma de ver y entender el mundo de manera exponencial, sin embargo, las carencias de abstracción matemática como representación de la carencia de expresión en otros planos de la vida social no fueron puestos en cuestión. De lo anterior se sigue que los números romanos sólo representen cantidades y no, necesariamente, conceptos relativos a la comprensión y tematización de la realidad. El cero (0), a diferencia de lo propuesto por Beutelspacher (2015), no es un número par utilizando el mismo argumento emitido por él: “10 caramelos se pueden repartir equitativamente entre dos niños” (Beutelspacher, 2015, p. 48), sin embargo, cero (0) no puede repartirse a menos que la nada pueda ser repartida. El cero, cuya expresión hindo-arábiga asumió la representación gráfica de “0”, es una creación del siglo IX que tampoco expresa, como concepto, lo que los pueblos mesoamericanos concebían: la nada, concepto común con el infinito, lo carente de todo límite y frontera. Con respecto

⁴⁸ Este concepto ha sido tematizado en lengua náhuatl como “tonalli”.

a él toda mención de un final se desvanece como un susurro en el viento. Sin embargo, y es importante reiterar, el cero (0) en la concepción de los pueblos mesoamericanos tiene una expresión numérica, pero es un concepto que se impulsa desde la dualidad y no desde la “unidad” o “lo uno” (Platón, 2011).

Además del cero (0) como abstracción que también tenía expresiones numéricas, los mayas habían literalmente “inventado”, o sea, creado “...cifras que pueden considerarse como negativas y aún fraccionarias” (León-Portilla, 2022, p. 182). La estructura universal para los pueblos mesoamericanos cuya lengua común era el náhuatl, estaba constituida por un plano vertical y un plano horizontal. El lugar en donde ambos planos convergían era el centro, el “ombligo”, que conformaba un tercer nivel: el terrestre. El plano terrenal dividía el plano vertical en dos: “hacia arriba se encuentra el nivel celeste y hacia abajo el inframundo” (Matos, 2022, p. 44). En cada uno de estos planos se encuentra presente el principio dual, trascendental y omnipresente del “Ometéotl”, deidad que carecía de un culto o adoración específica dado que se entendía que esta está presente en todo y todos al ser el fundamento subyacente de todo lo existente.

Las formas de expresión y representación de los pueblos originarios de la región mesoamericana lograron, con mayor precisión, dar explicación al movimiento de la tierra respecto del sol o incluso de la medición del año solar (“haab”). Según León-Portilla (2022) ha confirmado, el calendario solar utilizado por los mayas guarda un cálculo más aproximado que el gregoriano respecto de las diferencias de tiempo que han necesitado ser utilizadas e introducidas en cada uno para precisar la duración de los periodos de tiempo que la tierra requiere para completar cada ciclo solar. El mismo Fray Bernardino Sahagún registra cómo la concepción del año de 365 días utilizada por los pueblos mesoamericanos contemplaba el tiempo adicional utilizado por los mismos cristianos “...de cuatro en cuatro años” para dar cuenta de lo que estos últimos concebían como “año bisiesto” (Sahagún, 1956. En: León-Portilla, 2022, p. 185). Para Sylvanus (1974. En: Portilla, 2022) mientras que el calendario gregoriano concebía la duración del ciclo solar en 365.2425 días, el calendario maya lo concebía de 365.2420 días lo que permite

afirmar que “...la corrección indígena es un diezmilésimo más aproximado que la introducida en 1582 por el Papa Gregorio XIII” (León-Portilla, 2022, p. 185).

La ausencia de la comprensión común de la realidad se expresaba también en las diversas dificultades de comunicación que a lo largo del siglo XVI surgieron entre españoles e “indios” las cuales fueron resueltas en la mayoría de los casos por medio de señas. Eso había permitido designar elementos básicos y cotidianos del diario vivir, pero era insuficiente para poder trasladar e inculcar en los “indios” los dogmas, creencias y rituales correspondientes a la tradición cristiana. Los niños jugarían aquí un papel primordial: ellos se convertirían, desde la aprobación de las “Leyes de Burgos” (1512), en los intérpretes de los sermones cristianos cuyos conceptos, por más buenos intérpretes que pudieran estos haber resultado, eran complejos de asimilar y de transmitir para los pueblos originarios de la región mesoamericana. El concepto de “Padre” podía ser traducido y entendido; el concepto de “Hijo” también podía ser traducido e interpretado por parte de los pueblos originarios; pero el concepto de “Espíritu Santo” o “Prójimo” debieron haber sido muy difíciles de traducir, así como de comprender. El sacramento de la penitencia, por ejemplo, presuponía la posibilidad de comunicación entre el sacerdote y el fiel que confesaba sus pecados y dado que la lengua fue barrera latente a lo largo del periodo colonial este sacramento fue vivido con la mediación de intérpretes, dibujos y símbolos que unos y otros fingían entender.

Por más que la cristianización de los “indios” había sido asumida como una tarea imperante por parte de los conquistadores españoles a lo largo del periodo de Conquista y los poco más de tres siglos durante los que se prolongó la sociedad colonial, había un conjunto de curas, encomenderos, gobernadores y otros representantes del grupo étnico dominante que no estaban del todo convencidos que tenía sentido evangelizar a aquellos “indios” en los cuales no confiaban. Hubo otro sector que estaba convencido que, de no hacerlo, todo lo que había sido realizado en nombre del “Dios Padre”, habría sido en vano.

Los jóvenes franciscanos que desde 1544 habrían de asumir la formación de los “indios” de Nicoya posterior a la fundación de su Parroquia ese mismo año, tuvieron que emplear conceptos comunes a algunas de las “lenguas de servicio” que estos habían ya integrado para entonces para poder realizar la tarea misional que a ellos les había sido encomendada. La penetración del español en los pueblos originarios fue una ardua tarea a la que debieron hacer frente los conquistadores a lo largo de la totalidad del periodo colonial. Aún después de éste siguió existiendo un amplio sector de la población originaria mesoamericana cuyas lenguas maternas siguieron resistiendo el asedio de la lengua del conquistador. Muchas de ellas, hasta el presente, siguen siendo una expresión actualizada de la resistencia y espíritu de trascendencia de sus pueblos.

Si bien es cierto la distancia entre los españoles y los “indios” ya era marcada, según las relaciones de distinción social que permanentemente estarían en transformación, la posibilidad de que unos y otros logran comunicarse habría de ser, en la mayoría de los casos, imposible dada la incapacidad y/o desinterés de los millones de españoles que migraron a lo largo del periodo colonial de aprender las lenguas originarias o a la incapacidad y/o desinterés de los millones de “indios” de aprender la lengua del conquistador.

La imposibilidad de comunicación y comprensión de los pueblos originarios y los españoles fue tal que, a lo largo de la Conquista y los primeros años de la sociedad colonial, los pueblos originarios miraron con atención que uno de los elementos medulares de la guerra contra ellos desplegada tenía que ver con su tradición religiosa. A los conquistadores españoles les interesa que los “indios” crean en “Dios Padre” pero la representación del “Dios Padre” que los pueblos originarios perciben a nivel simbólico era la cruz, no el hombre que yacía colgado en ella. De lo anterior se sigue que hasta el siglo XIX, según da cuenta Baraona (2011b), los sacrificios ofrecidos por los pueblos originarios de la Península de Yucatán al Dios de los cristianos fueran dirigidas a la cruz.

El tipo de interpretación religiosa desde la que se imponen los conquistadores españoles a los “indios” gira en torno a la figura del “Padre”, no del hijo. Desde la lectura del “Padre”

se trata, en la práctica del conquistador español, de la eficiencia de las formas productivas correspondientes a la hacienda cacaotera y ganadera que a lo largo del siglo XVI habrá de sentar las bases de la sociedad colonial nicoyana. Es la hacienda el espacio social en el que el conquistador hace las veces de Señor y el “indio” las de su vasallo en calidad de peón de su hacienda. Esta es, a criterio del conquistador español, la forma más eficiente de gestionar el espacio colonial, las relaciones coloniales que se imponen como el tipo de relaciones humanas generales que la sociedad colonial habrá de desplegar como relaciones humanas concretas organizadas en torno al sistema de honor social y prestigio social que han presupuesto a los conquistadores-hidalgos-españoles en su cúspide. Es la posibilidad de producción de riqueza, ganancia y acumulación la que actúa como criterio supremo de los valores que, al girar en torno al dinero, condicionan toda posibilidad para considerar al “indio” como ser humano. Cualquier “indio” que no lo asuma, lo interiorice, lo acepte así y, por lo tanto, se rebele en contra de las disposiciones contenidas en el marco de la Ley y merece la muerte como consecuencia. La sociedad colonial que surge de la Conquista es una sociedad total. Frente a ella no hay alternativas posibles.

Las alternativas que surgen desde el “indio” son condición de posibilidad no sólo para su vida singular sino para la vida entera del ser humano en el sentido que legitimar la destrucción de un tipo particular de ser humano implica legitimar la destrucción del ser humano en general y en la medida que las alternativas no tienen cabida tampoco la tiene la vida en un proyecto civilizatorio que se impone desde la gestión del presente y el futuro desde la muerte como alternativa.

La ausencia de las alternativas para el “indio”, que es el mismo tipo de respuesta a la que responde el “negro” es el suicidio. Cuando el suicidio es la condición para salir de un presente en el que sólo se augura muerte, la muerte no es respuesta sino conclusión para el ser humano en general. Así las cosas, frente a la sociedad colonial en pleno desarrollo en la cual no hay alternativas la muerte es su presupuesto y, por tanto, se augura el final del tipo de sociedad que la ha producido.

En caso concreto de los pueblos originarios de la región mesoamericana, el proyecto de la liberación también surge de una revelación que ya no está anclada al otro lado del Atlántico-occidental sino que, también haciéndose presente a los humillados, maltratados y sufridos, se presenta, pero ya no a través de la figura del Padre sino de la Madre. Este no es un elemento menor en el sentido de que “el primer acto de resistencia al poder opresor viene de una mujer” (Biblia latinoamericana, 2015, p. 71).

El proyecto de liberación del “indio”, que vendrá de la mano del mito de la Guadalupana, es asumido como fantasía por parte del conquistador español y el tipo de teología con éste se orienta. La Guadalupana se orienta a la vida del “indio” lo cual atenta contra todo criterio de eficiencia sobre el cual se impulsa la sociedad colonial.

Desde la teología del Padre, la Guadalupana es posibilidad en el tanto esta no se contraponga a los criterios de eficiencia que han sido establecidos en la sociedad colonial y que asegura la “libertad” se convierta en posesión de los encomenderos. En la medida que las “libertades” del “indio” no se contrapongan a la riqueza, la ganancia o la acumulación de los encomenderos, la humanidad del “indio” podrá ser reconocida y su diversidad religiosa tolerada.

Lo que está implícito en la disputa en cuestión son los horizontes de sentido cuyo contenido parte, radicalmente, de marcos de interpretación distintos. Para el conquistador español, lo que resulta de la aplicación de la Ley con la que se legitima su imposición es lo “justo”. Con la aplicación de su Ley y su contenido se garantiza la eficiencia de la sociedad colonial en formación ante la cual no hay alternativa posible. De allí que el conjunto de valores sobre los que se organiza el “Sistema de Honor social” correspondiente a la sociedad colonial sean reducidos a la eficiencia y los actores étnicos que la pueden asegurar no son otros que los nuevos-cristianos-andaluces-conversos. Así la “justicia” como condición de la aplicación de la Ley está en concordancia con la exigencia de obediencia a las relaciones sociales que garantizan la eficiencia. Así las cosas, para el “indio” que respete las relaciones sociales formalizadas en el marco de la

Ley colonial, la sociedad colonial se comportará con él/ella de manera justa. Para el “indio” que no las respete o ante ellas se rebele, la muerte será la “justa” consecuencia.

El conquistador español, cuya teología de la dominación está impulsada a partir de la religión cuyo fundamento es el “Padre”, está convencido que la sociedad que ha producido a lo largo de la Conquista y que se extenderá a lo largo de la Colonia produce resultados justos por considerarse justos los presupuestos sobre los que esta se impulsa. La muerte del “indio” es una consecuencia justa de un modelo de sociedad basado en la eficiencia cuyos criterios son la generación de riqueza, ganancia y acumulación. Cualquier crítica a los presupuestos y los resultados que la Ley sobre la que se impulsa la sociedad colonial produce no es, sino, injusticia y, por lo tanto, no puede ser considerada de otra manera que fantasía y/o ilusión. De lo anterior se sigue que en la interpretación de los conquistadores el “indio” Juan Diego “fantasee”. A él no se le ha aparecido ninguna Virgen en ningún cerro. Menos le habrá de dar ninguna rosa en tiempo en que estas no correspondan. Su ayate será sometido a múltiples investigaciones posteriormente para valorar su autenticidad. El “indio” Juan Diego miente o fantasea a criterio del conquistador español que sobrevivirá más allá de la sociedad colonial en los distintos países de la región mesoamericana. Todo “indio” o deidad en el cielo que niegue los fundamentos sobre los que se impulsa la eficiencia no pueden ser entendidos o asumidos sino como ilusión en la interpretación del conquistador. El “Padre” es la eficiencia de la economía con la que se impulsa la sociedad colonial, la “Madre” irrumpe en el modelo de eficiencia que se ha impuesto y, por ello, deviene en alternativa. La alternativa empírica de la “Madre” surge de la sujeción con el hermano, con el prójimo. Así las cosas, el proyecto de liberación del “indio” que inició siendo mera resistencia como acto de supervivencia ha devenido en mito y el mito habrá de cobrar poder trascendental y empírico en los distintos espacios y relaciones de la vida no sólo del “indio” sino de todos y todas aquellas que han sido relegados a los peldaños inferiores de la sociedad colonial.

La teología del “Padre” habrá de proclamar la Ley en nombre de la eficiencia basada en la riqueza, la ganancia y la acumulación por parte de los conquistadores. La teología de

la “Madre” habrá de proclamar justicia en nombre de la vida del ser humano explotado, humillado y despreciado. La teología del “Padre” no permite alternativas. La teología de la “Madre” es la alternativa expresada en el mito de la trascendencia del “indio”. La teología del “Padre” llevará al “indio” a su exterminio. La teología de la “Madre” surge como consecuencia directa de la resistencia, el proyecto de liberación y la utopía hecha mito, o sea: alternativa.

A diferencia del “Padre” la “Madre” no es eficiente. Ella no presupone riqueza, ganancia o acumulación material. Ella es ineficiente en el seno de la sociedad colonial en la que surge y, por ello, encontrará no sólo obstáculos sino enemigos de diversa índole. La eficiencia de la “Madre” en el seno de la sociedad colonial no resulta de los criterios de eficiencia correspondientes a la teología del “Padre”, esta se deriva de la relación de sujeción que se produce en el reconocimiento del ser humano frente a otro ser humano como iguales. Lo anterior implica el reconocimiento de las condiciones de vida sobre las que la suya se impulsa.

La economía con que la sociedad colonial se impulsa como una economía total colapsa las condiciones de vida del “indio”, sus costumbres, tradiciones, estructuras milenarias, su lengua, su religión, sus formas y prácticas económicas, sus vínculos, relaciones y formas de sujeción y se impulsa desde un principio ideológico según el cual son los conquistadores españoles, por su condición de superioridad, quienes saben qué es lo mejor para la vida de los “indios” para sacarlos de su condición de atraso. Entre menos surjan obstáculos en la gestión de la economía colonial esta será más eficiente y los obstáculos provienen de aquellos que intentan limitar la eficiencia del mercado abogando por la propia humanidad de los “indios”. La eficiencia misma de la economía colonial es condición de la poca o nula intervención a favor de la vida de los “indios”. Actuar a favor de la vida de los “indios” es actuar en contra de la eficiencia de la sociedad colonial. Esta es la paradoja de la propia economía con que se impulsa la sociedad colonial: en la medida que no se vele por la vida del “indio”, sus condiciones de existencia, que incluyen también la naturaleza, se pone límite a las condiciones objetivas de la propia eficiencia de la economía colonial.

En la utopía de liberación que el “indio” irá desarrollando en distintos planos de la sociedad colonial se abre la posibilidad de orientar la producción de una sociedad futura en la que el “indio” ocupe un lugar protagónico en la construcción de su propio destino más allá que aquella que le ha sido fijada por el conquistador. Esa es una sociedad imposible en el primer momento de la Conquista dados los términos con que el “descubrir” de los conquistadores españoles se despliega en el presente. La sociedad colonial que para el año del arranque de la conquista de Nicoya (1524) ya ha arrojado al “indio” a la base de la estructura étnica, independientemente de las distinciones que entre los diferentes pueblos de América pueda haber, es la sociedad imposible en términos de la utopía. Para que la utopía de la liberación sea posible será necesario imaginar aquello que debe ser transformado según el modelo de sociedad en proceso de formación y, con ello, que el modelo de sociedad que resulte de la Conquista sea posible de ser vivida.

La utopía es un proyecto de liberación futuro con la convicción y compromiso en la transformación del mundo presente. El proyecto de liberación del “indio” es inexistente en el presente dado, pero marca, por su propia imposibilidad presente, la potencia y su urgencia futura. Ella es la imposibilidad presente mirada desde el compromiso con un futuro posible. Sin embargo, lo que es imposible en la sociedad colonial en proceso de formación es algo que también el “indio” habrá de descubrir.

El descubrimiento como revelación de las imposibilidades pasa, necesariamente, por la tematización del conjunto de relaciones, prácticas, significados que en la sociedad colonial imposibilitan la vida de los pueblos originarios. La categoría étnica de “indio” es una de las condiciones de imposibilidad frente a la cual irán surgiendo los diversos mecanismos de adaptación/resistencia empleados por los pueblos originarios para poder hacer su vida posible. Sin embargo, en la comprensión de la categoría étnica de “indio” es que la población originaria de Nicoya irá impulsando las condiciones de posibilidad futura en medio de las propias disputas de la sociedad presente.

A lo largo de los más de tres siglos en los que surge, se desarrolla, desgasta y cambia de dirección el rumbo de la sociedad colonial en Nicoya (siglos XVI-XIX) habrá que ir develando, cobrando claridad del conjunto de elementos que imposibilitan la vida presente del “indio” a la luz de las posibilidades futuras. A lo largo de los más de tres siglos durante los que la sociedad colonial se prolonga, los proyectos de liberación de los pueblos originarios de Nicoya que sobrevivan al genocidio, a la hecatombe que deviene de la Conquista, serán nutridos de la memoria histórica, de su vínculo cercano con un pasado lejano común en la que reside la esperanza de su liberación. Frente a la constante agresión por parte de los conquistadores españoles los “indios” de Nicoya reaccionaron como “protagonistas” ante “... la agresión, el saqueo, la sobre explotación y la aculturación que caracterizaron la dominación española” (Quirós, 2003, p. 7). La espiritualidad ocupará, en términos de la praxis de la liberación, un lugar relevante.

Es este el “descubrimiento” que desde el “indio” surge y que tendrá como propósito la revelación de las imposibilidades que la Conquista impone al “indio” para la producción y reproducción de su vida material, espiritual y de sentido. Es en esta imposibilidad presente que surge de la expectativa del futuro posible que caracteriza a este segundo periodo de análisis (1550-1680) en el que los mitos ocupan un lugar relevante respecto del tipo de realidad empírica que estos producen. Como explicación racional de la realidad el mito de inteligibilidad a lo que, de otra forma, no logra comprender. El mito no es una forma arcaica o antigua correspondiente al “hombre primitivo” (Levi-Strauss, 1983, 1963; Brown, 1983. En: Portilla, 2022). Hinkelammert (2020) ha dado cuenta de la vigencia de los mitos en la forma de comprender y de producir ciencias sociales en la corriente principal (“*mean stream*”) de las ciencias sociales con que se produce la modernidad como proyecto civilizatorio. Con lo anterior se hace notar que por mito debe entenderse una forma particular de interpretación/explicación de la realidad que, a su vez, incide en la producción de un tipo particular de realidad que no debe confundirse con la realidad en general.

Para comprender los mitos, señala Ricoeur (2004), se debe considerar el espacio y tiempo en el que estos surgen, sus acontecimientos los personajes que en ellos entran

en relación, sus dramas. Lo anterior hace posibles que las representaciones simbólicas que estos adquieren revelen su interioridad. Como forma de explicación el mito adquiere una forma de relato (“mito-relato”) que sería la “envoltura verbal” de una forma particular de vida que antes de cobrar un tipo de explicación racional es “sentida y vivida”. “Esa forma de vida se expresaría, en un primer momento, en una conducta global respecto a la totalidad de las cosas; en el rito, más que en el relato, es donde esta conducta se expresaría de forma más completa, y el habla mítica misma no sería más que el segmento verbal de esta acción total” (Ricoeur, 2004, pp. 315-316).

Portilla (2022) establece una caracterización de los mitos que recorren la región mesoamericana y los ubica en cinco grandes grupos:

1. “Mitos del tiempo-espacio primordiales o de los orígenes cósmicos.
 2. Mitos sobre el ser y actuar de los dioses en el universo espacio-temporal.
 3. Mitos y leyendas sobre los orígenes étnicos de los distintos grupos.
 4. Los mitos actualizados a través del calendario, en las fiestas y en la vida cotidiana.
 5. Los mitos en relación con la visión del mundo y con la especulación de los sabios”
- (Portilla, 2022, p. 151).

Con el “mito-relato” de la aparición de la Guadalupe al “indio” Juan Diego se impulsa el horizonte utópico del indio en el que está contenido su proyecto de liberación que teniendo claro que ya no será lo que fue previo a la conquista, también tiene claro que el modelo de sociedad en proceso de formación debe impulsarse sobre el reconocimiento legítimo de la vida y la dignidad del “indio” como ser humano. Con la aparición de la Guadalupe al “indio” Juan Diego en el cerro Tepeyac, surge un nuevo elemento mítico para la región mesoamericana impulsada sobre la base de su proyecto de liberación, estos son los mitos de liberación. No interesa aquí constatar la existencia o no de la Virgen de Guadalupe sino de comprender el sentido de dignidad humana en el que se teje, se construye, se afirma la vida en relación a la orientación que los mitos propician en el seno de la comunidad para que esta asuma un compromiso real y concreto con su propia historia influyéndola, determinándola, incidiendo en ella desde adentro. En el caso

de los pueblos mesoamericanos esto es posible a partir de la propia potencia con que el mito influye sobre la realidad y, en este caso, sobre el orden étnico imperante situando al mito en la vivencia misma de la existencia común que como forma de explicar la realidad les es enteramente “de-suyo”⁴⁹ sin lo cual la comunidad espiritual no puede ser: en este caso el elemento mítico. No es relevante si el echo mítico es empíricamente constatable sino de la posibilidad explicativa del mito para que el “indio” asuma un papel protagónico en la creación/construcción de su propia realidad. En ese sentido no se trata de constatar el echo o factibilidad empírica de la “aparición” de la Guadalupana al indio Juan Diego, sino de la “acción social” (Weber, 1964) que éste desencadena en el “indio” como actor étnico: “La Madre” de Dios ha aparecido a un “indio” en el Cerro Tepeyac y eso quiere decir, entre otras cosas, que por más que el indio sea tratado como un/una nadie por los conquistadores en el seno de la sociedad colonial, la misma divinidad le ha reservado, a partir de ahora, un lugar especial al “indio” en calidad de embajador y emisario.

La utopía del mundo futuro en el que la vida del “indio” sea no sólo posible, sino que, como actor étnico, su dignidad sea sensible y apreciada habrá de alcanzar condición de posibilidad a través del concepto divinizado de la Guadalupana del que es portador el “indio” Juan Diego y que éste habrá de propagar entre los explotados, humillados y despreciados por la sociedad colonial en desarrollo que encarnarán, como actores étnicos, los “negros”, “mulatos”, las “castas” y “mestizos”. Si ha sido la historia la estructura a través de la cual su condición de opresión será justificada, será a través de la “Nueva Historia” que nace para el “indio” de la mano de la Guadalupana, que su condición material y concreta de vida pueda ser transformada radicalmente, o sea, que

⁴⁹ Cuando decimos “de-suyo” nos referimos a aquello que le es constitutivo desde su propia esencia. No se trata del ámbito religioso, en este caso, ya que ello implica una serie de normas, rituales, representaciones que con constitutivas de aquello que es la religión en tanto institución en tanto entes diferenciados correspondientes a un todo común. A lo que se pone acento, en este caso, es a lo que es sustantivo, “de-suyo”, sin lo cual la comunidad espiritual no puede ser: en este caso el elemento mítico. No es relevante si el echo mítico es empíricamente constatable sino del lugar que ocupan los mitos en la creación/construcción de realidad. No es pertinente a nuestra preocupación el hecho de que la Virgen de Guadalupe se haya aparecido al indio Juan Diego, sino la realidad que este elemento mítico produce. La madre de Dios ha aparecido ante un indio en el Cerro Tepeyac y eso quiere decir, entre otras cosas, que por más que el indio sea tratado como nadie por los conquistadores en el seno de la sociedad colonial éste es, a partir de ahora, sujeto con quien la misma divinidad habla.

el mito de la Guadalupana devenga en mito de liberación-étnico, condición de partida para enarbolar el nuevo proyecto de liberación. De la puesta en marcha de la teología de la Madre los “indios” de Nicoya serán testigos de nuevas posibilidades de sujeción, vinculación, fraternidad, gratuidad, solidaridad, compañerismo y amistad que habrán de reunirse bajo el concepto de “cofrade”.

1.4.2.3 Balance

El culto a la Virgen de Guadalupe, como fenómeno cultural y religioso, es un ejemplo de sincretismo donde convergen influencias “indígenas”, europeas y cristianas, configurando un símbolo que trasciende la fe teística para irrumpir en la espiritualidad vivencial. Este sincretismo es resultado de procesos históricos en los que las narrativas mítico-religiosas de los pueblos precolombinos se entrelazaron con el cristianismo impuesto por los colonizadores, permitiendo la reelaboración simbólica de las creencias. Desde el análisis realizado, el simbolismo mariano, particularmente el asociado a la Virgen de Guadalupe refleja una interpretación hermenéutica compleja en la que los símbolos primarios son constantemente reinterpretados y resignificados en contextos culturales cambiantes.

La transición de lo mítico a lo religioso en este culto encuentra en la figura de Juan Diego un puente simbólico entre el pasado mesoamericano y la modernidad colonial cristiana. Su rol como mediador entre el mundo “indígena” y la Iglesia católica convierte a la Virgen en un ícono de resistencia y esperanza para los oprimidos. Este fenómeno no es meramente religioso; su impacto cultural y político trasciende, convirtiendo a la Guadalupana en un símbolo de identidad y cohesión social. Su narración, como ocurre en el Nican Mopohua, sitúa a los marginados en el centro de la experiencia divina, reinterpretando el mensaje cristiano desde una perspectiva local y subalterna.

A nivel teológico y lingüístico, el sincretismo del culto guadalupano también evidencia tensiones y diálogos entre las tradiciones religiosas ibéricas y las cosmologías “indígenas”. El uso del náhuatl en los relatos guadalupanos no solo fue un vehículo de evangelización, sino también un medio para preservar las cosmovisiones “indígenas” bajo nuevas formas. Este mestizaje lingüístico subraya cómo las diferencias culturales pueden integrarse en un discurso común sin anular su especificidad, permitiendo una síntesis simbólica que enriquece tanto lo religioso como lo social.

El culto guadalupano se transforma en un fenómeno transcultural que se proyecta más allá de México, erigiéndose como símbolo de la resistencia cultural latinoamericana frente a la colonización. Desde su vínculo con la conquista hasta su resignificación moderna como emblema de unidad y justicia social, la Virgen de Guadalupe articula una espiritualidad vivencial que cuestiona la hegemonía autoritaria de las estructuras religiosas y políticas, para establecerse como un espacio simbólico de liberación y reafirmación identitaria.

La revelación de la Virgen de Guadalupe es un punto de inflexión en el discurso colonial y religioso según el cual es posible identificar la transformación de un cristianismo que tenía a la liberación como principio por uno que le sustituye por el poder imperial. De este modo, el mensaje profético-mesiánico de Jesús, en su dimensión liberadora, queda subordinado a intereses de control estatal y mercantil. La “Aparición” guadalupana representa una relectura espiritual y social que desafía las jerarquías coloniales al legitimar la humanidad y agencia de la vida y dignidad de los “indios”, los “mestizos” y las “castas”, o sea: las y los oprimidos.

La revelación de la Virgen como “Madre” introduce un giro significativo en la cosmovisión religiosa impuesta. Frente a la tradición abrahámica que define el pecado original como un fratricidio, la Virgen se presenta como un símbolo de reconciliación y cuidado comunitario resonando profundamente con las concepciones prehispánicas de la maternidad divina en figuras como Tonantzin y Cihuacóatl. Este sincretismo espiritual en el cerro del Tepeyac recupera elementos “indígenas”, como el lenguaje náhuatl noble y el simbolismo natural, para reconfigurar el mensaje cristiano desde las necesidades y perspectivas de los pueblos originarios.

En el marco colonial, la Virgen de Guadalupe articula una resistencia no violenta y culturalmente enraizada que cuestiona las estructuras de explotación y exclusión. Al “indio” Juan Diego, “La Madre” no solo le confiere una misión espiritual, sino también un espacio de dignificación social. Esto permitió a los pueblos subyugados reinterpretar su existencia dentro del orden colonial, integrando sus tradiciones ancestrales en un

discurso cristiano renovado. La representación materna de la divinidad unifica lo espiritual y lo material, conectando la fe con las condiciones concretas de vida y resistencia.

La “Aparición” guadalupana trasciende la disputa entre creencias milagrosas y racionalismo histórico para convertirse en un acto simbólico de liberación. Como plantea León-Portilla, su relevancia radica en su capacidad para amalgamar las narrativas del mundo “indígena” y cristiano, consolidando un horizonte utópico en el que los “nadies” encuentran dignidad y esperanza. Este sincretismo no solo resistió la homogeneización cultural colonial, sino que sentó las bases para un diálogo intercultural que redefine las relaciones entre religión, comunidad y justicia social.

La declaración del fin de la Conquista en 1549 por la Corona Católica inaugura la sociedad colonial en América, una estructura social y económica fundamentada en la violencia sistemática y la subordinación étnica. Los conquistadores, muchos de ellos "nuevos cristianos andaluces conversos", transfirieron los principios de la dominación imperialista a territorios “ indígenas”, legitimando la explotación mediante instituciones como la encomienda y la imposición del evangelio. Esta doble lógica de violencia y adoctrinamiento religioso justificó la subordinación del “indio” como herramienta para maximizar la riqueza y asegurar el prestigio social en el naciente "sistema de honor social". En este esquema, la muerte del “indígena” no fue percibida como un problema ético, sino como un daño colateral aceptable en aras del crecimiento económico, o sea: la “eficiencia”.

El proyecto colonial se definió por una jerarquía étnica que relegaba a “indígenas”, mestizos y afrodescendientes a la base de la pirámide social. La negación de humanidad hacia estos grupos no era solo una práctica, sino una ideología, consolidada por figuras como Ginés de Sepúlveda, quien defendía la explotación “indígena” como parte del orden natural y divino. Aunque las Leyes de Burgos (1512) y las Nuevas Leyes (1542) intentaron moderar los abusos, estas quedaron subordinadas a los intereses económicos

de los encomenderos, perpetuando el sometimiento de los “indios” bajo el manto de una economía colonial profundamente extractiva.

Desde el ámbito religioso, la Iglesia Católica desempeñó un rol ambivalente. Mientras que figuras como Bartolomé de las Casas abogaron por el reconocimiento de la humanidad de los “indígenas”, el Concilio de Trento (1545-1563) y el clero secular se alinearon frecuentemente con los intereses coloniales. En regiones como Nicoya, los franciscanos intentaron mediar en favor de los “indios”, pero su influencia fue limitada frente al poder de los encomenderos. A pesar de ello, los pueblos originarios reinterpretaron la imposición religiosa cristiana desde sus cosmovisiones, generando una resistencia simbólica que preservó elementos de su espiritualidad y fortaleció su identidad colectiva. En suma, el sistema colonial americano surgió de una intersección entre violencia económica, ideología religiosa y supremacía étnica. La resistencia “indígena”, aunque reprimida, demostró la capacidad de estos pueblos para reinterpretar y desafiar el orden colonial. Este contexto no solo revela las contradicciones internas del proyecto colonial, sino también la persistencia de las cosmovisiones “indígenas” como formas de resistencia y afirmación cultural frente a un modelo hegemónico que instrumentalizaba la vida y la fe en nombre de la acumulación económica y la supremacía cristiana.

La cosmovisión de los pueblos mesoamericanos refleja una integración profunda entre lo material, lo social y lo espiritual, donde los dioses no solo regían el cosmos, sino también estructuraban la organización de la vida cotidiana. Este vínculo trascendía lo metafísico y se materializaba en instituciones como el calendario, cuya precisión matemática no solo orientaba los ciclos de la vida agraria, sino que también daba sentido ritual al tiempo. Cada color y deidad asociada a los puntos cardinales reforzaba un orden cósmico que, al mismo tiempo, constituía un sistema de orientación espiritual y social. La dualidad, como la representada por Ometéotl, muestra una concepción integradora y holística de la existencia, en oposición al enfoque unitario que predominaría tras la conquista.

El culto al sacrificio, especialmente vinculado al “Dios Sol”, era más que una expresión religiosa; funcionaba como un acto de reciprocidad y equilibrio cósmico. Contrario a las interpretaciones posteriores que lo juzgaron desde una moralidad ajena, los sacrificios simbolizaban el vínculo indisoluble entre los humanos y los dioses, cuyo propio sacrificio había dado origen al mundo. Esto explica la resistencia a abandonar estas prácticas bajo el cristianismo impuesto por los conquistadores, cuyo enfoque teológico difería radicalmente al promover la dominación de la naturaleza y el hombre como imagen de Dios. Sin embargo, la incorporación de elementos “indígenas”, como la asociación de la Virgen de Guadalupe con figuras como Tonantzin o Tlazoltéotl, demuestra que el sincretismo religioso fue una estrategia cultural para preservar identidades colectivas bajo la hegemonía colonial.

El proceso de evangelización, marcado por tensiones entre los intereses coloniales y las resistencias locales, evidenció la incompatibilidad entre las estructuras rígidas del cristianismo europeo y la flexibilidad simbólica de las religiones mesoamericanas. Las restricciones impuestas por concilios como el de México (1555) no solo limitaron el acceso de los “indígenas” al clero, sino que reforzaron la percepción de la Iglesia como una institución externa y colonial. Paradójicamente, estas exclusiones facilitaron la emergencia de un cristianismo popular, nutrido por sincretismos que reinterpretaron las figuras y rituales cristianos a partir de la cosmovisión mesoamericana. Este proceso permitió a las comunidades no solo resistir, sino también transformar la religión impuesta en un vehículo para la afirmación cultural.

La sofisticación matemática y astronómica de los pueblos mesoamericanos, expresada en su calendario y concepciones numéricas, devela una comprensión del universo que superaba en precisión a los sistemas europeos contemporáneos. La adopción del cero como concepto no solo marcó un hito en la abstracción matemática, sino que reflejaba un entendimiento del vacío y la infinitud desde una perspectiva dualista. Esta diferencia epistémica con Occidente, donde primaba una lógica de acumulación y dominio, es un testimonio de cómo las culturas mesoamericanas desarrollaron conocimientos

avanzados en diálogo con su entorno, creando un legado cuya influencia trasciende hasta el presente.

La Conquista española de Mesoamérica trajo consigo un choque profundo de cosmovisiones, culturas y estructuras simbólicas, lo que derivó en dificultades fundamentales de comunicación entre los conquistadores y los pueblos originarios. El empleo de niños como intérpretes y la mediación de lenguajes pictóricos para transmitir conceptos cristianos subraya la profundidad de esta brecha. Conceptos religiosos clave, como el “Espíritu Santo” o la idea del “Prójimo,” difícilmente podían ser traducidos y comprendidos fuera del marco semántico europeo, lo que dejó a los sacramentos como la confesión en un limbo simbólico, donde el entendimiento mutuo era fingido pero no genuino. Este desajuste no solo dificultó la imposición religiosa, sino que reflejó la violencia simbólica inherente al proyecto colonial, que trataba de reducir las culturas originarias a meros receptores pasivos de la tradición cristiana.

La teología del “Padre” se entrelazó con la lógica productiva de la hacienda, donde el “indígena” fue relegado a un lugar de subordinación absoluta, despojado de agencia y humanidad plena. La imposición de la Ley colonial, bajo el pretexto de la justicia, operó como un mecanismo de legitimación de la explotación y, cuando esta era desafiada, el castigo último era la muerte. Este esquema no solo consolidó una jerarquía social rígida, sino que también eliminó cualquier posibilidad de alternativas dentro de las relaciones coloniales, marcando así la totalización de un sistema económico y simbólico basado en la acumulación y la subordinación. Sin embargo, los pueblos originarios desarrollaron formas de resistencia que se articularon en el plano espiritual y simbólico. La irrupción del mito guadalupano, con su orientación hacia la figura materna, representó una ruptura significativa con la lógica patriarcal y productivista del conquistador. La Guadalupana, como símbolo de la “teología de la Madre,” abrió un horizonte utópico en el que la vida y la dignidad del “indígena” podían ser afirmadas en oposición a la lógica de la eficiencia y acumulación. Este mito de liberación no solo ofreció un refugio simbólico frente a la opresión, sino que también inspiró una praxis colectiva que, aunque limitada por las estructuras coloniales, apuntaba hacia un futuro de justicia y reconocimiento mutuo.

La relación entre mito, resistencia y liberación subraya el papel crucial del simbolismo en la construcción de alternativas frente a la dominación. Los mitos mesoamericanos, actualizados en sus contextos coloniales, no solo fueron estrategias de supervivencia cultural, sino también vehículos para imaginar y articular futuros posibles. La sociedad colonial, que surgió bajo la imposición de un modelo económico y simbólico totalizador, dejó espacio para que los pueblos originarios no solo resistieran, sino también imaginaran un nuevo mundo, orientado por valores de dignidad, comunidad y trascendencia. Este acto de imaginar, a pesar de las imposibilidades presentes, refleja la potencia transformadora inherente a los mitos como relatos colectivos de resistencia y proyección utópica.

1.4.3 Del contexto en el que surgen y se desarrollan las cofradías en Nicoya y Costa Rica (1550-1680)

1.4.3.1 De la composición étnica en la fundación de Nicoya, Nueva Cartago y Costa Rica (1550-1680)

El acta de nacimiento de Costa Rica aparece por primera vez en una Real Provisión enviada a Rodrigo de Contreras el 17 de diciembre de 1539, exactamente 22 años antes de que Vázquez de Coronado logre ampliar los límites de la Conquista que por el Pacífico habían ubicado sus fronteras en Nicoya. Es en este documento donde el nombre de “Costarrica” aparece por vez primera en un documento oficial firmado, en este caso, por el oidor Doctor Robles en Panamá (Thiel, 2002). Los límites territoriales de Costa Rica aparecerían aún poco claros en el año de 1540 cuando llegará a alcanzar el rango de Gobernación correspondiente al territorio de Nicaragua.

La precisión del territorio por conquistar llegará a ser alcanzada en el año de 1560, cuando en Cédula Real del 9 de enero de ese año, la Corona Católica ordene a fray Juan Méndez acompañar al alcalde mayor de Nicaragua, Alonso de Ortiz de Elgueta, a someter a los “...indios questán en la Costarrica, cerca de la provincia de Nicoya...” (Fernández, 1886-1907, p. 163. En: Sibaja y Zelaya, 2015, p. 38). Según consta en Real Cédula del 19 de noviembre de 1540, la demarcación territorial de Cartago y Costa Rica se prolongaba “...a lo largo de la costa Caribe, desde los linderos del Ducado hasta el poniente del Cabo Camarón en Honduras (Río Grande). Una línea que partiendo del Río grande llegaba hasta quince leguas al este del lago de Nicaragua, señalaba la porción norte de la Nueva Cartago y Costa Rica; la porción sur iba de mar a mar hasta los confines con Nicaragua” (Meléndez, 2005, p. 7).

La Conquista de Costa Rica, llevada a cabo con éxito por Juan Vázquez de Coronado (1561-1562), fue la continuidad y culminación de la expansión colonial sobre la totalidad del territorio mesoamericano. Previo a la excursión implementada con éxito por Juan Vázquez de Coronado (1561-1562) ya otros exploradores habían hecho intentos por adentrarse en el territorio costarricense: en 1510 lo intentó Diego de Nicuesa; entre 1534

y 1535 lo intentaría Felipe Gutiérrez; entre 1539 y 1541 lo intentará Hernán Sánchez de Badajoz; y entre los años de 1543 y 1544 lo intentaría Diego Gutiérrez.

Cavallón habría ingresado a Nueva Cartago y Costa Rica en enero de 1561 en calidad de Gobernador, acompañado de un contingente de "...noventa españoles y negros provisto de abundantes víveres y armas..." (Meléndez, 2005, p. 10). El cargo de Gobernador fue ocupado por Cavallón por menos de un año dadas las dificultades topográficas del territorio, así como el constante levantamiento de los "indios" quienes ejercieron una firme resistencia a los planes de Conquista pretendidos por Cavallón. El lugar que quedó vacío tras la partida de Cavallón en el año de 1561, fue ocupado por Juan Vázquez de Coronado. Con Vázquez de Coronado aparece por primera vez una clara demarcación de lo que constituirá el territorio de Costa Rica cuya extensión se prolongaba "...a lo largo de la costa Caribe, desde los linderos del Ducado hasta el poniente del Cabo Camarón en Honduras (Río Grande). Una línea que partiendo del Río grande llegaba hasta quince leguas al este del lago de Nicaragua, señalaba la porción norte de la Nueva Cartago y Costa Rica; la porción sur iba de mar a mar hasta los confines con Nicaragua" (Meléndez, 2005, p. 7).

El proyecto de Conquista de Nueva Cartago y Costa Rica continuado por Vázquez de Coronado en 1561 se impulsa sobre la base de un contingente pluriétnico en el que españoles peninsulares, españoles "criollos", "negros" e "indios" avanzan sobre su territorio. Aún cuando conforman un grupo bajo las órdenes de Vázquez de Coronado, en él es posible establecer las distinciones no sólo por el origen histórico y geográfico de sus integrantes, sino también por la edad y el estrato económico que hará posible legitimar las propias distinciones de las que parte el grupo étnico dominante. La cúspide del orden étnico será ocupada por hidalgos españoles que han logrado trasladarse hasta el otro lado del Atlántico acompañados de mozos, criados y esclavos. También estaban aquellos hidalgos que llegaron solos, sin embargo, serían los primeros quienes ocuparán la naciente aristocracia costarricense y cartaginesa que predominará a lo largo de los 260 años en los que se circunscribe formalmente la Conquista y la Colonia en Costa Rica y Nueva Cartago (1561-1821) logrando hacerse de los principales cargos con que las

diversas instituciones irán surgiendo a lo largo del periodo virreinal. Los hidalgos fundadores ocuparían el segundo estamento de la estructura étnico/colonial mientras que aquellos que vinieron como servidores a realizar trabajos especializados para la naciente aristocracia local ocuparán el tercer estamento. Este estamento sería la base de la clase “plebeya” que sólo estaría por encima de los esclavos “negros”. Conforme el proceso de miscegenación se vaya ampliando la complejidad del orden étnico irá adquiriendo proporciones cada vez más difusas en el tanto cada uno de los grupos étnicos anteriores tendrán sus propias formas de acercamiento con los pueblos originarios de Costa Rica y Nueva Cartago, lo que ocurrirá también en Nicoya. Lo anterior propiciaría el origen de las “castas” con que la estructura étnica irá tornándose cada vez más abigarrada, difusa entre los límites que separan a los diversos grupos étnicos que han quedado contenidos en un orden étnico en el que los españoles peninsulares gestionan el “Sistema de Honor social”. Al grupo étnico que ocupará la cúspide del orden étnico Meléndez (2005) le denominará “rancia nobleza” y Quirós (2003) por su lado les llamará “nobleza criolla”.

Desde los primeros años de fundación de la provincia de Costa Rica (1561-1568), Juan Vázquez de Coronado en su calidad de Alcalde Mayor intentó por diversos medios ser elevado al rango de “Adelantado” con lo cual podría adquirir potestades vitalicias que le permitirían “repartir tierras, nombrar funcionarios locales, encomendar indios y promulgar ordenanzas” (Quirós, 2003, p. 49). El “Adelantado” personificaba el poder político, administrativo y militar de la Corona Católica en el territorio que esta última entregaba bajo su control. Las esperanzas de Vázquez de Coronado eran que una vez entraran en vigor las Leyes Nuevas (1542), este pudiera gozar para sí y su descendencia de las ventajas que hasta entonces hubiese logrado.

Vázquez de Coronado intentó cooptar las jerarquías cacicales en su avance hacia el Valle Intermontano Central hasta llegar a fundar en él su capital: Cartago. Los “descuartizamientos” fueron la respuesta del conquistador en no pocas excepciones. Los conflictos habidos entre los diversos pueblos originarios al momento del avance de Vázquez de Coronado fue uno de los principales elementos utilizados por éste en su ofensiva por el territorio recién conquistado el cual no estará bajo el completo dominio

español sino hasta finales del siglo XVI cuando el desgaste producido por la debacle demográfica causada por las armas, enfermedades y epidemias obliguen a los pueblos originarios a dejar el territorio en el que estaban asentados y huir hacia las montañas del Caribe costarricense, San Carlos o Talamanca.

El “repartimiento” de los “indios” “encomendados” sería uno de los principales mecanismos utilizados por los conquistadores españoles para imponerse en la cúspide del “Sistema de Honor social” que, tras 68 años de emplearse en el “Nuevo Mundo”, era la condición estructural de la bonanza económica que con celeridad había sacado a Europa del oscurantismo solipsista medieval en el que se encontraba y que sería la condición con que la acumulación originaria pusiera en movimiento al sistema económico mundial a partir del siglo XVI. En la profundidad de las minas, así como las haciendas ganaderas y cacaoteras el “indio” creará el valor con que Europa saldrá de su atraso y marginalidad al tiempo que dará las condiciones materiales a la sociedad colonial que iría surgiendo en medio de la opulencia del conquistador español a costa de la miseria del “indio”. Según Solórzano y Quirós (2014) del total de metales preciosos extraídos en América, el 75% de la plata culminaría por dar vida al mercado europeo y mundial. De hecho, la explotación de los “indios” de Nicoya se implementó a través de su uso recurrente en la hacienda ganadera de allí que la primera zona ganadera del actual territorio costarricense fuese situada en la banda oriental del golfo de Nicoya, específicamente entre los ríos Aranjuez, Seco, Barranca, Machuca y Jesús María. Entre los propietarios de las primeras explotaciones ganaderas del actual Costa Rica se encuentran dos gobernadores: Juan Vázquez de Coronado a orillas del río seco; y Alonso Anguciana de Gamboa a orillas del río Barranca (Fonseca, 1997, p. 253).

La “encomienda” fue el principal mecanismo utilizado por los conquistadores españoles para avanzar sobre el territorio mesoamericano hasta llegar a ampliarse en su extremo sur, Nicoya, y alcanzar el territorio que será conocido como Costa Rica. Este mecanismo fue empleado por conquistadores criollos procedentes del resto de Mesoamérica para intentar borrar las distinciones que étnicas que, entre ellos y los españoles peninsulares, considerados como “españoles-españoles” (Lafaye, 2020) había. En el año de 1569 bajo

la Gobernación de Perafán de Rivera éste repartiría a los “indios” mediante encomienda entre los pobladores españoles habidos en Nueva Cartago y Costa Rica. Será hasta un siglo más tarde, en el año de 1699, cuando la amenaza que el declive demográfico de los pueblos originarios provocaba a los intereses de los “pobladores” españoles, que la encomienda será finalmente interrumpida.

Mediante la encomienda el “español-español” (español peninsular) y el “criollo” (español nacido en América), se igualaban en términos de aspiraciones: a través de la explotación del “indio” ambos podrían escalar en la estructura étnica que, desde previo a la llegada de Vázquez de Coronado, había sido organizada en torno a tres sectores específicos: el grupo superior, el grupo intermedio y el grupo inferior. El “grupo superior” que ocupa la cúspide del Sistema del Honor social, estaba “...constituido por el Capitán o Gobernador y sus Tenientes de Gobernador, Corregidores, oficiales, encomenderos, Alguaciles mayores, Sargentos mayores (...)” (Meléndez, 1982, p. 105). Este grupo controló el ejercicio del poder político y económico asegurándose para sí ventajas comerciales de la que no gozaron los otros grupos de españoles a lo largo de la Colonia. Para hacerlo se impusieron en la cúspide de las principales instituciones burocráticas convirtiéndose en Alcaldes y regidores llegando a ejercer como la “aristocracia conquistadora” de la naciente Nueva Cartago y Costa Rica. El “grupo intermedio” está constituido por españoles peninsulares que no forman parte del “Estado de Hidalguía”, este último integrado principalmente por andaluces, y que en la práctica ejercían como “...estancieros, ganaderos, mercaderes, escribanos, tenientes de corregidor, Alguaciles mayores, tenientes, capitanes y oficios de cabildo”. Por último, está el “grupo inferior” conformado por “criollos” y otros europeos a quienes se les había asignado los trabajos de “...soldados, artesanos y gentes de los oficios comúnmente llamados bajos” (Meléndez, 1982, p. 105).

Según la información aportada por Meléndez (1982) es posible identificar que Vázquez de Coronado se dejó acompañar de un grupo de 115 personas de las cuales 44 de ellas (38.23%) eran del “grupo superior”; 25 personas (20.85%) eran del “grupo intermedio”; y las restantes 47 personas (40.85%) pertenecían al “grupo inferior”. Si bien con Vázquez

de Coronado la Conquista de Costa Rica será concretada, previo a que éste iniciase su expedición, Cavallón había ingresado en el interior de su territorio (enero de 1561) acompañado de un contingente aproximado de cien personas de las cuales se han logrado obtener información de un total de 76 nombres que estuvieron vinculados a su empresa. Cuarenta de las 76 personas reconocidas asociadas a la empresa de Cavallón (52,60%) correspondían al “grupo superior” de los cuales 17⁵⁰ de ellos gozaron de los derechos correspondientes a los “fundadores”. De las 115 personas que ingresaron con Vázquez de Coronado, 23⁵¹ de ellas gozaron del derecho de “fundadores”. Tras la muerte de Vázquez de Coronado (1565), Pedro Venegas de los Ríos sería declarado su sucesor ingresando con él un total de 5 individuos de los cuales 3 adquirieron derechos como “fundadores”. En el año de 1573 Perafán de Rivera sucedería a Pedro Venegas de los Ríos e ingresarían con él 114 individuos de los cuales 13⁵² se convirtieron en “fundadores”. En el año de 1574 a Perafán de Rivera lo sucedería Diego de Artieda Chirinos con quien ingresaría un total de 57 personas de las que se llegarían a convertir en fundadores un total de 9⁵³ personas. A Diego de Artieda Chirinos le sucedería en el año de 1589, A. Anguciana de Gamboa con quien ingresarían 18 individuos de los que 2 adquieren los derechos de “fundadores”. Y los 11 años faltantes para terminar el siglo XVI ingresarán a Costa Rica un total de 93 individuos de los cuales 19⁵⁴ adquirirán derechos como fundadores (Meléndez, 1982, pp. 107-117).

En el caso de Pedro Venegas de los Ríos, se logra constatar que tras de sí éste logró dejar a un 60% de sus acompañantes en calidad de “fundadores”. Sin embargo, en términos absolutos el dato no es significativo cuando se tiene en cuenta que este porcentaje representa a 3 de un total de 5 individuos. Diego de Artieda Chirinos logró dejar a su paso un total de 9 personas en calidad de “fundadores” de Nueva Cartago, lo cual representó el 15.78% del total de personas que le acompañaron, mientras que Perafán de Rivera (11,40%) y Anguciana de Gamboa (11,11%) son los expedicionarios

⁵⁰ Tres de los cuales son dudosos.

⁵¹ Siete de los cuales son dudosos.

⁵² Cuatro de los cuales son dudosos.

⁵³ Tres de los cuales son dudosos.

⁵⁴ Dos de los cuales son dudosos.

que dejaron tras de sí la menor cantidad de “fundadores” con relación a la cantidad de personas con las que estos ingresaron.

A partir de información suministrada por Meléndez (1982) se puede apreciar el total de individuos que adquirieron derechos como “fundadores” a lo largo del siglo XVI según el expedicionario con que estos arribaron a Costa Rica: con Cavallón ingresaron el 19.54% del total de los “fundadores” de este siglo; con Vázquez de Coronado ingresaron el 26.73% del total de los “fundadores”; con Venegas de los Ríos ingresaron el 15.11% del total de los “fundadores”; con Artieda y Chirinos ingresaron el 22.07% del total de los “fundadores”; con Anguciana de Gamboa ingresaron el 2.32% del total de los “fundadores” del siglo XVI; y el remanente de fundadores que ingresaron corresponden al 22.07% del total de “fundadores” del siglo XVI.

Cavallón ejerció como Gobernador de Nueva Cartago y Costa Rica por menos de un año, pero los “fundadores” que dejó tras de sí tuvieron que haber entrado en abierta contradicción, tensión y conflicto con los “fundadores” que dejó tras de sí Vázquez de Coronado principalmente por el estatuto étnico que el “indio” adquiriría para uno y otro grupo, pero de los cuales ambos grupos se beneficiaban. Para Cavallón, y muy posiblemente fue así para su descendencia, a los “indios” había que integrarles en la sociedad colonial en calidad de esclavos, mientras para Vázquez de Coronado se trataba de convertir a los “indios” en súbditos del Rey. El elemento anterior no es menor y es que, si bien la Colonia sobre el territorio de Nueva Cartago y Costa Rica es una realidad en pleno desarrollo desde el año de 1561, la visión que de ella se tenga por parte de los conquistadores es la que matizará las formas de participación del “indio” en el seno de la sociedad costarricense, una que girará en torno a la Iglesia, el aparato militar (represión social) y el Cabildo (administración del poder político). Son estas las tres instituciones que concentran el poder en la época colonial.

Para Cavallón estaba claro que los “indios” debían ser reducidos a la esclavitud independientemente de las conclusiones a las que habría podido llegar el Debate de Valladolid (1550) o lo que había quedado dispuesto en las Leyes Nuevas (1542). Es muy

probable que el 22,36% de los “fundadores” que éste dejara tras de sí representara esta postura. La profunda religiosidad que llevaba consigo Vázquez de Coronado le había inclinado a negarse a la esclavitud de los “indios” tras la convicción de que la acción civilizatoria tenía un profundo vínculo con la evangelización de los “indios” así como su instrucción en el idioma castellano. Para Vázquez de Coronado no se trataba de no sacar ventaja de la fuerza de trabajo de los “indios” ya que es conocido que él mismo captaba una parte de los tributos impuestos a los pueblos originarios. La evangelización compulsiva de los “indios”, junto a la pacificación, la encomienda y “... la creación de un tinglado burocrático colonial en las colonias americanas constituyó (...) uno de los procesos más relevantes en el nuevo mundo hispanoparlante” (Baraona, 2011a, p. 323) de lo cual Nicoya y Costa Rica serán un ejemplo. De lo anterior se sigue que para Vázquez de Coronado se trataba de “...la conversión de estos miserables...” (Fernández, 1908, p. 57. En: Meléndez, 2005, p. 110).

La condición de inferioridad con la que son vistos e incorporados los pueblos originarios en calidad de “indio” al orden étnico que durante la sociedad colonial de Nicoya, Nueva Cartago y Costa Rica está en proceso de formación será una de las principales estructuras ideológicas que acompañe el establecimiento del orden hegemónico en el que un grupo en particular define los cimientos universales de la nación con lo cual “...la etnicidad se convierte en un ‘instrumental’ (en un instrumento subjetivo) dentro del proceso de formación de la nación, y (...) un mero artefacto que define el mainstream dominante (o ciudadanía normal) (...)” (Williams, 1989, En: Baraona, 2009, pp. 251-252). La cantidad de población que ingrese con cada expedicionario pero, más importante aún, la cantidad de “fundadores” que con ellos se vayan instalando en el territorio de Nicoya, Nueva Cartago y Costa Rica, van marcando las características con que la conciencia social de la nueva aristocracia costarricense gestionará el funcionamiento del “Sistema de Honor social” en el que el sentido mentado de los sujetos, la “acción social” de Weber (1964), presupone un tipo particular de conducta por parte de los diversos actores étnicos que forman parte de la estructura étnica y del orden étnico con que la sociedad colonial costarricense se va modelando y proyectando históricamente. Si para Cavallón el “indio” debía ser esclavo es porque era inferior frente al “español-español”, para Vázquez de

Coronado el “indio” era un “miserable” al que debía llevarse el evangelio para poder ser convertido en “súbdito del Rey”. Ambos Gobernadores dejaron tras de sí al 46,27% del total de los “fundadores” de la Nueva Cartago y Costa Rica del siglo XVI que hace posible explicar por qué la dignidad del “indio”, que conlleva lo que el “indio” cree, no sea un problema para los conquistadores siempre y cuando el “indio” se adapte. Al “indio” que no lo haga, le será aplicado el peso del poder.

El poder político, económico y social que se corresponden con el grado de “honor” o “prestigio” social (Baraona, 2011a, 2011b, 2010, 2009, 2007) son posibles de trazar según la etnogénesis que el grupo étnico dominante va creando a su propia imagen y semejanza y en el que logran hacer suyos las viejas estructuras de opresión étnica que, como grupo étnico subalterno, Hispania ocupó como territorio periférico del Imperio de Roma. Ahora, con clara condición de ventaja sobre los pueblos conquistados, utilizará las profundas diferencias socioculturales que les distingue de los “indios” pero también para legitimar la violencia y desigualdad que aplicarán incluso consigo mismos. Llama la atención que en el caso de Nicoya, Quirós (2003) da cuenta de que, a diferencia de Nueva Cartago y Costa Rica, los “criollos” se atrevían a disputar con los “españoles-españoles” derechos, reconocimientos, privilegios de fundador y poblador “...acreedor al disfrute de un sinnúmero de prerrogativas como cargos burocráticos (civiles y eclesiásticos), mercedes de tierras y encomiendas, exención en el pago de impuestos, no ser juzgado por deudas, recibir un trato especial y otras” (Quirós, 2003, p. 42) que permite identificar que el “Sistema de Honor social” es ejercido bajo los mismos criterios de centralidad europea, de superioridad europea, de civilidad europea frente a los pueblos originarios de América. Sin embargo, el actor étnico en condición de ocupar la cúspide del orden étnico estará diferenciado para el caso de Nicoya, donde los “criollos” ejercerán como grupo dominante, y el que corresponde a Nueva Cartago y Costa Rica, donde serán los españoles peninsulares, principalmente los “hidalgos” procedentes de Andalucía, quienes ocuparán este lugar.

Según datos relativos a los primeros conquistadores y pobladores de Nueva Cartago y Costa Rica recopilados por Meléndez (1982) es posible identificar un total de 478

personas de las cuales sólo 75, correspondientes al 15% de ellas, son las que han logrado ser reconocidas. Del universo de 75 personas de las que se tiene registro como parte de los primeros conquistadores y pobladores de Nueva Cartago y Costa Rica, se sabe de la procedencia de un total de 63 de ellas: 35 personas (55,5%) eran procedentes de España; 6 personas (9,52%) procedían de otros países de Europa; y un total de 22 personas (34,92%) eran procedentes de diversas partes de América. Del total de personas que procedían de España 9 de ellas (21,95%) eran de Andalucía; 7 personas (17,07%) procedían de Extremadura; 5 personas (12,20%) eran procedentes de Castilla la Nueva; 4 personas (9,76%) lo hacían de Castilla la Vieja; 3 personas (7,32%) eran oriundas de Navarra; otras 3 personas (7,32%) habían logrado llegar a América desde las Vascongadas; 2 personas (4,88%) eran procedentes de Galicia; 1 persona (2,44%) procedía de Valencia; mientras otra persona (2,44%) era oriunda de León. Como ha sido señalado previamente, los andaluces habían llegado a ocupar la cúspide del “Sistema de Honor social” durante el proceso de Conquista de Mesoamérica al punto de llegar estos a convertirse en el “Estado de Hidalguía” al que la Corona Católica había confiado su representación durante el avance de la Conquista y la organización posterior de la Colonia tanto así que para el caso de Nicoya, Nueva Cartago y Costa Rica su presencia es significativa: estos representaron el 20% del total del grupo de pobladores europeos, así como del 40% del total de aquellos de origen español.

Para que el “fundador” o “poblador” de Nicoya, Nueva Cartago y Costa Rica pudiesen ejercer como tales, estos urgían de la existencia del “indio”. Tal como sucedió a lo largo de la Conquista, el “indio” era la condición básica de que fueran, por primera vez los colonos españoles, quienes gestionaran el “Sistema de Honor social” así como quienes ocuparan la cúspide del “orden étnico”.

Según consta en los datos históricos recopilados por Quirós (2003) los índices demográficos de la población originaria constantemente tendieron a la disminución desde el primer contacto al punto que durante la segunda mitad del siglo XVI e inicios del XVII su ausencia era notoria, la cual habría pasado de ser 1557 individuos hacia el año de 1650 a 702 individuos hacia 1684 (Quirós, 2003, pp. 249-250. En: Sibaja y Zelaya, 2015,

p. 47). La urgencia por impulsar, incentivar o forzar el mestizaje era evidente, además de ser su respuesta.

Entre los años de 1522, fecha del primer contacto entre los conquistadores españoles y los “indios” de Nicoya, y el año 1801 la Iglesia Católica llevó a cabo nueve censos de población de los cuales tres de ellos son anteriores al año de 1680. En el año de 1522 fue llevado a cabo el primer censo de población en territorio de lo que llegará a ser parte de Costa Rica pero que para entonces compete únicamente a lo correspondiente a Nicoya. Según este censo es posible identificar que para el año anterior han sido contabilizados un total de 27.200 personas correspondientes a una sola categoría étnica: el “indio” (Thiel, 2002; Rojas y Sandí, 2011).

En el año de 1569 fue llevado a cabo un nuevo censo de población en el cual ya aparecen identificados además del indio tres nuevas categorías étnicas: “españoles”, “negros” y “mulatos”, “zambos” y pardos”. En el censo anteriormente mencionado aparecen contabilizadas un total de 17.479 personas de las cuales 113 son “españoles” (“blancos”), 30 son “negros”, 170 son mulatos, “zambos” y pardos” y 17,166 pertenecen a la categoría étnica de “indio”.

En el tercer censo de población, llevado a cabo en el año 1611, aparece una nueva categoría étnica la de “ladino” y “mestizo” que para la sociedad colonial de la época ya ejercen un lugar en estructura étnica de la Costa Rica y Nicoya de entonces. Para este año se registra un total de 330 personas pertenecientes a la categoría étnica de español (“blanco”); 14,908 personas aparecen bajo la categoría étnica de “indio”; 24 aparecen registrados bajo la categoría étnica de “ladino” y “mestizo”; 25 personas aparecen registradas bajo la categoría étnica de “negro”; y, por último, aparecen 250 personas registradas con la categoría étnica de “mulato”, “zambo” o “pardo”. Conforme el proceso de miscegenación se vaya ampliando la complejidad del orden étnico irá adquiriendo proporciones cada vez más difusas en el tanto cada uno de los grupos étnicos anteriores tendrá su propio acercamiento con los pueblos originarios de Costa Rica y Nueva Cartago, lo que ocurrirá también en Nicoya. Al aparecer las “castas” la estructura étnica

irá tornándose cada vez más abigarrada en los sectores intermedios con la presuposición siempre presente de los españoles peninsulares en la cúspide del orden étnico.

Según los datos reunidos en el censo de población que se puso en marcha en Costa Rica a partir del mes de enero de 1569, recabada por Rojas y Sandí (2011, pp. 20-22), es posible señalar que el total de la población “india” en Costa Rica, sin el territorio de Nicoya, es de 13.266 personas; mientras que, en el caso de los indios de la Alcaldía Mayor de Nicoya en el año 1569, corresponde a 3.300 “indios”. Además de los anteriores se identifica que, en el pueblo de Guatuso, en proceso de formación, había un total de 600 “indios”. De lo anterior se sigue que el total de población originaria registrada con base a documentos correspondientes a los siglos XVI y XVII, es de 17.166 “indios” en todo el territorio de lo que actualmente es Costa Rica. La cantidad de españoles registrados para este censo es mucho menor: en Cartago se logra constatar la existencia de 83 individuos españoles; en Aranjuez es posible identificar la existencia de 10 individuos españoles; y en Nicoya es posible identificar la existencia de 20 individuos de origen español. Según estos datos es posible señalar que en todo el territorio de Costa Rica era posible identificar la existencia de 113 individuos categorizados étnicamente como españoles.

La composición étnica del censo realizado en el año de 1569 permite identificar que, de las 17.479 personas de las que se tenga información, 113 personas (0,64%) pertenecen al grupo de españoles que se ha impuesto en la cúspide del “Sistema de Honor social” que gestiona el orden étnico que gira en torno suyo. Para esta fecha no aparecen registrados “mestizos” o “ladinos” así como tampoco aquellos que, a partir del censo de 1611 comiencen a aparecer registrados bajo la categoría étnica de “mulatos”, “zambos” o “pardos”.

En el censo de población del año 1569 la existencia de “mulatos” y “negros” se logra constatar que, en el territorio de la actual Costa Rica, solamente en el caso de Nicoya se cuenta con la presencia de personas que se corresponden con esta categoría étnica. En Nicoya hay un total de 200 personas “mulatas” y “negras” que corresponden al 100% de

este grupo étnico para el caso de la actual Costa Rica. “Indios”, “mulatos” y “negros” suman en total 3.500 personas, correspondientes al 99,42% del total de la población. El restante 0,57% lo constituyen las 20 personas que, para este año, han sido identificadas como “españoles”. En el año de 1573 hubo una peste general en las diversas comarcas del Pacífico en la cual, sólo en el caso de Nicoya en cuestión de 20 días, se registra el deceso de 300 individuos.

En el año de 1575 los “españoles” reunieron a los pueblos de Barva, Pacaca, Aserrí, Curridabat, Cot, Quircot, Tobosi, Ujarrás, Tucurrique y Turrialba con la intención de evangelizarlos logrando bautizar, según informes de fray Pedro Ortiz al rey de España, un total de 1500 indios y otros 500 bastante adentrados en el mundo de la religiosidad católica. En 1581, el gobernador don Diego de Arteaga, da cuenta de qué los franciscanos habían logrado bautizar entre los años de 1577 y 1581 cerca de 7000 indios, lo cual según palabras de Rojas y Sandí (2011) “es exagerado” (Rojas y Sandí, 2011, pp. 22-23).

En el censo de población del año 1611, que se corresponde con el informe del “oidor Don Pedro Sánchez Araque y otros documentos de la época” (Rojas y Sandí, p. 24), se logra constatar que en Cartago Esparta y Nicoya son los espacios geográficos que para entonces cuentan con población española. En total se registran 330 españoles de un total de 15,538 personas registradas en dicho censo, correspondientes al 2,12% del total de la población existente en el territorio de la actual Costa Rica. Del total 330 españoles registrados en el censo de 1611, 250 de ellos residían en Cartago (75,75%), 30 residían en Esparta (9,09%) y los restantes 50 (15,15%) estaban ubicados en Nicoya.

A diferencia del censo del año 1569, el censo de 1611 ya logra discriminar, en el amplio sentido del término, a la población “negra”, “mulata” y, a diferencia de lo que poco a poco irá ocurriendo en los censos posteriores, “mestiza” que aparecerá reunida en el mismo universo que para entonces han sido definidos a través del concepto de “castas”. Las “castas”, en este sentido, que constituye el universo de población que la Conquista y la Colonia habrán de dejar a su paso y que están constituidas en este caso por “negros”,

“mulatos” y “mestizos” suman un total de 300 personas en el actual territorio de Costa Rica, lo que representa el 1,93% del total de la población. De las 300 personas que constituyen el grupo de “negros”, “mulatos” y “mestizos”, 70 personas (23,33%) corresponden a las que habitan en Cartago; 30 personas (10%) de ellos corresponden a los que habitan en Esparta; y en Nicoya constituyen un total de 200 personas (66,66%).

El total de población ubicada bajo la categoría étnica de “indio” está constituida por dos grupos diferenciados por ubicación geográfica: uno lo constituye el grupo integrado por las ciudades de Cartago, Esparta y Nicoya; y el otro por las ciudades y pueblos hacia el oriente del territorio de la actual Costa Rica. El primer de los grupos anteriores está constituido por un universo de 7.200 personas que corresponden al 46,33% del total de la población. El segundo de los grupos anteriores está constituido por un universo de 7.708 personas correspondientes al 49,60% del total de la población. Ambos grupos constituyen el principal actor étnico ubicado bajo la misma categoría étnica y suman un total de 14.908 personas correspondientes al 95,94% del total de la población.

La estructura étnica correspondiente al cuadro que arroja el censo de 1611 permite precisar que el trabajo esclavo y semi-esclavo que descansa sobre la base de “mulatos”, “negros” y “mestizos” como al grupo de “indios” suman un total de 15.208 personas de las cuales el 1,97% corresponde al primer grupo, mientras el 98,02% corresponden al segundo grupo. Es evidente que hacia el año 1611, tan sólo 51 años después de que ha dado inicio el proceso de Conquista y colonización de Nueva Cartago y Costa Rica, la base de la producción sobre la que se organiza materialmente la sociedad colonial recae en los pueblos originarios (95,94% del total de la población) y, en mucho menor cantidad, por población “negra”, “mulata” o “mestiza” (1,93% del total de la población). Los “españoles”, que corresponden al 2,12% del total de la población, en un tiempo tan reducido ha logrado para entonces orquestar un sistema económico que gira en torno suyo. La religiosidad juega en todo ello, un elemento de significativa importancia.

Hacia 1614 los “indios” del valle del Reventazón, así como los pueblos de Tuis, Atirro, Tucurrique, Cachí, Orosi, Turrialba y Ujarrás disminuyeron drásticamente debido a la

“peste”. Un informe realizado por Don Diego de Mercado da cuenta de lo anterior: para el año de 1620 se logra en él constatar la existencia de un total de 1000 “indios” votos de los cuales serían registrados un total de 22 “indios” tributarios en Parragua (Siquirres), siete en Orosí, 10 en Atirro, de 70 a 80 en Pacaca, 100 en Quepo, de entre 16 a 18 en Tucurrique y tan sólo 3 en Chomes. Mientras tanto, en el año de 1626 mediante Real Cédula se registraron un total de 200 españoles (Rojas y Sandí, 2011, p. 25).

En pleno contexto de peste que se había impuesto en el territorio del actual Costa Rica, los españoles no tuvieron ningún reparo en frenar el repartimiento, todo lo contrario, éste se aceleró. De Aserri, Barva y Garabito fueron encomendados “indios” que culminarían unos en Atirro, otros en Cartago, otro tanto en Esparza, Nicoya o Nicaragua. En el año de 1654 la peste de la viruela se instaló en Quepo quedando aquel pueblo reducido a la nada. esta peste que se había concentrado en el espacio geográfico recién señalado había logrado expandirse a todos los valles del territorio de la actual Costa Rica entre los años de 1690 y 1694.

Según datos de Rojas y Sandí (2011) se logra constatar que para el año 1684 habrán en Nicoya y los barrios circunvecinos un total de 442 “indios tributarios” de los cuales 178 están registrados en el centro de Nicoya; 101 “indios” están registrado en Nicopasaya; 48 “indios” están registrados en Santa Catalina; 22 “indios” están registrados en Santiago de Chira; 28 “indios” están registrados en Cangel; en Santo Domingo de Cabo Blanco están registrados 37 “indios”; y en San Juan de Nicoya se encuentran registrados un total de 28 “indios”. En el Caribe la cosa no era distinta. En 1675 se estima la existencia de cerca de 500 familias de indios que, según testimonio de fray Antonio Margil y fray Melchor López, existían para entonces 7400 indios bautizados en Talamanca y río Terbi (Rojas y Sandí, 2011, p. 26).

La relación que lo étnico ocupa en la gestión del poder político, económico y social es esencial en el seno de la sociedad colonial. De la combinación “racial” entre los hidalgos y las “indias” habrían de resultar los “mestizos; de los blancos y “negras” habrían de resultar los “Mulatos”; y de la combinación entre “negros” e “indias” habrían de resultar

los “zambos” (Fonseca, 1997, p. 48). De las propias combinaciones que durante el periodo colonial se fueron dinamizando surgieron las “castas” y con ellas aparecían en medio de la estructura étnica un universo abigarrado y complejo en el que constantemente estaban en disputa los diversos actores étnicos cuya única garantía giraban en torno a las relaciones de explotación que en el ámbito del mercado colonial pululaban. La distinción étnica fue adquiriendo las características de un orden fenotípico en el que los rasgos somáticos serán el principal criterio a partir del cual se gestione el honor y prestigio social. El honor social será revestido por la “hidalguía” local que hará las veces de “nobleza” o “aristocracia” local como representantes de la Corona Católica. Serán los “hidalgos” quienes ocupen la cúspide del sistema de honor social en Costa Rica y Nueva Cartago, al tiempo que serán sus características fenotípicas será el criterio central a partir del que se organicen las distintas jerarquías de poder que tendrán en la etnicidad su punto neurálgico.

1.4.3.2 De la fundación de los pueblos de indios y de las Cofradías (1550-1680)

Para garantizar que la acción civilizadora propagada a través del evangelio, así como del aprendizaje del castellano por parte de aquellos “indios”, Vázquez de Coronado había solicitado en el año de 1563 al Rey Felipe II el envío de mayor cantidad de religiosos para la fundación de Nueva Cartago y Costa Rica. Según palabras del propio Vázquez de Coronado había que garantizar con urgencia “...la conversión destos miserables...” (Fernández, 1908, p. 57. En: Meléndez, 2005, p. 110). En 1565 sus deseos serían finalmente escuchados y tras la fundación de la provincia franciscana de San Jorge, que funcionaba para Nicaragua, Nicoya y Costa Rica, la orden de los franciscanos se constituiría en la única orden medicante que se haría cargo de propagar el evangelio. El carácter exclusivo que esta orden misional adquirió a lo largo de la época virreinal marcó una profunda distinción en el tipo de sociedad que irá surgiendo en el proceso de Conquista y Colonia de Nicaragua, Nicoya y Costa Rica, principalmente por el profundo sincretismo que inspiró el constante uso de los mecanismos de asimilación en el que la Guadalupana apareció reiteradamente.

La Parroquia de Nicoya, "... cuya fundación debe ser anterior al año de 1544" (Thiel, 2002, p. 21), fue erguida por iniciativa del primer grupo de franciscanos que llegó a Nicoya justo ese año. Rojas (2007) estima que la primera estructura que se levantó con la intención de hacer las veces del "templo" tuvo que haber sido "muy simple y rústica", al punto de llegar a ser calificada por parte del Licenciado Carrasco, Obispo electo de León, como "...la más pobre iglesia parroquial de España" (Carrasco. En: Thiel, 2002, p. 23), después de haberla visitado en el año de 1557.

Las condiciones materiales que hacen posible la edificación del templo de Nicoya hacia 1544, se corresponden con la situación a la que han sido llevados los pueblos originarios para entonces. La espiritualidad que comenzó a girar en torno al espacio físico donde se ubicaría en lo sucesivo las distintas versiones que del templo Católico de Nicoya habrá, será un elemento aglutinador en torno al que se reúnan los pueblos originarios porque, independientemente de que los pueblos originarios de Nicoya no eran cristianos, sí eran trascendentales. Tenían mitos, tenían religión y tenían templos. El templo siempre fue, como en las distintas religiones, "...el lugar sagrado, en el que se supone que la divinidad se hace presente a los hombres -y- (...) entra el hombre en comunicación con el mundo de los dioses" (León-Dufour, 2012, p. 829).

La "asamblea", entendida esta como el pueblo de Dios, es el espacio donde la vivencia de Dios cobra sentido concreto. Es la asamblea "... el sujeto de la celebración, pero es también el espacio humano donde acaece. El verdadero ámbito donde tiene lugar la fiesta cristiana es en la reunión de la comunidad, contrario al aislamiento, la soledad o la diseminación de sus miembros" (Velázquez, 2016, p. 103). Esta es la importancia que reúne el templo como morada de la comunidad, como "casa de la iglesia". Este es un particular para nada menor y es que el templo de la Iglesia, como edificio, es el lugar donde se vive en plenitud "la presencia divina" ya que es esta la representación terrenal de la "morada de Dios". De allí que, así como en el pasado el edificio o templo fue homologado a la idea de "morada celestial" o "morada de lo divino", el lugar donde se

ubicaría el templo para el caso de Nicoya reuniría las tradiciones espirituales y míticas de los pueblos originarios con la de los conquistadores.

Desde la edificación del primer templo en Nicoya (1544), los franciscanos estuvieron interesados en avanzar en sus pretensiones evangelizadoras para lo cual se habían propuesto remplazar “La Fiesta del Sol ’por la Fiesta de la Virgen de Guadalupe, aprovechando su aparición al indio Juan Diego, ‘el chocoyo’, en el Cerro Tepeyac de México en el año 1531. Posteriormente los indios conversos siguieron con gran devoción, la fiesta en honor a la Virgen de Guadalupe” (Aráuz, 2005, p. 8). La fundación de la Parroquia de Nicoya se producirá acompañada de dos movimientos paralelos: el culto a la Virgen de Guadalupe como símbolo de mediación al que han recurrido los franciscanos para remplazar la “idolatría” y “paganismo” de los pueblos originarios por el cristianismo; y la ubicación territorial del “lugar sagrado” en el que la “divinidad” se haría presente a los pueblos de Nicoya. Según Aráuz (2013) la devoción por la Virgen de Guadalupe se difundió antes de 1544, lo que ocurrió particularmente a partir de aquel año fue la traída de una imagen de la Virgen de Guadalupe como representación simbólica del concepto religioso que ya de por sí adoraban.

La propagación del culto a la Virgen y a los Santos cobró sus propias expresiones una vez que éste fuera utilizado por la Iglesia Católica para enfrentar la Reforma Protestante impulsó a la Iglesia Católica a propagar con mayor vigor y rigurosidad la devoción a los Santos y a la misma Virgen María en el contexto europeo lo cual impactó el desarrollo temprano de la actividad misional de las diferentes órdenes medicantes que a lo largo del periodo colonial tuvieron un papel activo en el continente americano. El Concilio de Trento (1545-1563) “...se dispuso la propagación de las devociones, sobre todo a Cristo y a la Virgen María...” (Velázquez, 2016, p. xii) lo que propició el sincretismo entre rituales propios de los conquistadores con los empleados por los “indios” de Nicoya para protegerse contra enfermedades, epidemias e incluso contra ataques de piratas, que para la época eran frecuentes.

Pedro Alonso de las Alas (1536-1610), uno de los “fundadores” de Nueva Cartago que llegó junto con Vázquez de Coronado, llegará a ocupar el cargo de procurador de Garci Muñoz (1562), encomendero en Chucasque (1569, 300 “indios”), Bagací (1574), Barva y Garavito (1599). En 1593 ya había asumido el cargo de “diputado” en una de las Cofradías de Cartago y dos años más tarde (1595), será el tesorero de los fondos de las comunidades indígenas (Meléndez, 1982, p. 204). La legislación colonial para entonces le daba condiciones a los conquistadores y colonizadores españoles de vigilar a los “indios” reducidos en los “pueblos de indios” y las Cofradías eran un mecanismo idóneo para hacerlo.

Los “pueblos de indios” surgieron producto de un cálculo basado en la eficiencia de la economía colonial. Bajo este concepto es designada un tipo de estructura de dominación económica y jurídica a partir de la cual aparece el español (europeo-cristiano-occidental) como representación de la “civilización” (progreso) y el “indio” como su alteridad. El “pueblo de indios” goza de cierta autonomía que ha sido posible gracias a la experiencia acumulada por parte de quienes tienen a cargo la acción civilizatoria: entre menos se modifiquen “...las estructuras políticas preexistentes ni el equilibrio entre el indio y su ambiente natural, la explotación podría ser más rentable” (Quirós, 2003, p. 96). A partir de 1569 el avance colonial sobre el territorio de Nueva Cartago y Costa Rica se llevará a cabo utilizando el “sistema de cargos” el cual remontaba al pasado de los pueblos originarios y que, a partir de su incorporación como mecanismo de dominio, será empleado en su contra. A partir del despliegue de la Conquista de Nueva Cartago y Costa Rica, ocurrida a partir de la segunda mitad del siglo XVI, y lo que corresponde al siglo XVII, además de Nicoya, Chira, Cangel, Nandayure, Nicopasaya y Zapandí ubicadas en el Golfo de Nicoya, habían sido organizadas un total de 15 “provincias indígenas”, “pueblos de indios”, las cuales estaban ubicadas en el Valle Central y la Vertiente Atlántica de Costa Rica (Quirós, 2003).

La figura jurídica-política que permitió el funcionamiento de los “pueblos de indios” fue el “Cabildo indígena”. A través de esta instancia fue posible la gestión económica de la sociedad colonial. Para que el “Cabildo indígena” funcionara fue necesario otorgar

algunos privilegios a los grupos dominantes asentados en los propios “pueblos de indios” quienes hicieron posible que pueblos estuvieran sometidos a los diversos órganos de poder colonial. Según Quirós (2003) la única evidencia documental que de los “Cabildos indígenas” se cuenta corresponde al cabildo de Santa Catalina de Garabito del año 1590 en el que se da cuenta de la relación de los cargos con que cuentan los representantes de “indios” en el “Cabildo indígena” y los cargos que estos ocupan en la propia estructura del Cabildo. A cada “pueblo de indios” le era asignado un territorio específico de carácter comunitario que intentaba controlar en un espacio físico delimitado la actividad productiva de los pueblos originarios de Nicoya. La tierra asignada a cada pueblo “... comprendía una superficie circular cuyo radio medía 2.873 varas a partir del centro de la plaza, y comprendía alrededor de 2.600 manzanas”. Las tierras comunales eran fraccionadas a su vez en tres partes uno de las cuales era disfrutada por las unidades familiares que componían la comunidad y que era distribuida a partir de la cantidad de sus integrantes; la segunda parte correspondía a la producción de pastos para la alimentación del ganado vacuno y caballar; y el tercer parte era dedicado a la producción de los bienes y productos de la propia comunidad (Quirós, 2003, pp. 103-104).

Las cofradías, por otro lado, serían la figura religiosa que permitirían llevar a cabo la evangelización compulsiva de los “indios” que, junto a la pacificación, la encomienda y el impulso de las instituciones de gobierno, llegarán a ser “...uno de los procesos más relevantes en el nuevo mundo hispanoparlante” (Baraona, 2011a, p. 323). De lo anterior se sigue que en el avance que sobre Nueva Cartago y Costa Rica emprende Vázquez de Coronado en el año de 1561, éste trajera consigo a siete frailes católicos para sentar las bases sobre los que se establecerá la Colonia y de la cual los conquistadores sólo se darán por satisfechos una vez se alcance la evangelización del territorio hasta hace poco “descubierto”.

Desde el año de 1525, el Papa León había concedido a los misioneros franciscanos, dominicos y agustinos facultades extraordinarias para ejercer “autoridad” en el “Nuevo Mundo” en representación de la Iglesia Católica. Para las tres órdenes medicantes anteriores, la posibilidad de llevar el evangelio a los pueblos originarios de América, en quienes veían la clara imagen de la “idolatría”, era la posibilidad de llevar a cabo el

proyecto milenarista contenido en el evangelio (Ap 20: 1-6) el cual se centró en la imagen de la “Virgen” y los “Santos” una vez que el primero arzobispo de México, Fray Juan de Zumárraga, había fallecido (1548). En el año de 1554 el fraile dominico Alonso de Montúfar asumió posesión como segundo obispo de México. Tan pronto asumió su nuevo cargo el arzobispo actuó con rapidez para incidir en las intenciones liberadoras de las órdenes medicantes imponiendo su “autoridad” episcopal intentando con ello incidir en la libertad con que las diversas órdenes se habían permitido llevar el evangelio a los pueblos originarios al margen del dogma cristiano. Hacia mediados del siglo XVI los pueblos originarios desconocían la “autoridad” del Papa, de los Reyes Católicos y desconocían de los cánones y leyes eclesiales que se suponía que, diez años después del arribo de los doce, los “indios” ya debían conocer.

En Europa la “Reforma” promovida por Lutero o a la corriente humanista promovida por Erasmo de Rotterdam, estaban provocando una verdadera revolución en el cielo que, en la tierra, era confrontada por Montúfar. Mientras el arzobispo llamaban a incrementar acciones para garantizar el pago de las obligaciones económicas de los “indios” para poder contar con recursos económicos que permitieran ampliar la acción evangelizadora y hacer frente a la ofensiva luterana en el “Nuevo Mundo”, parte de las razones que dieron contenido a las disposiciones asumidas en el “Primer Concilio Provincial Mexicano” (1555), la rebelión doctrinera que se había propagado contra el arzobispo de México, una vez se dio el incremento de presencia de sacerdotes seculares en Nueva España, había cerrado filas en contra del cobro del diezmo a los “indios” en sus oficios religiosos.

Con la llegada de la orden de los “Jerónimos” a México los esfuerzos se centraron en recuperar terreno en el aspecto económico para lo cual estos fundaron una cofradía, bajo el patronazgo de la Guadalupana, con la intención de recaudar fondos para el sufragio de misas. Todos los cofrades debían pagar una cuota de ingreso para poder ser parte de ella y, dado que Carlos V había decretado, mediante Real Cédula del año 1551 facilitar el trabajo de los “Jerónimos” para propagar el culto que culminaría por enviar el dinero reunido de regreso a España, las acciones dirigidas a la captación de fondos en nombre

de la Guadalupana fue una constante a lo largo de la región mesoamericana que permaneció durante el siglo XVI. La mayoría de los recursos que lograron ser captados a través de limosnas en nombre de la Guadalupana, "... alrededor de 2000 pesos de renta y casi otros 2000 de limosnas al año..." (von Wobesser, 2020, p. 75), fueron en su mayoría captados por Montúfar y la orden de los "Jerónimos". En 1574 la situación era tan evidente que los devotos guadalupanos "novohispánicos" dejaron de hacer ofrendas, testamentos, donaciones o pago de tributos a la Cofradía Guadalupana organizada por los "Jerónimos", no si antes haberles impulsado a que dichas prácticas fueran realizadas entre los mismos pueblos originarios en honor a la Virgen del Tepeyac que, a partir del año 1575, el Rey Felipe II ratificará como "Virgen de Guadalupe".

El mismo año en que se da la "aparición" de la Guadalupana al "indio" Juan Diego (1531) se yergue la diócesis de Nicaragua bajo el "consistorio de Clemente VII" cuyo documento canónico se oficializaría hasta 1534 a través de la bula papal "Aequum Reputamus". La erección de la diócesis de Nicaragua, con sede en León, se dio bajo la invocación de "la gloriosa Madre de Dios siempre Virgen María..." la cual estaba a cargo de "...un Obispo, que se intitulase de León, o Legionense, el que la presidiese, y procurase hacer e hiciese construir sus edificios y estructuras" (Archivo General de Indias, Serie Guatemala, n. 914. En: Velázquez, 2016, p. 12). El 9 de mayo de 1545 se le adicionó a esta diócesis el territorio de Nicoya, pero políticamente este territorio sería elevado al rango de Corregimiento estando únicamente bajo la tutela de Guatemala. Ese mismo año (1545) a la diócesis de Nicaragua le sería asignado el territorio que desde el año de 1539 llegará a ser conocido como Costa Rica y que tendrá que esperar hasta el año de 1561 para que de inicio su Conquista. La prolongación de la tutela por parte de la diócesis de Nicaragua del territorio de Costa Rica se extendería hasta el año de 1850 cuando se proclama la bula papal "Chistianae Religionis Auctor" con el cual Costa Rica alcanzará el aval para fundar su propia diócesis siendo el Estado de Costa Rica el territorio en el que ejercería su influencia.

Desde la fundación de la provincia de San Jorge (1579) por los franciscanos, se habían puesto en marcha la edificación de numerosos templos, tanto en Nicaragua como en

Nicoya y Costa Rica, cuyo propósito era el de oficiar el culto católico que en la práctica ya se llevaba a cabo en diversos espacios públicos como plazas, calles, así como en casas correspondientes al orden de lo privado. El tamaño de las edificaciones, sus materiales, la cantidad de naves y capillas, el tipo de ornamentos respondió a las características económicas del entorno, así como del culto patronal al cual estas habían sido llevadas a cabo. Si bien el campanario y el púlpito ocupan un lugar central en la administración del poder durante la sociedad colonial y, por ello, la edificación de los templos católicos, en los que ambos se reunían, tenía una significación relevante por lo cual se daría la constante amenaza y ataque proveniente tanto de los “indios” indómitos como de piratas. Mientras la Corona y la Iglesia pretendieron dar cuenta de su poderío mediante estructuras grandes, sólidas y pomposas sus adversarios darían cuenta de su poder y capacidad incendiándolas una y otra vez en repetidas ocasiones. De lo anterior se siguió que fueran capellanías y cofradías dos estructuras eclesiales de medular importancia para la propagación de la fe Católica en la que no era necesario recurrir a la edificación de la infraestructura que, a diferencia suya, el templo católico debía incurrir.

Las capellanías eran fundaciones creadas mediante cláusula testamentaria en la que el testador designaba una serie de bienes que fungían como el capital del que esta se nutría para llevar a cabo diversas tareas de orden religioso. Los bienes testador generalmente eran arrendados y los réditos que de lo anterior se generaban eran utilizados para designar a un sacerdote o capellán para celebrar una serie de misas en honor al testamento posterior a su partida física. Asimismo, los recursos económicos que de lo anterior se producía eran utilizados para la formación de los curas seculares, así como para preparar los relevos correspondientes al oficio sacerdotal. La cofradía fue otra de las figuras jurídicas utilizadas por la Iglesia Católica para llevar a cabo su actividad doctrinal. Ella constaba de una congregación o “hermanada” que se erguía en honor a un santo o advocación que debían contar, para ello, con la venia de la utilidad eclesial, aunque en la práctica muchas de ellas fueron impulsadas al margen del reconocimiento eclesial y no por ello dejaban de tener funcionamiento de hecho.

Como institución la cofradía tiene sus antecedentes en las formas de organización religiosa que ya era común en la Europa del siglo IX. Según Quirós (1997) en las cofradías era posible distinguir dos núcleos claramente definidos: las cofradías gremiales; y las religiosas-benéficas. Estas formas de organización social tenían un importante componente aglutinador en cuanto su función tenía que ver con la propagación y preservación de rituales de índole festivo, así como actividades caritativas a partir de las que se promovía la cohesión territorial.

Desde los primeros años del despliegue colonial en América las cofradías formaron parte de las instituciones con que la “conquista espiritual” se propagó. Sin embargo, no fue sino hasta 1604 que, en términos canónicos, se legisló sobre este tipo de orden religiosa. En ese sentido, se les denominó “Asociaciones de Legos” según las cuales estas se dividían en: Terceras Órdenes Seculares; Hermandades o Congregaciones, constituidas por fieles cuyo propósito era la realización de obras piadosas y caritativas; y las cofradías “...que además de cumplir con acciones de piedad y caridad debían propagar el culto divino entre el público, para obtener las indulgencias y gracias espirituales concedidas a estas organizaciones por la Santa Sede” (Donoso, 1868, pp. 110-116. En: Quirós, 1997, p. 39). Para la conformación de este tipo de órdenes terciarias, las cofradías debían contar con el permiso del representante institucional procedente de la Iglesia de Roma por lo cual era un Obispo o su representante el que daba el visto bueno para su erección canónica. El nombre, pero también la disposición que proyectara la cofradía “...debía tomarse de los atributos de Dios, la Virgen o los Santos, cuya imagen debía instalarse en sus respectivos altares dentro de iglesias, ermitas u oratorios públicos; además se decretó la obligación de fundar la Cofradía del Santísimo Sacramento en todas las parroquias, catedrales y ermitas” (Quirós, 1997, p. 39). De este modo, la imposición colonial con la que se desplegó la conquista espiritual desde el Descubrimiento del Golfo de San Vicente y Nicoya por parte de Gil González Dávila en 1522 careció de sustento jurídico hasta el año de 1604, momento en que la tensión entre adaptación/resistencia, característica del despliegue colonial de Europa sobre América, permite diversos grados de autonomía espiritual y material en la Península de Nicoya. A partir de lo anterior es posible identificar cómo, en torno a la vivencia de la fe los pueblos nicoyanos lograron

articular elementos de índole religioso-institucional con otros procedentes de índole comunitario-popular que culminaron por establecer una suerte de síntesis entre lo religioso con lo profano que adquirió sus propias expresiones una vez que se autorizara, en el año de 1604, la contratación de músicos, cantores, disfraces y bailadores (Quirós, 1997).

Cuando la Cofradía era aceptada por parte de la curia de León, esta debía contar con un personal de servicio o directivo, el cual estaba compuesto por "... un mayordomo, un prioste, cuatro oficiales llamados también diputados, patrones o patrones y varios patrones o patrones del campo" (Velázquez, 2016, p. 158). El mayordomo era el puesto de mayor representatividad, reconocimiento social y prestigio. Él era el encargado general de los bienes e intereses de la cofradía "... llevaba las cuentas, buscaba los sacerdotes para las funciones, les procuraba alojamiento y visitaba -junto con oficiales y priostes, una vez al año por lo menos- los ganados de la cofradía. Era también el encargado de guardar el fierro o marca de los ganados, presidía las fierras y hacía el recuento de las reses" (Velázquez, 2016, pp. 158-159). Asimismo, los oficiales eran quienes tenían la responsabilidad de facilitar el trabajo del mayordomo y el prioste al tiempo que asumían la responsabilidad de vigilar por el cuido de la imagen principal de su cofradía, así como del cuido general de la Iglesia en la que su imagen ocupaba un lugar principal. Los patronazgos tenían el propósito de permitirles los invitados a las celebraciones contar con un lugar adecuado para pernoctar, al tiempo que eran los encargados de la preparación de las comidas y de los momentos oportunos de la celebración. Los patrones también debían preparar la morada donde iba a pasar la noche la imagen del santo patrono de la cofradía cuando esta peregrinaba en la casa de sus miembros, momento que aprovechaban los patrones para recoger el dinero con el que iban a sufragar los gastos económicos de su festividad.

La elección de cargos de representación de las cofradías se llevaba a cabo anualmente en el espacio común donde se frecuentaba la Cofradía. En caso de no tener un espacio adecuado para celebra la elección la sacristía o la casa del cabildo eran usados en su lugar. En la elección participaban los cofrades quienes entregaban en el acto de la

elección las consignas que daban reconocimiento al lugar que en la jerarquía de la cofradía éste ocupaba: fierros, alhajas y libros en los que se llevaba registro de las propiedades y posesiones de la cofradía. La elección de los oficiales de la cofradía era presidida por el doctrinero, en el caso de los “pueblos de indios”, o el cura titular en los casos en los que la cofradía no pertenecía a los “indios”.

En el impulso de las cofradías, cada una de ellas debía contar con su propio patrimonio el cual debía ser independiente de aquel con el que las propias comunidades ya estaban comprometidas en términos comunales y eclesiales. Lo anterior les daba garantía a los conquistadores de asegurar las condiciones materiales de su reproducción en el tiempo y a las propias comunidades que se organizaban en torno a las cofradías, un cierto grado de autonomía respecto de los aparatos eclesiales (institucionales formales). Si bien, la cofradía fue una de las principales instituciones a partir de las cuales el esquema de conquista ideado por los conquistadores para instalar a lo largo de continente americano la Colonia, es en las zonas más desarrolladas socialmente, “...como Mesoamérica, donde alcanza sus formas y cometidos más característicos” (Rojas, 1988, p. 257). En el caso particular de las comunidades y pueblos originarios de la región mesoamericana, la cofradía adquiere características y rasgos religiosos en los cuales se fusiona la prehispánico con lo europeo en el que se expresa el espíritu dual que de la adaptación/resistencia al poder colonial. Como institución colonial la Cofradía es una organización contradictoria en el sentido que se utiliza como mecanismo de aculturación e imposición religiosa, social y económica al tiempo que permite mantener la base del universo espiritual, simbólico y, en algunos casos, material de los pueblos originarios frente el asedio del conquistador.

La Cofradía es una condición estructural de dominación colonial fundamental para los conquistadores en el sentido que estos, sin pretender comprender las formas de organización clánicas previas a la invención de América, requerían contar con las condiciones que las estructuras sociales pre-existentes que permitieran reproducir las condiciones materiales sobre las cuales el poder colonial sentaba sus bases al tiempo que se hace posible que el conquistador administre y gestione el poder, “así en la tierra

como en el cielo”. Sin embargo, la Cofradía no es sólo instrumento de dominación sino de resistencia en el sentido que, en el sentido expuesto por Rojas (1988), sea ella uno de los principales reductos culturales al que las comunidades originarias se sostienen durante el asedio colonial que permite frenar el impulso modernizador con que la sociedad, constantemente, presiona a modificar las formas de organización de las comunidades originarias permitiendo que ella sea afirmación de la identidad y la seguridad colectiva.

A lo largo del siglo XVI y XVII fueron constituidas una serie de cofradías que tendrían vida principalmente en la capital de Costa Rica, Cartago, y en algunos casos tendrían filiales fuera del Valle Intermontano Central. Sin embargo, serán las de Cartago aquellas que contarán con los mayores recursos a lo largo de la Colonia.

Las Cofradías fueron las organizaciones laicas, promovidas en el seno de la Iglesia Católica, cuya intención estaba impulsada por acompañar a los cofrades a lidiar con el tránsito entre la vida y la muerte. Desde el siglo XVI estas organizaciones fueron la condición para llevar adelante la Conquista Espiritual. Sus celebraciones más importantes estaban concentradas en “...las festividades del santo patrono, El apoyo a las celebraciones propuestas por la iglesia; la esperanza de ayuda en el paso al más allá y las oraciones para lograr la vida eterna” (Velázquez, 2016, p. 157). Las disposiciones de cada cofradía estaban fijadas desde su propia constitución en la cual se daba cuenta del tipo de conducta que sus miembros debían cumplir para poder ser escuchados por la divina providencia. Se cuenta con evidencia de la existencia de este tipo de orden religiosa desde el siglo IX de nuestra era, lo cual atraviesa la experiencia correspondiente a la religiosidad que prevaleció en el Imperio Romano desde entonces hasta su capitulación en el año de 1453 (Velázquez, 2016; García, 2019; Pisa, 2009; Quirós, 2003; Quirós, 1997; Nebel, 2013; Solórzano y Quirós, 2014; Rojas, 2007; y otros).

Como instrumento clerical utilizado para impulsar el adoctrinamiento de “indios”, las cofradías tuvieron un lugar muy relevante para el caso de Nicaragua y Costa Rica y, en diversos sitios, esta asumieron una profunda devoción con alguno de los santos o

vírgenes procedentes de la tradición cristiano/católica con profundas y marcadas influencias locales como los son los casos de san Benito de Palermo en León y Granada (Nicaragua) o el caso de San Francisco de Asís también en León (Nicaragua) así como en Orosi y Cartago. La devoción a estas figuras fue fuertemente propagada por la orden de los franciscanos quienes reunieron amplios grupos de devotos a la imagen de Nuestra Señora del Viejo tanto en Nicaragua como en Nicoya, donde desde muy temprano las “cofradías indígenas” se organizaron en su nombre. Según Velázquez (2016) estas devociones fueron propagadas a través de misas, novenas, rosarios y procesiones las cuales fueron “pagadas” con “promesas con exvotos, los cuales eran entregados en sus santuarios para dar fe del favor concedido” (Velázquez, 2016, p. xv). La ayuda que prestó este tipo de organización a sus miembros (cofrades) no fue menor ya que a través de ella se logró hacer frente a necesidades de diversa índole que de otras formas habría sido casi imposible cubrir como lo fueron enfermedades prolongadas, entierros, misas y/o funerales que se proyectaron, incluso, al apoyo material a sus familiares una vez que el cofrade hubiese partido y así hacer frente al desamparo al que, de otra forma, habría sido víctima la familia del difunto.

Para el caso específico de Costa Rica, Quirós (1997) identifica el funcionamiento de seis cofradías (siglo XVI) que fueron creadas, administradas y controladas por encomenderos y la descendencia que estos dejaron tras de sí. La primera de ellas es la del “Santísimo Sacramento”, creada en el año de 1587; la segunda es la de la “Veracruz”, creada en el año de 1588; la tercera es la de la “Pura y Limpia Concepción”, creada en el año de 1594, la única de las “cofradías indígenas” que existió formalmente en el siglo XVI; a ellas le sigue la Cofradía de “La Soledad”, creada en el año de 1623; la Cofradía de San Nicolás de Tolentino, creada en el año de 1641; y, por último, la Cofradía de “Los Angeles”, creada en el año de 1652 (Quirós, 1997). En su trabajo del año 2003, Quirós replantea el orden de surgimiento de esas cofradías sin identificar ninguna otra afuera de ellas: la Veracruz (Cartago, 18/09/1588); el Santísimo Sacramento (Cartago, 07/12/1587); la Pura y Limpia Concepción (Cartago, 07/12/1594); la Soledad (Cartago, 25/03/1623); San Nicolás de Tolentino (Cartago, 20/05/1641); Los Ángeles (Cartago, 28/05/1652) (Quirós, 2003). Por su lado Vilchez (2014) tiene registro de la ordenanza según la cual fue posible

erguir la primera cofradía en la provincia de Costa Rica fechada el 12 de marzo de 1580 según consta en la documentación con que queda formalmente instaurada cofradía de la Santa Vera Cruz. Anterior a esta fecha, en el año de 1577, se había fundado la cofradía del Rosario, así como la de la misma Santa Veracruz. Sin embargo, tales fundaciones carecían de legitimidad por parte de la Iglesia Católica y, por lo tanto, es la de la cofradía de la Santa Veracruz la que ha sido reconocida como la primera de las cofradías fundadas en la provincia de Costa Rica según consta el acto oficializado en las ordenanzas aprobadas por Monseñor Fray Antonio de Zayas en el año de 1580. Por su lado Thiel (1983) identifica que para el año de 1577 ya estaban fundadas en la ciudad de Cartago las Cofradías de la “Purísima Concepción” y la de la “Santa Vera Cruz”. A lo largo del siglo XVII aparece la referencia a la Iglesia de la Soledad la cual contaba con su propia Cofradía según datos aportados por Velázquez (2016), según los cuales es posible precisar que para el año de 1620 esta Iglesia había servido de prisión para unos cuatrocientos “indios” que habían sido traídos por la fuerza a la ciudad de Cartago para que estos repararan con fondos suministrados por la cofradía.

La primera “cofradía indígena” de la que se tiene registro data del año 1594 (Quirós, 2003, p. 120; Quirós, 1997, p. 39; Thiel, 1982) y fue fundada para rendirle culto a la Señora de la Pura y Limpia Concepción en el pueblo de Quircot en la ciudad de Cartago. A esta cofradía estaban invitados no sólo los “pueblos de indios” de Cartago sino los de toda Costa Rica. Las y los miembros de esta Cofradía habrían de financiar la edificación de su templo religioso, la compra de imágenes y demás enceres litúrgicos lo cual era posible gracias a la administración que de los productos del trabajo haría el fraile doctrinero. Al igual que en las Cofradías en España, estas instituciones culminaron por proteger a toda costa los intereses de los encomenderos y doctrineros quienes se apropiaban del excedente del trabajo de la comunidad por lo cual las cofradías eran promovidas como un mecanismo ideológico que prometía el paraíso celestial a quienes no dudaban de producir riqueza terrenal dirigida a las arcas de los colonizadores para lo cual “indios”, “negros” y “mulatos” serían aceptados como cofrades siempre y cuando asumieran la obligación de pagar su membresía. No fueron raros los casos en que encomenderos y frailes doctrineros hicieran uso o se apropiaran de los bienes

correspondientes a las cofradías de “indios” cuando los “mayordomos” (españoles) no pagaban las misas en homenaje a los patrones de sus cofradías o cuando los sacerdotes, sin previo aviso, vendían sus bienes.

Para Rojas (1988) la cofradía actúa como un puente entre el pasado y el futuro de las sociedades americanas. Es una institución ambigua, que combina elementos de los dioses prehispánicos y cristianos, y que busca tanto recuperar la estabilidad del pasado como adaptarse a las imposiciones del régimen colonial. Por un lado, preserva el lugar de privilegio de las élites “indígenas”, mientras que, por el otro, hace posible reemplazar prácticas religiosas de los pueblos originarios por otras prácticas de mayor recepción por parte del pueblo a quienes las élites representan. El análisis muestra que la “cofradía indígena” es una institución dual en la que entran en diálogo el pasado y el futuro y que evoluciona de la tradición meramente europea hasta convertirse en una expresión propia de los pueblos originarios de América.

La “cofradía indígena” es una institución profundamente ambivalente que representa tanto un símbolo religioso como una estructura social de gran impacto en los pueblos originarios de América. Su carácter dual radica en su naturaleza simultáneamente “indígena” y española, lo que le permite funcionar como un puente entre el pasado prehispánico y la presente colonial y postcolonial. El análisis muestra que la cofradía preserva componentes ideológicos y rituales tradicionales, mientras se adapta a las formas religiosas y sociales impuestas por el cristianismo. Esta dualidad la convierte en un fenómeno complejo, pues es, a la vez, un mecanismo de propagación del cristianismo y un refugio para el paganismo; una herramienta de cohesión comunitaria y un espacio donde surgen tensiones y divisiones sociales. En su dimensión histórica, la cofradía ha resistido cambios radicales a lo largo de cinco siglos, moldeándose en un contexto de tensiones entre la dominación y la resistencia. La “cofradía indígena” refuerza el orden social tradicional y actúa como un espacio de control moral, preservando valores y prácticas espirituales; por otro, debilita las estructuras dominantes al permitir divergencias ideológicas y generar fisuras en el sistema imperante (Rojas, 1988).

Desde finales del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII la actividad productiva por excelencia en Nicoya fue la ganadería desarrollada en el marco de las haciendas la cual, casi de forma exclusiva, fue controlada por la Iglesia Católica a través de las cofradías. La forma de organización política, militar, pero sobre todo tributaria se mantuvo intacta a lo largo de los siglos XVI y XVII siendo los productos correspondientes al tributo de los pueblos originarios los mismos que eran comercializados a través de la tutela y vigilancia eclesial. La propia demanda de la Conquista, así como del comercio, provocó la producción especializada en la ganadería mular y caballar en el caso específico de Nicoya. La necesidad de contar con pastos frescos, así como de tener acceso al agua para el desarrollo de esta actividad económica son, a decir de Fonseca (1997), la principal explicación del desarrollo de la gran propiedad en este espacio geográfico.

En el siglo XVII el control de la actividad productiva de los “indios” era vigilada por ellos mismos a través de las cofradías de indios que para entonces existían en Nicoya. Si bien la extracción de los bienes producidos fue la constante por parte de la Iglesia Católica a lo largo de este siglo, la autonomía de la que gozaron los “indios” reunidos en cofradías hacía ver la reducción a la esclavitud, el comercio de “indios” al igual que su exterminio como elementos correspondientes a una historia ya vivida. Sin embargo, a lo largo de los siglos XVI y XVII los “indios” debían pagar tributo en especie al encomendero, la Corona, el fraile doctrinero, la Iglesia, el cabildo y cualquier otro que pudiese presentarse.

Hasta el año de 1578 eran considerados “indios tributarios”, “el indígena varón reducido y jefe de familia”. Para el año de 1569 la disposición se modificaría y ahora consideraría a “...todo indio reducido, hombre o mujer, que estuviera casado” (Quirós, 2003, p. 116). Además de los “indios tributarios” se incorporó la variable “medio tributario” y “reservado” para las/los viudas/viudos, en el primero de los casos, y para los caciques, en el segundo caso. A partir del año de 1638 se interpretaría como “indio tributario” a todo aquel “indio” (hombre o mujer) indistintamente su estado civil que fuese mayor de los 25 años. En el año de 1653 esta disposición volvería a ser modificada y los “indios tributarios” serían todos aquellos hombres mayores de 18 años y mujeres mayores de 16 años. Cada “indio tributario” debía pagar un total de dos pesos y cuatro reales al año siendo excluidos de

estas obligaciones "... los varones de 55 años, a las mujeres de 50, a ciegos, tullidos y a los que padecían enfermedades incurables" (Quirós, 2003, p. 117). Las disposiciones anteriores serían extensibles a los negros/negras, mulatos/mulatas, zambos/zambas libres que se estiman ser los primeros pobladores de la "Puebla de los pardos" en Cartago. Precisamente para el caso de Cartago, Quirós (2003) cuenta con evidencia de la existencia de "barrios de naboríos" en los que los pueblos originarios, así como otros grupos étnicos, mantuvieron diversos grados de autonomía y libertad al punto de no haber sido encomendados ni a la Corona Católica ni a terceros hacia 1634. Como los demás "indios tributarios", ya fueran "negros", "mulatos", "zambos" o "indios", debían mantener el pago de las obligaciones hacendarlas que la colonia les había definido.

Desde el año de 1577 y hasta 1593, Blanco (1982) registra la existencia de cuatro cofradías en Costa Rica siendo la de Nuestra Señora del Rosario fundada ese mismo año la primera de la que se tenga registro y tendrá por sede la parroquia de Cartago. La segunda será la del santísimo sacramento fundada entre los años de 1577 y 1580; la tercera será la cofradía de la santa Veracruz cuya fecha de Fundación está ubicada en marzo de 1580 y que será establecida formalmente en Cartago el 3 de mayo de 1582; la cuarta cofradía de la que se tiene registro es la de la Pura y Limpia Concepción la cual se estima tiene el año de 1593 como fecha de Fundación. Se cuenta con información que permite asegurar que estas cuatro cofradías iniciales poseían terrenos y especialmente ganado, caballerías, recibían donaciones y, en no pocas excepciones, recibían herencias. El dinero con que contaban estas organizaciones estaba destinado a fines caritativos como la atención a viudas y huérfanos. Según Blanco (1982) la Cofradía de la "Pura y Limpia Concepción" era la que contaba con mayores recursos al punto de que no fuera extraño que los gobernadores de Nueva Cartago recurrieran a ella cuando estos tenían necesidades económicas (Blanco, 1982, p. 107).

Quirós (2003; 1997), Thiel (1983), Velázquez (2016), Blanco (1982) o Vílchez (2014), quienes han dado seguimiento a este tipo de organizaciones eclesiales en Costa Rica, como institución medular en el despliegue de la Conquista Espiritual en Costa Rica, no registran la existencia de la "cofradía indígena" que según Arauz (2013) se organizó

desde 1644 como continuidad de la devoción que los “indios” ya le tenían a la Virgen de Guadalupe y que, a partir de ese año, “... se comenzó a celebrar anualmente en el pueblo de Nicoya (...) el Doce de diciembre” (Arauz, s.f, p. 8). Si bien el registro de las cofradías se lleva a cabo a partir del reconocimiento formal que de ellas hace la Iglesia Católica, llama la atención que, a diferencia de las Cofradías de españoles, esta se irguió al margen del permiso de la institución eclesial y su fundación, como se verá más adelante, sería gestada al calor de las reivindicaciones que como grupo étnico los “indios” impulsaron y que estos gestaron desde la clandestinidad. Si bien los bienes, propiedades, tenencias de las cofradías fueron rigurosamente registradas en los libros de las cofradías de los que tenía control la Iglesia Católica, no existe registro por parte de las y los historiadores que han seguido el hilo histórico a este tipo de órdenes en Costa Rica de las posesiones de la “cofradía indígena” que en Nicoya se irguió en honor a la Virgen de Guadalupe lo que hace pensar que, a diferencia de las otras cofradías que existieron durante la época colonial, esta fue una cofradía de “indios”, fundada, administrada gestionada por “indios” en la cual la Iglesia Católica no tuvo poder ni control. En el caso de las cofradías en Nicoya, Aráuz (2013) señala que las “...más importantes fueron la de Nuestra Señora de la Concepción del Viejo, del Dulce Nombre de Jesús, de Nuestro Amo, de Nuestra Señora del Rosario, de San Blas y las Animas, así como la de Esquipulas y la de Nuestra Señorita La Virgen de Guadalupe” (Aráuz, 2013, p. 8), lo que demuestra que, si bien, esta cofradía se encontró y operó en el anonimato, tuvo plena vigencia a lo largo del periodo colonial. Si bien no se cuenta con una fecha adecuada para ubicar su fundación, el trabajo de Aráuz permite precisar el año de 1644 como un momento determinante para su impulso y existencia posterior.

Llama la atención que en el caso particular de la “cofradía indígena” de Nicoya a la que hace mención Arauz (2013; s.f.), no cuenta con fecha de fundación como sucediera en el caso de las demás cofradías que presuponían la figura del “patronato” que debía contar con la debida aprobación de la Iglesia Católica. Mientras las demás cofradías presuponían el derecho del Estado a: “1) (...) escoger y enviar misioneros. 2) el derecho de propiedad sobre las Iglesias, así como el monopolio en lo que respecta a las edificaciones. 3) el derecho de percepción de impuestos, especialmente el diezmo y 4)

el derecho a distribuir los obispados” (Mires, 1991, p. 25); la “cofradía indígena” de Nicoya que se organiza en torno a la fe de la Virgen de Guadalupe responde a un largo proceso en el que se ha ido modelando y definiendo la “conciencia étnica” del “indio” como “indio” y que, para el año de 1644 ha cumplido el aniversario 125 desde el momento en que se produce el arribo de los conquistadores a Nicoya (1519). El elemento que propicia lo anterior está reunido en torno a la erección del templo de Nicoya bajo el patronazgo de San Blas.

En el año de 1644 se inaugura el templo de Nicoya el cual, junto a su archivo, se había quemado diez años antes (1634) por causas no precisas. En la nueva estructura del templo de Nicoya “... se cubrió su techo de teja, y por orden de la audiencia se donaron 150 pesos para ornamentos” (Velázquez, 2016, p. 129), lo cuales, según da cuenta Blanco (1982), fueron costeados por la Real caja de Nicaragua. Desde el momento de la llegada de los franciscanos a Nicoya (1544) y e momento en que se culmina la edificación del templo Católico (1644) han transcurrido cien años desde la erección de la Parroquia de Nicoya y el lugar que desde la edificación del primer templo de Nicoya fue elegido había sido cargado de un contenido simbólico según el cual La Madre ocupaba el lugar principal. La “Tonán” (“Nuestra madre”), la “Tonantzin” (“Nuestra venerada madre”) o la “Tonantzin-Cihuacóatl” (“mujer serpiente emplumada madre de todos los dioses” (Nebel, 2013) ocupaba el lugar central en las representaciones mítico-espirituales de los pueblos originarios de la región mesoamericana, también los de Nicoya.

Para los cristianos “La Virgen de Guadalupe” es la advocación mesoamericana correspondiente a la Madre de Dios. Los valores de El Padre estaban dirigidos a exaltar “la paciencia, la obediencia y la resignación” (Mires, 1991, p. 224) y siendo que la tarea de instruir a aquellos “idólatras” requeriría de todos ellos, los franciscanos asumieron la tarea de exaltar, durante el primer siglo de su presencia en Nicoya, la veneración de La Madre siendo que para los cristianos la idea central era la de El Padre.

Como Madre que es, la “Tonán” era La Madre no sólo de los seres humanos sino de todos los Dioses lo que podía llegar a extenderse en el caso del Dios de los cristianos.

En el año de 1544 cuando fue edificado el primer templo de Nicoya, no había condiciones, quizá tampoco interés por parte de los conquistadores españoles, en dar la discusión teológica de fondo respecto de lo que para ellos representaba la idea de Madre de Dios siendo que, a su forma de ver, entender e imponerse en el “Nuevo Mundo”, eran ellos quienes tenían al “Dios verdadero” de su lado razón por la cual su tarea era la de mostrar la vía para llegar a él, no para ponerlo en discusión.

La construcción del templo de Nicoya sería llevada a cabo y culminada en el año de 1644 bajo el obispado de Monseñor Alonso de Briceño quien entonces ocupaba ese lugar en la diócesis de Nicaragua y Costa Rica. Desde la llegada de los franciscanos a Nicoya (1544) estos impulsaron la “Conquista espiritual” a través de la “mediación” de la imagen de la Virgen de Guadalupe a partir de la “revelación” que esta hizo al “indio” Juan Diego el 9 de diciembre de 1531. Un siglo más tarde, cuando el templo de la Iglesia de Nicoya sea erguido en nombre del Patronazgo de San Blas, la disputa entre “indios” y españoles alcanzará su punto máximo en el triunfo simbólico de los “indios” frente a los españoles cuando el Alcalde Mayor de Nicoya intenta dirimir la tensión mandando a traer de España dos viejas campanas, “... la mayor con el nombre San Blas y la menor con el nombre de la Virgen de Guadalupe...” (Arauz, 2013, p. 15) que colgarían del atrio del templo católico de Nicoya.

El conflicto al que aquí se hace referencia parte del principio de que La Guadalupana había sido asumida como divinidad superior y tutelar para el conjunto de pueblos de Nicoya. Si bien, los cristianos tenían otros “Dioses”, prácticas y rituales, desde el arribo de los franciscanos a Nicoya (1544) el protagonismo de La Madre no había sido puesto en entredicho y, dado que cristianos e “indios” le veneraban, parecía haber un acuerdo tácito en relación con la importancia que su imagen y representación simbólica tenía en el nuevo orden social que se había abierto tras la llegada de los conquistadores.

En el año de 1644 la imagen de la Guadalupana entra en desgaste según los términos con que la “conquista espiritual” era llevada a cabo y que exigía, para entonces, la remoción de la figura de La Madre para sustituirla por la correspondiente El Padre. La

idea de la “mediación” entre la religiosidad cristiana y la “idolatría” de los pueblos originarios habría de llegar a su fin, en el entender de los colonizadores, una vez que el templo de Nicoya fuera erguido bajo el patronazgo de San Blas. Arauz (2013) registra la molestia por parte de los pueblos originarios, lo cual es retomado en Rojas (2020) al hacer énfasis al hecho de que “...los indígenas no recibieron con agrado la noticia de que el Templo fuera dedicado a San Blas y no a la Virgen de Guadalupe (...) a tal punto que se cuenta que la imagen primitiva de San Blas fue quemada frente al Templo por los indios” (Rojas, 2020, p. 3).

Hacia 1644 la conciencia étnica de los “indios” les ha permitido cobrar claridad de que, como pueblo originario, interactúan en una sociedad mayor jerárquicamente organizada sobre su trabajo esclavo o semi-esclavo que presuponía su “inferioridad” frente a la “superioridad” de los españoles. Los “indios” tienen claro que en la medida que su comunidad cobre conciencia de lo anterior esto hará posible adaptarse o resistir de manera común a las jerarquías de honor social sobre las que se impulsa la sociedad colonial en la que han quedado incorporados. Las actividades, ritos, festividades, instituciones, etc., que son parte constitutiva de las diversas comunidades de afiliación de la cual proceden los individuos que interactúan en la sociedad colonial, se encargan de asignar un lugar determinado en la jerarquía de honor social tanto a las comunidades de filiación como a los individuos que forman parte de ellas. En la medida que hay comprensión, aún siendo esta a penas una percepción, de las condiciones que asignan lugares de privilegio u opresión según la jerarquía de honor social definida en el seno de la sociedad colonial que les es común, las comunidades de afiliación y los individuos que les integran logran cohesionar(se), logran confluir en objetivos comunes y en un tipo particular de conciencia: la conciencia étnica (Baraona, 2011a; 2011b). De la toma de conciencia de lo anterior, más o menos desarrollada, es que surge el actor étnico.

El conflicto entre los “indios” y el Alcalde Mayor de Nicoya fue escalando durante las semanas posteriores a la erección del templo de Nicoya bajo el patronazgo de San Blas al punto en que el segundo mandó a traer de España dos viejas campanas que colgarían del atrio del templo católico de Nicoya como gesto de respeto de parte del Alcalde Mayor

para con los “indios”. Según Arauz (2013) las campanas tenían tamaños diferentes y serían representadas de la siguiente manera: “... la mayor con el nombre San Blas y la menor con el nombre de la Virgen de Guadalupe...” (Arauz, 2013, p. 15). Este particular es constatado por Rojas (2020). Si bien la tensión entre San Blas y la Guadalupeña se prolonga hasta el presente, elemento del que se dará cuenta en el segundo capítulo de la presente tesis doctoral, para el pueblo originario de Nicoya que disputa el poder político con el Alcalde Mayor en una ciudad con dos puertos comerciales de importancia (Chira y Paro) que habían permitido que entre 1570 y 1640 se experimentara un incremento económico significativo debido la creciente actividad comercial entre Nicoya y Panamá, la traída de las campanas y el darle un lugar a la Virgen de Guadalupe en el templo no era un triunfo meramente simbólico. Como grupo étnico en una sociedad que hasta entonces había sido organizada sobre el trabajo esclavo y semi-esclavo de los “indios” la disputa anterior les permitía cobrar un lugar como actor étnico que disputaría en adelante su lugar en una estructura en la que, hasta este momento, la dignidad de los pueblos originarios no era un elemento de preocupación o consideración.

Entre el momento en que se da la primera incursión de los conquistadores españoles en territorio de la actual Nicoya (1519) y hasta el momento en que surge la disputa por el patronazgo del templo de Nicoya entre “indios” y “españoles” (1644) hay comprendidos un total de 125 años en lo que se forja, desarrolla y disemina el tipo de conciencia ética que el “indio como indio” ha adquirido en el seno de la sociedad colonial en Nicoya y es el conflicto religioso, en este caso, el encargado de dinamizar y hacer visibles los conflictos étnicos que en la sociedad de Nicoya así como la de Nueva Cartago y Costa Rica se gestan. En la Nicoya de 1644 el conflicto religioso es el que propicia lo que ha sido denominado en el marco de esta tesis doctoral como “primer brote de la conciencia étnica del ‘indio’ como ‘indio’” y que será la que propicie que, a partir de ese mismo año, un grupo de “indios”, al margen del reconocimiento formal de la institución eclesial, dieran origen a la “cofradía indígena” que según Arauz (2013) se organizó como continuidad de la devoción que los “indios” ya le tenían a la Virgen de Guadalupe y que “... se comenzó a celebrar anualmente en el pueblo de Nicoya (...) el Doce de diciembre” (Arauz, s.f, p. 8).

La devoción a la Virgen de Guadalupe por parte de los “indios” de Nicoya tuvo al componente étnico como un elemento medular de culto y adoración. Lo mismo no ocurrió en el caso de la provincia de Nueva Cartago y Costa Rica donde la creencia de los conquistadores fue, desde el inicio, la que se impuso por encima de la creencia y espiritualidad de los pueblos originarios. De lo anterior se sigue que mientras que la primera iglesia parroquial de Cartago, construida entre los años de 1577 y 1580, fuera encomendada al apóstol Santiago, mismo apóstol al que se encomienda Cortés en el avance final sobre México-Tenochtitlán (1521), los frailes franciscanos utilizaran la “asimilación” de la “Virgen de Guadalupe” como mecanismo de adoctrinamiento con el particular que para los “indios” el contenido con que veneraban a La Madre no era el mismo que para los españoles de allí que la sustitución de la figura central del templo, denominado “patronazgo” en el caso de los cristianos, fuera motivo de resistencia así como la chispa sobre la que se encendería el “primer brote de la conciencia étnica del ‘indio ’como ‘indio’” y que tuviera en la confrontación entre “indios” y Alcalde Mayor su epicentro. Si bien, no se identifican reacciones de resistencia o rebelión en el caso de los “indios” de Nueva Cartago y Costa Rica frente a los patronazgos con se erigieron los templos católicos de su territorio, sí se identifica que en el caso particular de Nicoya la religión sería, hasta la actualidad, un elemento diacrítico que estaría presente en el largo proceso de conformación de la etnogénesis de los pueblos originarios de Nicoya⁵⁵.

A partir de 1644 el “indio como ‘indio’” irrumpirá de manera decidida en el seno de la sociedad colonial de Nicoya. La fundación de una “cofradía indígena” al margen de la oficialidad, afirmación que se sustenta en el hecho de que hasta la actualidad no se cuenta con documentación formal relativa a su fecha de fundación o algún registro en los libros de la Iglesia Católica en la que la “cofradía indígena” en Honor a la Virgen de Guadalupe esté consignada, es la condición de partida para que el “indio” incida de manera determinada en la gestación de un nuevo tipo de relación en la sociedad colonial de la época.

⁵⁵ Muchos de los cuales tienen plena vigencia en la actualidad y que será uno de los temas relativos al segundo capítulo de la presente tesis doctoral.

A diferencia del “indio”, el “cofrade” es el miembro de una institución religiosa que tiene obligaciones económicas con ella; la cofradía de la que es parte tiene propiedades, así como ganado a su nombre; como miembros de una comunidad con recursos en su posesión, los “cofrades” elegían a los miembros que les iban a representar frente a las diversas instituciones de la sociedad colonial. Para Mertens (1989) el “cofrade” es quien asume un papel activo como “... miembro de la misma orden religiosa, compañero de armas, compañero de profesión, etc.)” (Mertens, 1989, p. 160). Los cofrades “comparten una amplia escala de motivaciones que van desde la devoción genuina al deseo de hacer contactos (...) y a garantizar una forma básica de seguro social” (Henderson, 1994, p. 412. En: Callahan, 1998). Para Bazarte (1998) “...los cofrades colaboraron para el engrandecimiento del culto al santo patrón que los representaba ante la sociedad novohispana tan fuertemente segmentada y católica” (Bazarte, 1998, p. 65). Al conformar una cofradía en honor a la Virgen de Guadalupe, aún habiéndose esta impulsado en la clandestinidad, los “indios” que también ahora eran “cofrades” esperaban ser ellas y ellos quienes pudieran hacer frente a las múltiples necesidades que la sociedad nicoyana les había arrojado, además de ser ahora las y los responsables de “engrandecer” el culto a la Guadalupana. Sin embargo, el hecho de que las y los “indios” hubiesen ganado una disputa con el Alcalde Mayor de Nicoya no había significado que su victoria fuese acompañada de mayor reconocimiento en el estatus étnico del que previamente ostentaban. La “cofradía indígena” por parte de los “indios” que en clandestinidad se organizan en honor a la Virgen de Guadalupe, pudo haber estado interesada en intentar garantizar mayores niveles de aceptación colectiva y reconocimiento social por parte de la sociedad colonial nicoyana que, eventualmente, pudiese traducirse en un mayor estatus étnico. Lo cierto es que para el momento en que se gesta la disputa étnica entre “indios” y españoles dinamizada a través del conflicto religioso en el que lo visible del fenómeno se muestra como una disputa por el patronazgo del templo de Nicoya, el contenido con que los “indios” han interpretado el concepto de La Madre está impulsado en el sincretismo mesoamericano según la cual esta no era otra que la Tonantzin-Cihuacóatl-Virgen de Guadalupe.

Al dar inicio del siglo XVII en el Valle Intermontano Central se cuenta ya con la presencia de un nuevo tipo de ser humano resultado de la mezcla entre indios y esclavos negros que habían llegado desde los primeros años de la colonización a las haciendas ganaderas en Nicoya y que habrán de ser conocidos bajo la categoría étnica de “pardos”. Los pardos serán ubicados espacialmente en el lugar llamado “La Gotera” o los “Egidos de Cartago” donde tendrá lugar, en el año de 1638, el mito de la revelación de la Madre ya no al “indio”, como en el caso mesoamericano, si no a quien ha sido resultado de lo que la miscegenación ha provocado. A este espacio territorial se le conocerá bajo el nombre de la “Puebla de los Pardos” y será en este caso Juana Pereyra a quien, en el año de 1638, sea la escogida por La Madre para hacer la emisaria del mensaje “divino”. El nombre de aquella mujer elegida por La Madre ha sido puesto en discusión en reiteradas oportunidades en el marco de la historia eclesiástica de Costa Rica dado que, por sus orígenes históricos y culturales, este no pudo haber sido su nombre real. Ella era una mujer “parda” que, al igual que al “indio” Juan Diego, se hacían merecedores de la difusión del milagro de la “aparición”. A partir de ahora no serán sólo los “indios” sino también los “negros” quienes no cesarán de intentar conquistar terreno en la lucha por su propia “liberación” y emancipación. “Nuestra Señora de los Ángeles” fue el nombre que llevó la cofradía que a partir de las ordenanzas del año de 1652⁵⁶ contaría con la aprobación de Monseñor Briceño para erguirse en honor a la aparición de la Madre de Dios en los “Egidos” de Cartago. Según constaba en las ordenanzas, en esta cofradía se presuponía la participación tanto de hombres como de mujeres quienes debían asumir, en igualdad de género, los costos que conllevaba mantener en funcionamiento la misma. En términos de origen étnico la cosa era diferente. Si bien los “indios”, “negros”, “mulatos” y “mestizos” tenían posibilidad de participar y ser parte de la cofradía, su ingreso y permanencia también conllevaba una responsabilidad económica pero como era conocida y aceptada la existencia de un orden étnico que presuponía que los conquistadores españoles ocuparan la cúspide del orden étnico sobre la base de la explotación de la naturaleza, así como de la fuerza de trabajo de “indios”, “negros”,

⁵⁶ Blanco (1982) ubica la fecha de esta ordenanza en 1653, mientras que Velázquez (2016) lo hace en 1652. Nos hemos inclinado por la fecha fijada por Velázquez dado que este último autor ha hecho uso de mayor cantidad de fuentes, más novedosas y rigurosas de las que en su momento tuvo acceso Blanco.

“mestizos” y “castas”, la cuota era menor. Mientras que los españoles, conocidos como “blancos”, debían pagar diez reales y una libra de cera, todos los que no lo fueran debían pagar seis reales y una libra de cera. La mayordomía, en el caso de esta cofradía, debía ser ocupada por un hombre de origen español, mientras que los diputados eran dos españoles y dos de ellos eran pardos o negros (Velázquez, 2016).

En el siglo XVII se integraron a las que ya existían, la cofradía de San Nicolás de Tolentino, fue fundada en el 20 de mayo de 1641; la cofradía de las ánimas contaba con una filial en Esparza además de una iglesia parroquial en este espacio además de tener la de Cartago. Todas las cofradías contaron con recursos que, era mayoría de los casos, fueron incrementándose a través del tiempo. Sus fuentes de financiamiento eran principalmente donaciones, principalmente bienes inmuebles como fincas o terrenos de cultivo. La cofradía del Rosario era una de las más ricas de Cartago. Esta poseía casi 1000 pesos en escrituras; la cofradía de “...Las Ánimas de Esparza, poseía en 1605 dos terrenos situados en las márgenes del río Jesús María, cuyo arriendo produjo 3 pesos anuales destinados a la compra de cera para la ermita” (Blanco, 1982, p. 156). La cofradía de Los Ángeles era otra de las que contaba con mayores bienes. Según da cuenta Blanco (1982) esta cofradía contaba con cacao natales en Matina que comenzó siendo una finca de 280 árboles para convertirse en una hacienda de más de 2000 al tiempo que produjo 175 pesos de arriendo anual con lo cual logró culminarse las obras correspondientes a la ermita de los Ángeles.

En el caso de la diócesis de Nicaragua y Costa Rica las cofradías se constituyeron en espacios claramente diferenciados en caso de la composición de los grupos étnicos que les habían dado origen. En algunos casos quienes las conformaban eran solamente “indios”. En otros casos eran solamente mestizos, así como en otros casos lo eran sólo españoles. Sin embargo, se dieron casos en los que los grupos que confluían en las cofradías daban forma a verdaderas organizaciones pluriétnicas. Cuando esto ocurría así los diversos grupos étnicos que conformaban la cofradía podían confluir en fe, devoción, compartir las mismas plegarias, pero lo anterior no significaba, bajo ningún término, que la diferenciación social desaparecía. En las procesiones cada grupo social,

marcado por su origen étnico, ocupaba un lugar en el marco de la organización con que la misma era puesta en escena. Esta diferenciación social respetaba el lugar que a cada uno le correspondía en el orden social y, por ende, el acceso económico que cada grupo étnico tenía presupuestado. El análisis muestra que mientras que para un español o un mestizo el costo que debía asumir por ser parte de la cofradía era de un peso y una libra de cera, según el caso de la cofradía de Nicolás de Tolentino (1641), para un mulato, un negro un “indio” el costo era de cuatro reales y una libra de cera (Velázquez, 2016).

A diferencia que las cofradías establecidas en Costa Rica, principalmente circunscritas en Cartago, los “advenedizos”, que eran los colonos que llegaron a Costa Rica una vez se habían sentado las condiciones de la Conquista inicial, debían asumir un costo de tres veces más que para los naturales para poder ser parte de estas organizaciones. Según consta en las ordenanzas que han sido material de base histórica del trabajo de Velázquez (2016), se logra constatar que para las cofradías de Nicoya la mayordomía era un cargo que solamente ocuparían españoles, relegando a los otros grupos étnicos a ocupar los lugares intermedios.

La mayoría de las Cofradías que se habían organizado en la capital de la provincia de Costa Rica, Cartago, tenían una fijación por la penitencia la cual habían homologado con el concepto de santidad. Para las cofradías de españoles, criollos, ladinos, mestizos claros del valle intermontano central, como lo es el caso de la cofradía de San Nicolás de Tolentino, la obediencia, el sometimiento la autoridad, el control, la penitencia forman parte de la ética de la comunidad que reviste la celebración de sus festividades de solemnidad. En la celebración de la cofradía de San Nicolás de Tolentino, a la que se refiere Blanco (1982) en su texto, los cofrades se “azotan”, se “arrastran”, guardan penitencia en medio de una procesión que avanza “...detrás del párroco y demás sacerdotes” (Blanco, 1982, p. 164).

En las filiales que afuera del Valle Intermontano Central mantenían las Cofradía, había una experiencia profundamente diferenciada de la vivencia de la fe, la cual estaba marcada por el sincretismo religioso que resultó de la mezcla de elementos propios de

la tradición cristiana-católica con la que por miles de años habían prevalecido en el territorio recientemente ocupado por los españoles y no por ello dejaban de ser Cofradía. Esto fue algo que la institución eclesial tuvo interés de controlar. Sin embargo, se le escapó tantas veces de las manos como ella intentó atrapar y en ellas quedó el testimonio de la celebración, algarabía, festejo con que los pueblos originarios vivían su fe lo cual no se correspondía con el ritual de la ortodoxia cristiana. En el año de 1664 se registran una serie de abusos cometidos contra la moral pública perpetradas en algunas celebraciones cuya administración estaba bajo el control de las cofradías. Si bien estos abusos contra la moral pudieron haber sido ocasionados por la fusión de tradiciones religiosas propias de los pueblos originarios que se entremezclaban con las prácticas y tradiciones religiosas cristianas, estas debían ser frenadas. En 1664 aprovechando la visita del representante del obispo Juan Zapata, se tomaron “serias medidas restrictivas” (Blanco, 1982, p. 136) al tipo de celebración que las cofradías podían tener en adelante dado que, a pesar de sus crecientes esfuerzos, la Iglesia Católica nunca pudo extirpar del todo la espiritualidad y formas de celebración de los pueblos originarios.

A lo largo de los 130 años que comprende este segundo periodo de análisis, ha sido posible identificar la urgencia de impulsar un orden étnico sobre la base del trabajo esclavo al que fueron sometidos siete “pueblos de indios tributarios” que la Corona Católica impulsó para el caso concreto de Nicoya, como centro político y religioso, y que sería desplazado una vez se de inicio a la Conquista de Nueva Cartago y Costa Rica.

La encomienda fue el mecanismo predominante de explotación, basado en el trabajo comunal “indígena” para producir bienes que ingresaban a las cajas comunales. Aunque estas eran formalmente administradas por los “cabildos indígenas”, las autoridades coloniales, incluyendo frailes y encomenderos, fiscalizaban e intervenían constantemente en su gestión para su propio beneficio. La constante explotación, así como el abuso del que fueron víctimas los pueblos originarios provocó, en no pocos casos, una situación económica y social crítica producto del constante deterioro de las condiciones de vida de los “indios”, lo cual fue agravado por pandemias, sequías y la

drástica disminución de la población originaria y, por ende, de la disminución en su aporte tributario.

Si bien las cofradías fueron un mecanismo para ejercer dominación y el control por parte de la Corona y la Iglesia Católicas para con los pueblos originarios, fueron también las cofradías un mecanismo eficaz para que los propios pueblos originarios gozaran de relativos niveles de autonomía. Estas hermandades, apoyadas en la tenencia de ganado y en la organización comunitaria, funcionaron como mecanismos de cohesión social y resistencia cultural. En este segundo periodo analítico ha sido posible identificar la tensión adaptación/resistencia que es el reflejo de la fundación de nuevas cofradías a lo largo del tercer y último periodo analítico relativo a la presente tesis doctoral. A pesar de las disposiciones restrictivas, las cofradías perduraron como espacios de organización comunitaria permitiendo cohesión, solidaridad, reciprocidad, gratuidad entre sus miembros quienes, a través de ellas, hicieron frente a la creciente desestructuración social correspondiente al avance de la Colonia.

El ataque de los piratas tendría un impacto directo en la composición étnica de la actual Nicoya. Hacia el año de 1680 Nicoya era "...un mundo colonizado, pero marginado y casi aislado en el Sur de la península, (...) carente de mestizaje, limitado éste a la existencia de tres mestizos, un mulato y un negro" (Incer, 1989, p. 410. En: Quirós, 1997, p. 48). Después del año anterior la migración forzada de otro tipo de población en la península sería la norma. Quirós (1997) denomina este contexto como la "segunda colonización del Corregimiento" provocada por la decisión de la "Audiencia de Guatemala" en el año de 1681 de ubicar en Nicoya lo que fue denominado como "las milicias de morenos y pardos libres", que era un contingente de individuos formados militarmente para repeler el ataque de los piratas tanto en Nicoya como en Costa Rica. Estos militares llegarán a ostentar cargos de "Autoridad" bajo los grados de "Capitán General", "Sargentos", "Ayudantes" y "Cabos". La llegada de la "Seguridad" venía acompañada de la usurpación las tierras, una nueva ola de mestizajes, presión sobre los recursos existentes, explotación de las condiciones de vida de los pueblos originarios, etc. La sensación de seguridad que provocaba el hecho de que la Corona se había dispuesto a

enfrentar los ataques de los piratas en Nicoya y Costa Rica se siguió del arribo de “criollos y ladinos”, “mestizos”, “negros” y “mulatos libres” lo cual significó una nueva oleada de migrantes que procedían principalmente de Nicaragua y en menor grado de Cartago, Esparza y el Valle de Bagaces (Quirós, 1997, p. 48). En efecto, no hay registros de nuevos ataques de piratas posterior al arribo de “las milicias de morenos y pardos libres” sin embargo, la presión que lo anterior añadió a la ya, de por sí, difícil tarea de mantener la cohesión interna en “los pueblos de indios” hará que estos recurran a formas cada vez más ingeniosas de recuperar, a través de lo simbólico, la esencia de un pasado de resistencia común.

1.4.3.3 Balance

La configuración histórica de Costa Rica desde sus orígenes como territorio conquistado ilustra el proceso de consolidación colonial en un espacio geográfico caracterizado por su diversidad étnica, lingüística y cultural. Los primeros registros oficiales del territorio, como la Real Provisión de 1539 y las posteriores demarcaciones territoriales, reflejan la imprecisión inicial del concepto de “Costa Rica” y su progresiva definición bajo los intereses de la Corona española. Este proceso fue marcado por intentos fallidos de conquista y exploración que culminaron con el éxito de Juan Vázquez de Coronado (1561-1562), quien logró establecer una base administrativa y social que integró a los pueblos originarios bajo un modelo colonial profundamente desigual.

El sistema colonial impuesto se caracterizó por una estructura étnica jerarquizada, donde los españoles peninsulares ocupaban la cúspide, seguidos por criollos y mestizos, mientras los pueblos originarios y esclavos africanos se ubicaban en los niveles más bajos. Este "Sistema de Honor social" no solo legitimó la explotación económica y social de los sectores subalternos, sino que también fue el eje articulador de una economía basada en el trabajo forzado, principalmente mediante el sistema de encomiendas. Este sistema, aunque varió en sus fundamentos ideológicos según los líderes de la conquista como Cavallón y Vázquez de Coronado, consolidó el sometimiento de los pueblos originarios, ya fuera mediante la esclavización o la evangelización forzosa.

En este contexto, la resistencia “indígena” frente a los invasores fue un factor central que influyó en las dinámicas de colonización. Si bien la debacle demográfica causada por enfermedades y la violencia armada mermó las capacidades de oposición de los pueblos originarios, su interacción con el orden colonial fue un proceso dialéctico. La incorporación forzada de los “indios” como mano de obra y sujetos evangelizados evidenció tensiones entre los intereses económicos y religiosos del proyecto colonial, reflejando las contradicciones internas de la empresa conquistadora.

La estratificación social instaurada en el siglo XVI marcó las bases para el desarrollo de una sociedad colonial costarricense cuya dinámica étnica, económica y política estuvo profundamente condicionada por el legado de sus fundadores. Estas estructuras no solo configuraron las relaciones de poder durante la colonia, sino que también dejaron una impronta duradera en la identidad nacional costarricense, en la que la etnicidad y la desigualdad económica continuaron siendo factores clave en su evolución histórica.

La estructura étnica y social de la Costa Rica colonial, marcada por los datos censales y narrativas históricas, revela un sistema de jerarquías profundamente ligado al fenotipo y las relaciones de poder. La población española, aunque minoritaria (2,12% en 1611), se erigió como la cúspide del “Sistema de Honor social”, representando a la nobleza local y gestionando el poder económico y político. En contraste, la gran mayoría de la población, constituida por “indígenas” (95,94%), mulatos, negros y mestizos, sustentó la base productiva mediante trabajos esclavos o semi-esclavos. Este desequilibrio resalta la instrumentalización de las diferencias étnicas para legitimar y perpetuar un sistema de explotación.

El impacto demográfico de la conquista fue devastador para los pueblos originarios, cuyo número disminuyó drásticamente debido a enfermedades, guerras y la reorganización forzosa de sus comunidades. Entre 1569 y 1684, los “indios” pasaron de ser una mayoría absoluta a una población residual, especialmente en regiones como Nicoya y el Valle Central. Este colapso demográfico incentivó el mestizaje y el surgimiento de las castas, que complejizaron la jerarquía social y consolidaron un orden fenotípico donde las características somáticas definían la posición en el sistema de honor y prestigio social.

La conjugación de elementos étnicos, económicos y religiosos configuró una sociedad altamente estratificada. La evangelización jugó un papel central en legitimar el dominio español, integrando simbólicamente a los pueblos originarios al orden colonial, pero siempre subordinadas a los intereses de la Corona. Este modelo de organización, sustentado en una rígida estratificación étnica, sentó las bases para una sociedad

desigual, donde las relaciones de poder y explotación se inscribieron en las dinámicas raciales y sociales que perduraron mucho más allá del periodo colonial.

La colonización de Nicoya y el proceso evangelizador en Costa Rica durante el periodo colonial reflejan la complejidad de la interacción entre los colonizadores españoles y los pueblos originarios. La iniciativa de Juan Vázquez de Coronado de reforzar la presencia de religiosos para promover la conversión al cristianismo y el aprendizaje del castellano fue una extensión del proyecto imperial español que buscaba consolidar el control territorial y cultural. Los franciscanos, al ser la orden mendicante dominante, desempeñaron un papel crucial en esta misión, utilizando símbolos como la Virgen de Guadalupe para mediar entre las prácticas espirituales “indígenas” y los preceptos cristianos. Este sincretismo permitió la adaptación de elementos culturales autóctonos al cristianismo, aunque bajo una relación de dominación que justificaba la supuesta superioridad civilizatoria europea.

La fundación de templos como el de Nicoya, aunque rústico en sus inicios, no solo respondía a necesidades religiosas, sino también a las dinámicas de control social. Los pueblos “indígenas”, portadores de una espiritualidad trascendental previa, encontraron en los templos católicos espacios que resignificaban sus prácticas religiosas bajo el manto del cristianismo. La figura de la Virgen de Guadalupe, promovida tras el Concilio de Trento, se convirtió en un vehículo eficaz para el sincretismo religioso, al integrar valores y símbolos originarios en la práctica católica. Este proceso reveló una interacción compleja entre resistencia y asimilación, en la que los pueblos originarios adoptaron y resignificaron elementos cristianos mientras preservaban aspectos de su identidad cultural.

Las cofradías y los “cabildos indígenas” fueron instrumentos clave en la estructura de dominación colonial. Estas instituciones, aunque otorgaban cierta autonomía a los “indios”, operaban bajo la supervisión del sistema colonial y servían tanto para administrar recursos como para garantizar la evangelización. La organización económica y social de los pueblos originarios en torno a estas instituciones refleja un equilibrio

precario entre adaptación y explotación. El modelo de “pueblos de indios” fue diseñado para maximizar la eficiencia económica mientras se mantenía una apariencia de respeto por las estructuras políticas preexistentes, lo que facilitó la integración de los pueblos originarios al sistema colonial.

El proceso de evangelización en Nicoya y Costa Rica, liderado por los franciscanos y simbolizado por figuras como la Virgen de Guadalupe, representó un esfuerzo por integrar a los pueblos originarios al proyecto imperial español mediante la asimilación cultural y religiosa. Aunque estas estrategias facilitaron un sincretismo único, también perpetuaron relaciones desiguales de poder, en las que las instituciones coloniales canalizaban la espiritualidad originaria hacia un modelo que consolidaba la hegemonía española. La interacción entre resistencia, adaptación y imposición cultural fue una constante que marcó profundamente la identidad de los pueblos originarios en el periodo virreinal.

Las “cofradías indígenas”, como parte fundamental de la estructura colonial en Mesoamérica y América Central, representan un fenómeno sociocultural de notable complejidad. Estas organizaciones, aunque promovidas en principio por la Iglesia Católica como instrumentos de control espiritual y social, adquirieron características que las transformaron en espacios de resistencia y sincretismo. Por un lado, servían como mecanismos de adoctrinamiento que alineaban a los pueblos originarios con las normas y valores cristianos, mientras que, por otro, proporcionaban a los pueblos originarios una plataforma para preservar prácticas culturales, vínculos sociales y elementos de identidad que trascendieron la imposición colonial. La dualidad inherente a las cofradías, como espacios de dominación y resistencia, muestra cómo los “indios” se apropiaron y resignificaron estas estructuras en su beneficio.

En el ámbito económico, las cofradías fueron instituciones clave en la administración de recursos y bienes comunales, facilitando tanto la reproducción de la economía colonial como la subsistencia de sus miembros. En el caso de Costa Rica y Nicaragua, estas organizaciones llegaron a poseer propiedades y ganado que, aunque controlados

mayoritariamente por encomenderos y frailes, también eran gestionados por los propios “indios” en algunos contextos. Tal autonomía económica permitió a ciertas cofradías funcionar como redes de apoyo comunitario, brindando asistencia en momentos críticos, como entierros, enfermedades y desamparo familiar. Sin embargo, esta capacidad de autogestión fue limitada por la constante extracción de recursos por parte de las élites coloniales, evidenciando el carácter explotador de la estructura colonial.

El sincretismo religioso es otro aspecto relevante de las “cofradías indígenas”. La integración de elementos prehispánicos en las prácticas y devociones católicas, como se observa en la veneración de figuras como la Virgen de Guadalupe o San Benito de Palermo, refleja la negociación cultural entre los pueblos originarios y el poder colonial. Este proceso no solo permitió la supervivencia de elementos de la cosmovisión originaria, sino que también fortaleció la identidad cultural de estas comunidades. A través de rituales, festividades y símbolos religiosos, las cofradías se convirtieron en espacios donde el pasado prehispánico dialogaba con las imposiciones coloniales, configurando una religiosidad híbrida que sigue siendo significativa en la actualidad.

Las “cofradías indígenas” fueron instituciones profundamente ambivalentes que jugaron un papel crucial en la articulación del sistema colonial. Como herramientas de dominación, facilitaron la explotación económica y el control ideológico; sin embargo, también ofrecieron espacios de resistencia, cohesión social y preservación cultural para las comunidades “indígenas”. Su capacidad de adaptarse y resignificarse ante las presiones coloniales las convierte en un ejemplo emblemático de la resistencia cultural y la creatividad social de los pueblos originarios en Mesoamérica.

La devoción a la Virgen de Guadalupe en Nicoya, durante la etapa inicial de la colonización, revela un sincretismo cultural que trasciende el ámbito religioso, configurando un espacio de resistencia simbólica de los pueblos originarios frente al orden colonial. La figura de La Madre, representada en la Guadalupana, fue instrumentalizada por los franciscanos como mediadora en la conquista espiritual, alineándose con la cosmovisión mesoamericana que veneraba a Tonantzin como Madre

universal. Este sincretismo permitió a los pueblos originarios resignificar su religiosidad sin renunciar completamente a sus raíces, consolidando un espacio cultural autónomo dentro de la opresión colonial.

La sustitución del patronazgo del templo de Nicoya en 1644 por San Blas, decidida por la jerarquía colonial, marcó una fractura en este acuerdo tácito. La resistencia de los pueblos originarios a esta imposición, simbolizada por la quema de la imagen de San Blas, no sólo expresó una defensa de su identidad religiosa sino también una toma de conciencia de su condición subordinada en la estructura colonial. Este evento constituye lo que ha sido denominado en el seno de la presente tesis doctoral bajo el concepto de “brote de conciencia del ‘indio’ como ‘indio’”, según el cual es posible identificar los momentos en los cuales los pueblos originarios toman la decisión de actuar como actores colectivos conscientes de su opresión y dispuestos a disputar el lugar que les ha sido asignado en la estructura étnica de la sociedad colonial y que, en el caso de Nicoya, está reunida en torno a la fe de la Guadalupe⁵⁷.

La fundación de una “cofradía indígena” dedicada a la Guadalupana fue un acto político y religioso que desafió el monopolio simbólico del poder colonial. Aunque estas organizaciones cumplían funciones económicas y sociales significativas, la “cofradía indígena” en honor a la Virgen de Guadalupe destacó por su carácter clandestino y por articular una respuesta comunitaria a las jerarquías coloniales. En este espacio, los “indígenas” encontraron no sólo un refugio espiritual sino también un instrumento para fortalecer su cohesión étnica, afirmar su identidad y disputar espacios de reconocimiento en la rígida estructura social colonial.

El caso de Nicoya contrasta con la provincia de Nueva Cartago y Costa Rica, donde el sincretismo tuvo menor impacto y la religión fue utilizada principalmente como

⁵⁷ La Guadalupana se le “aparece” al “indio” Juan Diego y le elige, aún siendo “nadie”, como mensajero para que éste se presente ante el obispo de México. En la fe que la Guadalupana deposita en Juan Diego está la fuerza de la fuerza utópica de la transformación social y radical de la sociedad colonial. No se trata de la fe en la Guadalupana como será adaptada por el cristianismo institucional posterior, sino de la fe en lo que la propia Guadalupana cree: el “indio”, o sea, el nadie de la sociedad colonial.

herramienta de dominación. Este contraste evidencia que las dinámicas de resistencia y asimilación no fueron homogéneas, dependiendo del grado de agencia que las comunidades “indígenas” lograron ejercer. En Nicoya, la devoción a la Guadalupana trascendió lo religioso, convirtiéndose en un catalizador de la etnogénesis “indígena”, mostrando cómo la religión y la cultura operaron como campos de batalla simbólicos en el largo proceso de construcción de identidad y resistencia étnica en la sociedad colonial.

El análisis de este periodo histórico revela un complejo entramado de dominación, resistencia y transformación en la estructura social, económica y cultural de Nicoya y sus alrededores. La imposición del sistema de encomienda, con su base en el trabajo forzado de los pueblos originarios, reflejó la urgencia colonial de establecer un orden étnico sustentado en la explotación sistemática. Sin embargo, este mecanismo, al tiempo que deterioró gravemente las condiciones de vida de los pueblos originarios mediante abusos y crisis demográficas, también propició una resistencia latente que se manifestó en la consolidación de las cofradías. Estas hermandades funcionaron como espacios de cohesión y organización, permitiendo a las comunidades “indígenas” cierta autonomía y capacidad de adaptación, incluso en un contexto de creciente desestructuración y control colonial.

Por otro lado, la llegada de las “milicias de morenos y pardos libres” marcó un hito en la configuración étnica y social de Nicoya, exacerbando la presión sobre los recursos y profundizando los procesos de miscegenación. Aunque la presencia de estos contingentes militares brindó una aparente seguridad frente a los ataques piratas, también significó la consolidación de un nuevo orden colonial que marginó aún más a los pueblos originarios y alteró sus dinámicas internas. Este periodo evidencia la persistente tensión entre la imposición colonial y las estrategias de resistencia cultural, donde los pueblos originarios recurrieron a lo simbólico y lo comunitario como herramientas para mantener su identidad frente a los embates de la colonización y los cambios demográficos. Este balance destaca cómo las dinámicas de poder y resistencia configuraron un espacio marcado por la explotación y la resiliencia cultural.

1.4.4 Del contexto de auge y declive de las cofradías en Nicoya y Costa Rica (1680-1804)

1.4.4.1 De la composición étnica de Nicoya, Nueva Cartago y Costa Rica (1680-1804)

Los límites geográficos de Costa Rica fueron trazados por primera vez en Real Cédula del 1 de diciembre de 1573 donde el territorio anterior aparece delimitado en relación con los ríos Salto y Tempisque y, desde 1560, todos los territorios cercanos a Nicoya comenzarían a pertenecerle a Costa Rica. Como en otros muchos campos relativos a la vida social, en la ofensiva sobre el “Nuevo Mundo” la Iglesia era la institución tutelar y la garante de establecer los límites de la división territorial.

Los límites entre Nicoya y Costa Rica quedarían definidos en el siglo XVII por el río Salto que era uno de los varios afluentes del río Tempisque. En el año de 1719, el Gobernador de Costa Rica Diego de la Haya Fernández, haría mención del río Salto como el límite jurisdiccional entre Costa Rica y Nicoya para lo cual los límites de Nicoya quedarían establecidos en relación con Nicaragua (en la Laguna de Granada o de Nicaragua) y en el río Salto hasta el punto denominado “La Flor”. Este último punto ocuparía un lugar relevante a partir del año de 1737 cuando la administración eclesial decidiera fundar la parroquia de Rivas. De lo anterior se siguió que “La Flor” sería el punto limítrofe entre las parroquias de Rivas y Nicoya. De este límite geográfico existen pocas referencias bibliográficas más allá de las aportadas en los archivos eclesiales, sin embargo, al ser éste utilizado como el límite jurisdiccional definido por la Iglesia para las parroquias de Nicaragua y Nicoya, es de suponer que más allá de la administración eclesial como referencia geográfica quizá tuvo poco uso práctico en la sociedad colonial. Sin embargo, llama la atención que, en el siglo XIX, cuando se proceda a establecer los límites entre la Diócesis de Costa Rica y Nicaragua, se vuelva a apelar a esta vieja demarcación limítrofe (Sibaja y Zelaya, 2015).

El “monte de Nicaragua”, utilizado como uno de los puntos limítrofes para designar lo correspondiente al territorio de Nicaragua y Nicoya, “... debe ser algún accidente geográfico situado en la cercanía del río la Flor...” (Sibaja y Zelaya, 2015, p. 42) permitiendo establecer separación territorial entre uno y otro. Desde 1765 y hasta los primeros años de vida independiente (1821-1823) la “Montaña de Nicaragua” es el espacio territorial utilizado como referencia limítrofe entre Nicaragua y Nicoya.

Entre los años de 1590 y 1680 Costa Rica había vivido su primer auge comercial basado en sus exportaciones principalmente de ganado mular. A lo largo de la región centroamericana se vivió con gran interés el éxito que el comercio mular estaba dando frutos. Éste se extendió desde Choluteca (Honduras) atravesando Nicaragua y Nicoya hasta llegar a Esparza. Esta actividad entró en decaimiento una vez que la competencia regional se intensificó y obligó a las haciendas ganaderas a encargarse ya no del ganado en pie sino de la producción de sebo y cuero que desde el Pacífico Norte culminaría por ser enviado a Panamá. No será, sino, hasta el año de 1750 que la apertura del mercado mular se abra en Guatemala, permitiendo un segundo aire a las haciendas ganaderas del Pacífico Norte.

El segundo auge de exportación de la Costa Rica colonial estuvo concentrado entre los años de 1680 y 1750 siendo la producción cacaotera la que dinamizó el mercado. Hasta el año de 1727 el cacao producido principalmente en el Caribe de Costa Rica se exportó a Nicaragua y posterior a la fecha anterior fue posible de enviarlo hasta Jamaica, Curazao, Portobelo y Cartagena (Molina y Palmer, 2022, p. 32-33). Debido a la carencia de plata que pululaba en la Costa Rica de inicios del siglo XVIII, a partir de 1709 el cacao fue incorporado en la economía colonial como medio de pago, “peso de cacao”, que permitió hacer posible la actividad comercial. Lo anterior hizo de Matina un espacio propicio para el contrabando fuera aprovechado por comerciantes ingleses, holandeses y la naciente aristocracia costarricense de la que sacarían rédito a costa de la explotación de los pueblos originarios y negros en combinación con el incumplimiento que las leyes arancelarias establecidas por la Corona en sus colonias ultramar.

En los espacios rurales de la Costa Rica del siglo XVIII, el poder político, económico y social era garantizado por el acceso a los cargos burocráticos ya fueran estos civiles, eclesiales y/o militares. En la ruralidad era común que los “vecinos principales” administraran, y por ende acapararan, el cobro del “diezmo”, “... alquilaban parcelas a los campesinos pobres, poseían haciendas de ganado en Guanacaste y cacaotales en el Caribe, eran dueños de esclavos y de barcos, y controlaban la exportación y la importación de Costa Rica” (Molina y Palmer, 2022, p. 41).

En Cartago y Matina la posibilidad para que un esclavo comprara su libertad era común. Ya fuera por el reconocimiento de su amo o porque estaban emparentados con éste, entre los años de 1648 y 1824 se registraron un total de 430 erosionases que compraron su libertad o fueron manumitidas. Según información de Molina y Palmer (2022) se logra identificar que los negros y mulatos libres fueron frecuentes de ser vistos en el Pacífico Norte “... dónde ocuparon con frecuencia el puesto de capataz en las vastas haciendas ganaderas” donde entraron en relación y mezcla con los pueblos originarios. Cabe señalar que la población de origen africano traída entre los años de 1750 y 1850 para sustituir la ausencia de fuerza de trabajo que el declive demográfico de “indios” había provocado, “... fue étnica y socialmente incorporada a la sociedad costarricense mediante el mestizaje” (Molina y Palmer, 2022, p. 37).

Entre los años de 1690 y 1750 se vivió el ocaso definitivo de la actividad cacaotera, de la esclavitud y la encomienda lo cual se debió, en mucho, a la escasa actividad comercial que el cacao significaba para entonces aunado a la creciente resistencia de los “indios bravos”, los negros “cimarrones”, el ataque de los piratas, así como la creciente competencia regional. La aristocracia cartaginesa, cuya actividad comercial se repartía entre la hacienda ganadera en el Pacífico Norte (especialmente en Guanacaste) y la actividad cacaotera en Matina, se habían beneficiado de la organización étnica de la economía local que les había permitido ocupar la cúspide del Sistema de Honor social basados en la explotación de “indios” y “negros”. Si bien lo anterior provocó rencillas entre los distintos grupos étnicos, estas fueron de alguna manera atendidas y superadas por el creciente y significativo mestizaje que se propició una vez que dio inicio el siglo

XVIII. La distancia entre las “castas” se fue diluyendo con la mayor predominancia de “mestizos claros”. Asimismo, la distancia entre “españoles”, “criollos” y “mestizos claros” fue siendo cada vez más imprecisa cuando, por otro lado, se emparentaban las/los hijos de los “encomenderos pobres” (“blancos”) con las/los hijos de los comerciantes exitosos que en la estructura étnica ejercían bajo la categoría étnica de “mestizos claros”.

Entre los años de 1700 y 1801 en Costa Rica serían realizados seis censos de población adicionales a los tres que les precedían realizados en 1522, 1569 y 1611. Los datos censales de la época colonial costarricense corresponden al registro que logró construir en vida Monseñor Bernardo Augusto Thiel (2002), segundo obispo de Costa Rica, en el que se reúne información relativa a las características demográficas de la población de Nicoya y Costa Rica correspondientes al periodo colonial. Algunos de estos datos podrían parecer exagerados en algunas ocasiones, sin embargo, y como ya había sido señalado anteriormente, “mientras no haya estudios sistemáticos de nuestra historia demográfica, los datos suministrados por Thiel seguirán siendo los más confiables” (Fonseca, 1997, p. 39).

En todos los censos realizados durante la época colonial fueron apareciendo las categorías étnicas con que los distintos actores étnicos quedaron incorporados dentro del orden étnico con que la sociedad colonial de Nicoya y Costa Rica son dinamizadas. De allí que mientras en el primer censo de población (1522) el total de la población censada había sido ubicada bajo una misma categoría étnica (“indio”), para el tercer censo de población llevado a cabo en el año de 1611 habrían de aparecer individuos registrados bajo las categorías étnicas de “español” (blanco), “indio”, “ladino”, “mestizo”, “negro”, “mulato”, “zambo” y “pardo”.

El orden étnico y el sistema de honor social que en América Latina se impulsó desde los primeros momentos de la conquista, se expresó con claridad en el acceso diferenciado que al “progreso” político, económico y social tenían los individuos más “blancos” de la sociedad colonial en desarrollo. El vértice superior a partir del cual se organizaba este sistema pigmentocrático estaba constituido por una minoría blanca sucedida por un

grupo mucho más amplio definido en términos de sexo, casta, clase y condición social hasta culminar por una base mucho más numerosa caracterizada por ser más oscura y más pobre. La base estructural sobre la que se impulsa el orden étnico en las colonias parte del criterio central de la “raza” en el sentido de lo expuesto en Fanon (2012) para quien en las colonias “... lo que divide al mundo es primero el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza” (Fanon, 2012, p. 34). En la sociedad colonial que en Nicoya y Costa Rica está en desarrollo, el acceso diferenciado al poder político, económico y social está plenamente en relación con la gestión del “Sistema de Honor social” y, en ese sentido, se puede ser un “encomendero pobre” (“blanco”), más el “prestigio” y el “honor social” asignado al hecho objetivo de ocupar un lugar privilegiado en la estructura étnica que surge producto del tipo particular de conciencia social que ha asignado a los “blancos” su cúspide. De allí que se pueda ser “blanco” y “pobre” en la sociedad colonial de Nicoya y Costa Rica sin que esto signifique la pérdida del “prestigio” y el “honor” socialmente reconocido y que, por lo general, tienda actuar a su favor indistintamente el estrato social al que se pertenezca. La “raza” como línea divisoria de lo humano debe ser en este sentido matizada y entendida en sus dimensiones étnicas y poder explicar el desarrollo genético de las estructuras antropológicas que inciden profundamente en el tipo de sociedad colonial que a lo largo de tres siglos se va gestando.

Para Fanon (2015) “un blanco en las colonias nunca se ha sentido inferior por lo que es” (Fanon, 2015, p. 99) y este particular incide en el tipo de falsa conciencia que surge en el “negro” o el “indio” que en las colonias intenta homologarlo, parecerse a él, vestirse y hablar como él. Lo anterior tiene asidero en el hecho constatado de que, en la medida que así se comporte, será “temido” e incluso podría ser considerado por las y los “otros” como “un casi blanco” que será recompensado por encarnar los “valores” del europeo y su “modo de existencia” (Fanon, 2015). Gallardo (1993) identifica el fenómeno anterior y la ubica incluso en el plano de una tendencia a la que han recurrido las sociedades latinoamericanas en su desarrollo y en las que el fenómeno de la “ladinización” ocupa su lugar. Lo “ladino” sería la exclusión sistemática del “indio” de todos los planos de la vida social, incluso de lo que de “indios” permanece entre nosotros y nos atraviesa, llegando al plano de lo odioso al perseguir y abrazar constantemente lo que no somos, como si

fuera de ser lo que no somos de lo que se trata. Mientras eso sucede la inercia y la pasividad se instalan como norma y correlato de un “atraso” cuasi endémico al que se recurrirá por parte de los “ladinos” latinoamericanos y que culminará por justificar por qué eran ellos quienes debían conducirnos a ser lo que nunca fuimos o seremos.

Como actor étnico, el “ladino latinoamericano” no desea reconocerse a sí mismo como víctima y, para ello, desconoce la historia colonial de la que son el producto colonial por excelencia. Paz (1973. En: Lafaye, 2020) les logra captar a través del concepto de “hijos de la chingada”: el producto directo de la violación sistemática que durante siglos diluyó no sólo su pigmentación originaria sino también su conciencia. En el decir de Gallardo (1993) “los ladinos se afanan por conseguir un nicho en la historia sin saber, o sin querer saber, que han estado en él como sus ocupantes plenos desde hace 500 años” (Gallardo, 1993, p. 55).

El proyecto de dominación que el “ladino latinoamericano” abraza está impulsado en el hecho de ver, asumir, reproducir como natural un orden étnico en el que se olvida, desconoce u obvia la propia historia de la opresión y dominación de la que han sido víctimas los pueblos originarios y los modos de vida de los pueblos americanos y, con ello, asume como natural la explotación y la dominación del ser humano es el fundamento del “progreso” que augura la sociedad colonial y de la que, una vez sea incorporada, sofisticada y constantemente actualizada en la sociedad moderna, esta última se atreve a declarar el “fin de la historia” (Fukuyama, 2017).

A lo largo del siglo XVIII la categoría étnica de “ladino” comenzó a ocupar un lugar de relevancia significativa. Este concepto fue utilizado en los documentos oficiales para designar a la población que, producto de sus combinaciones étnicas, su pigmentación habría resultado ser quizá tan clara como el “criollo” o el “encomendero pobre” más, aun siendo su tez lo suficientemente clara y su brutalidad lo suficientemente bruta, las jerarquías étnicas no les consideraban como “blancos” o “españoles” sin embargo, sus rasgos distintivos discretos les distanciaban de aquellos con quienes mantenían lazos históricos comunes: los mestizos. Como categoría étnica que expresa el largo proceso

de miscegenación que desde el primer contacto es puesto en práctica en el “Nuevo Mundo”, lo “mestizo” logra expresar “...la tendencia a la superación de toda factura social” (Gallardo, 1993, pp. 14-15) con lo cual, como concepto, la idea de “mestizo” “...carece de toda connotación racial y designa solamente la inevitable, aunque no asumida contemporáneamente, interacción e interpenetración de lo humano y de los humanos” (Gallardo, 1993, p. 15).

Con la incorporación de la categoría étnica de “mestizo”, la cual cobrará mayor relevancia al ir finalizando el siglo XVI, irá surgiendo un tipo particular de presión social respecto de la noción de “pureza” asociada a la idea de la sangre. Ante la aparición de los “mestizos claros”, que intentarán de varias maneras separarse del resto de los “mestizos”, la institución “censo” irá condicionando el conjunto de prácticas y relaciones que los diversos actores étnicos ocuparán respecto del acceso y distribución del territorio, de los recursos económicos, así como del “prestigio” y “honor” social. De lo anterior se sigue que en la aplicación e interpretación de los datos censales que vayan surgiendo a lo largo del periodo colonial costarricense, el “censo” vaya legitimando el orden étnico que junto a la colonia cobra vida y en el que está presupuesta la primacía y superioridad occidental que es parte esencial del contenido con el que se produce y reproduce la idea de “autoridad” y que en el caso concreto americano irá desplegándose al lado del régimen de propiedad de la tierra. Será éste, el régimen de propiedad de la tierra, uno de los elementos centrales para acelerar el desgaste, cambio de dirección y/o legitimación que el orden étnico vaya cobrando. A mediados del siglo XVIII serán los españoles (“blancos”) ubicados en Nicoya, Nueva Cartago y Costa Rica quienes tengan en su poder las mayores extensiones de tierras productivas, así como del mayor acceso a recursos económicos y sociales, mientras que los “mestizos”, “mulatos” y “zambos” tendrán serias dificultades en el acceso a la propiedad de la tierra, así como de las condiciones con qué sacar provecho de ellas. De lo anterior se sigue que mientras que los “indios”, aún cuando contaban con tierras, no poseían condiciones para trabajarlas, los “mestizos claros” con conciencia “ladina” cuentan con mayores ventajas sobre el resto de los grupos étnicos. La pobreza y el mestizaje general, al menos hasta mediados del siglo

XVIII, sería la principal característica que acompañó el desarrollo evolutivo de la sociedad costarricense.

El mestizo no es un “ladino”. Tampoco es un “indio”. Sus rasgos distintivos discretos lo delatan. Conforme su sangre se vaya diluyendo a través de los siglos y su pigmentación vaya adquiriendo tonalidades menos marrones y oscuras, el “honor social” del que gozan los “blancos” le salpicará y en la medida que su descendencia vaya adquiriendo las características fenotípicas de los “mestizos claros” las condiciones de acceso al poder político, económico y social se pondrán de su lado. Los marcadores de distinción que separarán a los individuos y comunidades de afiliación serán de tres tipos: “inherentes”, “inmanentes” y “permanentes”. Las características esenciales, intrínsecas y estables de los individuos como lo serán su lengua, su herencia histórica, su pigmentación corresponden a los “marcadores inherentes”. Los marcadores de distinción étnica que están presentes en el individuo y su comunidad de afiliación pero que no son centrales ni esenciales al individuo o su comunidad, con los marcadores “inmanentes”. Por último, los “marcadores permanentes” son aquellos que presentan un comportamiento estable y duradero a través del tiempo y en el que, cuando se presentan cambios, son menos abruptos dado que se corresponden con estructuras tradicionales que permanecen en el grupo étnico a lo largo del tiempo (Baraona, 2011a).

Los “marcadores inherentes” (fundamentales en la definición de la identidad cultural; esencial y estable del grupo étnico); los “marcadores inmanentes” (presentes en el contexto más no son centrales o esenciales al grupo étnico. Al contrario, estos podrían variar a través del tiempo sin afectar la “conciencia étnica” del grupo de afiliación); y “marcadores permanentes” (estos son aquellos que siendo estables y duraderos mantienen una presencia constante a lo largo del tiempo) (Baraona, 2011a), son los criterios centrales para establecer con precisión el grupo étnico de afiliación al que cada individuo está adscrito. De allí la relevancia que ocupen los nueve censos demográficos ocurridos entre 1522 y 1801.

Según consta en los “libros parroquiales y documentos existentes” (Rojas y Sandí, 2011), según el censo de población del año 1700, existen en Nicoya y Costa Rica un total de 19.293 personas de las cuales 2.146 de ellas están ubicadas bajo la categoría étnica de “español”; 15.489 de ellas bajo la categoría étnica de “indio”; 213 personas han sido ubicadas bajo la categoría étnica de “ladino” o “mestizo”; 154 personas han sido categorizadas como “negro”; 1.291 de las personas censadas han sido ubicadas bajo la categoría étnica de “mulatos”, “zambo” o “pardo” que, para sus efectos, están ubicados en el mismo lugar de la jerarquía étnica y son, junto con los “indios”, quienes ponen la fuerza de trabajo sobre la que se organiza la sociedad colonial materialmente.

Al igual que el censo demográfico anterior, realizado en el año de 1611, en el censo del año 1700 el “mestizo”, como verdadero producto americano, aparece situado al lado del “ladino” con lo que se muestra que la mezcla de la sangre “pura” de los españoles y la sangre “impura” de las “castas” ha provocado un nuevo tipo de sujeto. El “ladino” o el “mestizo”, que para el censo de 1700 ocupan la misma dimensión étnica, ya no son los mismos “ladinos” o “mestizos” del censo anterior en el que aún permanecían elementos discursivos que les asociaban con los “negros” y “mulatos”. A los “ladinos” y “mestizos” del censo del año 1700 se les ha diluido la sangre y con ello su pigmentación. El acceso diferenciado al “prestigio” y “honor social” respecto del que se expresa en las “castas” deja en evidencia que, por más leves que sean los matices de tonalidades más claras que vayan surgiendo en el proceso de miscegenación, estos culminarán por traducirse en un acceso gradual y diferenciado a privilegios económicos y sociales para los individuos que les porten. De lo anterior se sigue que el orden étnico que a lo largo del periodo colonial se vaya modelando, presupondrá el ideal “blanco” como criterio de “progreso” con lo cual los individuos cuyos rasgos se expresen en tonalidades más claras culminarán por tener mayores ventajas y posibilidades de movilidad social que el resto de las “castas”.

Al igual que el “ladino”, el “mestizo” no será reconocido como “blanco” a lo largo del periodo colonial. Su posición intermedia en el orden jerárquico se fundamenta en que sus rasgos distintivos discretos les hacen verse “blanco” respecto del resto de las “castas”, lo que se traduce en ventajas comparativas dentro de un sistema jerárquico y

profundamente desigual. Este proceso de “blanqueamiento” no solo refleja su inserción en una cultura que asocia la proximidad al ideal “blanco” con mayor “honor social” y “prestigio social”, sino que también moldea las relaciones que “ladinos” y “mestizos” establecen con otros grupos étnicos, legitimando un modelo discriminatorio que organiza el acceso al poder político, económico y social en función de distinciones somáticas, tradiciones históricas, religiosas y lingüísticas. La sociedad ladina, al presuponer la superioridad del “español” en esta jerarquía, contribuye activamente a propiciar una cultura de exclusión basada en la distinción étnica.

De la tendencia anterior Fonseca (1997), permite identificar cómo, a diferencia de otros contextos latinoamericanos, el crecimiento del grupo de mestizos y, sobre todo, del crecimiento del grupo correspondiente a los mestizos cada vez más claros, irán surgiendo las condiciones para que éste logre tener cada vez mayor participación política, social y económica. Meléndez (1982) identifica el surgimiento y multiplicación de ese nuevo grupo de “mestizos claros” como una “auténtica singularidad” para el caso costarricense ya que, aunque también sucedió en otros espacios geográficos del continente, este fenómeno se dio en menor grado. Con el surgimiento de los privilegios de los que gozará el “mestizo claro”, irá surgiendo un nuevo tipo de conciencia que rehuirá y renegará constantemente de su historia, de su cultura, de sus ancestros lo cual será una tónica prevaleciente a lo largo de la sociedad colonial. Esta será la esencia del “ladino de mierda” (Cardoza y Aragón, 1955. En: Gallardo, 1993), una según la cual su constante sometimiento y subordinación a las relaciones coloniales y raciales que la Conquista y la Colonia le han impuesto ha hecho que éste interiorice, encarne y reproduzca la violencia, la discriminación y la opresión que experimentan los pueblos originarios, su historia y la descendencia de la que, irónicamente, el propio “ladino de mierda” es parte.

Al “Sistema de Honor social” que ha sido organizado desde la Conquista y que ha avanzado junto a la Colonia, el censo de población del año 1700 lo retrata con plena claridad. Siendo que la base del orden étnico está organizada sobre el trabajo esclavo y semi-esclavo realizado por “negros”, “indios” y “mulatos-zambos-pardos”, en la sociedad colonial de la Costa Rica del año 1700 hay un total de 16.934 personas correspondientes

al 87,77% del total de la población de Nicoya y Costa Rica. El grupo de “españoles” que logró abrirse paso durante la Conquista y que ha permanecido ocupando la cúspide del “Sistema de honor social”, hacia el año de 1700 suma un total de 2.146 “españoles” correspondiente al 11,12% del total de la población censada. En el medio de quienes ocupan la base y quienes ocupan la cúspide de la estructura étnica se encuentran los “ladinos” y “mestizos” que tienden a diferenciarse entre sí por su color de piel. Entre el grupo de “mestizos” se diferencia entre ellos a los “mestizos altos” y los “mestizos bajos” o, dicho de otra forma: los “mestizos claros” y los “mestizos oscuros”. Sin hacer distinción del tipo de mestizo a quienes les ha sido asignada esta categoría, se logra constatar, según la información correspondiente al censo de población del año 1700, que existe un total de 213 individuos que corresponden a la categoría étnica de “ladino” o “mestizo”, relativos al 1,10% del total de la población existente en la Nicoya y Costa Rica de entonces. En el caso particular de Nicoya es posible identificar que para el año de referencia anterior existía un total de 1.499 personas de las cuales 647 personas (43,16%) están ubicadas bajo la categoría étnica de “indio” y un total de 833 personas (55,57%) están ubicadas bajo la categoría étnica de “mulatos”, “zambos” o “pardos”, no habiendo sido registrada para entonces ninguna persona bajo la categoría étnica de “negro”. Al grupo de “españoles” lo integra un total de 9 personas (0,60%); mientras que al grupo de “ladinos” y “mestizos” lo constituye un total de 10 personas (0,66%). La estructura étnica que en la Nicoya del año 1700 ha sido organizada, se impulsa sobre el trabajo esclavo y semi-esclavo de “indios” así como de “mulatos-zambos-y-pardos” que suman un total de 1.480 personas correspondientes al 98,73% del total de la población nicoyana.

De lo anterior se sigue que la estructura étnica que en el caso de Costa Rica está organizada sobre la base del trabajo esclavo y semi-esclavo de “indios”, “negros” y “mulatos-zambos-pardos”, que para entonces representan el 87,77% del total de la población existente hacia el año de 1700, sea elevada hasta el 98,73% cuando se considera de forma particular el caso de Nicoya. Llama la atención que mientras en el caso del territorio de la actual Costa Rica en su conjunto sólo el 11,12% de la población es española que goza y concentra el poder económico, político y social, en el caso

nicoyano esta población sólo represente el 0,60% del total de la población existente. De lo anterior se sigue que mientras en otros espacios locales, como lo es el caso de la capital (Cartago), las instituciones públicas correspondientes al tinglado burocrático que se pone en marcha para garantizar el ejercicio práctico de hacer Colonias es ejercido principalmente por “españoles” con la asistencia de “ladinos” y “mestizos claros”, en el caso de Nicoya este papel lo deberán de ejercer los pocos españoles apoyados en los pocos “ladinos” y “mestizos claros” con la asistencia de los “mulatos-zambos-pardos” sin los cuales no habría habido posibilidad de poner en marcha ninguna estructura colonial que pudiese perdurar en el tiempo. El poder económico, político y social que en el resto de Costa Rica se disputan los “ladinos” y “mestizos” para asistir a los “españoles” en la puesta en marcha de las instituciones gubernamentales, en Nicoya la disputarán “mulatos”, “zambos” y “pardos”. Este particular perdurará en la composición étnica con que queden definidas las estructuras coloniales que a lo largo de la Colonia y allende de ella permanecerá como un factor diacrítico que culminará incidiendo en el tipo de conciencia étnica que para el caso de la sociedad nicoyana se suscite.

Según los datos censales aportados en Thiel (2002) es posible identificar que en el año de 1720 se registra el quinto censo de población en el que, como es tendencia de los censos anteriores, la población ubicada bajo la categoría étnica de español (“blanco”) ha aumentado respecto del censo anterior (1700 en este caso) llegando a constituir un total de 3.059 personas. La población bajo la categoría étnica de “indio” ha decrecido respecto del censo anterior del año 1700 y, para esta oportunidad, aparecerán registradas un total de 13.269 personas; 748 personas aparecen registradas bajo la categoría étnica de “ladino” o “mestizo” siendo el grupo étnico que, en comparación del censo anterior, adquirió mayor relevancia al haberse llegado a incrementar en poco más de tres veces; bajo la categoría étnica de “negro” aparecerán registradas 168 personas, tan sólo 14 personas más que en el año 1700 cuando se realizó el último censo de población; por último se contabilizan 1.293 personas registradas bajo la categoría étnica de “mulato”, “zambo” o “pardo”.

En el sexto censo de población realizado en el año 1741, la población categorizada étnicamente como “indio” mantendrá su comportamiento a la baja llegando a sumar un total de 12.716 personas. Este fue el único grupo étnico que para este censo disminuyó en términos absolutos respecto de los otros grupos étnicos. En el caso de los españoles, estos llegan a sumar en términos absolutos 4.687 personas poco más del 50% de respecto del censo anterior (1720 en este caso). Los “ladinos” y “mestizos” llegarán a sumar un total de 3.458 personas, llegando multiplicarse en 4.6 veces respecto del último censo realizado. Este es, por mucho, el grupo étnico que a través del desarrollo del ejercicio censal presenta el mayor crecimiento demográfico en el tiempo, se puede afirmar que hasta esta fecha el “mestizaje” y “ladinización” del proceso de conquista y colonia de Costa Rica es uno de sus resultados más significativos que el fenómeno étnico ha cobrado para el caso de Nicoya y Costa Rica. Para el sexto censo de población un total de 200 personas serán ubicadas bajo la categoría étnica de “negro”; mientras que “mulatos”, “zambos” o “pardos” negarán a sumar un total de 3065 personas.

En el censo del año 1751 es posible identificar la tendencia demográfica decreciente de la que han sido víctimas los pueblos originarios de Nicoya y Costa Rica. En él se logran identificar un total de 10.109 personas ubicadas bajo la categoría étnica de “indio”; se identifican un total de 7.807 personas bajo la categoría étnica de español (“blanco”); 3.057 personas son identificadas con la categoría étnica de “ladino” o “mestizo”; mientras que bajo la categoría étnica de “negro” son registradas 62 personas con lo que es posible señalar que este es el grupo étnico que tiende a decrecer de manea más acelerada, llegando a reducirse en dos terceras partes en el periodo inter censal (1741-1751); los “mulatos”, “zambos” o “pardos” llegarán a sumar en este censo un total de 2.988 personas.

En el censo realizado en el año 1778 se logre identificar la baja demográfica tendencial que se constata en el grupo étnico que componen los pueblos originarios categorizados étnicamente como “indios”. En éste se logra identificar un total de 8104 personas, una disminución de casi el 20% respecto del censo realizado en el año 1751; la disminución demográfica del grupo étnico que componen los españoles (“blancos”) también ha tenido

una disminución demográfica significativa respecto del censo anterior siendo que en este caso llegarán a sumar un total de 6.046 personas lo que significa un 22.5% menos que la contabilizada en el censo de 1751; cómo ha sido una tendencia desde que aparecieron por primera vez registrados en el censo de 1611, los ladinos han incrementado su población respecto del censo anterior y en esta oportunidad llegarán a ser un total de 13,915 personas, lo que significa un incremento de cuatro veces y media respecto del censo de 1751. Por primera vez y por una ventaja comparativa sin precedente, Costa Rica y Nicoya son territorios de abrumadora mayoría “ladina” y “mestiza”; la población registrada con la categoría étnica de “negro” suma un total de 94 personas; y, al igual que experimentaran los ladinos y mestizos, serán los “mulatos”, “zambos” y “pardos” quién es tengan el mayor crecimiento demográfico intercensal: estos llegarán a sumar 6053 personas en el año de 1778. lo anterior quiere decir que este grupo étnico se ha poco más que duplicado para este último año de referencia.

Un elemento que vale la pena señalar respecto de la constante disminución del grupo étnico identificado con la categoría étnica de “negro”, es el hecho de que durante la Colonia, la noción de “pureza” y “raza” estaban estrictamente relacionados con las viejas estructuras mentales de las que procedían los jóvenes medievales con que la Conquista dio sus primeros pasos y que provienen del largo recorrido histórico que, como grupo étnico subalterno, el pueblo de Hispania incorporó en sus propias relaciones sociales y replicó muchas veces en el “Nuevo Mundo”. La “raza”, entendida como la línea divisoria de lo humano (Fanon, 2012), es asociada a los rasgos distintivos discretos de las que son portadoras las diversas poblaciones que han quedado integradas en una sociedad mayor que les es común. Como “modelo ideal”, el concepto de “raza” está asociado de forma intrínseca con el concepto de “pureza” que es el punto de referencia a partir del cual se puede afirmar “...el hecho de pertenecer o no a tal especie, a tal raza” (Fanon, 2012, p. 34). En el caso de del grupo étnico que operó durante la época colonial bajo la categoría étnica de “negros”, Rojas y Sandí (2011) señalan: “el negro de raza pura desaparecía pronto, porque se casaba, ordinariamente, con mulata o parda, por lo cual sus hijos pasaban a esta otra categoría” (Rojas y Sandí, 2011, p. 11).

Entre los años de 1750 y 1790 se vivió en Costa Rica un desplazamiento del centro económico y comercial que pasó de estar ubicada en la capital colonial (Cartago) a estar ubicada en Heredia, San José y Alajuela una vez que la actividad comercial se volcó hacia la producción tabacalera ante la caída definitiva de la actividad cacaotera. El acceso diferenciado a recursos económicos para poder desarrollar sus tierras permitió a los tabacaleros de Heredia, San José y Alajuela ampliar sus unidades productivas, así como de especializar las mismas. Lo anterior cobraría una significativa expresión demográfica cuando, al iniciar el siglo XIX (1801) el 83% del total de los habitantes que para entonces habitaba Costa Rica estuviera concentrada en el Valle Central, mayoría de la cual era mestiza (60%), mientras que los blancos (españoles y sus descendientes) ocupaban un peso relativo del 6 al 9% del total de la población, los “indios”, que se habían recuperado demográficamente, significaban un 14% de la población, mientras que la población negra, localizada principalmente en Matina y Cartago, representaban el 1% del total de la población. El restante 17%, compuesto por “pardos”, “mulatos” y “zambos” estaba principalmente ubicado en Guanacaste. Desde finales del siglo XVIII los campesinos libres serán el común de la fuerza de trabajo de Guanacaste quienes dedicarán su esfuerzo a la caza, la horticultura y el trabajo ocasional en la hacienda ganadera (Molina y Palmer, 2022).

Los pueblos originarios de Nicoya, en la segunda mitad del siglo XVIII, contaba con otras tierras además de las comunes. Según da cuenta Fonseca (1997) la comunidad compuesta por pueblos originarios en la ciudad de Nicoya “... es propietaria de nueve caballerías compuestas y con Real Título, situadas a más o menos 15 leguas del pueblo, sobre el camino real” (Fonseca, 1997, p. 123). Lo transitado del camino, el acceso irrestricto de “ladinos” con los cuales los originarios tenían conflictos, además de la lejanía entre el pueblo y las tierras productivas, fueron motivo para que los constantes robos provocaran que los “indios” de Nicoya enviaran una solicitud al Intendente de León para adquirir tierras en “Sabana Grande” donde, según ellos, el daño a su propiedad sería menor. Fonseca (1997) no da cuenta del resultado de esta solicitud más sí da cuenta de cómo, al finalizar el siglo XVIII, los “indios” de Nicoya habría abandonado sus tierras ejidales y se habrían trasladado a Sabana Grande donde criarían su ganado. Si

bien, haberse movido de ubicación estaba vinculada con el interés de los pueblos originarios para mantener su producción y propiedad, haberse movilizado significó que una parte importante de sus productos quedaran tras de ellos ocasionando innumerables pérdidas materiales que añadiría elementos adicionales a la miserable condición económica en la que se encontraban los “indios” de Nicoya hacia finales del siglo XVIII. Dado que la Corona les solicitaba el pago de tributos atrasados en un momento en el que estos no estaban en capacidad de poder honrar sus deudas, los “colonos españoles”, en contubernio con los “mestizos blancos”, sin ocultar sus sesgos racistas calificaron a los “indios” de “perezosos que querían vivir sin trabajar” (Fonseca, 1997, p. 125), argumento que sería utilizado por los sectores dominantes de la sociedad nicoyana para mantener a los “indios” en la base del orden étnico al tiempo que servía como justificación para mantener su lugar protagónico en la cúspide de éste. “Indio” perezoso, “indio” vago sería la perfecta oposición frente a la que, al finalizar el siglo XVIII y dar inicio el XIX, los “colonos españoles” y los “mestizos claros” aparecían como “trabajadores”, “esmerados”, “dedicados”. Por mucho esta será la base de la “conciencia ladina” sobre la que se impulse con fuerza pujante la retórica con que los “nacionalistas metafísicos” (Jiménez, 2002) construyan todo un universo metafórico que permitirá soportar los imaginarios que dan soporte al tipo de sociedad que resultará posterior a la independencia de Costa Rica (1821-1823).

En el Valle Intermontano Central la situación no era menos compleja. Durante el último cuarto del siglo XVIII, la mayoría de los “indios” estaba ubicada en el lado occidental del Valle Central como demuestran los censos de población aplicados en 1776 y 1796 según los cuales “... los pueblos del lado occidental tenían un 50% o más de habitantes que los del Valle oriental” (Fonseca, 1997, p. 126), lo cual tenía su justificación en la mayor intensidad que la explotación sobre la fuerza de trabajo “india” aún, en esa fecha, era aplicada y que particularmente cobraba expresiones más deshumanas en el lado oriental del Valle Intermontano Central.

La tenencia de la tierra se fue tornando conflictiva una vez los “indios” contaron con condiciones para poder apropiarse de ella en los mismos términos jurídicos que los

colonos españoles. Hacia 1766 las Cofradías ocuparon un lugar en el argumento que el Procurador Síndico del cabildo de Cartago les dio a los “indios” de Tobosi quienes pretendían “una legua de ejidos en las tierras de Patarrá, contiguas a su propiedad” y que el “Subdelegado de tierras” había aceptado “medirles la legua -pero- en La Candelaria” (Fonseca, 1997, p. 127), que era la tierra en que el gobernador (1713-1720), Lacayo de Briones, les había entregado unos ejidos. Ya fuera por elementos ancestrales, históricos, cósmicos, místicos, religiosos, míticos, políticos, sociales, económicos o por razones de otra índole, los “indios” de Tobosi decidieron abandonar las tierras que les habían otorgado y se movilizaron hasta Purires (Cartago). Molestos porque los “indios” se hubiesen trasladado hasta un territorio habitado por mestizos, los conflictos entre unos y otros fueron apareciendo. “Indios” de Tobosi y “mestizos” de Purires tienen clara la existencia de un orden étnico, así como del lugar que ambos ocupan en él.

Si bien, el año de 1644 ha sido señalado anteriormente como el momento en que surge el “primer brote de conciencia étnica del ‘indio como indio’”, para los “indios” de Nicoya motivados en el conflicto religioso como el factor diacrítico que desencadena lo anterior; el año de 1766 es el año en que este mismo brote de conciencia étnica surja para el caso de los “indios” de Tobosi pero, en este último caso, será la propiedad y tenencia de la tierra el factor diacrítico desencadenante. Si bien, el régimen de propiedad presupone la existencia de un “Sistema de Honor social” en el que el “indio” ha sido condicionado como “...peón asalariado desprovisto de tierras; al tiempo que todo español y su descendencia, están destinados a ocupar los escalafones más elevados de la pirámide social regional” (Baraona, 2011b, p. 116), la cobra de conciencia étnica por parte del “indio” le permite a éste ejercer como actor étnico y, por ende, incidir sobre el tipo de sociedad mayor de la que participa, ya sea en Nicoya o Tobosi.

Hacia finales del siglo XVIII, la miscegenación se ha convertido en la tendencia para el caso de Costa Rica que es, al mismo tiempo, una distinción con el resto de la América colonial (Fonseca, 1997, p. 48) que ha provocado que, para entonces, sea casi imperceptible e irreconocible la distinción entre un “mestizo claro” y un “criollo español”.

En la sociedad colonial de Costa Rica y Nicoya, la etnicidad es una condición medular en relación con la distancia o cercanía que se tiene con el poder político, económico y social. Ser “pardo” no es garantía de acceso a mejores condiciones de vida, pero sin duda, en un modelo de sociedad organizada sobre el trabajo esclavo y en el que la esclavitud está asociada, justificada y legitimada utilizando la “raza” como uno de los principales factores diacríticos, dejar de ser reconocido socialmente como “negro” es entendido, para las y los esclavos, como una posibilidad para dejar de ser esclavo. Esta es la “imperfección” que la “liberación unilateral”, planteada Fanon (2009), provoca en el sentido que, aún cuando la sociedad en la que el “negro” ha sido arrojado a la base de la estructura étnica, buscar la forma para dejar de ser “negro”, dejar de ser “negra”, es suicidio colectivo. Lo anterior sería lo que Fanon (2009) denomina “...la bajada a los verdaderos infiernos” (Fanon, 2009, p. 42) que expresaría concretamente lo que él mismo tematice en términos del “colonialismo interno”. Si bien, esto pudo haber sido uno de los factores que incidiera en la disminución demográfica de la población “negra” que se identifica a lo largo de los nueve censos de población registrados desde 1522 hasta 1801, no pudo haber sido el factor determinante ya que, demográficamente, la población “negra” nunca fue significativa respecto del total de la población durante el periodo colonial. El censo de población realizado en el año 1742 será el momento en que se registre la mayor cantidad de personas ubicadas bajo la categoría étnica de “negro”, llegando a sumar un total de 200 personas. En ese censo se estimó que la población de Costa Rica llegó a sumar un total de 24.126 personas, correspondiente al 0,82% del total de la población.

En Nicoya la miscegenación fue más dinámica en la combinación que se presentó entre población “negra” e “indios”. Según ha quedado constatado el censo de población del año 1801, 4.619 personas del total de las 5.429 personas registradas para este censo corresponden al grupo étnico reconocido como “pardos”. Lo anterior significa que el 85,08% del total de la población existente en la provincia de Guanacaste corresponden al grupo étnico de “pardos”. Del total de “pardos” registrados en la provincia de Guanacaste para el año 1801 (4619 personas), 2.732 personas (59,14%) residían en Nicoya, mientras que en el “Anexo de Guanacaste” residían 790 personas (17,10%), en

Bagaces residían 672 personas (14,54%) y en el “Anexo de Las Cañas” residían un total de 425 personas (9,20%).

En términos de importancia, para el censo de 1801 es posible identificar que Guanacaste es la provincia donde hay mayor cantidad de “pardos” llegando a concentrar el 51,75% del total de la población de este grupo étnico en relación con todo el territorio de Costa Rica que alcanza para entonces un total de 8.925 personas. La provincia de Cartago es la segunda en importancia en términos de concentración de las personas registradas bajo esta categoría étnica. En total se logran contabilizar en la provincia de Cartago un total de 2.147 personas que representan el 24,05% del total de la población de “pardos” en Costa Rica.

Si bien, Cartago es la segunda provincia de Costa Rica donde se da la mayor concentración de “pardos” según los datos del censo de población del año 1801, estos representan tan sólo el 13,99% del total de la población cartaginesa que para entonces se contabiliza en 15.338 personas. El grupo étnico que mayor crecimiento ha tenido en la provincia de Cartago y que representa la mayoría en términos de su composición étnica, son los “ladinos” y “mestizos claros” que alcanzan las 10.614 personas correspondientes al 69,20% del total de la población. Del total de “ladinos” y “mestizos claros”, identificados en el censo de 1801 que suman un total de 30.143 personas para todo el territorio de Costa Rica, aquellos que están ubicados en la provincia de Cartago representan el 35% del total existente en Costa Rica. Asimismo, del total de 10.614 personas ubicadas bajo la categoría étnica de “ladino” o “mestizo claro” en la provincia de Cartago, 9.470 residen en la ciudad de Cartago, representando el 89,22 % del total de “ladinos” y “mestizos claros” de su provincia.

En términos de importancia demográfica, según los datos del censo de población del año 1801, se logra apreciar que las tres primeras provincias son Cartago (15.338 personas, 29,16% del total nacional), San José (13.867 personas, 26,36% del total nacional) y Heredia (10.530 personas, 20,02% del total nacional) habiendo un dato total nacional de 52.591 personas. En las tres provincias la composición étnica guarda el mismo

comportamiento: el principal grupo en importancia lo constituyen los “ladino” o “mestizos claros”; el segundo grupo en importancia lo constituyen los (indios); y el tercer grupo en importancia lo constituyen los “españoles” (“blancos”). En la provincia de Alajuela, quinto espacio demográfico de importancia sumando un total de 3.822 personas, el comportamiento de lo acontecido en Cartago, San José y Heredia se repite: serán “ladinos” y “mestizos claros”, “indios” y “españoles (“blancos”) el orden en la composición étnica de la provincia.

En los casos de Guanacaste, Puntarenas y Limón el orden en la composición étnica se altera respecto de lo que acontece en el Valle Intermontano Central. En el caso de la provincia de Guanacaste serán “pardos” (85,08%), “indios” (13,05%) y españoles (“blancos”) los tres principales grupos étnicos en importancia; en la provincia de Puntarenas serán “indios” (80%), “ladinos” y “mestizos claros” (5,86%) y los “pardos” (12,53%) los tres principales grupos étnicos en importancia; y, por último, la provincia de Limón estarán en su totalidad compuesta por dos grupos étnicos: “pardos” (150 personas, 12,71% del total de la población de la provincia) e “indios” (1030 personas, 87,28% del total de la población de la provincia).

Los elementos anteriores tendrán una relevancia muy significativa para el momento en que se dé la independencia de Costa Rica y una vez el poder político, económico y social sea emanado desde el Valle Intermontano Central hacia el resto del territorio nacional. Lo “ladino” será el criterio racial en torno al que el progreso se organice. Lo atrasado estará en la periferia donde, al igual que en la Capital, la distinción racial se constituirá en un factor diacrítico en la organización y gestión del poder.

Si bien, el elemento racial es la base sobre la que el conflicto étnico sobre la propiedad de la tierra se pone en movimiento, la forma misma de apropiación de la tierra dinamiza la etnicidad como fenómeno procesal en el caso de los conflictos étnicos que ocupan el último cuarto del siglo XVIII y el primer cuarto del siglo XIX. Serán los conflictos por la propiedad de la tierra perteneciente a los pueblos originarios de Costa Rica y Nicoya, uno de los factores diacríticos que subyacen en los conflictos étnicos que irán surgiendo

posteriormente y que se prolongan hasta la actualidad por parte de los pueblos originarios en Costa Rica que siguen protegiendo la usurpación de sus tierras por parte de diversos grupos de “ladinos”.

La constante ofensiva contra las tierras de los “indios” por parte de los “ladinos” y “mestizos” ocasionó que la distancia física entre unos y otros se recortara y con ello el mestizaje iría siendo la norma. La presión que los hijos de “mestizos” con “indias” provocó la propagación de un nuevo tipo de “mestizo” que se mantendría cercano a los pueblos de donde sus madres eran originarias adicionando nuevas presiones sobre la tenencia de la tierra. A diferencia del resto de la región mesoamericana donde la densidad demográfica de pueblos originarios era mayor que la que había en la Costa Rica de finales del último cuarto del siglo XVIII y primer cuarto del siglo XIX, la presión que ejercieron los mestizos en los “pueblos de indios” fue mucho más destructiva en el tanto el mestizaje fue introduciendo otro tipo de problemas étnicos que previamente no existían en el seno de los pueblos originarios al punto de que “... la población mestiza jugó un rol preponderante en la destrucción de -estas- comunidades” (Fonseca, 1997, p. 138). Aunado a lo anterior, la venta de las tierras a “ladinos” y “mestizos” por parte de los “indios” provocó la fractura de muchas de las comunidades integradas por los pueblos originarios los cuales no sólo se irían diluyendo étnicamente en el mestizaje, sino que la presión que en ellos ejercía el mercado les presionaban para que no fuera otra, sino, la venta de sus tierras la única posibilidad de contar con algún dinero por mínimo que esté fuera.

En Nicoya la situación anterior se repetía sumando que los sacerdotes de la Iglesia Católica jugaban en el contubernio que junto a “mestizos” y “ladinos” pero, sobre todo, con presencia de “zambos” y “mulatos”, ejercían contra los “indios”. Los “zambos” y “mulatos” habían surgido desde el momento en que Pedrarías Dávila se acompañara de un ejército constituido por españoles, “indios” y esclavos “negros” que con el paso del tiempo irían dando origen a nuevas combinaciones genéticas en la especie humana que previo a la conquista eran inexistentes. Según Fonseca (1997) “la mezcla había sido tan fuerte que ya en el siglo XVIII la absorción del grupo negro era completa” (Matarrita,

1980, pp. 73-75. En: Fonseca, 1997, p. 143). En el caso particular de Nicoya vale señalar que tantos “zambos” como “mulatos” tenían serias dificultades para acceder a la propiedad de la tierra además de que en toda Nicoya no había ni un solo poblado específicamente diseñado para que habitaran pobladores de sangre mezclada, de lo anterior se sigue que ambos grupos étnicos no tuviesen otra opción que instalarse en Nicoya y sus alrededores (Fonseca, 1997).

1.4.4.2 Del contexto de auge y declive de las cofradías en Nicoya y Costa Rica (1680-1804)

En Nicoya, así como en otros pueblos de la Costa Rica colonial, uno de los principales referentes de la comunidad estaba constituido por las cofradías. Estas instituciones de orden benéfico y religioso se extendían tanto en los pueblos de indios como en las ciudades de “españoles” (“blancos”), “criollos” y “mestizos claros”. Todas ellas tenían un fundamento litúrgico cuya orientación estaba abocada a rendir culto a su patrón o advocación. Sus principales posesiones estaban constituidas por ganado y los productos del trabajo que surgían de su explotación. La venta de ganado era la condición material sobre la cual las cofradías compraban ornamentos, imágenes religiosas, celebraban misa, llevaban a cabo procesiones, compraban distintos alimentos para la celebración de las festividades religiosas, etc. Aún cuando eran los indios los responsables de constituir el hato del que se nutría su comunidad, constantemente las autoridades políticas y eclesiásticas españolas intervenían en la elección de los encargados de la administración de las cofradías, así como en las decisiones respecto de la administración de sus bienes y posesiones (Fonseca, 1997, p. 151).

En los pueblos de indios las cofradías eran una institución que a lo largo del siglo XIX ya había sido plenamente integrada a su vida religiosa y social. En el caso de Barva (Heredia) las cofradías rendían culto a “Nuestra Señora de la Asunción”, “Nuestra Señora de la Soledad”, al “Santísimo Sacramento” y a las “Benditas ánimas”; en el caso de las cofradías de Quircot y en Ujarrás las cofradías rendían culto a la “Concepción”; en Curridabat las cofradías estaban organizadas en torno al culto al “Santísimo

Sacramento” y a “Nuestra Señora de la Concepción”; mientras que en Pacaca la cofradía rendía culto a la “Santa Veracruz”. En el caso de Nicoya existían numerosas cofradías siendo dos las principales: la del “Santísimo Sacramento” y la de “Nuestra Señora del Viejo”. Además de las anteriores Fonseca (1997) identifica la existencia de las cofradías de la “Concepción”, la de “Jesús Nazareno”, “El Rosario”, “San Blas” y las “Benditas Ánimas” (Fonseca, 1997, p. 151). Nótese que en el caso de las cofradías de Nicoya no aparece si quiera mencionada la cofradía en honor a la Virgen de Guadalupe que, según Aráuz (s.f.), había sido organizada desde el año de 1644. A finales del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX las “cofradías indígenas” culminarían ladinizándose. Una razón la explica el incremento demográfico de la población mestiza a lo largo del territorio de Costa Rica, así como en Nicoya. Otra razón la explica el mestizaje sufrido y experimentado en los mismos “pueblos de indios” dada la cercanía con que mestizos y ladinos habitaron las tierras fronterizas que separaban a los “indios” de los que no lo eran. Por último, y no menos importante, es el interés que sobre los bienes de las cofradías estaba latente.

En el caso de las cofradías de Nicoya la situación era diferente dada la mayor presencia de población originaria. En la Cofradía del Santísimo Sacramento, la mayordomía era ocupada por un “indio” mientras que el otro, dado que eran dos mayordomos, era un ladino. En el caso de la cofradía de La Limpia Concepción de María se dejó claro en sus ordenanzas que mientras los hombres pagaban ocho reales las mujeres debían pagar cuatro, o sea la mitad que los hombres. Ambos, hombres y mujeres, debían tributar en especie una libra de cera. En el caso de la Cofradía del Santísimo Sacramento se evidencia que su presencia y propagación fue extendida a otros lugares de Costa Rica además de Cartago. La celebración más importante de esta cofradía fue el Corpus Christi, la cual fue incluida en las celebraciones oficiales de otras cofradías a lo largo del territorio costarricense. Al ser reconocida como la cofradía de mayor antigüedad de Costa Rica, su existencia era obligatoria en todas las iglesias por lo cual esta era considerada una Archicofradía.

Si bien, en Nicoya se organizó y escogió la primera “cofradía indígena” hacia el año de 1593, cuya base material se sustentó con “...ganado y el trabajo común” (Ibarra, 2014, p. 64), a partir de 1774 todas las “cofradías indígenas” serán “desindianizadas”. Si bien, previamente el “sistema de cargos” que opera en el seno de las “cofradías indígenas” era ocupado, en su mayoría, por “...los caciques de los pueblos, junto con los principales y mayordomos, como se denomina a los miembros principales (...)” (Ibarra, 2014, p. 64), a partir de la “desindianización” de estas instituciones serían elegidos dos mayordomos: “...siendo el uno mayordomo ladino y el otro indio natural...” (Archivo arquidiocesano de León. Ordenanzas de la Cofradía del Santísimo Sacramento. 5 de mayo de 1774. En: Ibarra, 2014, p. 65).

A diferencia que las cofradías establecidas en Costa Rica, principalmente circunscritas en Cartago, los “advenedizos”, que eran los colonos que llegaron a Costa Rica una vez se habían sentado las condiciones de la Conquista inicial, el costo para formar parte de la cofradía era de tres veces más que para los naturales según el caso concreto de Nicoya. Según consta en las ordenanzas que han sido material de base histórica del trabajo de Velázquez (2016), se logra constatar que la mayordomía era un cargo ocupado solamente por españoles, relegando a los otros grupos étnicos a ocupar los lugares intermedios, mientras que en el caso de La Limpia Concepción de María (Nicoya) el cargo de Mayordomo podía ser ocupado por un “indio”.

Los bienes de las cofradías de Barva de Heredia durante el siglo XIX, entre las que se encontraban La Soledad, los de las Ánimas, y la Asunción ya no eran administradas por los pueblos originarios. Tampoco las cofradías de Nicoya, entre las que se encontraba la de El Viejo que contaba con una extensión de tierra de 2.500 hectáreas, eran administradas por “indios”. Si esto es así, quiere decir que quien las administraba eran colonos españoles, en unos casos, mestizos, en otros, pero al ser instituciones eclesiales quienes eran propietarias de importantes recursos económicos, entre los que predominaban tierras y ganado, fue el clero católico quien se entregó por entero a la gestión de estas.

Eran 1804, ante la creciente crisis económica con que se enfrentaba la Corona Católica, mediante Cédula Real se ordenó la venta de todos los bienes de las cofradías. En la segunda mitad de ese año, el Gobernador de Cartago de apellido Acosta, subastó las tierras y el ganado perteneciente a las “cofradías indígenas”, pero también aquellas que eran propiedad de colonos españoles, así como de mestizos. En un estudio realizado por Lowell (1978) es posible identificar la lista de los principales beneficiarios de dicha medida: Don Pedro Antonio Solares (español casado con una costarricense), Felix Alvarado (Cura párroco de Heredia), don Juan Francisco Bonilla (comerciante de Cartago), las familias Oreamuno, Carazo, Alvarado, Castro, y otras /Lowell, 1978. En: Fonseca, 1997, p. 153). Esta disposición no fue aplicada con la misma rigurosidad en Nicoya debido a la confrontación que a tal decisión tuvieron los cófrades que integraban algunas de estas cofradías. Si bien se sabe que la Cofradía de San Blas contaba con importantes tierras y ganado en la Hacienda que llevaba su nombre, ubicada muy cerca de Puerto Humo (Nicoya, Guanacaste), estas fueron parte de las tierras y ganado que fue vendido.

La mayoría de las cofradías que perdieron su base material a inicios del siglo XIX, perdieron las condiciones para la producción y reproducción de su vida comunitaria. Sin embargo, una excepción que llama la atención es la relativa a la cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, de la que no se cuenta con información relativa a su fecha de fundación, constitución, o los elementos materiales relativos a la tenencia de tierras y ganado con qué enfrentar el pago de las misas o diferentes requerimientos que por parte de esta institución existían. Una vez que las otras cofradías perdieron la base material de su existencia, estas experimentaron una profunda ruptura en las relaciones vinculares que les habían mantenido unidas a lo largo del periodo virreinal. Sin embargo, esto no sucedió en el caso de la cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe. Al no tener posesiones materiales, tierras o ganado a su nombre, la relación vincular por la cual sus miembros se habían sujetado a las formas materiales, espirituales y de sentido que a lo largo del periodo virreinal les había permitido hacer su vida posible, la Real Cédula dictada en 1804 poca incidencia directa tuvo en ella. Esta era una cofradía que había comenzado siendo de “indios” reconocidos como las y los “nadies” de la época colonial

a la cual se le sumaría el componente mestizo a partir del siglo XVIII. Aún siendo una “cofradía indígena” que culminó por ser también mestiza, quienes le integraban eran cofrades con bajos recursos y condiciones económicas que encontraron en ella un fuerte vínculo a través del cual las múltiples necesidades materiales, así como el sufrimiento experimentado tras la pérdida de sus seres queridos, era acompañado por parte de los distintos miembros que la integraban. De lo anterior se sigue que mientras que la Real Cédula de 1804 al decretar la venta de los bienes de las cofradías prácticamente formalizaba la desaparición de muchas de ellas. Sin embargo, al no tener nada que vender porque nunca en su historia la cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe tuvo posesiones, esta pudo ser una de las pocas cofradías que logro sortear un contexto de desgaste y cambio de dirección en el que la mayoría de las cofradías desaparecieron.

A lo largo del siglo XVI la donación de tierras aparece como una acción legítima que goza de legalidad. A inicios del siglo XVII lo anterior se repite siendo el caso de dos donaciones de las que León (1976, pp. 73-75. En: Fonseca, 1997, p. 253) tiene registro. En el año de 1665 se registra el caso de una donación de tierras otorgada por los herederos de Francisco Magariño a la cofradía de las Benditas Ánimas de Esparza (Fonseca, 1997, p. 253) con lo que se da cuenta no sólo de la vigencia de la herencia y/o donación como posibilidad para apropiarse de la tierra sino del lugar ventajoso que en ello ocupan las cofradías.

La tenencia de tierra y ganado por parte de las cofradías en Nicoya fue una constante, además de una fuente de riqueza que no tenía competencia en el contexto de la sociedad colonial. En el año de 1751 el Vicario de la provincia de Nicoya, don Tomás Gómez Tenorio, realizó un censo de cabezas de ganado para que sirviera de base para el cobro de diezmos de ese año. En él se logra identificar que las Cofradías de Rivas mantienen en Nicoya tierras y ganado, como lo es el caso de las cofradías de la Villa de Nicaragua que para el año de referencia contaban con un total de dos haciendas en Nicoya mientras que las Cofradías de Nicoya propiamente contaban con un total de cuatro haciendas ganaderas. Si bien, las haciendas ganaderas propiedad de las cofradías de Nicoya son más que las cofradías de Nicaragua, son estas últimas quienes cuentan con un mayor

número de cabezas de ganado alcanzando en promedio un total de 675 cabezas de ganado mientras que las de Nicoya alcanzan un promedio de 347. Mientras que en las dos haciendas ganaderas propiedad de las cofradías de Nicaragua en Nicoya se contabilizan un total de 1350 cabezas de ganado, en las cuatro haciendas ganaderas propiedad de las cofradías de Nicoya se contabilizan un total de 1389 cabezas de ganado (León, 1976, pp112-124. En: Fonseca, 1997, p. 265).

Para el año de 1761 Velázquez (2016) logra constatar la existencia de un total de 14 Cofradías en la diócesis de Nicaragua y Costa Rica (Santísimo Sacramento, Benditas ánimas, Purísima Concepción, Vera Cruz, Nuestra Señora del Rosario, Jesús Nazareno, Nuestra Señora de los Dolores, Nuestra Señora de la Soledad, Nuestra Señora del Carmen, San Nicolás, Nuestra Señora de la Candelaria, San Pedro, Santa Ana, San Benito), de las cuales ocho (8) tienen sedes en Costa Rica: Santísimo Sacramento (El Viejo, Diría, Cartago, Curridabat, San José), Benditas Ánimas (El Viejo, Diría, Cartago, San José), Purísima Concepción (El Viejo, Diría, Cartago), Veracruz (Cartago), Nuestra Señora del Rosario (Diría, Cartago), Jesús Nazareno (El Viejo), Nuestra Señora de la Soledad (Cartago, San José), Nuestra Señora del Carmen (El Viejo) (Archivo Histórico Diocesano de León. En: Velázquez, 2016, pp. 162-164). En todas ellas, además de las fiestas en honor a sus patrones respectivos, se acompañaba a las familias de los cofrades difuntos en su paso hacia la vida eterna.

Hacia el año de 1791, se registra la existencia de una “cofradía indígena” que denomina “Cofradía de Nicoya”. Para ese año la mayordomía de la “Cofradía de Nicoya” estaría a cargo de un mayordomo “indio” y un mayordomo “ladino” siendo el origen étnico el factor diacrítico para designar a la representación de esta comunidad frente a la sociedad nicoyana. Si bien, el “...mayordomo era el encargado general de los intereses de la cofradía y gozaba de mucho prestigio, llevaba las cuentas, buscaba los sacerdotes para las funciones, les procuraba alojamiento y visitaba -junto con los oficiales y prioste, una vez al año por lo menos- los ganados de la Cofradía”, había un “mayordomo”, asignado con ese cargo, “... que se ocupaba del ganado y la finca en que estaba” (Velázquez, 2016, p. 159). Previamente el factor diacrítico que se había encargado de que la

“mayordomía” fuera asumida de forma compartida por dos mayordomos estaba justificada según el tipo de actividad que cada uno de estos debía asumir en el sentido clásico de la subdivisión del trabajo siendo que mientras uno de los mayordomos estaba encargado de la gestión del mundo social que conllevaba la relación con el poder político y eclesial; el otro de los mayordomos estaba ocupado en la gestión de las haciendas de donde provenían las condiciones económicas con que se presentaba y negociaba con la curia de León. En la “cofradía de Nicoya” (1791) esto no es así. El factor diacrítico estaba determinado por el origen étnico siendo que mientras uno de los dos era ladino, encargado de la gestión con las instituciones (gestión social), el otro era un “indio”, encargado de la gestión profunda de la comunidad (gestión comunitaria). Quizá la ladinización que experimentaron las cofradías a partir del siglo XVIII exigió que la mayordomía de la Cofradía de Nicoya fuera compartida ante la evidente disminución de población originaria en Nicoya y el aumento demográfico de la población mestiza en este espacio geográfico.

La cofradía de Nicoya participó, a lo largo del periodo colonial, en las distintas celebraciones religiosas con lo cual deja en evidencia su marcado interés por ser un referente de la sociedad nicoyana, siendo el Corpus Christi una de las celebraciones más difundidas por parte de la Iglesia Católica a nivel mundial en su carácter de Iglesia Universal. desde el año 1316 esta celebración tiene un lugar importante en la actividad eclesial y adquirió brío después A que quedara formalmente registrada como parte de las efemérides cristianas en la bula papal “Transitorium de Hoc Mundo”. Esta celebración fue una de las primeras que quedaran instauradas en Granada posterior a la “Reconquista” y siendo que fueron “andaluces” quienes ocuparon el “Estado de Hidalguía” en el caso costarricense, esta se propagó con amplitud por parte de quienes, en otro tiempo, habrían pertenecido a alguna de las sectas seguidores del islám y que, tras la conversión al cristianismo, evitarían ser expulsados del territorio español. Las procesiones, en todo esto, ocuparon un lugar central. En la celebración de “Corpus Christi” del año de 1771 participaron las distintas cofradías de la diócesis de Nicaragua y Costa Rica, especialmente las de Nicoya, según ha quedado constando en las “Ordenanzas de las ocho Cofradías de Nicoya” (En Velázquez, 2016, p. 170). A partir

del año de 1784 las “milicias de pardos” se incorporarían plenamente a las celebraciones de la Semana Santa en la provincia de Cartago. En el mundo colonial en el que las cofradías tienen su origen, el orden de aparición en las procesiones religiosas se corresponde con el prestigio u honor social con que cuentan los distintos actores étnicos que interactúan en la sociedad colonial que han puesto en movimiento. Al frente de la procesión habían “...de salir los disciplinares y demás cofrades, que para la ocasión habrían de ir vestidos con túnicas blancas y capirote, cubierto los rostros, con su cinto y escapulario negro estrellado, descalzos, con toda entidad y modestia sin llevar particular insignia para hacer conocidos...” (Blanco, 1982, p. 163).

Para las cofradías de españoles, criollos, ladinos, mestizos claros del Valle Intermontano Central, como lo es el caso de la cofradía de San Nicolás de Tolentino, la obediencia, el sometimiento la autoridad, el control, la penitencia forman parte de la ética de la comunidad que reviste la celebración de sus festividades de solemnidad. En la celebración de la cofradía de San Nicolás de Tolentino, a la que se refiere Blanco (1982) en su texto, los cofrades se “azotan”, se “arrastran”, guardan penitencia en medio de una procesión que avanza “...detrás del párroco y demás sacerdotes” (Blanco, 1982, p. 164).

En el año de 1737 el gobernador interino de Cartago, don Francisco Carrandi y Menán, emitió un informe relativo a la composición eclesial de la parroquia de Cartago en la cual se identifican una iglesia parroquial y cuatro ermitas que corresponden a las cuatro cofradías que para entonces allí existían: la cofradía de La Soledad, la Cofradía de San Nicolás, la cofradía de San Juan y la cofradía de Los Ángeles.

A diferencia de la cofradía de Nicoya, la mayordomía de la Cofradía de Los Ángeles estaba ocupada por un solo miembro, hermano o cofrade, el cual debía ser español. Además de la mayordomía, la cofradía tenía cuatro integrantes cuyo criterio para integrar la junta era su origen étnico: mientras dos de los cuatro también eran españoles, los otros dos debían ser “pardos” o “negros” (Velázquez, 2016, p. 236). El interés por mantener el control del sistema de honor social para lo cual los españoles debían procurar ocupar los

cargos de representación más importantes de las principales institucionales de la naciente sociedad colonial cartaginesa, había provocado que fueran españoles quienes integraran la mayoría de los puestos de decisión y representación de la cofradía. Si tres de los cinco cargos de la recién fundada cofradía Nuestra Señora de los Ángeles, había que sumar también a la figura del “prioste” o “capellán” que por lo general era el cura de la ciudad (Velázquez, 2016, pp. 236-237). Existe evidencia que confirma que esta cofradía contaba con tres libros: “...dos de asiento de hermanos con distinción de los españoles; de entradas y salida de los bienes y de las limosnas, y un libro de elecciones” (Sanabria, 1984, p. 175. En: Velázquez, 2016, p. 237). Su apogeo está situado a inicios del siglo XIX, mientras que la fecha de su último libro está fechada en el año de 1851 (Borge, 1951, p. 144. En: Velázquez, 2016, p. 239).

En el año de 1739 Monseñor Zatarain toma una serie de disposiciones que afectarían el funcionamiento de las cofradías y capellanías. En ellas se reglamentó las formas de elección de los mayordomos, los topes de gasto que podían ser utilizados en sus festividades reduciéndolos al mínimo de lo necesario. Puso atención al cumplimiento estricto de los deberes que conllevaba el acto religioso y su relación con las festividades que estaban siendo llevadas a cabo en el marco de las fiestas patronales. Al ordenar lo correspondiente de las cofradías ordenó también la celebración de la que, quizá, tenía mayor trascendencia: la cofradía de Nuestra Señora de Los Ángeles. En término de la festividad religiosa Monseñor Zatarain declarararía el 2 de agosto como el día festivo en honor a la Virgen de Los Ángeles (Blanco, 1982, p. 192).

En el sentido anterior la cofradía “ladina” no celebra o festeja con algarabía sus efemérides religiosas. Estas son, más bien, momentos de regocijo que deben ser vividas en actitud penitente. De allí que en el año de 1765 y una vez que había sido nombrado gobernador de la provincia de Cartago Joaquín de la Nava, éste aprovechó sus influencias, contactos y pretexto de la celebración del patronazgo de la Virgen de los Ángeles para que, a través de la cofradía, se organizaran una serie de celebraciones en las que privaba el consumo de licor en medio de prolongadas fiestas con música y baile que se extendían toda la noche y en el que se acusaba a “mantenedores” y “patronas”,

ambos cargos de representación dentro de la estructura de las cofradías, de sufragar las fiestas hasta que se hiciera de día. La Iglesia Católica amenazó a los miembros de la cofradía con la excomunión.

Las quejas respecto del uso que se le dio a la cofradía de los Ángeles fueron en crecimiento y en el año de 1782 Monseñor Tristán suprimiría las fiestas anuales limitando la festividad únicamente a lo que estuviera relacionado con lo litúrgico y lo formalizaría mediante un decreto el 16 de abril de ese mismo año (Blanco, 1982, p. 209). Este era parte del motivo por el cual los pueblos originarios de Mesoamérica "... acusan a los religiosos de ser hombres 'sin sentimientos', porque reprimen o contienen las manifestaciones de placer" (Concuera, 2013, p. 127). La Iglesia Católica tenía ahora, además de la idolatría, el paganismo y el ateísmo al placer como un nuevo punto en su muy amplia agenda de tareas por eliminar.

Las milicias de los pardos, quienes habían cobrado protagonismo social en la celebración de la Semana Santa de 1784, habían contado con la venia de la mismísima Madre de Dios en la advocación de "Nuestra Señora de los Ángeles" una vez que en el año de 1638 esta se apareciera a una mujer "negra" en la Puebla de los Pardos, al noroeste de la ciudad de Cartago. Ese mismo año, el vicario foráneo de Cartago, Baltasar de Grado, nombró a mayordomos para que estos se encargaran de reunir los fondos suficientes para la edificación de un templo en honor a la Virgen recién aparecida. Sería posterior a los temblores de San Buenaventura (1756) que la Iglesia se encomendara a "Nuestra Señora de los Ángeles" nombrándola patrona exclusiva de Cartago lo cual sería ratificado por el obispo de la diócesis de Nicaragua y Costa Rica en 1782. Sería hasta 1842 que "Nuestra Señora de los Ángeles" pasará a ser la patrona oficial de Costa Rica y en 1926 llegará a ser nombrada "Reina de Costa Rica" (Velázquez, 2016, pp. 228-236).

Precisamente en Cartago, el conflicto de las tierras pretendidas por los "indios" de Tobosi se saldó, según ANCR. CA (1860) (26-4-1744, 5 fs. En: Fonseca, 1997, p. 128), con la medición de la legua que en inicio había desencadenado el conflicto inicial, pero, a diferencia de las tierras que les habían solicitado en "Patarra", estas les serían asignadas

en “La Carpintera”. En el año de 1785 el Subdelegado de tierras, don José Antonio de Oreamuno, realizó la medida de los ejidos que les sería entregada a los “indios” de Cot, la cual entró nuevamente en disputa con diversos grupos de “ladinos” de Cartago cuando los “ladinos” ingresaran repetidamente a tierras propiedad de los “indios”. La última de las disputas libradas por los “indios” de Cot culminaría con el reclamo para la realización de una nueva medida de tierras en el año de 1813. El resultado de aquella medición carecería de importancia práctica en el tanto que, como señala Fonseca (1997), “... en diciembre de 1821, pocos meses después de la independencia, la situación había empeorado. Ya no quedaba en poder de los indios más que un tercio de las tierras que originalmente poseían” (Fonseca, 1997, p. 128).

El caso de Bagaces y Nicoya no es diferente. En estas tierras se incrementó de manera abrumante la actividad ganadera y la producción de añil se convirtió en una actividad económica pujante, ambas actividades que serían concentradas por productores guatemaltecos a quienes unían no sólo los vínculos comerciales sino profundos lazos familiares (Fonseca, 1997). Con la pujante actividad comercial que propiciaba el ganado aparecía una nueva clase social en ascenso a inicios del siglo XIX que ocupaba la cúspide de un sistema piramidal en cuya base estaban los “indios”, “mestizos bajos” (no claros), “esclavos negros”, “zambos”, “mulatos” y “castas”, que estaban ocupadas como intermediarios. La cúspide de la estructura social la ocupaban los hacendados de Cartago que poseían haciendas en Matina y Guanacaste, lo cual les había permitido organizar y concentrar la pujante actividad crediticia de la que se ocupaban en el lugar de “banqueros” que amasarían fortunas y tierras producto de las tasas crediticias que imponían a los pequeños criadores de ganado para que hicieran frente a sus diversas obligaciones productivas.

Para Flavio Rojas Lima (citado en p. 40) “La Cofradía en general, y la “cofradía indígena” en particular, han sido un medio efectivo para definir, delimitar y proteger las relaciones sociales primarias en situaciones particulares de anomia o crisis social” (Rojas, 1988. En: Quirós, p. 40). Estas relaciones sociales están definidas por el contenido jurídico eclesial que le ha permitido al conquistador imponer su Ley en la tierra como condición

del mandato que, en su retórica, proveniente del cielo. Según Rojas (1998) “...en algunos conglomerados “indígenas” de Mesoamérica, la Cofradía ha desempeñado con bastante eficacia, el papel de mecanismo regulador o restaurador del orden desquiciado. Los grupos dominantes, (...), también necesitan mecanismos que les permitan consolidar y legitimar el orden o situación de dominación (...)” (Rojas. En: Quirós, p. 40). La cofradía ha sido en ello mecanismo de adaptación y resistencia.

Si bien, el nacimiento de la “cofradía indígena”, como caso particular de las cofradías en general, que surgen en América como resultado de la expansión del “yo” conquistador del mundo que se expande como manifestación encarnizada de Dios en la tierra, pone en entredicho la idea divinizada que tienen de sí los conquistadores en pleno proceso de expansión sobre el continente americano. La adaptación y la resistencia que surge en el seno de la Cofradía como condición para no perecer en el intento de revelarse, al tiempo que afianzan condiciones correspondientes de sujeción a un pasado lejano común es manifestación concreta de la confrontación directa a los fetiches. La confrontación con el fetiche de la divinidad, de la superioridad, de la civilidad occidental ponen en tela de duda tal idealización e inspira la posibilidad de sujetarse unos a otros en la tierra como condición propia del mandato que, por siglos, siguen comunicando a los pueblos originarios sus dioses en el cielo. La espiritualidad de los pueblos originarios cobra fortaleza incorporando, en la religiosidad institucional de la cristiandad, parte de su tradición ancestral con lo cual se resemantiza, traslapa y sincretiza el contenido de la propia religiosidad cristiana en América. No es una crítica, en el sentido teórico del término, más sí es una praxis que surge como resultado de una ética originaria que brota en la resistencia que los pueblos originarios libran al interior de las instituciones moderno/coloniales. En la praxis religioso-mítico-espiritual están contenidas las esperanzas y formas concretas de liberación al fetichismo imperial que se impone como representación divina de Dios en la tierra sobre la base de la explotación, humillación y desprecio a los pueblos originarios.

Hacia el año de 1833 la Iglesia Católica emitió un decreto según el cual todas las cofradías debían darse por terminadas, sin embargo, dos de ellas tendrían todavía vigencia durante toda la primera mitad del siglo XIX: la de San Blas y la de la Virgen de

Guadalupe. De esta última no habíamos tenido registro hasta ahora según consta en la propia información de la que dispone Blanco (1982), Sanabria (2014), o Thiel (2002) sin embargo, es ella quizá la única que mantiene no sólo la tradición originaria que permite a Blanco (1982) señalar que en el seno de las cofradías las "... fiestas conservan aún el sabor colonial de otros tiempos" (Blanco, 1982, p. 233), a lo que sumaremos que en ella también se mantiene el legado histórico de su larga etnogénesis.

1.4.4.3 Balance

Entre los años de 1680 y 1804 las dinámicas sociales, económicas, políticas y étnicas estuvieron marcadas por una profunda influencia de la administración eclesiástica, las cuales habían establecido su impronta desde siglo XVI y habrían de ser consolidadas al finalizar el siglo XVII lo cual continuará a lo largo del siglo XVIII, cuando esta ocupó un lugar protagónico en la jurisdicción territorial.

En el ámbito económico, la Costa Rica colonial experimentó dos auges principales: el comercio mular y la producción cacaotera. El primero, que alcanzó su apogeo entre 1590 y 1680, integró a Costa Rica en las dinámicas comerciales de la región centroamericana, pero decayó debido a la intensificación de la competencia y la transformación hacia productos secundarios como sebo y cuero. Por otro lado, el auge cacaotero entre 1680 y 1750 marcó un periodo de dinamismo económico en el Caribe costarricense, donde el cacao no solo se convirtió en un producto de exportación clave, sino también en una moneda de cambio en una economía colonial carente de plata. Sin embargo, factores como el contrabando y la resistencia de grupos de “indios”, “negros” y “pardos” llevaron al declive de esta actividad hacia mediados del siglo XVIII.

En términos sociales y étnicos, la sociedad colonial costarricense estuvo marcada por un sistema jerárquico basado en el color de piel y la categoría étnica, con los blancos en la cúspide del “Sistema de Honor social”; grupos de “ladinos” y “mestizos claros” en sectores intermedios; así como “mestizos oscuros”, “negros”, “pardos” e “indios” en la base de la estructura étnica. El mestizaje, si bien promovió cierta homogeneización cultural, también acentuó tensiones sociales, mientras que los censos coloniales reflejaban estas complejas interacciones étnicas. La categoría de “ladino” emergió como una distinción entre los mestizos más claros, quienes aspiraban a separarse de su historia para poder acceder a mayores privilegios sociales. Este orden étnico, sostenido por la explotación económica y la exclusión, sentó las bases de las desigualdades que persistieron en la sociedad costarricense, reflejando un sistema pigmentocrático

profundamente arraigado que influyó en el acceso al poder político, económico y social lo cual se tradujo también en las formas y medios de apropiarse de la tierra.

A lo largo de este último periodo analítico (1680-1804) el "blanqueamiento" progresivo de ciertos grupos de mestizos le otorgó ventajas comparativas asociadas a la proximidad ideal del ser reconocido socialmente como "blanco" en una sociedad organizada en términos del prestigio y honor social gestionado por este grupo en particular. Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos por verse y comportarse como "blancos", los "mestizos claros" y "ladinos" no eran reconocidos como "blancos" de forma tal que permanecieron subordinados a las relaciones coloniales y raciales. Este sistema jerárquico consolidaba la exclusión étnica basada en rasgos somáticos, legado histórico y tradiciones culturales.

La estructura étnica de Costa Rica durante el periodo colonial estaba fundamentada en el trabajo esclavo y semi-esclavo de "indios", "negros" y "mulatos-zambos-pardos", quienes constituían el 87,77% de la población en 1700, proporción que ascendía al 98,73% en Nicoya. Mientras que los españoles representaban el 11,12% de la población total en Costa Rica, en Nicoya solo constituían el 0,60%. Esto obligó a que en esta región los "mulatos-zambos-pardos" desempeñaran roles que en otros territorios estaban reservados para "ladinos" y "mestizos claros", apoyando a los pocos españoles en la administración colonial.

Según los censos de 1720, 1741, 1751 y 1778, se observó un crecimiento sostenido de la población "ladina" y "mestiza", que pasó de 748 personas en 1720 a 13,915 en 1778, convirtiéndose en la mayoría demográfica. En contraste, la población de "indios" disminuyó continuamente, de 13,269 personas en 1720 a 8,104 en 1778. Los "mulatos-zambos-pardos" también crecieron, llegando a duplicarse entre 1751 y 1778, mientras que los "negros" experimentaron una drástica reducción, producto de las uniones interraciales que los integraban en otras categorías étnicas.

El concepto de “raza” y “pureza” fue central en la jerarquía colonial. En este sistema, los “negros” puros desaparecieron rápidamente, debido a su integración en categorías como la de “mulatos” o “pardos”. La noción de blanqueamiento y progreso racial fue determinante para las dinámicas sociales y económicas, reforzando privilegios asociados a tonalidades más claras.

A finales del siglo XVIII, un cambio en el eje económico y comercial de Costa Rica —de Cartago hacia Heredia, San José y Alajuela, impulsado por la producción tabacalera— configuró nuevas dinámicas demográficas. Para 1801, el 83% de la población residía en el Valle Central. En este contexto, los mestizos representaban el 60% de la población, los “blancos” entre el 6 y 9%, los “indios” un 14% (en recuperación demográfica), y los “negros” solo un 1%, localizados principalmente en Matina y Cartago. Por su parte, los “pardos”, “mulatos” y “zambos” constituían el 17%, concentrados en Guanacaste, donde se consolidaron como campesinos libres dedicados a la horticultura y la ganadería ocasional. Serían estos “pardos”, “mulatos” y “zambos” quienes, junto a los “indios” integraran las “cofradías indígenas” de Nicoya a lo largo de este último periodo analítico.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, los pueblos originarios de Nicoya enfrentaron importantes transformaciones relacionadas con la tenencia de tierras y las dinámicas de poder étnico-social. Según Fonseca (1997), la comunidad “indígena” de Nicoya poseía nueve caballerías con títulos reales, ubicadas a 15 leguas del pueblo sobre el camino real. Sin embargo, el acceso irrestricto de ladinos, los constantes robos y la lejanía de las tierras productivas provocaron que los “indígenas” solicitaran al Intendente de León tierras en “Sabana Grande” para proteger su propiedad, aunque se desconoce el resultado de dicha gestión. Las exigencias de tributos atrasados por parte de la Corona, exacerbó las tensiones étnicas y sirvió a los sectores dominantes para reforzar el estereotipo del “indio perezoso”, utilizado como justificación para mantener su subordinación en la base del “Sistema de Honor social” y el “orden étnico”.

En el Valle Intermontano Central, los censos de 1776 y 1796 muestran una mayor concentración de población “indígena” en el lado occidental, debido a una explotación

laboral menos intensa en comparación con el lado oriental. La propiedad de la tierra, como factor diacrítico, fue central en los conflictos étnicos de la época. Un ejemplo significativo es el de los “indígenas” de Tobosi, quienes en 1766 abandonaron las tierras ejidales asignadas por el Subdelegado de Tierras y se trasladaron a Purires, generando tensiones con los mestizos de la zona. Estos conflictos reflejaron el orden étnico de la época, donde tanto “indios” como mestizos comprendían y tensaban las jerarquías raciales que determinaban sus posiciones subordinadas dentro de la estructura social y, por ello, la segregación geográfica era un elemento esencial al orden étnico sobre el que se dinamizó la sociedad costarricense.

A finales del siglo XVIII, la miscegenación se consolidó como una tendencia distintiva en Costa Rica. En Nicoya, este proceso fue particularmente dinámico entre “indígenas” y población negra, lo que resultó en una preeminencia de los “pardos”, quienes representaban el 85,08% de la población de Guanacaste según el censo de 1801, siendo Nicoya el principal núcleo de este grupo étnico. Los “pardos” eran el grupo predominante en Guanacaste (51,75%), mientras que en el Valle Central los “ladinos” y “mestizos claros” dominaban, representando el 69,20% de la población de Cartago. Este patrón demográfico marcó una diferencia significativa entre la periferia y el centro, donde lo “ladino” se erigió como el criterio racial asociado al progreso, mientras que las periferias quedaron asociadas al atraso y la exclusión.

La presión ejercida por los mestizos sobre las tierras de los “indígenas”, sumada al mestizaje, tuvo un impacto destructivo en las comunidades originarias, al punto de que el mestizaje mismo se convirtió en un factor de disolución étnica. La venta de tierras por parte de los “indígenas”, muchas veces forzada por las dinámicas del mercado, fracturó las comunidades y reforzó la hegemonía ladina. Este proceso, además de alterar la composición étnica, dinamizó la conflictividad por la tierra, convirtiéndola en un eje central de los conflictos étnicos de finales del siglo XVIII y principios del XIX, cuyas repercusiones se extienden hasta el presente.

En este contexto, el sistema de honor social operó como un mecanismo de legitimación de la subordinación “indígenas” que permitió que las elites ladinas y mestizas consolidaran su dominio político, económico y social, generando un modelo de organización donde la etnicidad y las jerarquías raciales fueron elementos estructurantes que persistieron más allá de la independencia y que definieron la configuración de la sociedad costarricense poscolonial. La ladinización de las cofradías “indígenas” así como la venta de sus tierras por parte de curas y encomenderos no es, sino, ejemplo claro de ello.

En el marco de la Costa Rica colonial del periodo comprendido entre 1680 y 1804, las cofradías constituyen un eje esencial para comprender las dinámicas sociales y culturales de la época. Estas instituciones religiosas y benéficas, presentes en los “indios”, “mestizos” y “españoles”, las cuales operaban como espacios de articulación entre el poder eclesiástico, las estructuras económicas y las identidades sociales. De lo anterior se sigue que las cofradías revelen un proceso de estructuración simbólica que integra elementos religiosos, económicos y políticos, configurando las bases del orden colonial.

Como instituciones que median entre las relaciones simbólicas de lo sagrado y las condiciones materiales de producción y reproducción social, las cofradías ocupan un lugar medular en la gestión del poder político, económico y social durante la época colonial. En Nicoya, por ejemplo, las cofradías se sustentaban económicamente en la tenencia de tierras y ganado, elementos que aseguraban la perpetuación de sus rituales y festividades. Sin embargo, este carácter material también las exponía a dinámicas de poder en la que constantemente eran víctimas del robo, saqueo y explotación de los encomenderos, así como del clero. La constante intervención de las autoridades coloniales en la administración de sus bienes y en la elección de sus mayordomos evidencia cómo el control de las cofradías se convirtió en un mecanismo para regular las relaciones sociales y económicas en las comunidades “indígenas” y mestizas.

Durante este último periodo analítico (1680-1804) es posible identificar cómo las cofradías operan como un sistema de integración social que reproduce, transforma y negocia las relaciones entre los diferentes grupos étnicos y clases sociales. En Nicoya, la figura del mayordomo se convirtió en un elemento central de una dinámica permanentemente marcada por la tensión adaptación/resistencia en el que los pueblos originarios intentaron de diversas formas ganar autonomía lo cual lograron en algunas ocasiones. La elección de un mayordomo “indígena” y uno ladino, a partir del siglo XVIII, refleja la tensión recién señalada en el que se entraron en disputa al tiempo que coexistieron tradiciones propias de los pueblos originarios, así como la creciente influencia “mestiza” y “ladina”. Este modelo no solo evidencia la jerarquización social basada en criterios étnicos, sino que también muestra cómo las cofradías funcionaban como espacios híbridos donde se negociaban identidades y roles en un contexto colonial cambiante.

El proceso de "desindianización" de las cofradías a partir de 1774 marca un punto de inflexión en esta dinámica. Este fenómeno, que coincide con el incremento demográfico de la población mestiza, señala una transformación estructural en las relaciones de poder dentro de las comunidades constituidas por pueblos originarios. La incorporación de elementos mestizos y ladinos en las cofradías no solo diluyó su carácter originario, sino que también implicó un desplazamiento de los “indígenas” de los espacios de decisión y representación. Este proceso puede interpretarse como un cambio en las condiciones materiales y simbólicas que sostenían las cofradías, adaptándose a las nuevas configuraciones sociales y económicas del siglo XVIII y XIX.

Por otro lado, la Real Cédula de 1804, que ordenó la venta de los bienes de las cofradías, representa un intento de desarticulación de su base material. Si bien muchas cofradías perdieron su capacidad para sostener las prácticas comunitarias, el caso de la Cofradía de Nuestra Señora Virgen de Guadalupe es significativo. Al carecer de posesiones materiales, esta cofradía logró resistir las transformaciones económicas impuestas, manteniendo un fuerte vínculo espiritual y comunitario entre sus miembros. Este caso

destaca cómo, en ausencia de recursos materiales, las relaciones simbólicas y solidarias pueden prevalecer como núcleo de cohesión social.

Finalmente, las cofradías también reflejan el orden de prestigio y honor que caracterizaba a la sociedad colonial. Las procesiones religiosas, como el Corpus Christi, muestran cómo estas instituciones se convertían en escenarios donde se legitimaban jerarquías sociales y se articulaban las identidades colectivas. En estas celebraciones, la posición de los cofrades dentro de las procesiones evidenciaba su lugar en el sistema de honor social, reforzando las desigualdades estructurales del periodo colonial.

Las cofradías, en este último periodo analítico (1680-1804), representan una intersección compleja de factores religiosos, económicos y sociales de forma tal que estas instituciones no solo sostenían la vida espiritual y material de las comunidades, sino que también funcionaban como espacios de negociación y transformación de las relaciones de poder al tiempo que lo anterior influía en la configuración de las propias identidades étnicas. De lo anterior se sigue que su estudio nos permita comprender cómo las estructuras simbólicas y materiales interactúan en la configuración de las dinámicas sociales en contextos coloniales.

Las cofradías religiosas, en el periodo de 1680-1804, se establecieron como espacios ambivalentes donde se entrelazaron el control institucional de la Iglesia Católica y la resistencia cultural de las comunidades subordinadas. Estas organizaciones no solo fungieron como instrumentos del sistema colonial para imponer el orden y la moral religiosa, sino que también se transformaron en escenarios de adaptación y resignificación espiritual. El caso de Costa Rica, especialmente a partir de las reformas impuestas por líderes eclesiásticos como Monseñor Zatarain, refleja cómo estas estructuras fueron utilizadas tanto para consolidar la hegemonía de la cristiandad como para preservar y adaptar elementos de las tradiciones de los “indios”, los “negros”, los “pardos” así como también de los “zambos”. Un ejemplo paradigmático fue lo ocurrido en el seno de la cofradía de “Nuestra Señora de Los Ángeles”, cuyo día festivo fue oficialmente decretado el 2 de agosto. Mientras la Iglesia promovía una conmemoración

sobria y penitente, la comunidad, especialmente durante el gobierno de Joaquín de la Nava en 1765, transformó estas festividades en prolongadas jornadas de baile, música y consumo de licor, lo que llevó a la Iglesia a amenazar con excomunión a los organizadores. Este conflicto no solo reflejaba la lucha por el control de las prácticas religiosas, sino también la resistencia de las comunidades subordinadas frente a la imposición de una religiosidad institucional que pretendía erradicar el placer y las manifestaciones populares. Esta actitud represiva alimentó el resentimiento de los pueblos originarios hacia una Iglesia que consideraban insensible y carente de empatía. El caso de las cofradías costarricenses ilustra cómo la espiritualidad institucional se convirtió en un vehículo para legitimar la dominación colonial, mientras que las prácticas comunitarias resistieron mediante la resignificación y el sincretismo.

La figura de Nuestra Señora de Los Ángeles, cuya aparición en 1638 a una mujer “negra” en la “Puebla de los Pardos” marcó un hito espiritual y cultural ya que se convirtió en un símbolo de integración y resistencia. Esta advocación no solo consolidó su lugar en el imaginario religioso costarricense, siendo declarada patrona de Cartago en 1782 y de Costa Rica en 1842, sino que también fue apropiada por las comunidades subalternas como un emblema de sus propias luchas. Las milicias de pardos, que participaron activamente en las celebraciones de Semana Santa de 1784, ejemplifican cómo estas comunidades utilizaron la religión para ganar protagonismo social y reafirmar su identidad frente a las estructuras coloniales.

Por otro lado, la cuestión de la tierra se entrelazó con las dinámicas de control y resistencia dentro de las cofradías. Las disputas territoriales entre “indígenas” y ladinos en lugares como Cot y Tobosi, intensificadas durante la segunda mitad del siglo XVIII, evidencian cómo las comunidades originarias utilizaron estos espacios para defender sus derechos frente al avance del sistema colonial. Aunque los resultados frecuentemente desfavorecieron a los pueblos originarios, quienes perdieron gran parte de sus tierras tras la independencia en 1821, la resistencia comunitaria continuó manifestándose a través de la preservación de sus tradiciones y la adaptación de las estructuras confráticas.

Si bien, la cofradía, fue un mecanismo eficaz para mantener el orden social en tiempos de crisis, tanto para los grupos dominantes como para las comunidades subordinadas, en el caso de las “cofradías indígenas” este orden no implicaba una aceptación pasiva de las imposiciones coloniales, sino una negociación constante en la que la espiritualidad ancestral se fusionó con elementos del cristianismo para crear una religiosidad sincrética auténtica. Este proceso no solo permitió la sobrevivencia de las tradiciones originarias, sino que también sirvió como una forma de resistencia simbólica al fetichismo imperial que intentaba imponer la superioridad de la civilización occidental.

La disolución de las cofradías en 1833, decretada por la Iglesia Católica, marcó el fin de una era en la que estas instituciones habían sido tanto herramientas de control como espacios de resistencia. A pesar de ello, algunas cofradías, como la de la Virgen de Guadalupe, lograron perdurar y conservar elementos de su tradición originaria. Esto refuerza la idea de que las cofradías no solo fueron instituciones religiosas, sino también vehículos para la expresión de una ética originaria que resistió las lógicas de explotación y dominación impuestas por el sistema colonial.

Así las cosas, las cofradías, para el caso costarricense, representan un fenómeno complejo donde se entrelazan el control eclesiástico, la resistencia cultural y la adaptación espiritual. Estas instituciones, lejos de ser meros instrumentos de la hegemonía colonial, se convirtieron en espacios de negociación y resignificación en los que las comunidades subordinadas lograron preservar aspectos esenciales de su identidad y espiritualidad. La cofradía, como espacio de lucha simbólica, nos invita a repensar las formas en que las tradiciones religiosas y culturales pueden convertirse en instrumentos de resistencia frente a las estructuras de poder.

Capítulo II

2.1 Del sistema de honor social, el orden étnico y la conciencia étnica de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe en la actualidad.

2.1.1 De la Resignificación del “Honor social” y el Orden étnico posterior a la “Independencia” y “Anexión” del Partido de Nicoya al Estado de Costa Rica.

Desde su incorporación al territorio ultramarino del Imperio español (1522), la definición jurídica del territorio de Nicoya se caracterizó por su constante transformación. Inicialmente Nicoya fue establecida como Corregimiento (1527-1554), ascendiendo al estatus de Alcaldía Mayor en el año de 1560. A partir del año de 1787 y hasta el año de 1812, cuando se publicó la Constitución Política de la Monarquía Española (“Constitución de Cadiz”), la reorganización jurídica y administrativa del territorio de Nicoya provocó que esta fuese denominada bajo el estatuto de “Partido”. Según lo definido en este documento, la reorganización jurídica del continente “indiano” sugería la creación de una serie de circunscripciones de las cuales Nicaragua y Costa Rica conformaban una de ellas. El Partido de Nicoya era “...una de sus figuras integrantes” (Arias, 2024, p. xi). La vigencia de la “Constitución de Cadiz” fue de tan sólo dos años, ya que en el año de 1814 esta fue derogada con lo cual la figura jurídica de este espacio geográfico volvía a su forma “indiana”.

Desde el año de 1554, cuando pasó de ser Corregimiento a Alcaldía Mayor, Nicoya tuvo una vida social auténticamente diferenciada de Nicaragua y Costa Rica al gozar “...de una casi total autonomía respecto de las provincias de Costa Rica y Nicaragua” (Arias, 2024, p. xi). Sin embargo, esta situación cambiaría radicalmente en el año de 1786 cuando quedó incorporada a la Intendencia de León de Nicaragua siendo que su estatus fuera modificado a partir del año de 1787 cuando este territorio fuese elevado al estatuto de “Partido”.

Durante el último cuarto del siglo XVIII y las primeras dos décadas del siglo XIX, la sociedad colonial entra en una fase de profundo desgaste y carencia de legitimidad entre otras cosas motivada por la complejidad que ha adquirido la estructura étnica y la creciente pugna por acceso al poder político, económico y social por parte de los distintos

grupos étnicos que han quedado contenidos en la sociedad costarricense. En ella la etnicidad es más parecida a una compleja trama de hilos⁵⁸, en la que la serie de categorías étnicas con plena vigencia en el ocaso del siglo XVIII y el alba del XIX retrata las profundas diferencias existentes en una sociedad en la que barzinos, mulatos, mestizos, cuatralvos, lobos, jíbaros, zambos, cambujos, cholos, coyotes, indios, prietos, negros, chinos, etc., todos ellos participan en una sociedad mayor en la que la “variable familiar” es una estructura social determinante en la gestión de las relaciones de poder económico, político y social. Las elites nacionales conformadas por familias cuya herencia se prolonga a través de la sociedad colonial y cuyos apellidos Stone (2023) rastrear en algunos casos desde el siglo XVI, asumirán la administración del poder a través de generaciones independientemente de que fueran los más distinguidos o capaces. En sentido opuesto, “...algunos de los especímenes más distinguidos de los linajes de sangre azul del país no fueron respetables, por el contrario, fueron ladrones y mentirosos que eventualmente se revelarían como tales ante la opinión pública” (Stone, 2023, p. XXIII).

La estructura étnica soportada sobre la base del “Sistema de honor social” que comienza a cambiar de dirección a partir del cierre del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, está impulsada sobre la base de los linajes de consanguinidad que desde el inicio de la Conquista y hasta mediados del siglo XIX han ocupado las principales estructuras de gestión del poder económico, político y social en Costa Rica (Stone, 2023) y que en el proceso de independencia se asegurarán ser ellos y su herencia quienes ocupen la cúspide de las instituciones del Estado. La Costa Rica independiente que surja a partir de la segunda década del siglo XIX será conducida por una larga dinastía que se extiende desde la Colonia hasta la actualidad y en la que, en no pocos casos, sus “... miembros han dejado de mandar -aunque no siempre de gobernar...” (Stone, 2023, p. XXVI). A lo largo del periodo colonial, ahora en abierto declive, las relaciones de poder eran

⁵⁸ En abierta alusión al texto de Baraona (2016) titulado “La trama y los hilos”. Las relaciones étnicas que acompañan el ocaso del siglo XVIII y alba del XIX ha perdido ya el hilo de la trama étnica de la que los conquistadores/colonizadores españoles, primero, pero luego fueron portugueses, británicos, holandeses o estadounidenses, quienes disputen a lo largo de tres siglos, la cúspide del “sistema de honor social”. En esa trama

heredables a través de lazos familiares en los cuales hilos de poder e hilos de familia eran semejantes (Madrigal, 2006. En: Rodríguez, 2015, p. 85). Una de las formas metafóricas que retrata la vigencia de lo étnico y el profundo lazo consanguíneo en el origen y desarrollo de las relaciones de poder en Costa Rica lo plantea Stone (2023) de la siguiente manera: “...un mundo de claroscuros donde todos los gatos son pardos” (Stone, 2023, p. XXVI).

Una vez roto el vínculo colonial sostenido con el Imperio español, sellado con la firma de las independencias centroamericanas, los grupos hegemónicos en Nicaragua se organizaron en torno a facciones concentradas en sus dos principales ciudades, León y Granada, cuyos esfuerzos estaban dirigidos a tomar el control de las principales instituciones políticas de ese país. Como parte del territorio que jurídicamente había quedado “...bajo la autoridad nicaragüense, en general, y la leonesa, en particular” (Arias, 2024, p. xi), Nicoya culminaría por ser arrastrada a la confrontación bélica y ese particular preocupaba en demasía a su población.

Las facciones de León y Granada habían hecho lo correspondiente para que en el año de 1823 el gobierno de Costa Rica les respaldara en el diferendo político. Los gobernantes de Costa Rica en lugar de inclinarse por alguno de los bandos instaron a las partes a discutir y se propusieron para fungir como mediadores en medio de la disputa nombrando a Mariano Montealegre Bustamante como representante del gobierno de Costa Rica. La Junta de Gobierno de Granada estaba presidida por el sacerdote José Antonio Velasco, de allí que los alcances del encuentro sostenido en julio de 1823 fueran conocidos posteriormente bajo el nombre de “Tratado Montealegre-Velasco”.

Además de la mediación entre las facciones de León y Granada, el Gobierno de Costa Rica tenía el interés de incorporar al Partido de Nicoya bajo su jurisdicción por lo cual uno de los asuntos que quedaría por discutir por parte de la “Soberana Asamblea Constituyente” (Centroamericana) fue este particular, quedando registrado en el “Tratado” anterior de lo siguiente: “conociendo que el Partido de Nicoya, por su situación topográfica, puede recibir mayores ventajas del gobierno de Costa Rica, a cuya Provincia

está más contiguo, el gobierno de Granada lo informará así a la soberana asamblea constituyente para su determinación” (Archivos Nacionales, 1937, p. 462. En: Arias, 2024, p. xiv).

El punto de agenda respecto de la administración de la jurisdicción del territorio de Nicoya estuvo presente cuando Mariano Montealegre Bustamante se reuniera con la Junta de Gobierno de León la cual presidía el sacerdote Pedro Solís Mendoza, de allí que los alcances del encuentro sostenido en setiembre de 1823 fueran conocidos posteriormente bajo el nombre de “Tratado Montealegre-Solís”. En él quedó estipulado lo siguiente: “que por lo que mira a la incorporación de Nicoya a Costa Rica propuesta por su Enviado, se aguarde la división del territorio que ha de hacer la Asamblea” (Secretaría de Educación Pública, 1923, p. 182. En: Arias, 2024, p. xv).

La Asamblea Nacional Constituyente Centroamericana (1824) fue la autoridad regional promulgada por los cinco Estados de la región (Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica), tras los Tratados de la Independencia Centroamericana firmados con España en 1821. Su responsabilidad guardaba relación con la redacción de la Constitución Federal Centroamericana, la resolución de los conflictos territoriales, dirimir cualquier tipo de conflicto que resultara de anexiones o vinculaciones territoriales, así como gestionar lo relativo a la seguridad regional y la economía. La Asamblea Nacional Constituyente Centroamericana era la encargada, entre otras, de tomar la decisión respecto de la jurisdicción del Partido de Nicoya quien, el 29 de octubre de 1821, había tomado la decisión mediante un cabildo abierto de unirse al Imperio de Iturbide (México) vinculándose, para ello, directamente con la ciudad de León. Con la clara intención de volcar la suerte y la decisión de los pueblos contenidos en el Partido de Nicoya, la Junta Superior Gubernativa de Costa Rica le dirigió en el año de 1824 una consulta formal a cada uno de los tres municipios que para entonces integraban al “Partido”: Nicoya (cabecera de éste), Santa Cruz y Guanacaste (actual Liberia). Si bien la consulta celebrada en los tres municipios mediante cabildo abierto no era vinculante para la Asamblea Nacional Constituyente Centroamericana, permitía al gobierno de Costa Rica hacer un balance de sus pretensiones jurídico-administrativas sobre el

territorio al tiempo que le permitiría a Costa Rica utilizar ese resultado a su favor. Guanacaste (Liberia) culminaría por negarse a su vinculación territorial con Costa Rica el 23 de mayo de 1824, mientras que el 27 de junio de ese mismo año Santa Cruz trasladó esa responsabilidad a Nicoya quien pese a haberse acercado políticamente a León desde octubre de 1821 habría de culminar de romper con ella formalmente en mayo de 1822. Tan sólo un mes habría de pasar para que Nicoya se vinculara con Granada quien le puso como condición realizar la juramentación a su majestad imperial: Agustín de Iturbide. La fecha prevista para tal acontecimiento sería el 2 de febrero de 1823 la cual debió ser pospuesta al 30 de marzo por no estar presente el comandante de plaza, capitán Juan Francisco Alvarado en la primera fecha prevista. La jura y proclamación de Iturbide como emperador del Imperio mexicano, del cual Nicoya ahora era parte, no pudo ser realizada dado que el breve episodio del Imperio mexicano habría de desaparecer una vez que su emperador abdicara el 19 de marzo de ese mismo año.

La consulta realizada a los municipios del Partido de Nicoya en el año de 1824 por parte del Gobierno de Costa Rica cobraba mucha mayor relevancia en medio de un escenario político en el que, desde la Constitución de Cadiz, la representación política de los diversos territorios centroamericanos se estipulaban según la cantidad de población habida en ellos contándose, para tal efecto, españoles, criollos, mestizos, "... los naturales originarios de los dominios españoles, de ambos sexos y todas las edades, lo que incluía a los "indígenas" y excluía a los originarios de África" (Sibaja y Zelaya, 2015, p. 102). Desde la Constitución de las Cortes de Cádiz se estableció que para que un territorio tuviese condiciones para que se nombrara a un diputado este debía contar con 70.000 almas "sin embargo, si en alguna provincia la población no bajaba de 60.000, se podía elegir un diputado y si bajaba de ese número, se uniría a la inmediata para cumplir con las 70.000 almas requeridas" (Sibaja y Zelaya, 2015, p. 102). Según datos del gobernador Tomás de Acosta en abril del año 1809 el territorio de Costa Rica, sin el territorio del Partido de Nicoya, era de más de 50.000 almas por lo cual para que esta lograra el número de población suficiente para elegir un diputado debía por fuerza mayor agregar al territorio de Costa Rica al territorio de Nicoya "... para el solo efecto de elegir diputado" (ANCR, 1975, p. 54. En: Sibaja y Zelaya, 2015, p. 104). Además de la

posibilidad de contar con su propia representación política, otro problema contingente era el de la definición de los electores establecidos según cantidad de habitantes: para aquellos pueblos con menos de 1.000 habitantes se habían estipulado un total de nueve electores; para aquellos que oscilaban entre los 1.000 pero menos de 5.000 habitantes se habían definido un total de 17 electores; y para aquellos que superaran los 5.000 habitantes se habían definido un total de 25 electores. Tras un largo debate en el que se mostraba una posición desfavorable a la “unión y agregación” al territorio de Costa Rica, tal como lo había hecho Guanacaste, el poblado de Nicoya culminaría por inclinarse a favor de las “ventajas” que les traería a los pueblos de Nicoya y Costa Rica “... la participación inmediata y recíproca de los beneficios y adelantamientos que se palpan en el Estado de Costa Rica” (Meléndez, 1978, pp. 11-12. En: Arias, 2024, p. xviii) por lo cual deciden, utilizando la figura política del cabildo abierto, unirse a Costa Rica el 25 de julio de 1824. De los alcances de la consulta, el Gobierno de Costa Rica preparó un informe, con la documentación respectiva, en la que hacía notar lo relacionado a sus nexos históricos con el Partido de Nicoya.

En la decisión respecto de la “Anexión” al territorio de Costa Rica por parte del Partido de Nicoya las Cofradías ocuparon un lugar de importante relevancia en un tiempo en el que las instituciones a través de las que se había administrado el territorio colonial se reconfiguraban haciendo evidente el desgaste, el cambio de dirección y la legitimidad social con que contaban las viejas y nuevas estructuras de poder político, económico y, por supuesto, religioso. Cofradías como las de “El Viejo”⁵⁹ habían logrado amasar importantes recursos económicos generados por la actividad ganadera, así como por la gestión de diferentes bienes que a través de los años le fueron otorgados por la Corona Española. Lo anterior les permitió que su voz y su posicionamiento político fueran escuchados en el momento en que se presentó el debate sobre “unión y agregación” al territorio de Costa Rica. Toribio Viales, mayordomo de la Cofradía de “El Viejo” ubicada en el municipio de Santa Cruz, había jugado un destacado papel en la toma de decisiones políticas cruciales para garantizar la incorporación del Partido de Nicoya a Costa Rica en

⁵⁹ Según Quirós (1997) así como Sibaja y Zelaya (2015) la única cofradía que hacia 1795 mantenía su núcleo “indígena” o no había sido del todo desindianizada era la cofradía de “El Viejo”.

el año de 1824. Otro tanto de protagonismo lo tuvo la parentela de la familia Viales Briceño en Nicoya quienes, ejerciendo como mayordomos en algunas de sus cofradías no sólo gestionaban bienes productivos como ganado, tierras y caballerías que aún controlaban algunas de ellas “fortaleciendo la vida religiosa de la comunidad” (Rodríguez, 2015), sino que también se habían interesado por propiciar y mantener la base de un sistema económico local en el que las y los miembros de las cofradías ejercían un papel político y económico influyente.

Hacia 1824 es posible distinguir dos grupos dominantes en el Partido de Nicoya: por un lado se encuentran los hacendados criollos de ascendencia mayoritariamente ladina del municipio de Guanacaste; por el otro se encuentra la élite de Nicoya y Santa Cruz conformada principalmente por “ladinos” descendientes del matrimonio del teniente de las milicias Francisco Javier Viales Abarca y de Margarita Moraga Ramos de donde surgen las familias Briceño Viales, Martínez Viales, Viales Cabrera y Viales Mena. La familia Briceño, por su parte, culminaría por formar dos familias: una parentela que surge del matrimonio de Manuel Briceño y Mauricia Viales; y la otra conformada por el matrimonio de Luis Briceño y María del Carmen Viales. Del linaje Briceño Viales aparecen ostentando cargos militares un total de 13 parientes suyos entre los años 1772 y 1829, algunos de los cuales culminaron por firmar el acta de la “Anexión”. Una de las principales responsables en el auge económico con el que cuentan las élites “ladinas” de Nicoya y Santa Cruz tuvo que ver con el control que estas lograron sobre los bienes de las cofradías una vez las posesiones de estas se dispusieron para la venta por parte de la Iglesia Católica. Sin embargo, aún cuando el poder político y económico se formalizó a través de las instituciones del gobierno local, como lo eran el ayuntamiento y la municipalidad, los “indios” lograron mantener cuotas de autonomía a través de un cabildo en el que estos dirimían sus problemas además de algunas de las cofradías que y que ha quedado registrado, en diversa documentación, para los años 1823, 1826 y 1827 (Sibaja y Zelaya, 2015, pp. 82-85).

En el desgaste y cambio de dirección del “Sistema de Honor social” que va teniendo lugar en la transición entre la sociedad colonial y el moderno sistema-estatal-republicano-

nacional cobran relevancia las relaciones populares con que la misma comunidad da sentido a su vida común lo que pone de manifiesto que el “honor” o “prestigio” social asignado a los individuos ya no parte exclusivamente de tener dinero como lo fue a lo largo de la sociedad colonial. En este periodo de transición “no son siempre los ‘ricos’ los que son políticamente más poderosos” (Stone, 2023, p. XXX).

El moderno sistema- estatal-republicano-nacional está gestionado a través de las leyes, las instituciones, el dinero y el Estado que son el núcleo de las “relaciones recíprocamente determinadas” a través de las que se sostiene el vínculo en sociedad (Marx, 2016a, 2016b). Sin embargo, la legitimidad adquirida por el pueblo, que no es otra que la que éste ha logrado cosechar en el proceso de resistencia que es precisamente la relación dialéctica en la que el “individuo” se manifiesta y expresa como “sujeto” (Mo-Sung, 2005, p. 54), tiene por contenido otro tipo de determinaciones que trascienden la propia dimensión social y constituyen, precisamente, el contenido que subyace al vínculo comunitario, motivo del tercer objetivo de la presente tesis de investigación doctoral. Si bien, las cofradías españolas y “ladinas” habrán de tener agencia en el contexto de la “Anexión” del Partido de Nicoya a Costa Rica, también lo tuvo que haber tenido la cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” al haber logrado resistir el periodo colonial y ver el nacimiento del moderno sistema-estatal-republicano-nacional que, en el caso de Nicoya, se abre a partir de su anexión del “Partido” al territorio de Costa Rica (1824). Si además del dinero y las posesiones con que contaban las cofradías de españoles y “ladino” se trataba también de la influencia y reconocimiento comunitario/popular para incidir en la decisión de los habitantes de Nicoya en la decisión y resultado del cabildo, la cofradía de “indios” tuvo que haber tenido un lugar. En el caso de la cofradía de “El Viejo” fue así (Hernández, 2024; Rodríguez, 2015). La lectura histórica permite pensar que la cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” tuvo también que haberlo tenido al ser esta, hasta la actualidad, un referente nicoyano por más de 400 años meritoria del “Premio Nacional al Patrimonio Cultural Inmaterial 2019” (Ministerio de Cultura, 2020).

Durante el proceso que conllevó la “Anexión”, en la sociedad nicoyana se propició una mayor cercanía entre el clero, las élites locales y los remanentes de las cofradías que hacia la segunda década del siglo XIX se mantenían activas profundizando los intereses económicos y políticos de los diferentes actores quienes por un lado pujaban por asignarle mayor preponderancia administrativa del territorio a la institución eclesiástica, suponiendo que al igual que en el pasado esto les permitiera mayores niveles de autonomía, al tiempo que instaban a la población nicoyana a convertirse en tomadores de decisión política en lo relativo a la gestión de su territorio. De hecho, el papel político de las Cofradías durante el proceso de Anexión del Partido de Nicoya fue tan relevante que Hernández (2024) estima incluso determinante la agencia de los mayordomos de las Cofradías de Nicoya en ella “... particularmente porque estos pertenecieron a las familias influyentes de Nicoya” (Hernández, 2024, p. 2).

Las cofradías no sólo brindaron asistencia espiritual a sus miembros, sino que también lograron gestionar recursos materiales y financieros importantes que, muy a pesar de su eficiencia económica, pero sobre todo por ella, es que la Iglesia Católica decide vender sus bienes para financiar la guerra que llevaba España contra Francia. La venta de lo perteneciente a las cofradías se extenderá a lo largo de la primera mitad del siglo XIX. Abarca y Bartels (2011) demuestran cómo la venta de los bienes de las Cofradías en territorio costarricense fue una de las características económicas en la transición de la sociedad colonial a las sociedades mercantiles que, entre otras, provocó la venta de una sexta parte del patrimonio de la Iglesia, medida con la que se procuraba “... liberar la propiedad acumulada en las “manos muertas” (Iglesia, sobre todo (...)), para ponerla en movimiento, haciéndola productiva e integrándola en el mercado” (Abarca y Bartels, 2011, p. 367).

Un elemento de gran relevancia es que, antes del compromiso racional asumido por las élites costarricenses con el desarrollo del liberalismo en Costa Rica —proceso que incentivaría de manera decidida la producción de café y, con ello, la aparición de la oligarquía cafetalera en el Valle Intermontano Central—, las 'cofradías ganaderas', principalmente en Guanacaste, ya eran instituciones económicas relevantes. Estas

culminaron por consolidar una élite económica significativa mucho antes de la emergencia y consolidación del proyecto liberal (segunda mitad del siglo XIX) (Gudmundson, 1978; Velásquez, 2004; Abarca y Bartels, 2011; Sibaja y Zelaya, 2015; Quirós, 1997). Si bien, en los trabajos destacados anteriormente se exalta el papel económico de estas al punto de calificarlas como “operadores económicos en la sociedad costarricense de la primera mitad del siglo XIX” (Abarca y Bartels, 2011, p. 368), el caso de la cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe no fue así.

A Toribio Viales, heredero de una larga herencia consanguínea cuyo vínculo con el poder político, económico, social y religioso, que Rodríguez (2015) lo logra reconstruir desde el siglo XVI, es uno de los miembros más influyentes en la firma del Acta de Agregación del Partido de Nicoya a Costa Rica en el año 1824 al ser hijo de una de las familias más reconocidas de Nicoya desde la época colonial, tiempo durante el cual él y su familia han ocupado los cargos de “priostes” o “mayordomos”, los cuales “... eran ocupados por miembros de la élite colonial” (Rodríguez, 2015, p. 15), en las principales cofradías de la Alcaldía Mayor y posteriormente del Partido de Nicoya.

A diferencia de las cofradías que habían sido formalmente organizadas, gestionadas y administradas por la Iglesia Católica desde el siglo XVI, cuyos bienes serán vendidos a lo largo del siglo XIX (Quirós, 1997; Sibaja y Zelaya, 2015; Sanabria, 2014; Thiel, 2002; Velásquez, 2016, 2011), la cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” nunca contó con bienes a su nombre. Ella no contó con posesiones, bienes, ganado, fincas o haciendas como sí lo fueron la cofradía de “Nuestra Señora de la Concepción del Viejo”, la del “Dulce Nombre de Jesús”, la de “Nuestra Señora del Rosario”, la del “Santísimo Sacramento” o la cofradía de “San Blas”, quien hasta adentrado el siglo XX contó con una hacienda a su nombre, la Hacienda de San Blas, muy cerca de Puerto Humo (Nicoya).

Las cofradías de españoles y “ladinos” que contaban con importantes recursos para su funcionamiento, como lo fue la cofradía de San Blas, se diferenciaban radicalmente respecto de los recursos con que contaban las cofradías “indígenas”, como la que había

sido organizada desde 1644 (Arauz, s.f, p. 8) en torno a la fe de la Virgen de Guadalupe, no contaron con condiciones económicas más que los que la propia comunidad de “indios” logró producir principalmente para la exaltación y fortalecimiento de su fe y por ello sus recursos estaban dirigidos al “...financiamiento de fiestas y ceremonias, el suministro de velas, aceite y flores” (Hernández, 2024, p. 1).

Las cofradías de españoles y “ladinos” lograron amasar verdaderas riquezas, contar con importantes recursos a su haber, pero en el ocaso de la sociedad colonial así como algunas de sus instituciones que habían gozado de éxito en su momento pero que ahora entraban en una fase de desgaste profunda, también lo hacían estructuras ideológicas como el “prestigio” y el “honor social” que ahora hacía explícito el lugar que en la agencia de su territorio, del poder político, económico y social tendrían en adelante la larga herencia de “indios” que habían sido dominados, explotados, humillados y despreciados como “indios” pero que, en el escenario de la “Anexión”, se afirmaban como “cofrades” y como “nicoyanos”.

Si la categoría étnica de bárbaro había sido aplicada por los griegos para calificar como inferiores a los persas, mientras que la categoría étnica de “indio” había sido utilizada por los conquistadores españoles para calificar como inferiores a los pueblos originarios de América, el concepto de “cofrade” empleado por los “indios” para calificarse como miembros de una estructura común era ahora condición de afirmación de sí mismos frente al colonizador, el Estado y frente a la propia Iglesia. Si las cofradías eran congregaciones o hermandades laicas organizadas en torno a la devoción, adoración y culto a alguna virgen o santo (Quirós, 1997; Rojas, 1988; Velázquez, 2016), la figura de “cofrade” que ahora, como “indios” abiertamente usaban en la sociedad nicoyana en proceso de transformación, les permitía mostrarse frente a los otros grupos étnicos y sociales que formaban parte de la Nicoya de la primera mitad del siglo XIX, pero sobre todo les permitía reconocerse a sí mismos como hermanas y hermanos que estaban ahora más cerca de la utopía que siglos atrás habían trazado. Adaptación y resistencia serán la base de la tensión que acompañará, una vez más, el devenir histórico con el particular de que en este contexto el proceso de liberación del “indio” como “indio” del

uso de viejas categorías y conceptos dotadas de un nuevo tipo de contenido. Si el horizonte utópico del “indio” estuvo ligado con la posibilidad de una sociedad en la cual su vida fuese posible, respetada e incluso considerada con criterio de dignidad eso pasaba, a partir de la segunda década del siglo XIX, a través de la categoría de “cofrade”.

Si bien, “cofrade” no es una categoría étnica en el tanto ella no permite distinguir la gestión del acceso al poder político, económico y social de los distintos grupos étnicos que han quedado contenidos dentro de una estructura jerárquica y desigualmente organizada, sí permite a los “indios”, ahora como “cofrades”, desarrollar un tipo particular de conciencia, la “conciencia étnica”, en el tanto el contexto estructural en el que se gesta la “Anexión” invita a los “indios” a participar, opinar y decidir sobre la gestión de su propio territorio. Lo anterior significa una modificación radical en el seno de la sociedad de la que el “indio” es parte, así como de las estructuras pre-existentes las cuales están siendo modificadas en el contexto de “unión y agregación” a Costa Rica, fenómeno relativamente autónomo a la conciencia del “indio pero que, en lo relativo a la conciencia étnica, incide en la forma en que “...se gesta su conciencia y se desenvuelve su accionar” (Baraona, 2007, p. 183).

La categoría de “cofrade”, al ser utilizada por un “indio” en el contexto de “unión y agregación” a Costa Rica, designa a un tipo particular de “indio” y no al “indio” en general. El “indio” que también es “cofrade” no es un espectador de la historia nacional que tiene frente de sí, sino que es quien la gesta y construye desde una sociedad mayor, Nicoya, que requiere ahora de su opinión, participación y decisión respecto del futuro jurisdiccional de la tierra que ha habitado por miles de años.

Al igual que la categoría étnica de “bárbaro” usada por el griego para referirse al persa, o la categoría étnica de “indio” había permitido a los conquistadores y colonizadores imponer sus armas, su religión, su modelo de sociedad sobre los pueblos originarios de América, través de la categoría étnica de “indio” los pueblos originarios de Nicoya habían sido explotados, humillados y despreciados, la categoría de “cofrade” permitió al “indio” diferenciarse de las estructuras y mecanismos de dominio y enajenación para, en lugar

de ser pasivas del avance y ofensiva del moderno sistema-estatal-republicano-nacional, afirmar sus condiciones de vida, formas de existencia y dignidad.

Con la categoría de “cofrade” estaba implícita una relación de subordinación con la Iglesia la cual había ocupado una “legítima” posición de poder en el seno de la sociedad colonial. En el tránsito hacia el moderno sistema-estatal-republicano-nacional que surgía a partir de la segunda década del siglo XIX, ella tendría que compartir ese poder con otro tipo de instituciones e instancias político-administrativas sin embargo, para el “cofrade” una explícita voluntad de obediencia, por mínima que fuese, al aceptar utilizar categorías y conceptos propios de la tradición religiosa cristiana por más que los “indios-cofrades” le utilizaban con mayor proyección a la que se había definido por la institución eclesial y utilizado en el seno de la Colonia. Si como “indio” habían sido dominados, explotados, asesinados y desaparecidos cientos de miles de seres humanos de la región mesoamericana durante los poco más de tres siglos que la Colonia se impuso en el continente americano, como “cofrades” aquellos “indios” hacían explícita su intención de ocupar un lugar en el seno de las viejas instituciones coloniales que se mantendrían en pie aún después de la firma de los tratados de las independencias centroamericanas. Si “el tipo de motivo caracteriza en gran medida el tipo de dominación” (Weber, 2012, p. 70), el uso de la categoría étnica de “cofrade” permitía que aquellos que habían sido dominados como “indios” en el pasado se presentasen ante la sociedad que surgía a partir de la segunda década del siglo XIX como nuevos sujetos históricos dispuestos a liberarse de toda atadura, de toda cadena, de todo yugo.

Como grupos subordinados en el pasado, los “indios-cofrades” utilizan los marcadores diacríticos utilizados por la institución eclesial, que en un primer momento era utilizada para hacer referencia a las y los miembros distinguidos de la sociedad colonial, que nunca fueron originarios, para disputar el reconocimiento deseado por parte de la misma institución que en inicio les rechazó como “cofrade”, para posteriormente aceptarle como “indio tributario”. Lo anterior permite identificar el lugar medular que ocupa la categoría “cofrade” cuya dimensión política surge enlazada de un nuevo tipo de conciencia, la “conciencia étnica”, en la cual “la resistencia, el deseo de sobrevivir como cultura y como

tradición, *-es-* la legítima inspiración a recuperar la soberanía, la dignidad y el orgullo perdido, *-que*⁶⁰- poco a poco transforman el ámbito de la identidad y el imaginario colectivo, en un campo de batalla donde se forjan nuevos discursos y nuevas prácticas sociales” (Baraona, 2007, p. 205).

Como institución, la cofradía es un vínculo con el pasado lejano común que permite comprender la supervivencia y proyección futura de las comunidades originarias en su profundo sincretismo con las sociedades latinoamericanas. Como estructura social y religiosa, integra simultáneamente elementos “indígenas” y españoles, combinando lo cristiano y lo prehispánico en una dinámica de tensión y sincretismo trascendiendo lo espiritual e impactando en lo económico, lo político y lo social. La cofradía es un mecanismo de integración comunitaria que, paradójicamente, opera tanto en contextos de cohesión como de conflicto que fue constantemente utilizada por los actores étnicos involucrados en la sociedad mayor de la que formaron parte a lo largo de la sociedad colonial para hacer gala de la diferencia y distinción social principalmente por parte de las elites quienes hacían “...alarde del poder y el peso de sus linajes, sobre el resto de la población, la cual, evidentemente, quedaba excluida o marginada” (Rodríguez, 2015, p. 85). Sin embargo, para las y los “indios” que quedaron relegados a los peldaños inferiores de la estructura étnica durante la sociedad colonial, el surgimiento del moderno sistema-estatal-republicano-nacional que se propiciaba en Nicoya tras la “Anexión”, no supondría la confrontación con el orden étnico pre-existente más sí supondría un cambio en su dirección.

Si bien las “Cofradías” fueron, en términos generales, mecanismos de dominación, explotación y control para con los pueblos originarios (Abarca y Bastels, 2011; Bazarte, 1998; Chance y Taylor, 1985; Quirós, 1977; Rojas, 1988; Vega, 2018; Velázquez, 2016; y otros), la categoría de “cofrade” permitía ahora distinguir al “indio” como aquel que tras haber padecido trescientos años el dominio colonial ahora utilizaba las viejas estructuras e instituciones para afirmarse, liberarse, crear vínculos de comunidad y fraternidad con sus hermanos. Lo que era “imposible” para el “indio” en el seno de la sociedad colonial,

⁶⁰ Lo subrayado anteriormente es responsabilidad del tesario.

aparecía como posibilidad empírica concreta al “cofrade” en el tránsito hacia el moderno sistema-estatal-republicano-nacional que surgía a partir de la segunda década del siglo XIX.

Para las y los “indios” que habían quedado fuera de la historia colonial por no haber aparecido en los protocolos eclesiales, por carecer de posesiones, bienes, ganado, fincas o haciendas la cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” será reconocida como una institución esencial a la vida comunitaria donde, así como en el Tepeyac, La Madre brinda apoyo a sus hijas/hijos para remediar todas sus “necesidades”, sus “miserias”, sus “pesares” (Nican Mopohua). Así como las cofradías de españoles y “ladinos” las “cofradías indígenas” de Nicoya también participaron en la discusión y la toma de decisión de la “Anexión” del Partido de Nicoya a Costa Rica (Hernández, 2024). Que ella no aparezca nombrada o que sus cofrades no aparezcan como parte de quienes firman el acta de la “Anexión” se debe a que, en el decir de las y los mismos cofrades con quienes conversé a lo largo de la observación participante, ella “siempre” operó en el plano de la “clandestinidad”. De allí que cuando Rodríguez (2015) y Hernández (2024) aseveren que las cofradías tienen un papel relevante en la discusión y toma de decisión respecto de la “Anexión” del Partido de Nicoya a Costa Rica, también pueda pensarse que aún cuando la cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” no esté oficialmente formalizada en los protocolos ella sí cuenta con pleno reconocimiento social como institución y sus miembros como “cofrades”.

La asimetría económica así como el uso que del “prestigio” y “honor social” hacen las cofradías distingue los intereses de aquellas en las que se congregan españoles y “ladinos” de las otras en las que se congregan los “indios”: mientras que en el caso de las cofradías de españoles y “ladinos”, que “...también fueron instituciones utilizadas por la prosapia Briceño Viales”, les permitió utilizar el vínculo religioso con la intención de obtener beneficios económicos importantes “...al aprovechar los censos y arrendamientos, permitiéndoles obtener réditos importantes, ya que la administración de los bienes incluía hatos, caballerías, ganado, entre otros tipos de riqueza” (Rodríguez, 2015, p. 94); las “cofradías indígenas” permitían reconstruir simbólicamente su universo

social anterior, regresando con ello a “sus vínculos primarios” utilizándola como “...una puerta de salida abierta por los mismos conquistadores” (Rojas, 1988, p. 257). Si las cofradías habrían de tener un lugar en la gestión de la “Anexión” del Partido de Nicoya no iba a ser como “desdichadas” o “útiles” al proyecto de dominio español o “ladino” que podía quedar contenido en el moderno sistema-estatal-republicano-nacional que surgía al lado del Estado costarricense (1821). Si como grupo étnico el “indio” ha logrado oponerse y resistir al dominio colonial “... sosteniendo desde el discernimiento de su dolor social plural una utopía liberadora”, el “indio” asumiría en este contexto su lugar como “actor cultural por excelencia de América” (Gallardo, 1993, p. 30).

La Asamblea Nacional Constituyente Centroamericana tardaría algún tiempo en pronunciarse respecto de las consultas recibidas tanto por Costa Rica como por Nicaragua. Sin embargo, esta no estaba interesada en que el otrora territorio de Nicoya fuese fraccionado en porciones menores por lo que en el artículo 1 de la resolución tomada por esta instancia el 9 de diciembre de 1825 se dejara redactado lo siguiente: “por ahora y hasta que se haga la demarcación del territorio de los Estados que previene el artículo 7 de la Constitución, el Partido de Nicoya continuará separado del Estado de Nicaragua y agregado el de Costa Rica” añadiendo en su artículo 2: “en consecuencia, reconocerá dicho Partido a las autoridades de Costa Rica y tendrá en su legislatura la representación que corresponda” (González, 1937, p. 550. En: Arias, 2024, p. xxi; ANCR, Gobernación, 8205, pp. 287-288. En: Sibaja y Zelaya, 2015, p. 75).

La Iglesia Católica costarricense se había mantenido vinculada a la Diócesis de Nicaragua desde su fundación en el año de 1531 según el consistorio de Clemente VII. La sede de esta Diócesis estaba ubicada en la ciudad de León y el Sacerdote a su cargo también debía velar por lo correspondiente a la evangelización del territorio de Nueva Cartago y Costa Rica. Para gobernar lo relativo al territorio de Costa Rica, la Diócesis de Nicaragua había optado por la designación de un “vicario foráneo” que era el funcionario eclesiástico encargado de imponer su autoridad. Con la designación de León como el territorio en el que habría de erguirse una Iglesia catedral como su sede, se presuponía que en ella debían estar concentrados los representantes del poder colonial:

Gobernador, Obispo y oficiales reales. Desde el siglo XVI los españoles habidos en el territorio de León eran principalmente encomenderos. Velázquez (2011) da cuenta de que al dar inicio el siglo XIX de los ciento cincuenta españoles habidos para entonces en León, cien de ellos eran encomenderos.

A lo largo del siglo XVII algunos de los vicarios foráneos nombrados en la ciudad de Cartago fueron al mismo tiempo los sacerdotes de su Iglesia. Siete de los 21 vicarios foráneos que esta ciudad tuvo culminaron por emparentarse con algunas de sus familias influyentes con lo cual esperaban tener influencia en las decisiones políticas del cabildo y/o la Alcaldía (Madrigal, 2006. En: Velázquez, 2011, p. 107). Durante el último cuarto del siglo XVIII habían sido formados en la provincia de Costa Rica una base de sacerdotes seculares bastante amplia conformado principalmente por jóvenes “criollos” que se habían ido a preparar al seminario de San Ramón Nonato de León. Allí “todos se habían ordenado con ayuda de capellanías o de patrimonios...” (Velázquez, 2011, p. 109) siendo que las primeras eran las principales instituciones a las que recurrían aquellos jóvenes que tenían la intención de prepararse en una carrera. La creciente participación de la Iglesia en la vida social de Costa Rica le había llevado de tener tres Parroquias en su territorio (Nicoya, Cartago y Esparza) durante el siglo XVIII, a tener siete adicionales al dar inicio el siglo XIX al sumar las de Heredia, San José, Guanacaste, Alajuela, Bagases, Cañas y la de San Miguel de Escazú (Velázquez, 2011).

Con la independencia de Costa Rica (1821) se ponen en relación varios procesos que, de forma simultánea, organizan la gestión económica, política y social del recién fundado Estado centroamericano. Un paso de significativa importancia lo fue la transformación de la economía colonial a la formación del capitalismo agrario lo que significó modificar viejas estructuras mentales vinculadas al señorío y encausarlas mediante un nuevo tipo de comportamiento social vinculado con la forma clásica de producción del capitalismo fundadas en la relación tradicional capital/trabajo. Por otro lado, el poder económico y social con que contaba la Iglesia Católica se modificó, pero esta, lejos de dar muestras de desgaste, incrementó su influencia en lo educativo, lo político y lo cultural al tiempo que en lo económico y lo social había adquirido legitimidad como “autoridad”. De hecho,

en las cámaras del poder legislativo de la Costa Rica de 1821, lo cual se mantiene de forma constante a lo largo del siglo XIX, el clero tuvo presencia, participación e incidencia al punto que, entre los años de 1852 y 1855 en que se vivió el auge clerical legislativo, llegaron a representar casi una cuarta parte del total de los asambleístas de esta cámara (Velázquez, 2021). Aunado al ascenso capitalista y clerical, la Independencia de Costa Rica fue acompañada de “una agresiva política a favor de la privatización de las tierras comunales que desembocaron en la generalización de la propiedad privada...” (Mora, 2021, pp. 33) al punto que en los protocolos coloniales comprendidos entre los años de 1837 y 1842, en los que se realizaron uno por año para un total de seis (6), se contabilizan un total de 25 protocolos coloniales otorgadas o relacionadas con las cofradías existentes que para entonces estaban limitadas a la Cofradía de las “Ánimas”, Cofradía de la “Santa Sangre de Cristo”, Cofradía del “Señor San José”, Cofradía de “Nuestra Señora del Carmen”, Cofradía de “Mercedes”, Cofradía de “Nuestra Señora del Rosario”, Cofradía de “Nuestra Señora de la Soledad”, Cofradía de “Nuestra Señora de la Concepción” (Velázquez, 2011). De hecho, si bien las relaciones económicas que se gestaban en el seno de la nicoyana y costarricense las transacciones de productos estaban acaparadas y controladas por comerciantes que, en tanto composición étnica, eran reconocidos como españoles, mayoritariamente andaluces (Stone, 2023), así como por jóvenes “criollos” y mestizos, la tenencia de grandes haciendas en el caso de Guanacaste introdujo una distinción: desde muy temprano fue notoria la participación y agencia de jóvenes “indios” y “mestizos” que llegarían a convertirse en comerciantes “exitosos” al punto de amasar grandes fortunas así como extensas parcelas de tierra, algunas de las cuales perduran en manos de pocas familias guanacastecas hasta la actualidad, como lo demuestra el trabajo de Cabrera (2007).

A lo largo del siglo XIX los comerciantes (“españoles”, “andaluces” y en menor proporción “criollos” y “mestizos”) se habían apropiado de parte significativa de los bienes muebles e inmuebles habiendo acumulado riqueza a partir del control del comercio “comprando cargos públicos, monopolizando el poco circulante monetario, arrendando el cobro del diezmo y controlando la exportación e importación de mercaderías” (Mora, 2021, p. 31). Este sector de comerciantes había incursionado en

“...el ejercicio de cargos administrativos (civiles, milicianos y eclesiásticos), las alianzas (políticas y familiares), el desarrollo de actividades extractivas (explotación maderera, ganadería, minería) y productivas (cacao, tabaco y caña)” (Mora, 2021, pp. 31-32). Para Mariátegui (2009) las independencias latinoamericanas no modificaron los cimientos de la economía colonial y, con ello, tampoco modificaron el acceso diferenciado al poder político, económico y social por parte de los pueblos “indios”. El análisis muestra que el “gamonalismo” resultante del orden feudal latinoamericano precedente fue controlado en manos de latifundistas y grandes propietarios de la tierra, principalmente “blancos”, “ladinos” y “mestizos”, reproduciendo un sistema racista, jerárquico y desigual en el que “funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc.” (Mariátegui, 2009, p. 46), al igual que en la Colonia, viven a costa de la explotación del trabajo del “indio”. Si bien, esto pudo haber sido un comportamiento general a lo largo del siglo XIX en el contexto latinoamericano, principalmente durante la etapa de diseño y consolidación de los Estados Centroamericanos ubicado en la primera mitad de ese siglo, el caso nicoyano muestra un comportamiento diferenciado en el que, una vez puesta en discusión su “unión y agregación” a Costa Rica, sus élites locales, principalmente las de Nicoya y Santa Cruz, no sólo tuvieron acceso al poder político sino que pudieron “...convertirse en una élite destacada y primada sobre las demás en la región -con acceso- a los principales puestos políticos...” (Rodríguez, 2015, p. 84).

El acceso a las instituciones que gestionaron el poder político, económico y social por parte de las élites de Nicoya y Santa Cruz era una clara manifestación de que el orden étnico en el que habían quedado incorporados las y los hijos de un largo proceso de miscegenación con lo que desaparecen algunas de las jerarquías étnicas específicas que habían arrojado a los pueblos originarios a la base de la estructura étnica a lo largo de los poco más de tres siglos que dilató la Colonia. Esto no significó que a partir de la “Anexión” todas y todos los “indios” iban a gozar del mismo trato por parte de las nuevas “autoridades” que las élites nicoyanas y santacruceñas. Si bien, el contexto de la “Anexión” significó el inicio de otro momento de la dinámica étnica regional esto no significó que las viejas desigualdades habían quedado erradicadas. Es importante precisar que “a medida que el capitalismo emerge y la modernización comienza a barrer

con los sistemas sociales pre-modernos y sus jerarquías específicas, muchas de esas distinciones son incorporadas en la nueva sociedad moderna” (Baraona, 2007, p. 204), lo que en el caso de Costa Rica significa: el moderno sistema-estatal-republicano-nacional. De lo anterior se sigue que la “Anexión” no significó la abolición de las distinciones étnicas pre-existentes sino, como ha sido común en la tradición moderna, ha permitido que las viejas distinciones y jerarquías étnicas sean reutilizadas y puestas “...al servicio de nuevas jerarquías y de nuevos propósitos generales” (Baraona, 2007, p. 205).

Con la firma la independencia de los países centroamericanos en 1821, las luchas intestinas entre las facciones políticas de León y Granada no tendieron a disminuir. Todo lo contrario. Unos años más tarde, en 1826, ambas quedarán enconadas en una guerra civil que provocó en los municipios de Nicoya y Santa Cruz un mayor interés por que su territorio quedara vinculado al de Costa Rica. El municipio de Guanacaste fue más reacio a esta idea.

En agosto de 1826 el gobierno de Costa Rica envió una misiva formal a las autoridades de los tres municipios que conformaban Nicoya exhortándoles “... para que procediesen de inmediato a jurar su lealtad y acatamiento de la Ley Fundamental del Estado Libre de Costa Rica” (Arias, 2024, p. xxiv). Si bien, la solicitud por parte de los gobernantes costarricenses fue atendida con una respuesta positiva casi de inmediato, “... en lo referente a los guanacastecos, tras casi un mes de reticencia, también así se hizo (bajo protesta) con el fin de no contravenir el ordenamiento jurídico costarricense” (Arias, 2024, p. xxv).

El 30 de abril del año de 1838 se producirá la separación de Nicaragua de la República Federal de Centroamérica reavivando las tensiones jurisdiccionales sobre el territorio de Nicoya que Nicaragua reclamaba como suyo. Previendo la ofensiva militar de Nicaragua sobre territorio costarricense, Costa Rica decide separarse ese mismo año de este espacio federativo. La pensión por la disputa territorial sobre el Partido de Nicoya elevó las tensiones en el propio territorio de la hoy provincia de Guanacaste con lo cual se

incentivaron y realizaron nuevos cabildos abiertos en los municipios existentes para afirmar su voluntad de mantenerse unidos al territorio costarricense lo cual ocurrió así el 7 de septiembre, el 11 de septiembre y el 28 de septiembre de este año por parte de Nicoya, Guanacaste y Santa Cruz respectivamente.

En marzo de 1841 se emitió el documento denominado “Decreto de Bases y Garantías” en el espíritu de ser este la Constitución Política en la que, entre otros, se dispusiera lo relativo a la jurisdicción del territorio del Partido de Nicoya como parte del Estado costarricense convirtiéndose este documento en la primera norma constitucional que se expresara en este sentido. Tras una serie de pensiones acontecidas en 1842 en las que se expresaba la intención de Nicaragua de apropiarse por la vía armada del municipio de Guanacaste, las cuales se prolongarán hasta el año 1847, se suscitaron una serie de consultas a la población para ratificar las decisiones que previamente sus coterráneos habían tomado mediante cabildo abierto. El 17 de octubre, el 1 de noviembre y el nueve de ese mismo mes Guanacaste, Nicoya y Santa Cruz respectivamente ratificaron su intención de mantenerse unidos al gobierno y territorio de Costa Rica.

En el año de 1848 se modificaría el estatus jurídico político del territorio costarricense el cual, hasta entonces, había sido denominado únicamente como un estado lo cual sería modificado a partir de agosto de ese mismo año mediante un decreto a partir del cual este territorio sería ahora estructurado como una república y, por lo tanto, se denominaría a partir de ahora República de Costa Rica. Según constan la Constitución política de 1848 el territorio contenido la República de Costa Rica sería dividido político administrativamente en el siguiente orden: provincias, cantones y distritos. Lo anterior significó transformaciones políticas administrativas también para la provincia de Guanacaste la cual quedaría dividida en los siguientes cantones: Guanacaste, Nicoya, Santa Cruz, Bagaces y Cañas.

En el año de 1853 las diferencias no resueltas entre las facciones de León y Granada vuelven a crispar los ánimos en Nicaragua y, como en otras veces lo hicieron, se enfrentaron militarmente. La elite de Granada no sólo estaba interesada en concentrar el

poder político y económico nicaragüense, sino que había hecho declaraciones respecto de sus intenciones en recuperar el territorio de la ahora provincia de Guanacaste. Los habitantes de los cantones de Guanacaste, Nicoya, Santa Cruz, Bagaces y Cañas, por quinta vez, gestionaron la jurisdicción administrativa de su territorio por la vía del cabildo abierto y el 25 de abril de 1853 ratificaron su decisión anterior de estar “anexados” al territorio de Costa Rica pero, a diferencia de las veces anteriores, en esta oportunidad pretendían desvincularse históricamente de todo nexo o relación que pudiera hacer pensar que aquel territorio tenía algo que ver con Nicaragua. En el artículo 1 del acta enviada al Congreso de la República de Costa Rica por parte de los habitantes de los cinco cantones del otrora Partido de Nicoya posterior al quinto cabildo abierto se dice: la llamada hoy provincia de Guanacaste se denominará en adelante provincia de Moracia”. Asimismo, en el segundo artículo de esta acta se toma la decisión de que “la cabecera llevará el nombre de Liberia” (Colección de Leyes y decretos (1858-1855), 1871, pp. 26-27. En: Arias, 2024, p. xxvi).

En el año de 1855 las intenciones bélicas de Nicaragua no serían más un problema. La defensa de la soberanía sí lo será y para entonces este era uno de los principales puntos de discordia entre liberales y conservadores centroamericanos quienes apoyaban y se oponían al Gobierno Federal Centroamericano. El 16 de junio de 1855 desembarcó en el Pacífico de Nicaragua un contingente de mercenarios procedentes de los Estados Unidos a quienes, según Acuña (2014), habían contratado los liberales nicaragüenses para minar las intenciones conservadoras provocando que lo que había iniciado como un conflicto de índole local culminara siendo un conflicto de implicaciones internacionales con pleno alcance regional e impacto internacional.

Tres años habría de durar la guerra contra las fuerzas extranjeras lideradas por William Walker extendiéndose hasta el 1 de mayo de 1857, fecha en la que es finalmente derrotado y culminará por abandonar Nicaragua. La guerra contra los filibusteros fue mediada por una serie de enfrentamientos desarrollados principalmente durante la época seca, periodo en el que había menos casos de fiebre y enfermedades comunes durante

la época lluviosa, en la que había participado de forma decidida mercenarios estadounidenses y las fuerzas navales de Estados Unidos y Gran Bretaña (Acuña, 2014).

Si bien las fuerzas armadas costarricenses no contaba con la experiencia militar que le había otorgado al gobierno de los Estados Unidos y a los mercenarios estadounidenses haber participado previamente en la guerra contra México (1846-1848), las primeras dos guerras carlistas españolas (1833-1840; 1846-1849), las revoluciones europeas (1848), la independencia de Hungría (1848-1849) o las incursiones mercenarias en Cuba y México previamente (Acuña, 2014), los combates ocurridos en la hacienda Santa Rosa el 20 marzo de 1856 cuando sorpresivamente las fuerzas armadas costarricenses atacaron a los mercenarios estadounidenses, tomaron sus posiciones y les hicieron huir a Rivas donde los combates se prolongarían. La derrota final de Walker en su ofensiva sobre el territorio nicaragüense y costarricense se produciría en la ciudad de Rivas el primero de mayo de 1857 cuando éste, aceptando su diezmada posición, decida entregarse a un comandante estadounidense que se encontraba anclado en una nave de la marina de los Estados Unidos en el puerto de San Juan del Sur en la cual se dirigió a Panamá y de allí a Nueva Orleans (Acuña, 2014). Como reconocimiento del destacado papel de las fuerzas armadas de Costa Rica el 6 de julio de 1857 el canciller del gobierno de Nicaragua, Gregorio Juárez Sacasa, y el General José María Cañas Escamilla, representante del gobierno de Costa Rica, firman el Tratado Cañas-Juárez en el que la República de Nicaragua desiste de sus intereses administrativos sobre la jurisdicción de Guanacaste en agradecimiento por los “grandes sacrificios” que esta había realizado en la guerra que recién había concluido (Arias, 2024; Acuña, 2014). Con este tratado se sientan las bases que, tan sólo un año después (1858) con la firma del Tratado Cañas-Jerez, se ponga fin al conflicto limítrofe que por más de un cuarto de siglo había estado presente entre Costa Rica y Nicaragua.

Con la firma del tratado Cañas-Jerez Nicaragua se había asegurado la soberanía del área donde se preveía un futuro canal que conectara el mar Caribe con el Océano Pacífico y logró que Costa Rica se alejara dos millas del lago de Nicaragua, así como de una parte del río San Juan debiendo para ello cederle a Costa Rica la mitad de la

soberanía de la bahía de Salinas que pasaría a ser de uso común. Según Sibaja y Zelaya (2015) con la firma del Tratado en estas condiciones Nicaragua se aseguró un mejor acceso para la construcción futura del canal previsto. Según Arias (2024) el acuerdo limítrofe fue ratificado por el Gobierno de Costa Rica en abril de 1858 y por el Gobierno de Nicaragua en el mes de agosto de ese mismo año.

La provincia de Moracia, que llevaba ese nombre en honor al gobernante costarricense Juan Rafael Mora Porras debido al interés y buenos oficios que éste desempeñó en favor de los residentes del otrora Partido de Nicoya, vieron una vez más modificar el nombre de su territorio pero, a diferencia de lo sucedido en 1853 cuando fue la propia decisión de los habitantes del Partido de Nicoya modificar su nombre y eliminar todo rastro o vínculo con Nicaragua, en el año de 1860 la decisión fue tomada por un grupo de golpistas que un año antes, el 14 de agosto de 1859, había tomado el poder político de forma irregular expulsando del país al presidente, Juan Rafael Mora Porras, quien en un intento de retomar el cargo presidencial fue apresado y posteriormente asesinado en la ciudad de Puntarenas el 30 de setiembre de 1860. Una de las primeras decisiones de los golpistas de 1859 fue eliminar todo vestigio del exmandatario y, en el artículo 1 del primer decreto tomado por estos se lee: “se restituye la provincia de Mora a su primitivo nombre de Guanacaste. La capital de dicha provincia conservará el de Liberia” (Arias, 2024, p. xliii). La decisión tomada por los golpistas fue aceptada sin discusión alguna por parte del Congreso de la República de Costa Rica y sin previo aviso, discusión o consulta alguna, las y los habitantes de la provincia de Moracia fueron simplemente notificados de que su nombre regresaba a ser el que ellas y ellos mismos habían sustituido.

Así las cosas, el largo viaje emprendido por Guanacaste desde 1524 provocó una intensa transformación jurídica y político-administrativa a través del tiempo en el cual fue nombrada primero como Corregimiento (1545-1554), posteriormente como Alcaldía Mayor (1560) durante la Conquista y colonización de su territorio; posteriormente, hacia el cierre del periodo colonial su territorio será denominado “Partido” (1787-1814). Entre los años de 1821 y 1853 las disputas jurídico-administrativas entre Costa Rica y

Nicaragua le asignan el nombre de Guanacaste, el cual será sustituido por Moracia por sus pobladores entre los años de 1853 y 1860. El último de estos años culminará por serle impuesto su nombre “primitivo”: Guanacaste. Esta será la última vez que el nombre de su territorio sea modificado, así como su estatus de provincia vinculada al Estado de Costa Rica. Si bien, con la decisión de los golpistas de sustituir el nombre de Moracia por el de Guanacaste se justifica en un intento por borrar todo vestigio de poder del presidente Mora de la memoria colectiva, así como de la historia nacional, también sentará un precedente en las formas y estilos con que los gobernantes de Costa Rica observarán, dialogarán y se relacionarán con las y los gobernados de Guanacaste.

A lo largo de la primera mitad del siglo XIX se sientan las bases estructurales del moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense. A partir de la segunda mitad de este siglo serán los “intelectuales étnicos metafísicos” (Jiménez, 2013) se asumen en la necesidad de conducir a Costa Rica hacia “progreso”, la “democracia” y la “justicia social” como condiciones contingentes al proyecto liberal. La retórica de la “homogeneidad racial” será fundamental en ello.

2.1.2 Balance

El recorrido jurídico de Nicoya se ha caracterizado por una evolución en la que su definición estuvo en constante transformación, primero como Corregimiento, seguido del momento de Alcaldía Mayor para luego devenir en Partido, lo que estuvo en relación con las transformaciones propias del sistema colonial. Estos cambios no solo implicaron modificaciones administrativas, sino también una reconfiguración de la conciencia étnica y de las relaciones de poder en el territorio en el que la evolución del marco jurídico impuesto tuvo un papel protagónico.

La transformación jurídica se inscribe en un contexto de profundo desgaste de la legitimidad colonial, donde las viejas estructuras de poder—organizadas fundamentadas en linajes—comenzaron a verse cuestionadas. La estructura étnica, organizada mediante categorías étnicas, redefinió el “sistema de honor” que durante siglos determinaron el acceso y la transmisión al poder en la región.

El cambio de dirección del orden étnico se agudizó en el periodo que antecede y sigue a la “Independencia”, cuando el Partido de Nicoya se convierte en un escenario de confrontación y negociación política entre facciones de León y Granada, y en el que Costa Rica asume un rol mediador para definir la incorporación de este territorio. Las disputas internas y los acuerdos políticos, como los Tratados Montealegre-Velasco y Montealegre-Solís, evidencian la complejidad de integrar a Nicoya en la nueva configuración estatal.

En este proceso de transición, las cofradías emergen como actores fundamentales. Instituciones que habían funcionado en el marco del orden colonial, las cofradías, tanto las de origen español/ladino como las “indígenas”, logran resignificar su papel. Para algunos grupos, en particular los “indios” que se organizaban en cofradías, estas estructuras se transforman en espacios de resistencia y articulación identitaria, facilitando el acceso a nuevas formas de representación y legitimidad social.

La disputa por la jurisdicción y la representación política del Partido de Nicoya también refleja la pugna por el acceso al poder entre distintos grupos étnicos y familiares. Mientras las élites heredadas de la Colonia consolidan su dominio a través de una prolongada red de lazos consanguíneos, otras facciones emergen y reclaman un reconocimiento que trasciende la mera acumulación de capital, evidenciando una transformación en el significado del “honor social”.

El proceso de anexión de Nicoya a Costa Rica, mediatizado por consultas y cabildos abiertos, constituye un hito en la redefinición de las relaciones de poder y en la construcción de una nueva identidad regional. La participación activa de los diversos actores—incluidas las cofradías—fue decisiva para forjar un consenso que permitiera integrar al territorio en la estructura del Estado costarricense, pese a las persistentes disputas y rivalidades heredadas del pasado colonial.

La transformación jurídica y administrativa de Nicoya no fue un mero ajuste formal, sino un complejo entramado de negociaciones políticas, redefinición de identidades y reconfiguración de estructuras étnicas y de honor social que evidencia la manera en que, a lo largo de los siglos, las instituciones y las relaciones de poder colonial han sido continuamente rearticuladas a la sociedad naciente posterior al fin formal de la Colonia, para responder a las nuevas demandas y realidades de la sociedad centroamericana.

La cofradía de “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” se distingue de aquellas organizadas y administradas formalmente por la Iglesia Católica desde el siglo XVI, ya que, a diferencia de las cofradías de españoles y ladinos, careció de bienes, posesiones o recursos económicos que le permitieran acumular riqueza a lo largo del tiempo. Mientras que las cofradías con patrimonio material consolidaron poder y prestigio mediante la administración de haciendas, ganado y otros recursos, la de Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe se sustentaba únicamente en la contribución comunitaria para el financiamiento de sus celebraciones y ceremonias. Esta diferencia en la base material entre las cofradías refleja, a su vez, una marcada disparidad en la estructura de poder. Las cofradías de origen español y ladino se beneficiaron del legado del sistema

colonial, acumulando riquezas y, en consecuencia, reforzando el “honor social” que les permitía perpetuar su dominio a través de linajes y redes familiares consolidadas. En contraste, las “cofradías indígenas”, carentes de recursos formales, se organizaron en torno a prácticas de fe y resistencia que sirvieron para reconstruir simbólicamente un universo social previamente marginado.

El uso de la categoría de “cofrade” por parte de los “indígenas” adquiere una dimensión política y simbólica fundamental, ya que se convierte en una herramienta para la afirmación de su identidad y dignidad. Al apropiarse de un término históricamente vinculado al orden religioso y colonial, los “indios-cofrades” re-significaron su condición, alejándose del rol tradicionalmente impuesto de subordinación y expresando, de forma activa, su capacidad para participar en la toma de decisiones sobre su propio destino.

Este proceso de resignificación facilitó el desarrollo de una conciencia étnica que trascendía la mera función religiosa de las cofradías. En el contexto de la transformación social y política que acompañó la anexión y el advenimiento del moderno sistema-estatal-republicano-nacional, la categoría “cofrade” se convirtió en un marcador de resistencia y en una vía para la construcción de un sujeto histórico capaz de desafiar las viejas jerarquías impuestas por el dominio colonial.

Al mismo tiempo, las cofradías sirvieron como mecanismos de integración comunitaria que, a pesar de operar en un contexto de desigualdad y exclusión, permitieron a los pueblos originarios, reconstruir y reivindicar sus vínculos sociales primarios. Esta dinámica sincrética combinaba elementos de los pueblos originarios y españoles, creando espacios en los que la identidad se configuraba no sólo en términos de fe, sino también de pertenencia y participación en la vida política y social emergente.

El contraste entre la acumulación de bienes por las cofradías de españoles y la lucha simbólica de las “cofradías indígenas” pone de relieve una tensión profunda en la sociedad colonial y postcolonial: mientras unos se consolidaban como operadores económicos y políticos, otros buscaban, a través del uso estratégico de símbolos y

rituales, liberarse de la opresión histórica. Esta disputa por el reconocimiento y la dignidad se articula en el cambio de significado del “honor social” en un contexto de transformación estatal.

La reconfiguración del concepto de “cofrade” y la particular organización de la cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe evidencian un proceso de resistencia y transformación. Los “indios”, al resignificar esta categoría, no sólo desafiaron las estructuras de dominio impuestas durante la Colonia, sino que también forjaron un camino hacia una mayor participación y autoafirmación en la construcción del nuevo orden nacional.

El acceso a las instituciones que gestionaban el poder político, económico y social en Nicoya y Santa Cruz evidenció cómo el largo proceso de miscegenación transformó las jerarquías étnicas heredadas de la Colonia. Aunque algunas distinciones se fueron difuminando, las viejas desigualdades no fueron completamente erradicadas, ya que la incorporación al moderno sistema estatal-republicano permitió la reutilización de antiguas jerarquías para nuevos fines.

La “Anexión” al territorio de Costa Rica marcó un punto de inflexión en la dinámica étnica regional. Si bien el proceso abrió espacios para una mayor integración, tampoco logró nivelar de forma equitativa el trato a todos los “indios” que, a pesar de haberse liberado en parte de las limitaciones impuestas por el orden colonial, continuaron enfrentándose a discriminaciones heredadas de siglos de dominación.

En paralelo a estos cambios, las luchas internas entre facciones políticas, principalmente entre León y Granada, prolongaron el conflicto por el control de Nicoya. Estas tensiones se tradujeron en una serie de conflictos y negociaciones que involucraron referéndums y cabildos abiertos, los cuales definieron gradualmente la vinculación del territorio con Costa Rica frente a las aspiraciones de Nicaragua.

La evolución jurídica del territorio se manifestó en una sucesión de transformaciones: desde la integración en la República Federal Centroamericana hasta la consolidación de la soberanía costarricense mediante decretos, consultas populares y reformas constitucionales. En este proceso, se reorganizó la división política de Costa Rica, afectando también la configuración administrativa de la provincia de Guanacaste.

La disputa por la jurisdicción de Nicoya y el territorio de Guanacaste se intensificó a partir de 1821, siendo escenario de conflictos internos, guerras civiles y enfrentamientos internacionales. Estos episodios culminaron en tratados que definieron los límites y aseguraron, en última instancia, la soberanía costarricense sobre el área, evidenciando la complejidad y la multiplicidad de actores involucrados en el proceso.

La modificación del nombre del territorio—de Guanacaste a Moracia y luego de vuelta a Guanacaste—se erige como un acto simbólico que refleja tanto la lucha por borrar vestigios del pasado colonial como el intento de establecer nuevas formas de relación entre las autoridades nacionales y la población local. Este cambio nomenclatural se inscribe en un contexto de redefinición de la identidad y de consolidación del poder en la región.

La consolidación del moderno Estado costarricense se vio acompañada por la emergencia de una retórica liberal y de un proyecto que aspiraba a progresar hacia la democracia y la justicia social, apoyándose en la homogeneidad racial como base ideológica. Este proceso estructural transformó las antiguas jerarquías en mecanismos que, si bien reutilizaban distinciones preexistentes, también permitieron la integración y la participación de diversos grupos en la construcción del nuevo orden nacional.

2.2 La construcción de la homogeneidad racial: De la independencia a la consolidación de la nación costarricense

2.2.1 De la “Independencia” al proyecto de nación

La ruptura que suponían las independencias centroamericanas con la dinámica colonial, pero, principalmente, con el régimen de la cristiandad colonial se produjo a lo largo de los cincuenta años posteriores al año en que se firma el acta de independencia en 1821.

Los grupos de poder político y económico a lo largo de la región tendieron a aliarse con los partidos políticos “conservadores” fomentando la confrontación contra los “liberales”, principalmente porque los primeros tenían entre sus consignas mantener “... los privilegios heredados del ayer, las posesiones, la influencia política, el control sobre las ideas y la cultura” (Picado, 1989, p. 42).

Si bien, en la sociedad nicoyana la herencia de los “indios”, “zambos” y “mestizos bajos” habían logrado adquirir relevancia política en el contexto de la “Anexión”, los liberales presionaban a la Iglesia para que esta subastara sus bienes, entre los que destacaban los que tenían en su haber las cofradías, al tiempo que se oponían a toda legislación que le permitiera a los “indios” contar con mayores libertades y así como protección clerical. Su intención era permitir impulsar, en el seno del Estado en proceso de formación, una legislación que modificara la situación anterior con los pueblos originarios, pero “...para explotarlas con mayor comodidad” (Picado, 1989, p. 42).

La separación política con el Imperio español fue un hecho de significativa relevancia. Sin embargo, en lo religioso no será hasta la creación de la Diócesis de Costa Rica, en el año de 1850, que el Estado costarricense tenga independencia administrativa de la Iglesia nicaragüense, pero la independencia del cristianismo colonial no se hará real hasta el año de 1884 promovido por los liberales que identifican la necesidad de separación entre el Estado y la Iglesia en el ámbito de la sociedad costarricense en la cual esta última ocupa un lugar de relevancia en los procesos de significación social.

La relevancia de la religión en el proceso de invención de la nación en el caso costarricense ha sido tan relevante que ella apareció entre las primeras instituciones en agenciar la ausencia de “autoridad” una vez se produce la separación con el reino español. Sin embargo, las características que habría de adquirir la producción del sentido social serían tan notoria que la cristiandad colonial prácticamente sería la encargada de imponer los criterios morales contenidos en la legislación que irá surgiendo en el moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense.

Poco se modificó realmente en la relación Iglesia-Estado una vez que se produjo la “Independencia”. Hasta la aparición de las Leyes Liberales en 1884 “la moral individual y familiar, la legislación civil y la docilidad a las autoridades tenían su fundamento último de justificación en la Iglesia” (Picado, 1989, p. 42), de allí que el impacto que la Iglesia tendrá en la vida política nacional esté contenida, formalmente, “en quince de las 16 constituciones que ha tenido el país *-en las que*⁶¹- todas declaran a la religión católica como la del Estado, excepto la ley de Bases y Garantías” (1841) (Picado, 1989, p. 42-43). El elemento anterior no es casualidad. Transcurridos los 63 años comprendidos entre la escisión de Costa Rica con el imperio español (1821) y hasta la proclamación de las Leyes Liberales (1884) serán realizados un total de 36 congresos para discutir, definir y proclamar la normativa jurídica según la cual el Estado costarricense habría de surgir. Según Picado (1989) 16 de los 36 primeros congresos fueron presididos por sacerdotes lo cual se explica por dos razones: la creciente moral de parte del clero y por la “... muy rudimentaria instrucción de los costarricenses de la época” (Picado, 1989, p. 44).

Con los liberales aparecían explícitas las demandas provenientes de otros grupos sociales que, por su condición de inferioridad étnica respecto de las “autoridades” gubernamentales, no tenían una vitrina en la cual exponer sus demandas con implicaciones sociales más allá de sus contextos locales. La apuesta por una educación que llegara a todos los habitantes, la oposición a los privilegios feudales, así como al uso de la violencia y tortura contra los pueblos originarios, la oposición contra la esclavitud y el sistema de castas eran parte de las consignas que habían asumido los liberales. La

⁶¹ Subrayado es responsabilidad del tesiaro.

Iglesia misma habría de participar en la discusión sobre la continuidad del régimen colonial o la apuesta por la independencia, partiendo del principio de que para el “catolicismo ilustrado”, quien provocó el abandono de las tesis y posturas coloniales por parte de la Iglesia, “... ser liberal era aceptar que la soberanía reside en el pueblo” (Picado, 1989, pp. 43-44).

“La soberanía reside en el pueblo”, esta sentencia no será sólo una consigna crítica de la Iglesia sino una postura radical frente al Estado y la sociedad costarricense que, además, era conveniente a sus intereses coloniales. Con la separación del Estado la Iglesia veía amenazado su lugar en la recolección de impuestos y diezmos, así como veía disminuida su injerencia en asuntos que ahora le competían al Estado. Justamente eso fue lo que el presidente Braulio Carrillo previó en el impulso de una legislación que de alguna forma definía los linderos y la participación de la Iglesia en aspectos que ahora contenían estrictamente al Estado, de allí que se suprimieran los diezmos, se impusiera una regulación sobre el número de festividades religiosas restringiendo las manifestaciones de fe en el espacio público intentando reducirlas al ámbito templario en su búsqueda por disciplinar la vida social. El ordenamiento de las festividades religiosas y la restricción de las procesiones fuera del templo reflejan un proceso de reconfiguración del espacio, lo sagrado y lo público, donde las prácticas devocionales fueron sometidas a una lógica institucional que buscó equilibrar control, tradición y orden social.

La tensión entre Iglesia y Estado alcanza un punto álgido hacia 1852 cuando, pretendiendo reproducir prácticas del pasado colonial, la primera intenta imponer a la naciente oligarquía cafetalera un tributo sobre la producción, tal como sucediera hasta 1825 en que éste fue abolido. En el año de 1858 el Estado no sólo restringía los recursos con que sufragaba gastos de la Iglesia, sino que incluso llegará a imponer un tributo para con varios curatos y parroquias a fin de sufragar la construcción de un hospital. La separación entre Estado e Iglesia vendría de la mano con la “prohibición canónica” de 1884: el clero no podrá intervenir en asuntos políticos. Para Picado (1989) “indirectamente, la prohibición canónica es una consecuencia del liberalismo decimonónico...” (Picado, 1989, p. 46).

Con la “prohibición canónica” se establece la separación entre Iglesia y Estado, limitando la participación de los eclesiásticos en asuntos políticos como una medida para garantizar la autonomía de ambas esferas. Sin embargo, no se trata de la promoción de un Estado laico sino de establecer un marco regulatorio de entendimiento y funcionamiento en el que la Iglesia se iría alejando de sus bases populares y sociales. Para Picado (1989) “al alejarse el clero de la política, se distancia también de los movimientos populares, a los que tiende a considerar nocivos para los intereses de la relación iglesia-Estado” (Picado, 1989, p. 47). En el alejarse de la política, la Iglesia perdió capacidad para adaptarse a los cambios sociales y culturales de su época, pero permitió, al mismo tiempo, una mayor autonomía de parte de las cofradías que si bien estaban fundadas por motivos religiosos, caridad o beneficencia no pertenecían a la jerarquía eclesial ni sus bienes eran propiedad de la Iglesia sino de las y los propios cofrades que, aunque podían ser católicos, eran laicos por lo general. Posterior a la “prohibición canónica” se producirá un hecho relevante para el caso particular de la cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” cuyo impacto cambia la dirección en la composición étnica de su población a partir de la última década del siglo XIX.

En el mes de setiembre año de 1892, se producirá el arribo a Costa Rica de un grupo de cien familias cubanas que habían permanecido exiliadas por años en la isla de Jamaica dedicados a actividades agrícolas en espera de que el lugarteniente general del Ejército Libertador de Cuba, Antonio Maceo, lograra crear las condiciones para reunir en un solo lugar a las y los muchos exiliados que con él salieron de Cuba con el sueño de liberar a su patria del dominio colonial español. Doña María Pacífica Arauz, parte de aquella cubanía que fundará junto a Maceo el pueblo de “La Mansión”, había prometido su hijo a la Virgen de Guadalupe si esta llegaba a sanarlo. Será este el origen de la miscegenación de la “cofradía indígena” en honor a la Guadalupeana en Nicoya que hará posible que los mestizos logren tener un espacio en ella. Según el registro realizado durante el ejercicio de observación participante “antes de eso, aquí sólo ‘indios’ entraban” (Registro en Diario de campo, 12 de diciembre de 2024). A este particular se regresará un poco más adelante.

Para todas aquellas áreas en las que no había claridad de quién era el responsable de un ámbito particular de la vida social se impulsó un convenio entre iglesia y Estado denominado “Concordato”. En él se regulaban áreas nebulosas dándole a la iglesia condiciones para ubicarse en el seno de las reformas que estaban dando lugar a la creación del Estado costarricense. Lo anterior le dio la iglesia condiciones para “asegurarse una presencia importante, un proyecto pastoral” (Picado, 1989, p. 47) que es lo que ha sido denominado “Iglesia concordataria”. En lugar de impulsar un proyecto “desde los pobres”, desde los explotados, alienados, humillados y despreciados el Concordato firmado en 1852 entre Pío IX y la República de Costa Rica “... expresa incuestionablemente que las características de la cristiandad colonial...” (Picado, 1989, p. 48) la cual permanecerá hasta bien avanzado el siglo XIX. De allí que uno de los principales acuerdos al que llegó el concordato y que quedó registrado en su artículo primero declara: “la religión católica apostólica romana es la religión del Estado en la República de Costa Rica, y se conservará siempre con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y las disposiciones de los sagrados Cánones” (Picado, 1989, p. 48). Con lo anterior el Estado quedaba condicionado por la institución eclesial asumiendo la forma de un Estado confesional, mientras que en lo educativo la Iglesia se aseguraba que esta fuese impartida “conforme a la religión católica” (Concordato de Costa Rica. En: Blanco, 1981, p. 325).

El Concordato firmado en 1852 tuvo una vida bastante prolongada, en el sentido que pese a haberse proclamado la “Independencia” en el año de 1821 le había permitido a la Iglesia Católica prolongar su fase colonial hasta el año de 1884 cuando éste entra en abierta fase de desgaste producto de que, entre otras cosas, el “liberalismo” había introducido una serie de discusiones motivadas sobre otros tipo de ideas y valores asociados al hecho de ser, por primera vez en la historia, un Estado independiente.

En la interpretación de Picado (2011) los mismos sacerdotes que participaron en las asambleas constituyentes podían ser considerados “liberales” en el sentido que estaban creando las condiciones para consolidar la independencia y la distancia con las fuerzas

políticas que la proclamaban en el ámbito político no era insalvable en el sentido que esta “primera generación liberal” no era anticlerical como sí lo fue la “segunda generación liberal” que, en el entender de la Iglesia, era “... desdeñoso de la labor de la iglesia e individualista” (Picado, 2011, p. 103).

Para Meléndez (2013) "el proceso que arranca con la Independencia ciertamente era de filiación liberal, pero incipiente. Había en esta etapa una tendencia más instintiva que intelectual..." (Meléndez, 2013, p. 123) y en ello el clero tenía mucha ventaja por los siglos de formación, documentación, discusión que tenían a sus espaldas. Hacia 1870 comienza a ser evidente que la apuesta económica por la que se había decantado Costa Rica al incentivar su vinculación comercial exterior a través de la actividad agrícola, y que había hecho posible el nacimiento de una suerte de aristocracia vinculada a la producción de café había provocado el surgimiento de "... una especie de religión laica en la que los hombres adquieren una profunda fe en el individuo como tal, de modo que se sienten seguros de que la felicidad humana habría de surgir de los intereses de los individuos. Para conseguirlo, deseaban restringir al máximo la acción del Estado y dar plena libertad a la iniciativa privada" (Meléndez, 2013, p. 123).

Mientras que en el Valle Inter Montano central la actividad económica está principalmente dirigida a la producción cafetalera que había provocado "...a la vida del país una sorprendente transformación, hasta entonces no experimentada" (Meléndez, 2013, p. 103), la actividad bovina y consecuente producción pecuaria fue relevante en la provincia de Guanacaste y el Valle de Esparza quienes cubrieron parte importante de la demanda cárnica del Valle Inter Montano central. En el año de 1884 se produce una modificación sustantiva respecto al uso del suelo en una de las zonas más pobladas de la provincia de Guanacaste a lo largo del siglo XIX, "El Viejo", que a partir de esta fecha se dedicará a la producción agrícola, principalmente de caña de azúcar, la cual logró eclipsar económicamente al resto de los territorios de la provincia (Núñez y Marín, 2009, pp. 17-35).

El impacto que tendrá esta “segunda generación liberal” en el territorio costarricense permitirá a Picado (1989) afirmar que las ideas del “liberalismo” habían triunfado aún cuando “... todavía no se había hecho imperativa su aplicación en la vida social y económica. En otros términos: existía liberalismo, pero capitalismo aún no” (Picado, 1989, p. 50).

Con las leyes liberales promulgadas en 1884 quedaba suprimido todo lo contenido en el Concordato de 1852 que, pese a que lo acordado entre la Iglesia y el Estado había sido elevado a rango de ley (Concordato de Costa Rica. En: Blanco, 1981, p. 325), las nuevas disposiciones gubernamentales ordenaban “...la secularización de los cementerios, la prohibición de las procesiones religiosas fuera de los templos (excepto en determinadas fiestas), la prohibición de combatir la enseñanza laica por el hecho de ser laica, el retiro de la licencia para pedir limosnas, la prohibición de establecer comunidades religiosas y el desconocimiento de los votos religiosos” (Picado, 1989, p. 57). Las disposiciones tomadas entonces por el gobierno de Costa Rica modificaban radicalmente la relación entre la Iglesia y el Estado al punto de ser este uno de los momentos álgidos de la historia eclesial costarricense en la que se ubica al año de 1884 como la culminación de la Iglesia colonial y el punto de partida de la Iglesia “moderna”. En el contexto de esta transición serían aprobados el divorcio y el matrimonio civil (1887). La relación entre la Iglesia y el Estado se vio fracturada. Por la vía social, regulada a través de las leyes, esta ruptura marcaba el origen de un nuevo tipo de relación en medio de un contexto social en el que la Iglesia católica gozaba de legitimidad y en que la religiosidad ocupaba un lugar principal en la vida de la comunidad. La fractura entre Iglesia y Estado no implica necesariamente la desaparición de su influencia, sino una reconfiguración del poder en nuevas formas de mediación entre la religión y la sociedad. El Estado no podía desconocer el poder social de la Iglesia Católica la cual había sido un actor clave en la consolidación del orden social desde 1821, muchas veces funcionando como un poder paralelo al Estado lo cual fue entendido por los gobernantes, quienes buscaron que la separación se diera por la vía legal intentando una suerte de “secularización controlada”

donde el Estado busca redefinir la autonomía de lo religioso sin necesariamente eliminar su influencia social⁶².

Durante los primeros momentos de lo que Jiménez (2013) designa bajo el concepto de “invención de la nación” para dar cuenta del proceso en el que las instituciones y la vida social son gradualmente determinadas por marcos étnicos, religiosos, culturales y/o lingüísticos que son establecidos, mediante marcos normativos-formales, mediante los cuales la nación, como abstracción, es definida ahora de forma singular. De lo anterior se sigue que para la definición de aquello que es “la nación” sea necesario precisar los criterios relevantes de lo que constituirá la idea de “nación” para lo relativo a la organización de la vida institucional y política de la sociedad en la cual esta “nación” es producida. Esto último es definido en Jiménez (2013) como “principio de nacionalidad”, fenómeno que ocupa a la Costa Rica de la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, una vez pasado este momento y presionado por influencia del sistema económico internacional, la invención de la nación cesa, como proyecto, y da paso al “principio de nacionalidad”. Este último es un fenómeno que se encuentra constantemente en proceso de construcción-modificación-tensión en el sentido que éste busca legitimar “los criterios considerados relevantes” que buscan “nacionalizar” la vida social siendo que es éste el propósito que persigue el “principio de nacionalidad” (Jiménez, 2013, pp. 24-25). Es precisamente el “principio de nacionalidad” el fenómeno que tiene lugar durante la “crisis” (Picado, 2011) experimentada por la Iglesia Católica en 1844 al ser puesta en discusión la religión como criterio relevante de la “nación” costarricense.

Al tiempo que lo religioso está siendo puesto en entredicho como “principio de nacionalidad” la vigencia de los conflictos étnicos adquiere particular relevancia si se parte del reconocimiento de la pluralidad étnica en el que se impulsa la nación a lo largo

⁶² Más adelante, en el marco de otro acento de nuestra historia, el entonces Secretario General del Partido Comunista Costarricense, Manuel Mora Valverde, se atrevió a calificar el comunismo aplicado en Costa Rica, separado de algunas de las disposiciones esenciales de la Internacional Comunista (Komintern) y, tras su disolución en 1943, de las definidas por el Partido Comunista de la Unión Soviética o el mismo Partido Comunista de Cuba, como: “comunismo a la tica”. Todo apunta a que esta fue la dirección que asumió la “secularización controlada” que propició el Estado de Costa Rica con la Iglesia hacia 1884. Esta “secularización a la tica” atravesará el nacimiento de la Segunda República, el periodo benefactor, neoliberal y se extiende hasta la actualidad.

del proceso de “invención de la nación”. Durante el proceso de “invención de la nación”, como ser social, ella aprende a “...imaginarse a sí misma y a los desconocidos” (Jiménez, 2013, p. 28) estableciendo los linderos de sus vínculos el “otro” hecho que, por lo general parte de la duda, la sospecha, incluso la fatalidad que contribuyen en la elaboración del “principio étnico de nacionalidad” (Jiménez, 2013, p. 28).

El proceso de invención de la nación y la nacionalidad para el caso concreto de la nación costarricense inició a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Como invención que es, la nación no se construyó sólo por especialistas, políticos o por quienes ocuparon los cargos de mando en las instituciones sociales. En su desarrollo participó un complejo contingente de actores sociales y actores étnicos que fueron dibujando la nación y demarcando los criterios relevantes en cada momento histórico según el “principio de nacionalidad”. El elemento étnico ha sido un factor diacrítico determinante que ha sido parte del “principio de nacionalidad”⁶³.

Si bien, los cimientos de la nación, como invención inicial, han sido fijados en la primera mitad del siglo XIX, la segunda mitad de este siglo, en el que tienen mayor presencia así como fuerza las ideas liberales, las élites del Valle Intermontano Central tienen la necesidad de incidir en el “principio de nacionalidad” utilizando para ello la retórica de la “supuesta homogeneidad racial de la población” con lo cual quedan ocultos de forma sistemática de lo relativo a los otros grupos étnicos que además del “mestizo claro” o el “ladino” predominante en el Valle Intermontano Central, forman parte del recién fundado Estado costarricense. Además de su “homogeneidad racial”, la nación costarricense está

⁶³ En la línea de análisis propuesta por Jiménez (2013), la nación costarricense puede comprenderse como un proyecto discursivo-político que se consolida en el siglo XIX mediante la institucionalización de símbolos, relatos fundacionales y narrativas historiográficas que buscaron legitimar un imaginario de homogeneidad. Sin embargo, esta lectura, aunque esclarecedora, resulta insuficiente si se circunscribe únicamente al plano ideológico. Tal como lo planteo en este trabajo, siguiendo la perspectiva étnica de Miguel Baraona, la invención de la nación en Costa Rica no se limita a un relato cohesionador, sino que se constituye sobre un núcleo étnico de exclusión que reproduce y actualiza las jerarquías coloniales. La nación se erige, entonces, como un dispositivo moderno-colonial de homogeneización racial y de administración del sistema de honor social, en el cual los “indios” y “negros” fueron situados como “otros internos”, invisibilizados en la memoria histórica y despojados de una ciudadanía plena. De este modo, mientras Jiménez enfatiza la dimensión simbólico-discursiva de la nación, aquí se propone su comprensión como mecanismo estructural de continuidad colonial, cuya tensión con las tramas comunitarias y étnicas se hace visible en enclaves como la Cofradía de Nuestra Señora Virgen de Guadalupe de Nicoya.

cimentada en el aporte invaluable de sus maestros, profesionales e intelectuales quienes coadyuvaron para que la nación se mirara a sí misma en el espejo del “orden”, el “progreso”, la “democracia” y el “bienestar”, elementos asociados con la fuerte vocación conceptual y racional que caracteriza a la población costarricense. En oposición a la nación costarricense aparecerían como antítesis suya sus vecinos, caracterizados por el “desorden” y el “atrasados”. La “organización racional” de la nación, para el caso de Costa Rica, es un efecto derivado de la homogeneidad étnica de su población (Jiménez, 2013).

2.2.2 De los conflictos étnicos de la nación

Durante la segunda mitad del siglo XIX se construye una falsa idea de universalidad en el sentido de borrar todas las diferencias de clase, de género y raza así como a las condiciones materiales sobre el cual estas diferencias se sustentan al punto de que el carácter universal a partir del cual se impulsa la nación encubre un sentido profundamente xenófobo, racista, sexista, excluyente e intolerable envuelto en una supuesta unidad patriótica y humanista que será una de las características del “nacionalismo étnico metafísico” (Jiménez, 2013) que es una de las respuestas que surgen frente a la búsqueda de respuesta del significado del “ser” costarricense. Lo anterior no es exclusivo del caso costarricense en el que sus intelectuales modelaron una retórica según la cual ser hombre, racional, occidental, democrático y blanco eran elementos contingentes del “orden”, el “progreso” y la “equidad social”. Para Jiménez (2013) “esta imagen, exitosa en las capas medias latinoamericanas, es un efecto más de los procedimientos de ficcionalización de la vida cotidiana moderna” (Jiménez, 2013, p. 44). Como discurso filosófico es un recurso recurrente al que han apelado las élites latinoamericanas y costarricenses en distintos momentos de la vida nacional haciendo uso de diferentes recursos y “...tradiciones discursivas que aparecen y reaparecen movidas por hilos no siempre visibles, y cuya resonancia en el mundo de la vida tiene tonos y ecos diferentes según la forma y el momento de su aparición” (Jiménez, 2013, p. 71).

Los “mestizos claros” y los “ladinos” que aparecen cada vez en mayor proporción a lo largo del periodo colonial en Costa Rica hasta alcanzar su cúspide en el siglo XIX, parten ahora de un tipo de “conciencia étnica” según la cual son ellas y ellos, en medio de un mundo abigarrado matizado por claroscuros de “atraso” y “desorden”, quienes están en la obligación de llevar a la nación a alcanzar su ideal y ser un referente para las otras naciones del mundo. Es esta una estrategia de percepción cultural de la que resulta el “nacionalismo universalizante” (Jiménez, 2013) de la que se siguen que sea lo ajeno, lo que no se es como el ser “blanco” o “europeo” el ideal por alcanzar y de allí que el discurso de la “homogeneidad” racial cobre tanta importancia durante la segunda mitad del siglo XIX. Si el Valle Intermontano Central está caracterizado étnicamente por ser un espacio con mayoría de “mestizos claros” así como “ladinos” durante el siglo XIX, el “nacionalismo universalizante” asumirá que es su población la encargada de dirigir los destinos de la nación hacia el progreso. Su periferia será tratada y entendida en la práctica discursiva, económica, política y social, hasta la segunda mitad del siglo XX, como las “zonas alejadas de Costa Rica” que por sus características históricas y étnicas no cuentan con las condiciones necesarias para ser representantes de ese “nacionalismo universalizante”.

Para el caso específico de Costa Rica, el primer periodo de “invención de la nación” está ubicado entre los años de 1821 y 1870 que es el periodo posterior a la firma del acta de la independencia en las que surge “...la implantación de la idea nacional y su maduración entre las élites” (Jiménez, 2013, p. 85). Desde este primer momento, aparece entre las élites nacionales, la retórica que apela a la distinción particular que ocupa Costa Rica en el conjunto de la región centroamericana. Durante este periodo, la idea de nación se circunscribe únicamente a lo que ha quedado contenido en el Valle Intermontano Central ya que las otras provincias no se encontraban inscritas en el proyecto universalizante ideado por las élites.

Tres son los factores centrales que inciden en la conciencia étnica que surge al lado de la invención de la nación costarricense y que son los elementos en los que ponen acento

los “nacionalistas metafísicos” ubicados en la segunda mitad del siglo XIX: la homogeneidad racial, el aislamiento colonial y el hecho de constreñir al país al Valle Intermontano Central (Jiménez, 2013). Estos elementos, para nada menores, han ocupado un lugar relevante en el impacto y agencia de las identidades étnicas y la toma de la conciencia étnica por parte de los diversos grupos étnicos que forman parte de la sociedad costarricense hasta la actualidad. La imposición de una lengua oficial, una religión oficial, el privilegio de unas festividades sobre otras bajo el amparo y cobijo de la nación han sido todos elementos presentes que han pesado una vez fue apareciendo un sistema político y administrativo encargado de velar por la seguridad jurídica, económica y social de la población; un sistema educativo común de proyección nacional; así como la creación de un complejo universo simbólico en el que banderas, himnos y efemérides aplicadas de forma general serán las encargadas de dibujar a la nación. Con la aparición del Estado y la invención de la nación surgió la República que tuvo la capacidad de transformar a los otrora pobladores e hidalgos en ciudadanos, demócratas y electores.

La Asamblea, el Senado, las municipalidades son parte del conjunto de instituciones que suponen un nuevo orden para el caso particular del Estado-nación costarricense en el que, como ha sido común en otros Estado que surgieron posterior a la Colonia, la búsqueda de una identidad nacional que lograra cobijar a los diferentes grupos étnicos que habían quedado dentro de una sociedad mayor común, fue meditada con importantes cuotas de desigualdad política y social. Al hacerlo la construcción historiográfica de la nación se modeló en torno a los grupos étnicos y a los territorios percibidos como “blancos” y constreñidos al Valle Intermontano Central quedando por fuera de aquello definido como “conciencia nacional” lo referente a los grupos étnicos y territorios que no fueran “blancos” o estuvieran ubicados fuera del espacio geográfico anteriormente señalado. La lucha política que durante la segunda mitad del siglo XIX es llevada a cabo, identifica en la “conciencia nacional” una de sus puntas de lanza, sin embargo, la estrategia para darle contenido por parte de las élites del Valle Intermontano Central acentúan el papel de la “conciencia social” sobre el de “conciencia étnica”. En el primero de los casos los individuos o grupos son tratados y convertidos en actores sociales poniendo énfasis a la agencia que tienen entre ellos las instituciones sociales

así como “el trasfondo de circunstancias históricas en las cuales están inmersos”; mientras que el segundo caso se pone énfasis en la necesidad de entender la constitución del actor étnico en la cobra de la identidad de sí como grupo frente a otros pero, y sobretodo, en “...la lectura crítica del entorno social -y especialmente la relaciones con otros grupos” (Baraona, 2009, p. 230).

Las élites de la Costa Rica decimonónica, herederas del poder económico y político de la Colonia (Stone, 2023), se han asumido en posición de fungir un papel directivo durante la invención de la nación de Costa Rica, por ello asumen como proyecto la construcción y el diseño de su Estado. Ellas son fenotípicamente claras, pero tienen conciencia étnica de “blancas”. Son estas las élites “ladinas” del Valle Intermontano Central que no están interesadas en establecer una lectura crítica de la historia que pueda poner el lugar de privilegio que muchas de las familias de las que provienen han ostentado desde el siglo XVI. Todo lo contrario: intentan construir un universo simbólico que poco a poco vaya nacionalizando la vida política y que esta, a su vez, nacionalice y convierta en instrumento a la comunidad. Es un intento para que el concepto de nación se convierta en un referente simbólico compartido por los diferentes grupos que han quedado contenidos en la sociedad mayor de la que son parte en el cual hay importantes esfuerzos para que la población habida en ella sienta alguna identificación que ha sido organizada por una narrativa unificadora. En este esfuerzo por impulsar la nación sobre la base de la conciencia social y no de la conciencia étnica las élites costarricenses buscaron legitimar la pobreza, la marginalidad, la subordinación de todos aquellos grupos étnicos que fueron explotados con brutalidad a lo largo de la Colonia por los mismos grupos de familias que, a partir de la “Independencia”, ahora se nombraban asimismos como gobernantes, dirigentes e incluso “autoridades”. Aún cuando las élites costarricenses del Valle Intermontano Central pusieron todo de su parte por desaparecer de la memoria lo relativo a nuestro pasado colonial es importante precisar que ni las naciones ni las etnias no son entidades fijas ni inmutables y que tampoco son entidades completamente maleables al control de fuerzas externas (Baraona, 2009).

En el intento por imponerse como grupo étnico dominante, las élites costarricenses del Valle Intermontano Central intentaron imponer sus propios marcadores étnicos como factores diacríticos correlativos a la identidad nacional de forma tal que sus rasgos distintivos discretos fuesen asumidos como características propias de la nación. En este esfuerzo “universalizante” por imponer al conjunto de la nación las características étnicas de la élite dominante añadía mayores dificultades a los otros grupos étnicos para entender la razón del porqué ocupaban los lugares inferiores en la estructura económica, así como el honor y el prestigio social a ellos asociada, condicionando con ello sus posibilidades de éxito y haciendo que precariedad, pobreza, exclusión, marginalidad e inferioridad étnica fuesen asumidos como elementos naturales ante los que no tenían posibilidad alguna de transformación. De lo anterior se sigue que durante el proceso de “invención de la nación” la “etnicidad” ocupe un lugar protagónico en el tanto es la base a la que las propias élites recurren para formar un tipo de conciencia colectiva donde el “honor” y “prestigio social” sea gestionado de forma desigual a través de una retórica universalizante que culminará por brindar acceso desigual a la riqueza y al poder a quienes han quedado contenidos en la sociedad mayor de la que ahora son parte. Con la idea “universalizante” contenida en el proyecto de “invención de la nación” por el que han optado las élites del Valle Intermontano Central se cobija la intención de que las propias desiguales constitutivas de la nación no sean percibidas y, en su lugar, quienes son en esencial desiguales “...puedan imaginarse a sí mismos/mismas como iguales (Jiménez, 2013, p. 84), de allí que para Jiménez “...la primera fase de la construcción de la nacionalidad en América Latina apunta a la consolidación de una comunidad política de ciudadanos, no a la idea romántica de nación cultural” (Jiménez, 2013, p. 83).

Durante el periodo comprendido entre los años de 1821 y 1870 en el que se ubica el primer periodo de la “invención de la nación”, las élites nacionales herederas de la época colonial han quedado enquistadas en las viejas instituciones que han acompañado el periodo virreinal y que ahora, ante el nacimiento de la nueva lógica republicana, urgen de acompañar de alguna suerte de reconocimiento y legitimidad social. Para ello se hace indispensable recurrir a la idea de nación o, lo que es lo mismo, impulsar el proyecto de “invención de la nación”. Durante este periodo, la idea de nación está delimitada,

especialmente, a lo que ocurre en y desde el Valle Intermontano Central ya que las otras provincias, incluido lo correspondiente al territorio que se anexará a Costa Rica a partir de 1824, no se corresponden con la idea de “homogeneidad racial” que han pregonado las élites como una de las características del “progreso” costarricense. Lo anterior significa que el “sistema de honor social” que prevaleció a lo largo de la conquista y la colonia no sólo ha perdido su vigencia, sino que las élites deben recurrir a llenar este vacío para poder enfrentar, con algún éxito, la nueva época republicana que inicia a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Las viejas estructuras mentales que habían acompañado la gestión del poder político, económico durante la época colonial cambiarán de dirección, pero no borrarán o desaparecerán las viejas jerarquías y relaciones étnicas que habrían de acompañar el devenir de la “independencia” de Costa Rica y la “Anexión” de Nicoya.

El segundo momento que corresponde al proyecto de invención de la nación costarricense está ubicado entre los años de 1870 y 1914 en el que ha quedado determinada la impronta exportadora con que los liberales decimonónicos habrán de idear a la nación para que se corresponde con las estructuras e instituciones del Estado. Si bien es cierto hay una distinción para nada menor entre liberales y “nacionalistas metafísicos” (Jiménez, 2013), los segundos aprovecharon la proyección transnacional de los primeros para reforzar el esquema racial con que su proyecto de construcción de la nación fue asumido. Para Jiménez (2013) los “liberales” son mucho más respetuosos que los “nacionalistas metafísicos” que juzgan lo nacional a partir de la “homogeneización racial” que colapsa la idea de “blancura” con la idea de “democracia”, el ser “racional”, la idea de “progreso” o la de “justicia social” aún cuando los “liberales” son menos flexibles cuando se trata de entender la “blancura” afuera de los términos biologicistas con que estos asumieron la idea de “pureza” de la sangre. Así las cosas, mientras que para el “nacionalista metafísico” el “blanco” es aquel que cuenta con la posibilidad y habilidad racional para forjar racionalmente el Estado, para los “liberales” aquellos que se denominan a sí mismos como “blancos” deben contar con los rasgos distintivos discretos que se lo permitan. Esta distinción no es menor, y es que el privilegio que el “blanco” ostentará durante los dos primeros momentos de “invención de la nación”

(1821-1879; 1879-1914) está estrictamente articulado con el salvajismo del indio, el vicio del chino, la pendencia del nicaragüense, o la brutalidad y promiscuidad del negro. Esos son los “otros malditos” a partir de los cuales se contraponen la honradez, el amor al trabajo y la paz de los costarricenses blancos (Jiménez, 2013, p. 182). Esta práctica discursiva no se limitaba estrictamente a las élites que controlaban las instituciones del Estado costarricense, sino que a través de la reproducción de prácticas ideológicas concretas las instituciones asumían prácticas raciales a partir de las cuales el conjunto de los individuos que conformaban ahora la nación se comportaba frente a ella para ser reconocidos como parte de ella y, consecuentemente, no quedar fuera de ella.

La idea de la nación de este segundo periodo será propagada de manera particular por la institución educativa. La reproducción ideológica de la idea del “ser costarricense” a través de himnos, cantos, rituales, festividades están articulados a la noción del “progreso” que se corresponde con la “homogeneidad racial” en un país predominantemente “blanco” donde “... la distribución equitativa de la tierra, la existencia de más maestros que soldados...” se muestra como posibilidad gracias al ascenso hegemónico de la oligarquía cafetalera que ha calificado al periodo colonial como una “época oscura” sin por ello renunciar al poder económico, político y social del que ostentan como herederos de ese periodo. Los principales receptores de la ideología que ha sido fomentada a través de la institución educativa son los “... obreros, artesanos urbanos, y los pequeños productores de café...” (Jiménez, 2013, pp. 82-86) con quienes se pone en marcha la actualización de un orden étnico anclado a las antiguas fronteras étnicas que habían sido modeladas en torno a la superioridad de los representantes de la corona y la iglesia católica, y que eran relevadas por las nuevas “autoridades gubernamentales”. El sistema de honor social que surgirá a partir de ahora parte de la base del antiguo orden étnico cuya cúspide ya no estará representada por el “Estado de hidalguía” sino sus herederos: la oligarquía liberal cafetalera decimonónica del Valle Intermontano Central.

El tercer periodo en el que la idea de nación es asumida con urgencia como el proyecto al que debe abocarse el Estado costarricense, está circunscrito entre los años de 1914

y 1948 que es, según Jiménez (2013), “el periodo más rico en debates acerca de los alcances del principio nacionalidad para la vida política” (Jiménez, 2013, p. 86). Durante este periodo la hegemonía de la oligarquía liberal cafetalera del Valle intermontano Central se pone en cuestionamiento y aparecerán, a partir de ahora y cada vez en mayor proporción, los grupos de campesinos sin tierra, artesanos sin oficio e intelectuales críticos independientes que cuestionan la idea de nación que hasta entonces había sido desarrollada. El cuestionamiento a la noción de “homogeneidad racial”, uno de los principales pilares a partir de los cuales el “nacionalismo étnico metafísico” ha elaborado su idea de “progreso” es puesta en discusión principalmente porque la sociedad costarricense que surge desde el Valle intermontano Central no es una sociedad “blanca”, por más claros que los “mestizos” y “ladinos” hayan resultado. El nuevo “sistema de honor social” que resultará del cuestionamiento desde el propio Valle Intermontano Central pone en evidencia que hay un nuevo actor que pese a no reivindicar su condición étnica ha puesto el proyecto de “invención de la nación” bajo amenaza.

La expansión de los medios de comunicación masiva como la prensa escrita y la radio ocupan un lugar medular en la propagación del proyecto ideológico de las élites dominantes del Valle Intermontano Central pero también de la ideología contestataria que surge de la mano de los intelectuales anarquistas, socialistas y comunistas que tendrán en los talleres de talabartería, zapatería y en los campos agrícolas de Cartago un centro de expansiva notoriedad hacia el resto del país. El sistema educativo ocupará un lugar medular en esta disputa ideológica, al punto de que la inversión para que la educación se propague allende las fronteras del Valle Intermontano Central alcanza tal importancia que será hasta este periodo y producto de la masificación de la educación que “...la población rural del valle central empieza sentirse costarricense...” (Jiménez, 2013, p. 87).

Durante este tercer periodo es motivado por la segregación étnica del espacio social a través de una serie de medidas dirigidas a tener separadas las “razas” para evitar así la propagación “impura” e “indigna” del mestizaje. En el año de 1934 durante el gobierno de Ricardo Jiménez Oreamuno se prohibió el traslado de población “negra” al “Valle

Central” según lo que había dispuesto en el Decreto Ejecutivo (N. 3) conocido como “Ley de restricción al Indeseable”. Para los “indios” no existieron cosas semejantes. Las fronteras étnicas que prevalecían entre unos y otros habían provocado que la mirada del “europeo” de mediados del siglo XIX a la que se refiere Solórzano (2021), quedara impregnada en la memoria de las élites “ladinas” costarricenses de tal forma que en adelante los pueblos originarios aparecieran en el imaginario “vallecentralino” con la apariencia de “indios salvajes” que habitaban en los “bosques primitivos” (Solórzano, 2021, p. 285).

Las implicaciones del proceso de “homogeneización racial” que se ha ido gestando en Costa Rica desde la época colonial hasta la actualidad siguen siendo relevantes y han incidido profundamente en la conciencia social de los “mestizos claros”. Este fenómeno se evidencia particularmente a partir del Censo de Población de 2011, cuando se introdujo la opción para que la población “clara” se reconociera como “mestiza”. Sin embargo, esta modificación no ha provocado que los descendientes de la larga tradición de miscegenación del Valle Intermontano Central se asuman completamente como “mestizos”. En realidad, la categoría “blanco” sigue siendo la predominante de acuerdo con los datos del censo, lo que refleja la permanencia de un proceso histórico en el que la identidad étnica sigue vinculada a las jerarquías de poder y prestigio social heredadas del período colonial.

El análisis muestra que el “nacionalismo étnico” ha sido determinante, dado que ha propiciado la construcción de una conciencia “étnica” en el Valle Intermontano Central que busca diluir las viejas fronteras étnicas del pasado colonial, específicamente aquellas que diferenciaban a los “blancos” de los “mestizos” y “negros”. Este proceso de olvido y supresión de las categorías étnicas pretende eliminar no solo las diferencias visibles, sino también las históricas, ligadas al sistema de “honor” y “prestigio social” que sustentaba las jerarquías coloniales. A través de una narrativa nacionalista, este esfuerzo busca visibilizar un nuevo orgullo colectivo, conectado con un destino étnico “homogéneo”, el cual antes solo se encontraba de manera latente en el discurso, pero

que ahora emerge como un elemento significativo en la conciencia social costarricense (Baraona, 2009).

La representación social juega un rol crucial en estas disputas étnicas, ya que los símbolos, discursos, mitos y narrativas se convierten en instrumentos que buscan incidir en las dinámicas sociales y culturales, promoviendo la pertenencia a una estructura social mayor. Así, los distintos grupos étnicos que comparten el espacio social costarricense post-colonial recurren a estos elementos distintivos para reafirmar su lugar en una sociedad que continúa siendo, en muchos aspectos, regida por las jerarquías de “honor” social.

El proyecto de la “homogeneización racial” impulsado por la élite costarricense, principalmente representada por los “ladinos” del Valle Intermontano Central, fue esencial para eliminar las diferencias somáticas (como la pigmentación) que habían sido centrales en la organización colonial. Para dar la apariencia de una integración racial, el Estado-nación costarricense, durante el periodo de 1864 a 1984, omitió la variable “raza” o “grupo étnico” en los censos de población. Durante estos 120 años, ocho censos se aplicaron sin diferenciar a la población por su identidad étnica, lo que facilitó la construcción de una imagen de “unidad racial”. Este proyecto de “homogeneización racial” se articuló dentro del marco del “nacionalismo étnico metafísico” (Jiménez, 2013), dando lugar a una masa de costarricenses que, al menos en los términos oficiales y en su representación pública, parecen no reconocer distinciones étnicas visibles.

Para Jiménez (2013) la historia de las “razas” resulta ser el producto de ficciones, como lo es el caso de la raza “blanca” utilizada por los liberales decimonónicos y nacionalistas metafísicos al tiempo de ser reproducida por otros sectores de la sociedad costarricense. En términos de etnicidad, como tipo particular de conciencia social que se forja del tipo de relación asimétrica con los “otros”, principalmente al calor de la violencia, la brutalidad, la explotación o el despojo, como ha sido mostrado en este trabajo de investigación doctoral a lo largo de lo contingente al primer objetivo, las realidades materiales, espirituales y de sentido que esta cobra es expresión empírica concreta de

un sistema de “prestigio” y “honor social” que asigna a las y los individuos privilegios que no están basados en el esfuerzo o mérito propio, como ha mostrado Baraona (2011, 2009a, 2009b, 2007), sino en el poder asignado a individuos singulares por el hecho de compartir rasgos distintivos discretos comunes con aquellos que, a través de la historia, se impusieron en la cúspide del “Sistema de honor social”. Si bien, la idea de “blanquitud” de las y los individuos que componen la sociedad costarricense es una ficción, en el sentido señalado por Jiménez (2013), los privilegios otorgados históricamente al “blanco” es aquello a lo que subjetivamente se espera acceder por el solo hecho de ser “blancas”/“blancos”. Si bien, como ha sido planteado a lo largo de la presente tesis doctoral, la etnicidad es un tipo específico de conciencia, esto no quiere decir que sus aplicaciones sociales se limiten al ámbito psicológica. Dado que no son ficciones lo que la etnicidad produce, sino que a través de ella se gestiona el acceso desigual al poder político, económico y social es que la idea de “blancura” sigue teniendo plena incidencia en la sociedad costarricense.

En el esquema temporal respecto de la etnicidad costarricense planteada por Jiménez (2013) y a la que se recurre en esta investigación, el cuarto periodo del proyecto de nación está ubicado entre los años de 1948 y 1980. Durante este periodo la idea de Costa Rica ya no estará definida única y estrictamente en y desde el Valle Intermontano Central sino que sus espacios periféricos comienzan a ejercer un lugar protagónico respecto de la idea que se tiene de “nación”. Para Jiménez (2013) dos son las metáforas que se contraponen a partir de ahora: el paraíso en los trópicos, por un lado; y, por el otro, la idea de la Suiza centroamericana. La “superioridad” que en periodos anteriores eran propios de la nación costarricense y que habían sido erigidos en torno a la idea de “homogeneización racial”, a partir de este cuarto periodo tal idea entra en un proceso de profundo desgaste y cambio de dirección. La retórica de la superioridad costarricense es mantenida pero ya no se corresponde con el color de la piel al haber sido incluidas las periferias del Valle Intermontano Central en la idea de “nación”. Como proyecto de “nación” la idea de que Costa Rica es “superior” al resto de los países de la región ha quedado instalada en la memoria colectiva del “ser costarricense”, pero los marcadores diacríticos a partir de los cuales esta idea es mantenida y reproducida en adelante se

modifican. La retórica paradisiaca según la cual la “democracia”, el “progreso”, la “justicia social” son elementos cuasi endémicos a la nación son asumidos por los diversos grupos sociales y grupos étnicos que van cobrando notoriedad en la escena pública de formas diversas y con ello el “sistema específico de relaciones sociales” que define a la etnicidad sufre de una profunda modificación. De allí que las viejas relaciones sociales, posibles de discernir para los grupos hegemónicos que se impusieron en el poder político, económico y social desde la Colonia y que ahora eran responsables de los designios de la nación (Stone, 2023), ya no lo son dado que las nacientes relaciones étnicas comienzan a estar organizadas sobre nuevos procesos estructurales que ha puesto en cuestionamiento, implícita y explícitamente, las viejas estructuras de “prestigio” y “honor social”. La lucha “anticomunista” se convertirá, durante este cuarto periodo, en punta de lanza para los representantes del “nacionalismo étnico metafísico” (Jiménez, 2013) que promueven mayores alianzas comerciales tanto con Europa como con los Estados Unidos por más que las relaciones de intercambio sigan ubicando a la nación costarricense en condición de desventaja comparativa.

Durante el cuarto periodo de proyecto de nación (1948-1980), el Estado costarricense financia, de forma decidida, una cultura y una intelectualidad oficial encargadas de promover las ideas de democracia, justicia y progreso que, por primera vez, tienen un nuevo “otro”: el comunismo. La “blancura”, la “homogeneidad racial”, la “justicia” y el “pacifismo” son ahora amenazadas por un enemigo externo que cuenta con sus propios exponentes locales. El “buen costarricense” se corresponde con la idea del trabajo en el campo y es precisamente el campesino el ideal tipo de costarricense que la nación persigue. Para estar vinculado y en relación con la idea positiva del “ser costarricense” se debe ser portador, además de trabajo, de una buena dosis discursiva anticomunista ya que son ellos quienes personificarán, durante este periodo, al “mal costarricense”.

La formación de nuevas jerarquías de “prestigio” y “honor social” “...se combinan y refuerzan con otras formas de jerarquía social vinculadas con asimetrías de poder, prestigio y riqueza” (Baraona, 2009, p. 60), de allí que el cuarto periodo del proyecto de nación costarricense la idea de “blancura” esté ahora vinculada con el anticomunismo

que, en adelante, será una condición para obtener o perder reconocimiento y estatus lo cual culmina por traducirse en oportunidades desiguales de acceso al poder político, económico y social con lo que se van desvaneciendo y transformando los factores diacríticos que en el pasado eran no sólo cruciales, sino que eran la base de profundas asimetrías correspondientes al “orden étnico” sobre el cual estas se impulsaban. Lo anterior no significa que el viejo sistema poliétnico y desigual sobre el que estaba impulsado el orden étnico precedente desaparezca, sino que éste se transforma y reemplaza los antiguos marcadores por “...nuevos marcadores diacríticos vinculados con otros grupos *-que-*⁶⁴ emergen al mismo tiempo que se borran entre ciertos grupos las antiguas distinciones, y se va así forjando una nueva identidad común fundada en nuevas formas de conciencia étnica” (p. 62).

Tras el acto jurídico de 1821 en Cartago, que marcó la independencia de Costa Rica tras la disolución de la Capitanía General de Guatemala, el Estado costarricense emergió como entidad política. Sin embargo, la construcción de la nación no se dio de inmediato, sino que tomó forma a partir de criterios étnicos que reprodujeron antiguos mecanismos coloniales de diferenciación y estereotipización. Estos mecanismos, empleados durante la época virreinal, fueron trasladados al nuevo contexto republicano, consolidando el dominio de las élites herederas del poder colonial.

En este proceso, la nación costarricense se estructuró bajo un principio de exclusión, protegiéndose de aquellos elementos considerados “no deseados” por parte de los grupos hegemónicos. A partir del cuarto periodo del proyecto de nación costarricense (1948-1980) la amenaza ya no será externa, sino interna: los “otros” no serán más los grupos étnicos que no encajaran en la categoría de “mestizos claros” o “ladinos”, quienes ocuparon la cúspide del Sistema de Honor social asumiendo los atributos que anteriormente distinguían a la hidalguía colonial, sino los “comunistas”.

Durante las primeras dos etapas de construcción nacional (1821-1870 y 1870-1914), la idea de “homogeneidad racial” se impuso como sinónimo de “progreso”, “democracia” y

⁶⁴ Subrayado responsabilidad del tesario.

“justicia social”. Esta narrativa justificó la relegación de “mestizos oscuros”, “indígenas”, “zambos”, “pardos” y “negros” a la base del orden étnico, asegurando su exclusión del poder político y social. Sin embargo, durante la cuarta etapa (1948-1980), aunque el principio de defensa frente al “extraño” se mantuvo, el foco del enemigo se transformó. Con la integración de la periferia del Valle Central al proyecto nacional, la amenaza ya no sólo era étnica sino ideológica: el comunista pasó a representar al adversario interno frente al que todos los grupos étnicos debían unirse. Este nuevo enemigo encarnaba a todos aquellos que no compartían la visión del nacionalismo étnico metafísico promovido por las élites, evidenciando una continuidad en los mecanismos de exclusión, aunque bajo una nueva justificación ya no sólo étnica sino política.

Si bien el Estado costarricense se erigió otorgando a la Iglesia Católica un papel central como representante del poder económico, político y social heredado del orden étnico colonial, con la consolidación de la nación, este orden se reconfiguró sin desaparecer. El colapso de las instituciones coloniales en Europa tras las independencias de sus antiguas colonias ultramarinas desplazó el eje articulador del Sistema de Honor social, trasladándolo de la estructura eclesiástica al Estado.

En este nuevo esquema, quienes antes eran súbditos pasaron a ser considerados ciudadanos. Sin embargo, las jerarquías raciales no se disolvieron con el cambio de estatus político. Aquellos que en el régimen colonial eran clasificados como “castas” ahora eran costarricenses, aunque su posición dentro del orden étnico permaneciera inalterada. El criterio racial siguió operando como un mecanismo de estratificación, solo que ahora bajo la lógica de una sociedad republicana en lugar de una colonial.

Más allá del ámbito religioso, en el plano espiritual se condensaron las tensiones étnicas. Los grupos históricamente subalternizados continuaron actualizando sus disputas ancestrales mediante la preservación de una memoria colectiva que vinculaba su identidad presente con su pasado común. De este modo, la memoria se convirtió en un espacio de resistencia, permitiendo la continuidad de narrativas históricas que confrontaban la hegemonía del nuevo orden nacional.

En el ámbito religioso, se han articulado una serie de elementos míticos que refuerzan la idea de nación, estableciendo un principio universalizante que, al menos en términos discursivos, legitima su existencia. Estos mitos se expresan a través de rituales, tradiciones y prácticas religiosas que encarnan el ideal del “buen costarricense”. Seguir la religión oficial implica adherirse a la norma, y esta conformidad ha sido un pilar estructural desde los inicios del proyecto nacional, cuando la idea de homogeneización racial fue promovida como base del Estado.

En este marco, asumir los valores de la religión oficial no solo define la identidad del ciudadano, sino que también lo posiciona como “democrático”, “pacífico” y “justo”. En contraste, la anomia se atribuye a quienes cuestionan estos valores, generando tensiones con el orden establecido. Es en este contexto que la retórica anticomunista se ha mantenido intacta hasta la actualidad. Aun cuando en Costa Rica no existe actualmente un partido comunista con influencia significativa, la etiqueta de “comunista” sigue siendo utilizada para deslegitimar a quienes desafían los valores defendidos por élites que, en el sentido de Robinson (2007), tienen proyección transnacional.

Este fenómeno revela que, a pesar de la integración de la periferia del Valle Intermontano Central al proyecto nacional desde la cuarta fase de su desarrollo (1948-1980), la matriz étnica que ha acompañado la construcción de la nación costarricense permanece vigente. La nación sigue reproduciendo un orden simbólico y social en el que la conformidad con los valores dominantes son un requisito para la plena ciudadanía, mientras que la disidencia es señalada como una amenaza a la cohesión nacional.

La oposición a un modelo de nación basado en la vida democrática es una característica estructural del “nacionalismo étnico”, ya que este busca mantener la exclusividad del poder en manos de una élite cuyos privilegios derivan de la continuidad histórica del orden étnico colonial. En un sistema democrático, cualquier individuo, independientemente de su origen étnico, tiene el potencial de convertirse en ciudadano

y, con ello, acceder a derechos y obligaciones, lo que supone una amenaza para las jerarquías étnicas tradicionales.

Bajo este esquema, las fronteras del acceso al poder político, económico y social ya no dependen exclusivamente de la herencia colonial ni de la pertenencia a una élite que ha impuesto su dominio desde la transición entre la Colonia y el Estado-nación. La apertura democrática representa, por tanto, un límite a la reproducción de los valores étnicos que el “nacionalismo étnico” intenta preservar como fundamento de la identidad nacional.

En este contexto, la idea del “buen costarricense” se articula en función de la adhesión a estos valores étnicos tradicionales, mientras que el “mal costarricense” es aquel que desafía el orden establecido y pone en entredicho la continuidad del proyecto “nacionalista étnico”. Como resultado, quienes cuestionan este modelo son señalados y marginados por los aparatos ideológicos y los medios de comunicación aún controlados por la oligarquía costarricense, reflejando que el componente étnico sigue siendo central en la configuración simbólica y material de la nación costarricense.

Si bien el principio de nacionalidad no se configura exclusivamente dentro de la dualidad étnica y metafísica, como señala Jiménez (2013), estos factores han sido determinantes en la construcción histórica de la nación costarricense a lo largo de los cuatro períodos identificados en su trabajo. Aunque la estructura política y cultural de Costa Rica no es rígida, sino porosa y fragmentada, su desarrollo ha estado marcado por una lógica maniquea, en la que la democracia, el progreso y la justicia social han sido presentados como valores incuestionables definidos desde la perspectiva de la élite.

Esta élite y la oligarquía costarricense han logrado universalizar su visión de la nación mediante el control de los medios de comunicación y otras instancias de reproducción ideológica, dotando su discurso de un alcance territorial que lo consagra como un “valor nacional”. En este marco, cualquier cuestionamiento a esta narrativa dominante es rápidamente descalificado mediante epítetos peyorativos, cuya reiteración demuestra

una creciente falta de innovación, pero que siguen operando dentro de los límites discursivos fijados de antemano para proteger el orden hegemónico.

En el proceso de invención de la nación costarricense los “otros”, han cobrado la forma de “extraños” y/o “enemigos” lo que ha permitido que el orden étnico que surgiera posterior a la aparición del Estado-nación (1821), mantuviera el color de la piel de los individuos que la integraran como una condición ideológica y estructural que, pese haber entrado en una etapa de desgaste, fuese actualizada en nuevas formas de violencia y discriminación hacia quienes no se correspondían étnicamente con los patrones fenotípicos de los herederos de la Colonia. Los “nuevos otros”, que en el decir de Jiménez (2013) sólo son nuestros extraños culturales, habrán de ser las nuevas víctimas de la exclusión y violencia sistemática sobre los que irá surgiendo la idea de nación costarricense a lo largo de los cuatro momentos priorizados por este autor y que serán la base del quinto momento del proyecto de nación correspondiente al periodo que oscila entre 1980 y la actualidad (2025). Si bien, este periodo no es parte del trabajo de Jiménez (2013), los trabajos de Barrios (1994), Vargas (2007a, 2007b), Hurtado (2004), Quesada (2000), Saxe (1999), PREALC-OIT (1986), Korten (1997), Pérez (2001), Mora (2004), Raventós (2018), Finley-Brook (2012), Aguilar (2003), Castillo (2005), Rodríguez (2004), Trejos y Fernández (2005) y otros, permiten caracterizar al periodo comprendido entre 1980 y el 2025 como un proceso de descomposición y desmantelamiento del Estado social propio del periodo Benefactor (1950-1980), en el que se impulsa y consolida el modelo neoliberal “oligárquico” y “depredador”, en el que las élites económicas y políticas promovieron la privatización de las instituciones públicas, el debilitamiento de la institucionalidad democrática y la erosión de los mecanismos de control ciudadana y justicia. Este período ha estado marcado por una mutación del poder oligárquico tradicional, en la que los herederos de las antiguas élites coloniales han transitado de un modelo basado en el control estatal y la retórica del bienestar social hacia una lógica de acumulación extractivista, que ha generado un Estado mínimo, cooptado y funcional a intereses privados y transnacionales controlados, localmente, por las élites locales que Stone (2023) ha logrado en muchos casos rastrear desde el siglo XVI hasta la actualidad. Este periodo está caracterizado por la arremetida de las élites nacionales y los sectores

oligárquicos que incrementarán su poder político y económico en un contexto de crisis del Estado costarricense y, en ese sentido, es denominaré a esta como fase neoliberal-oligárquica-depredadora la cual estará comprendida entre la década de los ochenta, principalmente a partir de la firma de los Proyectos de Ajuste Estructural (PAE), y la actualidad (2025).

Según Jiménez (2013) “...los rasgos étnicos (...) no son esencialmente relevantes para sostener la organización democrática de una sociedad” (Jiménez, 2013, p. 175). Sin embargo, resultan ser profundamente relevantes en términos de la gestión y acceso al poder político, económico y social cuando estas son profundamente desiguales al estar sostenidas sobre la base del “prestigio” y el “honor social” particularmente en la sociedad moderna actual, siendo que esta está soportada por diferencias étnicas profundamente desiguales y discriminatorias (Baraona, 2009a; 2009b). Si bien esta investigación no se centra en la organización democrática de la sociedad costarricense, sí examina el papel preponderante de los fenómenos étnicos en la configuración de la identidad social en Nicoya. Aunque esta región ha estado formalmente integrada al Estado costarricense desde 1824 y a la idea de nación a partir del cuarto período identificado por Jiménez (1948-1980), su identidad étnica y conciencia colectiva siguen profundamente vinculadas a su pasado común, en resonancia con los pueblos originarios que la constituyeron. La Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe refleja esta conexión histórica en su propio himno, que declara: “Somos indios y cofrades, piel morena como tú” (Himno Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste). Esta afirmación no solo evoca un sentido de pertenencia ancestral, sino que también evidencia la actualización y persistencia de una identidad étnica que trasciende la dimensión meramente religiosa.

Así, aunque los rasgos étnicos puedan no ser determinantes en la organización democrática de un país (Jiménez, 2013), en Nicoya siguen siendo fundamentales para comprender la configuración social actual y la construcción de subjetividades en el marco de una identidad étnica históricamente arraigada.

A diferencia de quienes en la sociedad costarricense construyen su identidad étnica a partir de la conciencia de ser “indios”, la idea de “blancura” opera bajo la lógica de la “compensación imaginaria de la marginación económica” (Jiménez, 2013, p. 183). Esta lógica se sustenta en la noción de “homogeneización racial”, según la cual, al considerarse que prácticamente la totalidad de la población es “blanca”, se disuelven las diferencias étnicas y, con ellas, la percepción de desigualdad estructural.

En este marco, “...los pobres creen recibir algo a cambio: una blancura que les hace percibirse como distintos a cualquier otro tipo de pobres” (Jiménez, 2013, p. 183). La “blanquitud” se convierte así en un mecanismo simbólico mediante el cual las clases populares no asocian su precariedad exclusivamente con una condición material, sino con una dimensión étnica que les permite imaginar que, a pesar de su pobreza, su identidad racial podría ofrecerles mejores oportunidades estructurales en el futuro.

Como mecanismo utilizado por las elites herederas de la Colonia, la “homogeneización racial” fue un factor diacrítico medular en el largo proceso la invención de la nación que daba inicio recién con la declaración de la “Independencia” en el año de 1821. Si bien, la gestión de las instituciones que surgirían al lado de la República estaría principalmente en manos de “ladinos” y “mestizos claros”, que para el siglo XIX constituyen el principal grupo étnico del Valle Intermontano Central como anteriormente ya se ha dado cuenta, eso no significó que el orden étnico que surgió posterior de la “Independencia” estaba bajo su control. La tensión fue recurrente ya que por más herederas que fueron las fortunas de los representantes del “Viejo Orden” que quedaron instalados en la gestión de las nacientes instituciones republicanas, estos no pudieron imponer su voluntad a discreción. Para Jiménez (2013) “había un proyecto en marcha para conseguir el blanqueamiento de la población, a veces con medidas migratorias y sanitarias, y a veces eliminando de los textos históricos la presencia de grupos étnicos o del mestizaje. Y era un proyecto sostenido estatalmente; pero también era algo más que eso” (Jiménez, 2013, p. 187).

La concentración de la población “ladina” y de “mestizos claros” en el Valle Intermontano Central facilitó la difusión de la retórica de la “homogeneización racial”. A la par, el régimen colonial de propiedad de la tierra había segregado el espacio urbano de manera que los “negros”, “pardos”, “zambos”, “indios” y “mestizos oscuros” o “mestizos bajos” ocupaban espacios diferenciados tanto dentro del Valle Intermontano Central como fuera de él. Nicoya fue parte de esta dinámica.

De acuerdo con la información de campo obtenida a través de entrevistas con los ex-mayordomos de la Cofradía de Nicoya, existía un mojón en la ciudad que delimitaba los espacios étnicos en términos habitacionales. Este mojón estaba ubicado en uno de los costados de la “Calle República de México”, la calle central donde se encontraba la mayor parte del comercio de la ciudad. Según los testimonios, hacia el Este de esta calle habitaban los “indios”, mientras que hacia el Oeste se ubicaban los “españoles” y los “blancos”. El resto de los habitantes se asentaban en las afueras del casco urbano, lo que refleja las características étnicas del espacio social de la Nicoya colonial, las cuales, según las y los cofrades, aún persistían en el siglo XIX.

Este modelo de segregación racial, que ubicaba a los “españoles” y “blancos” en las ciudades y “villas” mientras que los “indios” y “negros” habitaban los “barrios”, es cuestionado por Jiménez (2013). Citando el trabajo de Granados (s.f.), Jiménez sostiene que, si bien ciertas regiones tendían a concentrar poblaciones específicas, había una presencia clara de mestizos y mulatos en las ciudades (Jiménez, 2013, p. 187).

En Nicoya, aunque existía una presencia de diversos grupos étnicos, la distribución habitacional era diferente. En las ciudades coloniales como Cartago o Nicoya, las restricciones étnicas en cuanto al acceso al espacio público eran evidentes. Si bien Nicoya estaba compuesta mayoritariamente por población “india”, “mestiza” y “mulata”, estas características demográficas incidían en las disposiciones raciales que regulaban la administración del espacio público. Podemos hablar de un “espíritu ladino” que, si bien permitió el acceso de distintos grupos étnicos a la ciudad, impuso condiciones específicas sobre su ubicación residencial.

La "blancura" no era simplemente un concepto discursivo, sino una condición estructural fundamental para aquellos que quedaban ubicados dentro del nuevo orden étnico que emergió tras la "Independencia". Este orden no representó una mera continuidad del sistema colonial, aunque el tipo de economía que sustentó la sociedad de Nicoya y de Costa Rica posterior a la independencia presupuso que la "blancura" simbolizara los valores supremos que las élites deseaban imprimir en su proyecto de nación. Así, la economía que sustentaba el modelo republicano que emergía progresivamente se organizaba en torno a la "homologación racial", un proceso que impactó profundamente la subjetividad de los costarricenses del Valle Intermontano Central, al punto de que muchos siguen considerándose en la actualidad "blancos".

Este fenómeno podría haberles llevado a pensar que, en un orden global estructurado racialmente, las transacciones comerciales internacionales les proporcionarían ventajas si se identificaban como "blancos". No obstante, por más que los "ladinos" y "mestizos claros" del Valle Intermontano Central pudieran haber asumido una identidad "blanca", jamás serían reconocidos como tales por el occidente imperial. Este reconocimiento, lejos de modificar las relaciones de intercambio desigual impuestas a las excolonias, tampoco alteraría las dinámicas del Sistema Económico Mundial. Las oligarquías costarricenses, especialmente la cafetalera que surgió con el liberalismo iluminista decimonónico en Cartago, podrían haber creído que su posición de privilegio "blanco" en Costa Rica les aseguraba igualdad de trato por parte de las antiguas potencias coloniales.

La "conciencia étnica" del "ladino" se configuraba de manera distinta hacia dentro y hacia fuera. Internamente, el "ladino" representaba al "nuevo blanco" que aspiraba a ocupar las posiciones de poder en las instituciones republicanas y/o en el comercio. Externamente, intentaba ser reconocido como "blanco", aunque las relaciones de intercambio en el mercado mundial le demostraban de manera recurrente que, en términos globales, no solo no era "blanco", sino que nunca lo sería.

Si bien la categoría étnica de "blanco" estaba asociada con privilegios sociales sobre otras categorías étnicas, no todos los "blancos" disfrutaban de esas ventajas, como se explicó en el capítulo anterior. Existían condiciones bajo las cuales incluso un español, por más "blanco" que fuera, podría caer en la pobreza. Es decir, ser "blanco" no garantizaba necesariamente el éxito en la sociedad colonial previa. No obstante, la sociedad costarricense que emergió tras la firma de los tratados de independencia centroamericana oculta su herencia mestiza y, en sus diversas tonalidades, busca afirmarse como blanca. Esto ocurre porque, en este contexto, "blanco" ya no solo designa un color o una categoría étnica, sino que se asocia con "...una virtud, una fuerza moral. Los blancos serán en adelante los demócratas, es decir, aquellos que organizan racionalmente su sociedad y su Estado" (Jiménez, 2013, p. 192). Así, no hay duda de que, en la nueva sociedad costarricense, aquellos que adoptaran los valores de la "democracia", la "República", el "progreso" y la "justicia social" debían ser considerados "blancos".

2.2.3 Homogeneización y Exclusión en la Nación Costarricense: Dialéctica de lo Mismo y lo Otro

El "Ser" y el "pensar" pertenecen al plano de lo "Mismo"; este es el fundamento, el abismo y el logos desde el cual se cumple la identidad del ser y su base ontológica. Lo "Mismo" es el todo, lo uno-único en el que ser y pensar se corresponden mutuamente. Lo "Mismo" es el "todo" como lo "Uno-único" en el que "el pensar y el ser pertenecen a lo Mismo y se refieren mutuamente desde lo mismo" (Dussel, 2014, p. 100). De lo anterior se sigue que el proyecto de invención de la nación sea proyectado en la "identidad" que, ahora como ciudadanos, surja en los individuos que han quedado determinados por su forma de "ser" y "pensar" la nación.

El fundamento étnico de la nación es colapsado bajo la "identidad" única con que lo Uno piensa y asume su lugar en el horizonte nacional ya no como "negro", como "indio", como "mestizo", como "zambo" o como "pardo". Es ahora un ciudadano de un país "Independiente" que tiene su horizonte definido en ser un país "democrático" en el que se promueve el "progreso" y la "justicia social" propio de una población homogéneamente "blanca". El Estado-republicano-nacional que surge con fuerza a partir de la segunda mitad del siglo XIX, es un país sin "castas" en el que el lugar de origen esencial ya no es más Europa sino Costa Rica, aún cuando las estructuras mentales presupuestas en el "Sistema de Honor social" continúen orientadas hacia occidente.

Para Dussel (2014) lo "Igual" no es lo "Mismo" ya que "...en lo Igual toda diferencia es abolida, mientras que en lo Mismo aparecen las Diferencias" (Dussel, 2014, p. 100). Lo "Mismo" permite comprender cómo el "ser" y el "pensar" han operado en la construcción de la identidad étnica en Costa Rica posterior a la "Independencia". Al situarse en el plano de lo Mismo, el ser y el pensar de la nación se configuran como una totalidad homogénea en la que las diferencias étnicas son suprimidas o reinterpretadas dentro del marco de la identidad nacional. Lo "Igual" se convierte en el mecanismo por el cual los individuos son asimilados en un ideal de ciudadanía unificada, dejando de lado las distinciones étnicas previas. La nación se construye sobre una identidad que, aunque

pretende ser incluyente, en realidad refuerza una homogeneización que invisibiliza las particularidades étnicas de su población.

Las diferencias que van apareciendo, haciéndose evidentes a través del proyecto de invención de la nación son asumidas como lo “otro” por parte de los grupos hegemónicos que mantienen el poder político, económico y social que son las élites que gestionan lo “Mismo” como diferencia que presupone la unidad previa de lo “Uno” y lo “otro”. Aquella o aquel individuo que incite la transformación de las estructuras anuncie su desgaste, promueva el cambio de dirección o ponga en cuestionamiento su legitimidad social es lo “distinto”: diversidad que no supone unidad previa como lo que es separado, o sea, que no procede necesariamente de la identidad que como totalidad comprende lo “Mismo”.

En el proyecto político que sugiere la invención de la nación, las élites locales convertidas hacia el último cuarto del siglo XIX e inicios del siglo XX en los liberales de orientación transnacional, han identificado durante el segundo momento de invención de la nación costarricense (1870 y 1914) (Jiménez, 2013) los vínculos y fracturas con el “otro” en términos de “a-versión” (huir o alejarse del “Otro”) o “con-versión” (trans-ducirse o converger hacia el “Otro”) (Dussel, 2014).

El “Otro” del proyecto liberal decimonónico que culmina justo en el segundo momento de invención de la nación (1870-1914) (Jiménez, 2013) está conformado por intelectuales anarquistas, socialistas y comunistas que con su crítica “amenazan” seriamente el proyecto de la nación”. La élite liberal que gestionará el tercer momento de invención de la nación costarricense (1914 y 1948), asumirá a los intelectuales anarquistas, socialistas y comunistas bajo la bandera de fractura con el otro, como “a-versión” al “enemigo”, mientras que los grupos étnicos que poco a poco irán siendo integrados al proyecto nacional a partir del cuarto momento de invención de la nación (1948-1980) serán asumidos como “con-versión” y, por ello, mucho de la cultura, del folclore, de la tradición popular será buscado allende del Valle Intermontano Central. La esencia del “ser” costarricense ahora se buscará en las periferias de lo que hasta entonces había sido entendido como Costa Rica.

Mientras que las viejas formas de legitimación social correspondientes al orden étnico colonial se resquebrajan en el escenario europeo, el proyecto de invención de la nación, ideado por los “intelectuales étnicos metafísicos” con la continuidad de los liberales decimonónicos, se impone como el centro de la disputa social. Si bien, la continuidad del poder colonial fue actualizada una vez éste dio serias muestras de desgaste tras tres siglos de desarrollo ininterrumpido, los pueblos originarios de Matambú, así como los de Casitas y Curime, se sujetaron de lo mítico-espiritual como condición esencial para mantener su identidad como pueblo. Lo anterior pone en perspectiva la trascendencia del horizonte mítico-espiritual que, en el caso de los pueblos originarios de Nicoya y su descendencia, se convirtió en un álgido elemento dinamizador y aglutinador del vínculo con su pasado lejano común y su identidad étnica mientras que, por otro lado, el Estado daba continuidad al proyecto hegemónico de la nación al ocupar esta “...el papel principal de cimentación simbólica del Estado moderno” (Savater, 1981, p. 69. En: Jiménez, 2013, p. 97).

El proyecto ideado por las élites costarricenses desde la segunda mitad del siglo XIX priorizó la idea, lo formal, lo institucional como condición para dejar de ser “atrasados” y convertirse así en modernos. De allí que la homogeneización racial, como retórica, apoyaría el proyecto liberal posterior y orientara la nación, en términos transnacionales, para mantener contacto, relación y vínculo con el ideal de lo que debíamos aspirar a ser: modernos. Para los liberales que impulsaron su proyecto de invención de la nación en la lógica de la “compensación imaginaria de la marginación económica” (Jiménez, 2013), la idea de la “homogeneización racial” era la condición de partida, era el fundamento de la nueva historia nacional y de la nueva política costarricense que se inauguraba con la firma de los tratados de independencia, mientras que para los pueblos periféricos del Valle Intermontano Central era la historia la condición de partida para poder “ser” lo que de todos modos eran.

El proyecto “Total” de la nación que impulsan las élites, liberales, oligarcas decimonónicos y su descendencia a partir de la segunda mitad del siglo XIX ubica a la

nación como el fundamento de la nueva historia y la nueva política nacional para lo cual oculta, borra y opaca la historia colonial y el orden étnico a través de los que se gestaron los primeros trescientos años de historia costarricense. Por otro lado, los pueblos originarios y su descendencia se afirmaron haciendo uso de la historia colonial para dar cuenta del largo proceso de resistencia y miscegenación de la que han sido parte, hasta el presente, para poder seguir siendo pueblo. El análisis muestra que las élites, liberales, oligarcas decimonónicos y su descendencia recurren al olvido y ocultamiento selectivo de la historia para no sólo inventar la nación sino para inventarse animismos como modernos; mientras que los pueblos originarios y su descendencia recurren a la historia y la política colonial (sistema de cargos) para mantener viva la esencia que, como pueblo, atraviesa su vínculo con un pasado lejano común. Las élites, liberales, oligarcas decimonónicos y su descendencia imponen un tipo de lógica según la cual no hay distinciones, sólo diferencias y el mundo concreto a partir del cual ahora piensan les permite pensar que, en el proyecto de invención de la nación, el tiempo histórico, social y comunitario llamado Costa Rica puede ser formulado obviando el pasado colonial. La nueva historia y la nueva política nacional parten de la firma de los tratados de la independencia acaecidos en 1821. Previo a este momento sólo existe un pasado turbio, oscuro, brumoso que es sólo una referencia forzada más no explica la nueva condición de totalidad o universalidad con la que, a partir de la independencia nacional, ahora cuenta el Estado-nación.

El proyecto de invención de la nación costarricense, impulsado por las élites liberales y oligarcas del siglo XIX y sus descendientes, se ha basado históricamente en la imposición de una totalidad o universalidad que busca homogeneizar a la población bajo una única identidad nacional. No obstante, los pueblos originarios, al reconocerse como pueblos y al reafirmar sus tradiciones, prácticas, rituales y mitos, han puesto en evidencia una resistencia a esta visión monolítica. Este fenómeno se hace particularmente visible en la segunda mitad del siglo XX, cuando la noción de nación deja de estar limitada al Valle Intermontano Central y se expande allende de sus fronteras, cuestionando así la construcción hegemónica de la nación.

A partir del cuarto momento de invención de la nación (1948-1980), la idea de nación liberal, sostenida por las élites dominantes, comienza a ser desafiada por los pueblos originarios que, con su resistencia y sus propios relatos de liberación, interpelan el modelo de nación tradicional. La nación costarricense, históricamente cimentada bajo la premisa de una unidad homogénea, se ve desplazada por una concepción plural de naciones que coexisten y que se tensionan dentro de una misma estructura social. Este cambio de perspectiva revela que la nación no es un ente monolítico y cerrado, sino un espacio en el que diversas naciones, representadas por grupos étnicos diferenciados, siguen desempeñando un papel dentro de un orden estructural que se remonta a la época colonial y se adapta en el marco del Estado-nación costarricense.

Así, el cuestionamiento de la totalidad y universalidad en la que se ha cimentado la nación costarricense abre la posibilidad de repensar las relaciones entre los distintos grupos étnicos, reconociendo su lugar dentro de un orden social y cultural que continúa siendo influenciado por las estructuras históricas de poder y dominación. Este reconocimiento de la pluralidad étnica, lejos de disolver las tensiones, resalta la coexistencia de múltiples visiones sobre lo que significa ser parte de la nación, creando un escenario de constante negociación, adaptación y resistencia.

Durante los primeros tres momentos de invención de la nación costarricense (1821-1870; 1870-1914; 1914-1948), utilizando la periodización realizada por Jiménez (2013), las élites liberales y oligarcas decimonónicos, junto a sus descendientes, intentaron suprimir cualquier elemento étnico, histórico y cultural que no se alineara con el proyecto de "homogeneización racial" que estos adoptaron como su bandera. Este proyecto, que buscaba construir una nación "blanca", se apoyaba en una idea de modernidad que negaba lo existente en favor de lo que debía ser. En estos primeros momentos de la nación, la racionalidad de las élites costarricenses implicaba un desarraigo de la realidad étnica y cultural del país para abrazar una utopía de homogeneización racial, con la convicción de que la negación de las diferencias sería el motor de progreso social.

La nación costarricense que surge en este periodo, entonces, se construye en torno a un vacío, a una aspiración de "ser" lo que no se es, y este deseo de alcanzar lo que no se es se convierte en la medida del progreso social. La racionalidad "ladina", que surgió en la segunda mitad del siglo XIX, suponía que todos los ciudadanos debían ser "blancos", sin distinción de origen o identidad, mediante un uso recursivo del lenguaje que transformaba la aspiración de uniformidad en un mandato cultural y político.

Este enfoque niega la realidad empírica y concreta de lo que Costa Rica era, tratando de forjar una nación idealizada, desvinculada de su diversidad étnica y cultural. La institucionalidad, la razón y las estructuras formales de la nación se construyeron como mecanismos para ocultar las contradicciones internas que ya existían desde la Colonia y se profundizaron en estos tres primeros momentos del proyecto de nación. Reconocer estas contradicciones habría facilitado una mayor participación del pueblo, reconociendo sus diferencias étnicas y culturales, pero la meta de la nación era ser "moderna", y dentro de esa visión, el ideal de "blancura" era el horizonte hacia el cual debía orientarse la nación costarricense.

Este impulso por alcanzar un ideal de homogeneidad racial se consolidó en un proceso de eliminación de las diversidades étnicas, en donde el mestizaje y los pueblos originarios fueron obviados en un proyecto que no solo marginalizó las realidades étnicas, sino que, al buscar la "modernización", se negaba a sí mismo el reconocimiento de las diferencias que conformaban la estructura social de la Costa Rica de la época.

Las élites, liberales, oligarcas decimonónicos y su descendencia intentaron forjar una idea de nación basada en una racionalidad formal que planteaba que "todos" los ciudadanos debían ser considerados "blancos". Este proyecto se construyó en torno a una homogeneización racial que borraba cualquier diferencia étnica y cultural, buscando instaurar un modelo único y uniforme de ciudadanía que, en su raíz, negaba las complejas realidades históricas, sociales y culturales que constituyen la diversidad costarricense. Esta idea de nación, impulsada por las élites, se basa en una subjetividad que se escinde de la pluralidad de identidades y orígenes que forman la estructura social

del país, persiguiendo la homogenización sin tener en cuenta la historia del mestizaje y las relaciones de poder subyacentes en la construcción del Estado-nación.

Si el "primer mundo", "rico" y "desarrollado" se erigió como el centro del sistema económico mundial, las elites costarricenses se posicionaron como sus interlocutores en el escenario nacional. En esta lógica, el Valle Intermontano Central se convirtió en la representación local de ese "primer mundo", mientras que las regiones periféricas eran concebidas como la "periferia de la periferia", el último eslabón dentro de la jerarquía global. A pesar de haber promovido el proyecto de "homogeneización racial", las elites nunca pudieron superar su propia contradicción: su identidad estaba anclada en la reproducción de los valores del dominador, pero, al mismo tiempo, sabían que nunca serían reconocidos como occidentales.

Para Bautista (2010), “el opresor da presión porque encarna la opresión, porque eso es lo que "es"” (p. 67). Esto aplica a las elites costarricenses quienes no fueron sólo agentes de dominación, sino también sujetos dominados por la lógica colonial, pues su enajenación cultural fue el mecanismo que les permitió ocupar su lugar dentro de la estructura de poder. Como afirma Bautista, se convirtieron en “el remedo o la copia de lo que el dominador es” (p. 75), aunque en su fuero interno siempre supieron que no eran plenamente reconocidos como “blancos europeos-occidentales”. Esta conciencia de su inferioridad simbólica dentro del orden colonial es lo que perpetuó su obsesión por la homologación, al tiempo que reforzaba la exclusión de aquellos que nunca podrían siquiera aspirar a dicha integración.

Las elites liberales, oligarcas decimonónicos y su descendencia no hicieron más que proyectar sobre los otros las mismas carencias y estigmas que Occidente ha impuesto históricamente sobre América Latina: incapacidad, vagancia, atraso y enfermedad. Su complejo de inferioridad no es sino la consecuencia de una casta criolla-mestiza que, como señala Bautista (2010), ha sido “sometida y dominada ideológica y culturalmente”, a diferencia del pueblo, sobre quien esta elite, castrada de dignidad, ha volcado "todos sus defectos, sus vicios y sus enfermedades” (p. 76).

Este proceso de enajenación llevó a las élites a reproducir, sin cuestionamiento alguno, las lógicas racistas y biologicistas con las que Occidente justificó la dominación colonial. Mientras en Europa del siglo XIX se afirmaba la superioridad racial europea sobre los pueblos de Asia, África y América con base en criterios pseudocientíficos —como la supuesta diferencia en el tamaño del cerebro—, las elites locales adoptaron estos postulados como fundamento de su proyecto de nación. Sin embargo, fueron incapaces de comprender los efectos históricos de la explotación y la violencia estructural. Como lo demuestran estudios en neurobiología, “cuando un pueblo o una persona es mal alimentada y a su vez sometida a la opresión, humillación y trabajo forzado, (...) todo su cuerpo se desarrollará de modo insuficiente, incluyendo el cerebro” (Bautista, 2010, pp. 86-87).

Desde la segunda mitad del siglo XIX, estas élites reprodujeron el mito de la 'raza pura' frente a las 'razas impuras', replicando acríticamente el discurso colonial europeo. No pudieron comprender que la explotación, humillación, alienación, opresión, miseria y hambre sistemáticas sufridas por los pueblos originarios y sus descendencias desde la conquista y el periodo colonial afectaron profundamente el desarrollo físico e intelectual de sus poblaciones. Pero lejos de interpretar esto como un resultado de la violencia estructural impuesta, lo usaron como justificación para la marginación y el desprecio.

Paradójicamente, mientras las capacidades físicas e intelectuales de los pueblos de Asia, África y América han ido fortaleciéndose con el tiempo, la ignorancia estructural de las elites costarricenses ha permanecido como un rasgo diacrítico de su dominación lo cual ha sido una constante a lo largo de los cuatro periodos identificados por Jiménez (2013) y la actual fase neoliberal-oligárquica-depredadora. Esta falta de comprensión histórica y autoconciencia ha sido un factor constante en los sectores dominantes, impidiéndoles reconocer su propio lugar dentro de la lógica colonial-moderna: el de meros intermediarios de un sistema que nunca los aceptará como iguales dentro de la jerarquía global.

Dentro de la irracionalidad con que los “ladinos” han interpretado su lugar como dominadores desde la fundación del Estado-nación costarricense en la segunda mitad del siglo XIX, existe un elemento “racional” que ha servido como justificación histórica de su posición de poder: la idea de que Latinoamérica, Nicoya y Costa Rica llegaron “tarde” a la historia mundial. Este discurso, construido y reproducido por las elites, liberales, oligarcas decimonónicos y su descendencia, ha servido como el argumento central para explicar el “atraso” y la “dependencia estructural” de la región. Su solución, en consecuencia, ha sido la asimilación absoluta de la matriz greco-romano-germánica-europeo-occidental, cuyo éxito aparente radica en su capacidad para imponer a Occidente como centro del mundo.

Sin embargo, la independencia administrativa alcanzada en 1821 por las provincias de la Capitanía General de Guatemala no significó la emancipación de los marcos de subjetivación que sostenían la dominación colonial. Los “mestizos claros” y “ladinos” del Valle Intermontano Central, dominados ideológicamente durante casi tres siglos de coloniaje, internalizaron el mismo esquema de poder que los había sometido. Como señala Bautista (2010), “el opresor da opresión porque encarna la opresión” (p. 67), y en este sentido, los criollo-ladinos-mestizos costarricenses se vieron a sí mismos con el mismo lente con que habían sido dominados por el colono español: como inferiores, atrasados y dependientes. De ahí que, al consolidarse la independencia formal, su principal aspiración fuera no la ruptura con la estructura de dominación, sino su perpetuación bajo nuevas formas.

La independencia jurídica y administrativa del Imperio español no alteró las bases materiales del poder, pues las elites criollas heredaron intactos los privilegios económicos acumulados durante la colonia a costa de la explotación y miseria de pueblos originarios, “mestizos oscuros”, “negros”, “zambos”, “pardos” y “castas”. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, cuando se impulsa con determinación el primer momento de invención de la nación (1821-1870), las elites liberales y oligarcas decimonónicos buscaron consolidarse como los nuevos dominadores. Su proyecto político, lejos de cuestionar la estructura colonial, buscó replicarla, trasladando el eje de

la dominación del Imperio español a una oligarquía nacional que se autoerigía como representante de la “civilización” frente a la “barbarie”.

La lógica que guio la conformación de las elites criollas en Costa Rica no fue distinta a la del resto de las oligarquías latinoamericanas que emergieron tras las independencias. Como lo señala Bautista (2010), su lema bien podría expresarse de la siguiente manera: “Si quieres dejar de ser dominado, entonces búscate a quien dominar” (p. 107). En esta ecuación, el “otro” subalternizado —“indios”, “negros”, “mestizos oscuros” y sectores populares— se convirtió en el objeto sobre el cual las elites reproducirían el mismo esquema de dominación que habían sufrido bajo el yugo colonial. El resultado fue la continuidad de la opresión bajo un nuevo ropaje: una nación pretendidamente moderna, homogénea y “blanca”, pero profundamente fracturada en términos históricos, culturales y estructurales.

El tipo de conciencia que emerge tras siglos de dominación política, económica, social, cultural e ideológica se cristaliza en las elites, liberales, oligarcas decimonónicos y su descendencia como un profundo rechazo a su propio ser. Esta enajenación los lleva a despreciar su historia, su proceso de mestizaje y la tierra que los vio nacer. En su lugar, proyectan su deseo y su pasión en la aspiración perpetua de “ser” lo que no son, reproduciendo incansablemente la imagen del dominador, aun cuando en el fondo saben que nunca serán plenamente reconocidos como tales.

La opresión no se limita a aquellos que la padecen de manera directa; también abarca a quienes han interiorizado la subjetividad de la dominación. Como señala Bautista (2010), el dominado es aquel que comprende el mundo a través de las teorías, categorías, conceptos e ideologías del dominador. Esta interiorización de la mirada colonial no solo impide la emancipación de las elites criollas, sino que las impulsa a proyectar su desprecio sobre el pueblo, a quien perciben como inferior, atrasado y necesitado de ser “civilizado”. En esta lógica, el pueblo solo puede aspirar a “ser” lo que no es, replicando la misma matriz de sometimiento que históricamente ha sustentado la dominación colonial y neocolonial. Sin embargo, el pueblo que vive como pueblo, que se integra,

comparte y dialoga como comunidad, encuentra en su propia historia y cultura las bases de su liberación. A diferencia de las elites, que buscan imponerse como los nuevos dominadores reproduciendo el mismo tipo de razón que los convirtió en dominados, el pueblo sostiene una racionalidad distinta, una que se arraiga en su larga tradición histórica y en su sentido de comunidad. En esta diferencia de perspectivas se dirime una confrontación estructural entre dos formas de entender la realidad: por un lado, una razón colonial impuesta desde las elites, y por otro, una razón popular que resiste y persiste en su proceso de descolonización.

Esta confrontación ha atravesado los procesos de independencia en América Latina, Mesoamérica y Centroamérica, y continúa vigente en la actualidad. Como señala Bautista (2010), lo que está en juego es la tensión permanente entre “una cultura foránea colonizante y las culturas locales en constante proceso de descolonización” (p. 122). Mientras las elites, liberales, oligarcas decimonónicos y su descendencia continúan atrapadas en su enajenación, el pueblo, en su resistencia, ha encontrado en la reafirmación de su ser y su comunidad las condiciones para su verdadera emancipación.

En su afán por ser lo que no son, por tener lo que no tienen y por despreciar lo que son y poseen, las elites liberales, oligarcas decimonónicos y su descendencia intentaron borrar la historia propia a través del mecanismo del “blanqueamiento”. Este proceso revela una mentalidad colonial que busca negar los fundamentos mismos de la identidad local y, en consecuencia, borrar toda conciencia histórica hasta abrazar la inconsciencia como virtud. En este esquema, toda forma de conciencia legítima es aquella que proviene de Occidente, es decir, del centro. Así, “...como la conciencia siempre fue y es autoconciencia, (...) desde el principio el criollo-mestizo fue y es inconsciente, porque no tiene autoconciencia, por eso no sabe lo que es, por eso mismo tampoco conoce el suelo, la tierra y la cultura en medio de la cual habita” (Bautista, 2010, pp. 124-125).

La República, nacida tras la independencia, constituyó el espacio desde el cual las elites liberales, oligarcas decimonónicos y su descendencia consolidaron su dominio. Fueron ahora los “mestizos claros” y “ladinos” quienes, sin necesidad de mayores

confrontaciones, ocuparon el lugar del dominador. La subjetividad colonial, moldeada tras siglos de explotación y enajenación, había sembrado en los dominados el impulso por buscar un nuevo “amo”, tal como lo señala Almaraz (1969): “... el primer movimiento psicológico de liberto desconcertado” (en Bautista, 2010, pp. 138-139). Lo que las élites locales pretendieron copiar de la modernidad occidental no fue su dimensión emancipadora, sino la imposición de límites a cualquier intento de liberación auténtica que pudiera surgir tras los tratados de independencia de 1821. Así, garantizaron la continuidad de la dominación, tanto sobre los individuos, convertidos ahora en “ciudadanos”, como sobre la comunidad misma, evitando que esta última se fortaleciera como sujeto transformador capaz de romper con el yugo colonial.

Las élites liberales y oligarcas decimonónicas, al tomar control de las instituciones republicanas, promovieron el abandono de la comunidad como referente central y exaltaron el individualismo liberal. Este no era más que la asimilación del modelo de “individuo propietario y contractual” propio del liberalismo anglosajón, es decir, europeo. En este esquema, no había lugar para el indígena originario de estas tierras, pues “... él no era ni individuo ni propietario...” (Bautista, 2010, p. 140).

A pesar de la retórica de la “homogeneidad racial”, la existencia del “indio”, el “negro”, el “zambo” y el “mestizo oscuro” representaba un obstáculo para el “progreso” imaginado por las élites liberales, oligarcas decimonónicos y su descendencia. Durante los tres primeros momentos de la invención de la nación costarricense propuestos en Jiménez (2013) (1821-1870; 1870-1914; y 1914-1948), las poblaciones negras fueron explícitamente excluidas del Valle Intermontano Central, limitando su movilidad y restringiendo su acceso a los centros de poder.

Las élites “mestizas”, que se impusieron como dominantes en la Costa Rica republicana a partir de la segunda mitad del siglo XIX, asumieron su inferioridad frente al europeo y, en un intento por compensarla, construyeron a las provincias fuera del Valle Intermontano Central como periferias y a sus habitantes como pueblos inferiores. Así, quienes no encajaban en la narrativa del “blanqueamiento”, que se convirtió en la

esencia misma del ser costarricense, fueron marginados. La periferia misma le otorgaba al “mestizo claro” y al “ladino” del Valle Intermontano Central la posibilidad de asumirse como “blanco”, reforzando un imaginario de superioridad racial que sustentaba su dominio.

En el orden étnico que comenzó a configurarse con mayor claridad en la segunda mitad del siglo XIX, el “mestizo claro” se percibía y sentía étnicamente inferior al “criollo”, a pesar de que, desde la Colonia, algunos mestizos habían logrado amasar grandes fortunas. En este contexto, la existencia del “indio” y su construcción como un ser inferior se volvió fundamental para los “mestizos claros” y los “ladinos”, quienes, incluso después de la independencia, no hicieron esfuerzos significativos por integrar a los pueblos originarios al proyecto de la nación. Durante el cuarto período de invención de la nación (1948-1980), cuando la periferia del Valle Intermontano Central se incorporó al Estado-nacional, los pueblos originarios fueron relegados a las montañas, a espacios alejados de la influencia colonial que aún persistía. Este proceso consolidó su subjetividad como un refugio, como una condición forzada de separación que los empujó a vivir en territorios como la Alta Talamanca, Buenos Aires o los Cerros de Nicoya. No es sorprendente, entonces, que las poblaciones originarias y la población negra, descendiente de la diáspora africana, se refirieran despectivamente a la población “blanca” del Valle Intermontano Central con términos como “Sikuas⁶⁵”, “Cartagos⁶⁶” o “Pañas⁶⁷”.

El proceso de industrialización del siglo XX alteró profundamente la estructura social y económica, llevando al campesinado y a las actividades tradicionales del trabajo comunitario a ser vistas culturalmente como “menores”, debido a su remuneración comparativamente baja frente a los empleos industriales. Este cambio incidió en el empobrecimiento de la población guanacasteca, que, en muchos casos, abandonó sus actividades históricas para buscar suerte en la nueva oferta laboral que, sin embargo,

⁶⁵ Adjetivo que le asignan a la población del Valle Intermontano Central los pueblos de la Alta Talamanca y el sur de Costa Rica.

⁶⁶ Adjetivo que le asignan a la población del Valle Intermontano Central los pobladores de Nicoya y Guanacaste.

⁶⁷ Adjetivo que le asignan a la población del Valle Intermontano Central los pueblos negros del Caribe sur costarricense.

nunca fue suficiente para emplear a toda la fuerza de trabajo disponible. A medida que la propaganda mediática impulsaba la idea de una sociedad más moderna, el campesino dejó de ser campesino, el baquiano dejó de ser baquiano, y otros roles tradicionales fueron desechados en favor del empleo asalariado. Este proceso de sustitución laboral implicaba una ruptura con el proyecto histórico y cultural en el que las personas se habían formado.

La transformación no solo fue económica, sino profundamente subjetiva. Se trataba de abandonar la identidad tradicional y adoptarla conforme a los criterios de la modernidad. Quienes previamente cultivaban la tierra, criaban ganado o practicaban las costumbres del montador de toros, pasaron a convertirse en los nuevos sujetos del modelo moderno de trabajo asalariado. Esta transición significaba el desarraigo de las costumbres y tradiciones históricas en favor de un nuevo tipo de vida, cuya visión del mundo provenía de un horizonte de modernidad ajeno al suyo. El obrero moderno, al ser parte de este proyecto, también terminó despreciando a sus ancestros, quienes pasaron a ser vistos como atrasados o inferiores (Bautista, 2010, p. 158).

En cada uno de estos procesos, las élites “mestizas” se sentían victoriosas, ya que evidenciaban haber logrado, tanto subjetivamente como en la práctica, reproducir la dominación que habían padecido por siglos. Proyectaron su propia inferioridad sobre los “otros”, especialmente aquellos grupos étnicos fuera del Valle Intermontano Central, y, al hacerlo, lograron consolidar una nueva forma de dominación, esta vez desde la subjetividad del mestizo que, finalmente, se sentía libre de la carga de su propia herencia cultural y social.

Desde la segunda mitad del siglo XIX, las “élites mestizas” costarricenses adoptaron la creencia de que la modernidad, el “desarrollo” y el “futuro” de la nación residían en una asimilación a modelos europeos. Este proceso de construcción de la nación, sin embargo, no estuvo orientado hacia un “desarrollo” inclusivo y generalizado de todo el territorio y sus poblaciones, sino que estuvo centrado principalmente en el Valle Intermontano Central, donde las élites mestizas tenían mayor influencia. A partir de lo

anterior, las élites mestizas no solo intentaron excluir a las poblaciones periféricas de la vida política y económica, sino que también generaron una estructura de desigualdad territorial que condenó a los pueblos fuera de su zona de influencia a la miseria, el olvido y la pobreza. La nación costarricense, concebida como "blanca" y eurocéntrica, en lugar de consolidarse como un espacio de progreso para todos, terminó por empobrecer al conjunto del país, ya que las desigualdades territoriales se institucionalizaron y perpetuaron a través de la centralización de los recursos y la atención estatal.

Sin embargo, el advenimiento del neoliberalismo, impulsado por las políticas internacionales a partir de la década de 1980 y la crisis de la deuda externa, afectó profundamente el proyecto nacional. Los gobiernos de la época, siguiendo el ejemplo de las políticas de Reagan y Thatcher, promovieron una desarticulación de las instituciones del Estado que habían sostenido el bienestar colectivo, sustituyéndolas por una lógica de mercado. La privatización de instituciones clave, como la salud y la educación, junto con la implacable presión de las élites mestizas, significó un reforzamiento del "nuevo ladinismo liberal". Este fenómeno no solo implicaba la aplicación de políticas neoliberales, sino también una ofensiva cultural que buscaba dismantelar las formas de pensamiento y vida que habían acompañado la historia del país.

El "nuevo ladinismo liberal"⁶⁸ se consolidó como una ideología que no solo se materializó en políticas económicas, sino que también se transformó en una narrativa cultural que promovía el desprecio por lo "indígena" y lo mestizo, las raíces históricas de la comunidad costarricense. En este proceso, las estructuras mentales tradicionales, aquellas que habían sostenido la identidad y la cultura popular, fueron reemplazadas por nuevas formas de cognición que favorecían una visión individualista y occidentalizada del mundo. Las élites mestizas, a través de la penetración de la cultura neoliberal y la estandarización de la lengua y las prácticas culturales, impusieron una agenda que llevaba a los costarricenses a avergonzarse de su origen y de las tradiciones que los habían formado. Este proceso de "deestructuración" cultural transformó profundamente la identidad nacional, alejando a los pueblos de sus raíces y favoreciendo una mirada

⁶⁸ Concepto con que denominaremos este fenómeno particular.

hacia el exterior, hacia un ideal occidental que nunca fue ni podría ser completamente alcanzado.

Al final, este "nuevo ladinismo liberal" no solo se consolidó como una forma de dominación económica, sino también como un proyecto cultural que buscaba homogeneizar a la sociedad, imponiendo la "modernidad" a través de la alienación y el olvido de la historia y la cultura de los pueblos originarios y mestizos de Costa Rica.

La destrucción sistemática de las instituciones sociales, como parte del proyecto "nuevo-ladino-liberal", no solo significó una desarticulación de las estructuras que sostenían la identidad colectiva, sino que también eliminó la posibilidad de pensarnos a nosotros mismos desde adentro. En lugar de permitir la auto-construcción de la identidad cultural y social, este proyecto impuso una agenda externa que definió y delimitó lo que se entendía como "lo costarricense". La industria mediática jugó un papel central en esta imposición, pues fue la encargada de difundir conceptos peyorativos que deslegitimaban nuestras instituciones tradicionales, y en su lugar, promovió una subjetividad moderna que, pese a su vasto arsenal comunicativo, carecía de profundidad y autenticidad. Así, lo que se propuso fue no solo destruir lo que éramos, sino también vaciar de contenido lo que éramos capaces de construir, desplazando la memoria colectiva y las formas de vida que nos definían.

El proyecto neoliberal, implementado de forma agresiva por las élites globales desde la década de 1980, terminó por profundizar la lógica del "nuevo-ladinismo-liberal", creando una contradicción inherente: el totalitarismo que las élites mestizas, en su afán de control y hegemonía, impusieron sobre la sociedad costarricense, terminó por confrontarlas con los propios términos y estructuras que ellas mismas crearon. Este proceso de reestructuración neoliberal tuvo efectos profundos en las estructuras de poder, alterando las jerarquías que, hasta ese momento, parecían inamovibles.

A partir de la segunda mitad del siglo XX y tras el cuarto momento de invención de la nación (1948-1980), con la inclusión de las "periferias" del Valle Intermontano Central al

proyecto nacional, los grupos étnicos tradicionalmente excluidos – como los "negros" y los "indios" – comenzaron a ingresar en la historia republicana. Esto implicaba la democratización de la pertenencia nacional, pero también un reto para las "élites mestizas", quienes sintieron que su poder estaba siendo desafiado por esta apertura. Las "élites mestizas", al ver que su papel hegemónico estaba perdiendo fuerza, intentaron recuperar el control sobre estos grupos étnicos. Esto se tradujo en un ejercicio de violencia simbólica y material contra aquellos que no se ajustaban al perfil de la élite mestiza, lo que resultó en una violencia estructural y étnica que afectó principalmente a los pueblos originarios y afrodescendientes.

Durante la fase neoliberal-oligárquica-depredadora comprendida entre la década de los ochenta, principalmente a partir de la firma de los Proyectos de Ajuste Estructural (PAE), y la actualidad (2025), caracterizada por la injerencia transnacional vía Tratados de Libre Comercio, se logra identificar la persistencia y actualización de las viejas estructuras de poder que se mantienen como legado del periodo colonial en el que es posible identificar el acceso diferenciado al poder económico, político, social y cultural por parte de las y los individuos utilizando un criterio común con las viejas jerarquías étnicas que acompañaron la sociedad colonial y que, posterior a la "Independencia" han sido posibles de reproducir. De ello da cuenta, con amplia claridad y sutileza, el trabajo de Stone (2023) al que ya anteriormente se ha hecho referencia. Las élites costarricenses en la actualidad a menudo descienden de aquellos vinculados al poder colonial, dando continuidad y actualización a un orden étnico organizado en torno a la estratificación social.

Para garantizar lo anterior, el Estado ha fungido como un agente de diferenciación étnica social en el que ha propiciado la diferenciación social reflejada en el acceso desigual a políticas públicas, educación y oportunidades económicas, con una marcada estratificación étnica y racial de lo cual, so pena de reiterar, dan cuenta los trabajos de Barrios (1994), Vargas (2007a, 2007b), Hurtado (2004), Quesada (2000), Saxe (1999), PREALC-OIT (1986), Korten (1997), Pérez (2001), Mora (2004), Raventós (2018), Finley-Brook (2012), Aguilar (2003), Castillo (2005), Rodríguez (2004), Trejos y Fernández (2005) y otros. Esto ha permitido la reproducción de privilegios mediante el continuo uso

de los mecanismos del Estado que lejos de permitir una movilidad social general, esta ha sido limitada para ciertos grupos étnicos que mantiene en la actualidad una brecha significativa en la que es posible identificar a las y los descendientes de colonizadores (“criollos”, “blancos”, “mestizos claros” y “ladinos” ligados al poder) y a las y los descendientes de poblaciones originarias, “mestizos oscuros” y “mulatos”, “zambos” y “negros”.

La continuidad del orden étnico colonial ha sido una parte marginal dentro de la agenda de los movimientos sociales, aún cuando la resistencia y reivindicación étnica ha sido un punto de las agendas con que pueblos originarios y “negros” han versionado al Estado en su búsqueda por mejores condiciones de vida intentando con ello reconfigurar el poder político y económico heredado de la colonia.

En el proceso de centralización institucional que surge con el origen del moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense a partir de la segunda mitad del siglo XIX donde quedan entronizados Estado y el proyecto de invención de la nación, el Estado culmina por convertirse en “...una estructura de poder concéntrica que empuja hacia los márgenes a una amplia franja social de individuos con poca o ninguna influencia política -cuya⁶⁹- Marginación política suele ir acompañada de marginación social y marginación cultural” (Baraona, 2009, p. 255). Mientras la primera de las anteriores culmina por expresarse de forma coherente en el acceso diferenciado a recursos materiales la segunda culmina por expresarse por la inferiorización, subordinación o total anulación de las formas representativas de la cultura nacional o, lo que es lo mismo, culminar por ser expresadas única y estrictamente como folklore. Para Baraona (2009) mientras la marginación política culmina por expresarse en conflictos de clase, la marginación cultural conduce a conflictos étnicos cuyos efectos se traducen en enfrentamientos cotidianos sutiles y profundas contradicciones de orden nacional. De lo anterior se sigue que en el moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense que se expresa en la actual fase neoliberal-oligárquica-depredadora se combinan tres procesos que se gestan de manera simultánea:

⁶⁹ Subrayado responsabilidad del tesario.

1. Consolidación del Estado-étnico-nacional, caracterizado por: a. La imposición de una conciencia étnica nacional cuya búsqueda de “homogeneidad” tiende a opacar las identidades de los pueblos originarios, “negros” y “mestizos”; b. Concentración del poder en manos de las élites “blancas”, “criollas” y “mestizas claras” que ha culminado por excluir a los otros grupos étnicos de la gestión del poder político, económico, social y cultural; y, c. Imposición de políticas de asimilación y aculturación que han tendido imponer la lengua castellana como si se tratara de la lengua propia e inhibir con ello el uso de las lenguas de los pueblos originarios así como de los pueblos negros que aún resisten en el escenario costarricense.
2. Consolidación de un sistema de estratificación etnoclasista o de clasismo racializado, caracterizado por: a. un orden de estatificación de clases en el que la etnicidad es el factor diacrítico que explica y/o legitima tanto la concentración de la riqueza, la tierra y el capital por parte de las élites “blancas”, “criollas” y “mestizas claras” controlaron y el coherente padecimiento de la pobreza, exclusión y marginación económica y social por parte de los pueblos originarios, “mestizos oscuros” y “negros” a nivel nacional; b. Segmentación del mercado laboral en el que la pertenencia étnica ha determinado el acceso a trabajos y salarios mejor remunerados por parte de las élites “blancas”, “criollas” y “mestizas claras” así como los trabajos menos calificados y remunerados por parte de los pueblos originarios, “mestizos oscuros” y “negros” a nivel nacional; y c. y la segregación social y espacial del territorio en el que los espacios con mayor acceso a servicios, educación y vivienda han tendido a beneficiar, principalmente, a las élites “blancas”, “criollas” y “mestizas claras” en contraposición de la exclusión de los pueblos originarios, “mestizos oscuros” y “negros” a nivel nacional.
3. Formación del moderno orden étnico, caracterizado por: la imposición y legitimidad de nuevas jerarquías étnicas con base a las previamente existentes que han tendido a naturalizar las jerarquías raciales, justificando (implícita o explícitamente) la superioridad de las élites “blancas”, “criollas” y “mestizas claras” así como la coherente subordinación de los pueblos originarios, “mestizos

oscuros” y “negros” a nivel nacional; b. Sustitución o eliminación de las prácticas económicas, políticas, sociales y culturales de los los pueblos originarios, “mestizos oscuros” y “negros” privilegiando y/o aceptando como legítimas las practicadas por las élites “blancas”, “criollas” y “mestizas claras”; y c. La resistencia y reconfiguración étnica de los grupos étnicos oprimidos como coherente respuesta a la imposición étnica a la que han sido sistemáticamente expuestos. Este último elemento ha sido razón del nacimiento e implementación de diversas políticas de inclusión que legitiman el derecho a la tierra, las prácticas culturales ancestrales y el reconocimiento de derechos políticos.

2.2.4 Balance

La ruptura con el régimen colonial y con la cristiandad imperial se inició tras la “Independencia” de 1821 y se extendió durante aproximadamente cincuenta años, marcando un proceso de cambio en el que se buscaba distanciar a las nuevas repúblicas de las estructuras de poder heredadas. Este proceso se caracterizó por la lucha entre partidos políticos conservadores, que pretendían mantener privilegios históricos y el control de la cultura, y los liberales, que buscaban transformar las instituciones para favorecer la soberanía popular.

En el contexto de Nicoya, la herencia de los pueblos originarios y de “mestizos” que habían ganado relevancia durante la “Anexión” se vio enfrentada a las presiones liberales. Estos últimos impulsaron medidas contra la protección clerical y la acumulación de bienes por parte de la Iglesia, con la intención de subastar sus posesiones y, al mismo tiempo, modificar la legislación que les otorgaba mayores libertades a los pueblos originarios, abriendo así la puerta a nuevas formas de explotación.

Si bien la separación política del Imperio español se concretó de manera temprana, la “Independencia” en el ámbito religioso fue un proceso más paulatino. La creación de la Diócesis de Costa Rica en 1850 marcó un paso importante, pero no fue hasta 1884, impulsada por los liberales, que se consolidó una verdadera separación entre el Estado y la Iglesia, redefiniendo la influencia moral y social que había caracterizado al régimen colonial.

A lo largo de este proceso, la Iglesia Católica continuó desempeñando un papel central en la vida política y social. Durante décadas, la religión fue utilizada como fundamento para la moral individual y familiar, lo que se reflejó en numerosas constituciones que declararon al catolicismo como religión del Estado. Esta relación cercana entre Iglesia y Estado contribuyó a la continuidad de ciertas estructuras coloniales, a pesar de la independencia formal del poder español.

Con la llegada de los liberales, emergieron demandas de mayor igualdad y de un Estado que promoviera la educación universal y la eliminación de privilegios feudales. En este contexto, el ideal de que “la soberanía reside en el pueblo” se convirtió en un principio rector, marcando el inicio de un cambio en la relación entre la Iglesia y el Estado, aunque esta transformación fue gradual y estuvo acompañada de tensiones y conflictos.

El Concordato de 1852, que inicialmente permitió a la Iglesia mantener una presencia significativa en la vida pública, fue paulatinamente desmantelado con las leyes liberales de 1884, que buscaron la secularización de la sociedad y la redefinición del rol de la Iglesia. La “prohibición canónica” y otras medidas regulatorias marcaron un punto de inflexión en la lucha por separar el poder eclesiástico del ámbito político, sentando las bases para un Estado laico o, al menos, para una secularización controlada.

Este complejo proceso de transformación no solo implicó la redefinición de las relaciones entre Iglesia y Estado, sino también la invención de la nación costarricense. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, el ideal de homogeneidad racial y la incorporación de criterios étnicos y culturales en el “principio de nacionalidad” permitieron que se configurara una identidad nacional que, si bien buscaba la integración, también marginaba a ciertos grupos, evidenciando así la tensión permanente entre los valores liberales y los vestigios del orden colonial.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, se promovió una idea de universalidad que, en apariencia, borraba las diferencias de clase, género y raza, pero que, en realidad, encubría un discurso profundamente xenófobo, racista, sexista y excluyente. Esta supuesta unidad se presentó bajo la bandera de la “homogeneidad racial”, una respuesta ideológica que, a pesar de su retórica “humanista”, consolidaba jerarquías y privilegios basados en las viejas fronteras étnicas.

En este contexto, los “mestizos claros” y los “ladinos” del Valle Intermontano Central fueron elevados a la categoría de sujetos destinados a dirigir el destino nacional, mientras que las periferias y los grupos que no cumplían con ese ideal quedaron

marginados. La retórica nacionalista promovía la idea de que “ser costarricense” implicaba adherirse a un modelo racial y cultural específico, en el que la “blancura” se vinculaba a valores como el progreso, la racionalidad y la justicia social.

La “invención de la nación” se sustentó, en gran parte, en la construcción de una identidad que privilegiaba ciertos marcadores étnicos y culturales, particularmente aquellos que correspondían a las élites del Valle Intermontano Central. Factores como la imposición de una lengua, una religión oficial, festividades y otros símbolos nacionales se utilizaron para cimentar esta identidad, mientras que se minimizaban o eliminaban las diferencias étnicas que habían caracterizado históricamente la sociedad afuera de las fronteras contenidas en los márgenes de Costa Rica.

Este proceso de homogenización fue reforzado a través de las políticas educativas y censales, en las que se omitía la variable “raza” para proyectar una imagen de unidad nacional. De este modo, se construyó una narrativa en la que la “blancura” y la superioridad de los grupos dominantes se presentaban como elementos naturales e inmutables, a pesar de ser, en realidad, el resultado de un largo proceso histórico de discriminación y exclusión.

La retórica del “nacionalismo universalizante” permitió a las élites no solo consolidar su poder, sino también justificar la marginación de aquellos que no encajaban en el ideal homogeneizador. Así, la idea de “blanquitud” se convirtió en una ficción que, a pesar de su carácter inventado, sigue configurando el acceso desigual al poder político, económico y social en Costa Rica.

La “Invención de la nación” costarricense se impulsó principalmente a través de la educación y la reproducción de símbolos, rituales y narrativas que fortalecían la identidad de un “buen costarricense” asociado al trabajo, la honradez y la adhesión a un discurso anticomunista, principalmente a partir de la década de los años 40 del siglo XX. La retórica nacionalista utilizaba la idea de homogeneidad para disolver las diferencias

étnicas reales, promoviendo la ilusión de unidad y equidad, mientras que las desigualdades estructurales seguían vigentes.

El proyecto de homogeneización racial fue un mecanismo ideológico que, al omitir la variable “raza” en los censos y en otros instrumentos de medición, facilitó la construcción de una imagen de unidad nacional. Esta estrategia contribuyó a que las desigualdades y la exclusión se mantuvieran ocultas, al tiempo que se ofrecía a los sectores marginados una compensación imaginaria basada en la aspiración a alcanzar un ideal de “blancura” y progreso. A pesar de la integración de las periferias al proyecto nacional, las viejas fronteras y segregaciones étnicas persistieron en el espacio social. La división residencial en Nicoya, con “indios” al este y “blancos” al oeste, ilustran cómo las herencias coloniales continuaron influyendo en la organización espacial y social de la ciudad. La dinámica de segregación residencial, que ubicaba a “indios” y otros grupos en áreas menos privilegiadas y a “españoles” o “blancos” en zonas centrales, revelaba una lógica de control y exclusión que se reflejaba en la administración del espacio público. Este fenómeno fue reforzado por la economía emergente del modelo republicano, que se organizó en torno a la noción de “blancura” como virtud y fuerza moral, asociándola con los ideales de democracia, progreso y justicia social.

En este contexto, la “conciencia étnica” del “ladino” se articulaba tanto internamente—como aspirante a ocupar las posiciones de poder en las instituciones republicanas y en el comercio—como externamente, al intentar ser reconocido como “blanco” en un marco global. Sin embargo, a nivel internacional, el reconocimiento de esta identidad fue siempre limitado, evidenciando las desigualdades y dinámicas asimétricas del Sistema Económico Mundial, donde los privilegios asociados a la “blancura” no se traducen en igualdad de condiciones de intercambio.

El proceso de ocultación de la herencia mestiza y la exaltación de una identidad “blanca” se constituyó en una estrategia de las élites costarricenses para consolidar su posición de privilegio. A través de esta retórica, se transformó la “blancura” en un ideal moral y social que pretendía equiparar la virtud con el orden y la racionalidad, dejando de lado

las realidades de pobreza o exclusión que, incluso entre aquellos considerados "blancos", podían persistir.

No obstante, el texto también reconoce que la categoría de "blanco" no garantiza el éxito material ni social de forma automática, ya que existen condiciones en las que incluso una persona de esta categoría puede caer en la pobreza. Esto subraya la complejidad del proceso de construcción identitaria, en el que, a pesar de la retórica homogeneizadora, las diferencias y desigualdades estructurales siguen presentes hasta la actualidad, condicionando el acceso al poder mediante la gestión del "honor social".

La invención de la nación se proyecta en la idea de una identidad única que trasciende las antiguas etiquetas étnicas, sustituyéndolas por una ciudadanía homogénea que, en teoría, debería integrar a todos los individuos bajo un mismo ideal. Sin embargo, el fundamento étnico de la nación se ve transformado cuando la retórica oficial busca borrar las diferencias históricas y culturales, para presentarse como un todo unificado. En este proceso, las diferencias que alguna vez definieron categorías como "negro", "indio", "mestizo", "zambo" o "pardo" se reinterpretan o se suprimen en aras de consolidar una identidad nacional que se asocia idealmente con la "blancura" y los valores occidentales de progreso y justicia social.

La distinción, no menor, entre lo "Mismo" y lo "Igual", permite identificar que en lo "Mismo" las diferencias son integradas en una totalidad, mientras lo "Igual" tiende a abolirlas. En la construcción de la identidad nacional, este mecanismo de homogeneización se utiliza para asimilar a los individuos en un ideal de ciudadanía unificada, relegando o reconfigurando las diferencias étnicas en función de la narrativa oficial de la nación. Las élites, a través de procesos de "a-versión" y "con-versión", han identificado al "Otro" como elemento tanto a evitar como a incorporar selectivamente, según el proyecto político imperante en distintos momentos de la "invención de la nación". Los intelectuales y dirigentes han tendido a proyectar una imagen de nación que excluye a quienes representan corrientes ideológicas contrarias, como los anarquistas, socialistas y comunistas, mientras integran a ciertos grupos étnicos que, en su discurso,

se ajustan al ideal nacional. Paralelamente, el proyecto nacional de homogeneización racial y cultural, impulsado por las élites liberales y oligarcas, busca ocultar la diversidad histórica y étnica que caracteriza a Costa Rica. Este proceso, que pretende borrar las huellas del pasado colonial, se articula en una lógica en la que se asume que la modernidad y la ciudadanía plena solo pueden alcanzarse a través de la asimilación a un ideal “blanco” y homogéneo. Esta supresión de las diferencias no elimina las tensiones ni las contradicciones históricas. La construcción de la nación, al imponer una identidad única, ignora la rica pluralidad de voces y culturas que han forjado el devenir social, lo que perpetúa un orden de poder basado en la exclusión y la marginación de aquellos que no se ajustan a dicho ideal.

La confrontación entre la lógica impuesta por las élites—que reproducen y proyectan la imagen del dominador, incluso cuando interiorizan su propia enajenación—y la resistencia del pueblo, que se reafirma en su diversidad histórica y cultural, constituye el eje central del conflicto. Así, el proyecto de “invención de la nación” se presenta como una lucha permanente entre la imposición de una homogeneidad ilusoria y la persistencia de identidades múltiples que buscan su verdadera emancipación.

De lo anterior se sigue que las élites liberales, oligarcas decimonónicos y su descendencia emprendieron un proceso de “blanqueamiento” para borrar su historia local, en un intento por convertirse en lo que no eran, adoptando la conciencia y los valores occidentales y negando sus raíces propias. Este mecanismo, que resulta en la negación de la identidad local, se presenta como una internalización de la mentalidad colonial, donde la autoconciencia legítima proviene únicamente de Occidente.

Con la formación de la República tras la “Independencia”, los “mestizos claros” y “ladinos” se impusieron sin mayores confrontaciones, replicando la dominación colonial. La subjetividad forjada por siglos de explotación llevó a estos grupos a buscar un nuevo amo en la modernidad occidental, imponiendo límites que impedían la emancipación auténtica de la comunidad y consolidando así una dominación que se perpetuó en las instituciones republicanas. A pesar de la retórica de homogeneización racial, la realidad

era que las poblaciones históricamente marginadas –como los “indios”, “negros” y “mestizos oscuros”– eran sistemáticamente excluidas de los centros de poder. Las élites construyeron una identidad “blanca” que, en su lógica, equiparaba la virtud y la modernidad con la posesión de dichos rasgos, relegando a los “otros” a la periferia tanto social como espacialmente. Este proceso de transformación incluyó también un cambio en las formas de organización económica y social. La adopción de un modelo individualista y contractual, propio del liberalismo europeo, provocó la desvalorización de los modos tradicionales de trabajo y, junto con ello, un desarraigo cultural que impactó negativamente a las poblaciones originarias, quienes fueron relegadas a espacios marginados y a actividades de menor remuneración.

Con la llegada del neoliberalismo a partir de la década de 1980, se intensificaron las políticas de exclusión y se reconfiguraron las estructuras del Estado, profundizando la segregación y la desigualdad. Las élites utilizaron el aparato estatal para asegurar el acceso diferenciado a recursos, educación y oportunidades económicas, perpetuando las jerarquías étnicas heredadas del periodo colonial. No obstante, el proceso también generó resistencia y reconfiguración étnica. Los grupos oprimidos comenzaron a reivindicar sus tradiciones, derechos y memoria colectiva, impulsando políticas de inclusión y el reconocimiento de sus raíces culturales, aunque esta lucha se desarrolla en un contexto en el que el orden hegemónico sigue siendo dominante.

El proyecto de “blanqueamiento” y la construcción de una identidad nacional homogénea permitieron a las élites mantener y actualizar un orden étnico colonial. Este proceso, que combina la exclusión de los grupos históricamente marginados con la imposición de una lógica de superioridad, se ha perpetuado a través de transformaciones económicas, políticas y culturales, configurando un Estado que, si bien se presenta como moderno, sigue sustentado en antiguas y profundas desigualdades.

2.3 De la “conciencia étnica”, el “sistema de honor social” y el “orden étnico” de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe en la actualidad

En las secciones comprendidas entre 2.3.1 y 2.3.3, se integra y pone en relación lo correspondiente al trabajo de campo correspondiente a la “observación participante”, las “entrevistas a profundidad” aplicadas a seis ex-mayordomos/exmayordomas, y el “grupo focal” realizado con la Asociación pro-Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya.

Estas tres técnicas están orientadas a contribuir a la identificación de las características del sistema de honor social, el orden étnico y la conciencia étnica para el caso de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, en la actualidad, que es el contenido que a lo largo de este capítulo dos se desarrolla.

2.3.1 De la “conciencia étnica” de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe

En setiembre de 1892 arribó a las costas de Limón, procedente de la isla de Jamaica, don Juan Pablo Ramos Fleita, “...hijo legítimo del General Miguel Antonio Ramos y Trujillo y Sixta Fleita Brea, ambos cubanos”. Don Juan Pablo Ramos Fleita había sido bautizado e inscrito “...en el libro de bautismo de blancos...” (minuta autobiográfica de Juan Pablo Ramos Fleita. En: Arauz, 2012, p. 2) el 17 de setiembre de 1881 en la Parroquia de Taguayabón. A los dos años de edad había de Cuba rumbo a Jamaica como parte de un grupo importante de familias que permanecerían en el exilio con el sueño de regresar a liberar a su patria del domino colonial junto a Carlos Manuel Céspedes, “Padre de la Patria”, con quien proclamaron el 10 de octubre de 1868 el manifiesto de “Independencia o muerte” en la gesta conocida como el “Grito de Yara” (Arauz, 2012).

Al rededor de cien familias “criollas” arribarán a las costas de la provincia de Limón y fundarán, junto al General Antonio Maceo y Grajales, la comarca agrícola de La Mansión

que será ubicada en el cantón de Nicoya, provincia de Guanacaste, tras la firma del contrato N. 8 celebrado el 13 de mayo de 1891 entre el General y Joaquín Lizano, Secretario de Fomento de la República de Costa Rica quien había sido autorizado por el presidente de la República José Joaquín Rodríguez Zeledón. En dicho contrato quedaban estipulados los compromisos y obligaciones adquiridas por ambas partes entre las que se encontraba el imperativo de que el grupo de exiliados cubanos permanecería acentuado en la región del pacífico y no en las cercanías del Atlántico. Los terrenos correspondientes a la comarca que sería desarrollada por el grupo de exiliados y exiliados cubanos comprendían 1 a de 15,000 ha ubicadas a 11 km al sureste de Nicoya los cuales colindaban de la siguiente manera: al norte, hasta los Cerros del Obispo; al sur, hasta el cerro de Pita Rayada y fincas de Rafael y Francisco Carrillo; al este, hasta los Cerros de Jesús, Río Morote, por el camino nacional Nicoya-Puerto Jesús y Puerto de Astillero; y al oeste, llegarían a colindar con los Cerros de Matambuguito (Arauz, 2012). Originalmente el territorio correspondiente a la colonia de cubanos era simplemente conocida bajo ese nombre: “La Colonia”, lo cual es constatado por el nombre de destino de los telegramas emitidos por la Telégrafos Nacionales de Costa Rica (1898). Sin embargo, “... la costumbre de los revolucionarios de reunirse en la casa de maceo, que ellos denominaban muy al estilo cubano con el nombre de la Mansión Maceo” (Arauz, 2012, p. 7) culminó por hacer costumbre su uso de forma general el cual es el nombre que se mantiene hasta la actualidad.

Aquel grupo de jóvenes “criollos” cubanos entablaron amistad, cercanía y relación con los pueblos originarios de Nicoya de donde surgieron amores y matrimonios cuyos descendientes integran hasta la actualidad parte de la población Nicoya. Junto a los pueblos originarios las y los jóvenes “criollos” Establecieron relaciones de trabajo, comerciales y participaron en festejos de índole religioso, así como fiestas patrias y cívicas entre las que Arauz (2012) logra registrar la relativas al santo patrono San Blas, así como las correspondientes a la que los pueblos originarios celebraban en nombre de la que hasta entonces era su patrona: la Virgen de Guadalupe. De esto último se desprende que la participación de la cubanía en las festividades correspondientes a la efemérides Guadalupana propiciada por la Cofradía de la virgen de Guadalupe fuese

una práctica que se incrementaría a través del tiempo principalmente a partir de la promesa de doña María Pacífica Arauz hiciera a la Guadalupeana para que intercediera en la sanación de su hijo, Blas Meli Sandro Arauz (1883-1968) quién tras su sanación culminaría por ser el primer escribano “criollo” de la “cofradía indígena”, para posteriormente ocupar cargos como el de “Patrón de ocho”, “Mantenedor”, “Contador de Días” e incluso el de “Mayordomo”. Es el ingreso de la estirpe de los Arauz el origen de la participación de “criollos/criollas”, “mestizos y mestizas” en la que hasta entonces había sido una cofradía inminentemente “indígena”.

Con la participación de la familia Arauz en las prácticas de los pueblos originarios surge una suerte de “mestizaje devocional” como resultado del proceso histórico-social mediante el cual, a través de la participación ritual, afectiva y genealógica de actores étnicos no originarios, particularmente “criollos” cubanos exiliados en las prácticas religiosas, laborales y comunitarias de los pueblos originarios de Nicoya, se produce una integración étnica progresiva que transforma la composición y sentido de pertenencia de la Cofradía de la Virgen de Guadalupe, reconfigurando el orden étnico local. Esta integración se expresa no sólo en la cohabitación social o en la alianza matrimonial, sino especialmente en la inscripción activa y reconocida de los descendientes criollos en los cargos jerárquicos de una institución que hasta entonces había sido exclusivamente para los pueblos originarios, marcando un desplazamiento ritual y simbólico en el régimen de legitimidad cultural de la cofradía.

Este “mestizaje devocional” no se limita a una mezcla biológica o a una relación funcional entre grupos, sino que involucra una profunda interacción simbólica y espiritual, en la cual la cofradía actúa como dispositivo cultural de articulación interétnica, permitiendo que la cubanía exiliada se inscriba en el orden local no mediante la imposición sino por mediación religiosa, afectiva y política. El fenómeno no representa la desaparición de lo originario, sino su transformación desde dentro, dando lugar a una coexistencia sincrética que configura una etnicidad expandida, cuyo linaje y autoridad se resignifican a partir del ingreso de sujetos mestizos y criollos.

Para la década de los años 40 del siglo anterior (XX), la familia Arauz estará plenamente integrada en la celebración que en honor a la Guadalupana los “indios” de Nicoya rendían en su nombre. Para entonces ya se consignaba en las actas de esta Cofradía el nombre de “Señorita”. Una de las personas entrevistadas durante el trabajo de campo señala: “Bueno en los registros que tengo yo ahí, que yo he consultado incluso, los, los cuadernos de Actas de la cofradía desde 1940, ya la llamaban la señorita Virgen de Guadalupe. Ya no tengo más allá” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1). Incluso a lo largo de la revisión documental de la presente investigación no fue posible identificar cuándo es el momento en que este particular se da. O sea, cuándo se sitúa el momento en que la veneración a la Virgen de Guadalupe cobra la expresión particular de “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”.

En la sección anterior, correspondiente al contexto socio histórico en los que se enmarca el impulso de las “cofradías indígenas” para el caso costarricense, se da cuenta de que desde mediados del siglo XVII quedó consignado el surgimiento de una Cofradía en honor a la Virgen de Guadalupe en Nicoya la cual fue propiciada por la toma de conciencia étnica del “indio como indio” y que tiene como punto de inflexión el conflicto étnico surgido entre españoles e “indios” ante la erección del templo católico de Nicoya bajo el patronazgo de San Blas. En el año de 1644, cuando surge la disputa por el patronazgo del templo católico de Nicoya entre “indios” y españoles, “la devoción se estaba consolidando”. Para entonces el “indio” “...siente que tiene, él siente quién es”. En términos étnicos “...aquellos tienen su deidad y yo tengo la mía”, pero el conflicto étnico que se gesta ya con plena conciencia del “indio como indio” “... se dio espontáneamente” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1) como un acto de resistencia que simultáneamente es de afirmación.

En el ejercicio de recopilación de la información de campo en el que se ahondó en la memoria colectiva de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, no fue posible identificar el momento en que se da el giro singular de la veneración a la Virgen de Guadalupe por la “Señorita” Virgen de Guadalupe. Este particular queda registrado en la

memoria colectiva “(...) como, como cuando usted saca una foto -y⁷⁰- hay un área con nubes (...)” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1) sin embargo, hay claridad de que el concepto mítico-espiritual de “Ometeótl” (Madre-Padre/Padre-Madre) con que los pueblos originarios de la región mesoamericana veneraron a la “Tonan”, aún mucho después de la llegada de los conquistadores españoles a la región, no es el caso específico de los pueblos originarios de Nicoya. Ella fue desde siempre una Madre, no Madre-Padre o Padre-Madre. Y no es todo: “Es madre, es madre y es señorita” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1).

En la memoria colectiva de los pueblos originarios de Nicoya, primero, y los “mestizos” que posteriormente se fueron integrando en el seno de la “cofradía indígena” de Nicoya en honor a la Guadalupana, la imagen de la Guadalupana integraba étnicamente a los pueblos originarios y españoles no siendo ni una ni otra cosa sino ambas. Como Madre de Todos los Dioses, “Tonantzin”, le deja claro al “indio” Juan Diego que es “...vuestra madrecita compasiva, tuya y de todos los hombres que vivís juntos en esta tierra y también de todas las demás gentes (...)” (Nican Mopohua. En... León-Portilla, 2012b, p. 103). Además, tratándose la representación Guadalupana de un códice, el cabello peinado a la mitad de su cabeza significaba para los pueblos originarios de Mesoamérica la condición “castidad” en la que se encontraba una mujer al tiempo que la cinta oscura en su vientre anunciaba la maternidad, el estar “en cinta” lo cual, en el ejercicio de recopilación de la información de campo es señalado por una de las personas entrevistadas. Ella no puede ser Madre-Padre/Padre-Madre en el sentido conceptual del “Ometeótl” sino Madre: “... la Madre de Dios está en cinta, tiene una cintita aquí, en cinta para nosotros es madre, es lo que yo he logrado ver (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1).

De lo anterior se sigue que el concepto mítico-espiritual reunido en la Virgen de Guadalupe emerja como un símbolo de resistencia que, lejos de ser un mero reflejo de la evangelización colonial, se convierta en un elemento vertebrador de la conciencia étnica de la comunidad reunida en torno a la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de

⁷⁰ Subrayado responsabilidad del tesario.

Guadalupe” en la que ella misma se identifica como un actor étnico de la propia sociedad nicoyana que le permite no sólo mirar e incidir críticamente en un entorno en el que comparte, interactúa y se define respecto de otros grupos étnicos. Mientras que la población española, “blanca”, los “mestizos claros” y/o “ladinos” se identifican, hasta la actualidad, con el Santo Patrono “San Blas”, las y los “indios” lo siguen haciendo con relación a la idea de la Guadalupana o, específicamente, a “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”.

La construcción de la conciencia étnica en torno a la Virgen de Guadalupe en Nicoya no sólo responde a una reacción ante la dominación colonial, sino que también implica un ejercicio activo de reinterpretación simbólica en el que, quienes forman parte de la Cofradía, logran “...trazar su propio mapa del contexto social más amplio en el que se insertan, y al hacerlo, *-logran*⁷¹- trazar además el perfil de la propia colectividad” (Baraona, 2009, p. 231).

La identificación de la Virgen como “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” responde a una resignificación que, a diferencia del concepto mesoamericano de Ometeótl, enfatiza la feminidad en términos de maternidad sin incluir la noción dual de Padre-Madre. Este giro simbólico expresa una forma particular de conciencia étnica en la que la figura materna no solo unifica, sino que también delimita los contornos de una identidad específica dentro del complejo mosaico cultural mesoamericano. La ausencia de una genealogía precisa sobre el momento exacto en que esta resignificación ocurre sugiere un proceso de acumulación de significados a lo largo del tiempo o, como lo describe una de las personas entrevistadas, “en oleadas” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1), que ha quedado inscrita en la memoria colectiva de la Cofradía y de la comunidad nicoyana en general.

El concepto de conciencia étnica en este contexto no debe entenderse como una oposición monolítica entre lo “indígena” y lo hispano, sino como un proceso dinámico en el que los actores reinterpretan los símbolos y las estructuras sociales según sus propias

⁷¹ Subrayado responsabilidad del tesario.

experiencias históricas. La figura de la Guadalupana, al integrar tanto elementos católicos como componentes culturales prehispánicos, adquiere un carácter inclusivo que permite la coexistencia de diversas tradiciones dentro de un mismo espacio ritual. La interpretación de la Virgen como Madre de Todos los Dioses, por un lado, y su identificación con elementos iconográficos “indígenas” como la cinta en el vientre, por otro, evidencian la manera en que la identidad étnica se articula en torno a un símbolo capaz de sintetizar distintas tradiciones sin perder su especificidad.

La Cofradía de Nicoya se presenta como un ejemplo paradigmático en el que expresan estructuras simbólicas que pueden reconfigurarse a partir de la acción histórica de los sujetos. La conciencia étnica que emerge en este contexto no es una simple reacción frente a la colonialidad, sino una expresión activa de un sistema de significados que, lejos de estar fijado, se adapta y se transforma en función de las circunstancias históricas y sociales. El testimonio de las/los exmayordomos-exmayordomas y la persistencia de la devoción guadalupana en Nicoya muestran cómo la memoria colectiva actúa como un mecanismo de continuidad y cambio, permitiendo la reproducción de una identidad étnica que, aunque enraizada en el pasado, sigue teniendo plena vigencia en el presente.

La reconfiguración simbólica de la Virgen como "Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe" da cuenta de un proceso de resistencia y afirmación identitaria que, más allá de las categorías coloniales impuestas, expresa la capacidad de los pueblos originarios, y su descendencia, para dotar de nuevos significados a los símbolos que estructuran su mundo social. La conciencia étnica aquí no es una simple huella del pasado, sino una dinámica continua de resignificación y construcción identitaria que permite a la comunidad nicoyana mantener su sentido de pertenencia y tradición en un contexto permanentemente en disputa.

En la década de los años 40's del siglo XX, existía una instancia denominada la “Junta de Vigilancia” que “...procuraba mantener *-las celebraciones*⁷²- dentro de la tradición, que no se saliera nada, que no hicieran otra cosa que no era lo que dictaba eh la Ley

⁷² Subrayado responsabilidad del tesario.

Indígena” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1). Uno de los puntos álgidos para la “Junta de Vigilancia” era asegurar que, aún cuando la entrada de los “mestizos” ya era una realidad desde la incorporación plena de los Arauz en la tradición, esta debía velar porque el cargo de Mayordomo fuera ejercido por un “indio” de Matambú. La estructura que se estableció “...se asimiló a la organización que tenían las cofradías (...) -de- los españoles que eran de autosuficiencia, digamos para producir lo que se comían ellos, darle una parte al cura y mandar otras a Cartago (...) entonces ahí siempre tenían un mayordomo indígena” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #2). Este particular no era casualidad ya que, en términos de reconocimiento por parte de la comunidad, el “prestigio” y “honor” social asignado étnicamente a la mayordomía “indígena” era distinta que cuando esta pudiese ser asumida por un “mestizo”. Desde la época Colonial los españoles habían logrado distinguir, para el caso de Nicoya, que el cuerpo de la comunidad “...obedecía solo al mayordomo si era “indígena”, si era español no, (...) de ahí el hecho de que todos (...) estén unidos en torno a un liderazgo de una persona...” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #2).

La estructura jerárquica organizada en torno al viejo “Sistema de Cargos” que integraron los españoles en las relaciones de mando y obediencia de épocas prehispánicas siguió siendo la forma de estructurar la Cofradía durante la época colonial, de allí que esta quedara integrada a la lógica de organización de esta institución aún después de que la Colonia formalmente llegó a su fin.

A diferencia de la Cofradía de San Blas, cuya hacienda alcanzó las “200 manzanas”, la Cofradía en honor a la Guadalupana en Nicoya “...tenía esa gran particularidad, verdad, que se mantenía como decimos por sus propias contribuciones prácticamente, no era como las otras cofradías que había en Guanacaste que tenían ganado y que tenían tierras” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1). La Hacienda de la Cofradía de San Blas se encontraba “en cañal, yendo para pozo de agua” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1).

Los animales de la Hacienda de San Blas tuvieron gran reconocimiento social al punto de que esta contó con su propio “mandador”. A esta Cofradía les solicitaban “... los animales (...) para jugarlos en las fiestas, no juzgarlos como en los certámenes. No, jugarlos: montarlos. Tuvieron mucha fama los animales que tenía San Blas. Los toros”. A diferencia de las cofradías ganaderas, la “cofradía indígena” en honor a la Guadalupana de Nicoya no contaba con recursos económicos, razón por la cual “...los mismos devotos siembran su maíz, sembraban sus frijoles. Eso sí, algunas veces solicitaban apoyo de algunos ganaderos para que le dieran reses o si no, ellos mismos con sus propias contribuciones, compraban reses para sacrificarlas durante las festividades. Eso era como un resabio, de la Fiesta del Sol que tenían los Chorotegas” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1).

La celebración Guadalupana que existió a lo largo de la época colonial por parte de los pueblos originarios de Nicoya sustituyó el sacrificio humano por el sacrificio de una res “...que vino a sustituir el sacrificio de las doncellas” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #3).

El ritual del sacrificio de la res se mantuvo durante un largo tiempo en el seno de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe. Esta práctica se celebró en la propia “Casa de la Virgen” (cocina de la Cofradía) donde “...había un patiecito, ya ahora no, ya todo eso es construcción. Había un patiecito y ahí estaba el tamarindo. Ahí colgaban las reses. Ahí las mataban y las colgaban. Ahí las despellejaban, las encueraban” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #3).

Desde la llegada de los españoles a Nicoya, estos presenciaron que pese al intento de sustituir la “Fiesta del Sol” por el culto de la Virgen de Guadalupe los “indios” seguían celebrando sacrificios humanos. “Gil González Dávila había llegado en 1523 y había reportado a la corona casi 6.000 almas convertidas al catolicismo. (...) En 1529 (...) él describe cómo se comían las partes de la gente, las hacían rodar (...) de una mezquita que tenían donde realizaron los sacrificios en una piedra de sacrificio, y la sangre era lanzada al viento hacía el aire para revitalizar los Dioses, para que el sol no se muriera.

Luego el maíz era *-rociado*⁷³- con la sangre de (...) ellos, se sajaban los cuerpos (...). Con la sangre rociaban el maíz que luego era utilizado era consumido en bebidas o "...era comido" (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1).

La presión que las relaciones sociales ejercen sobre las prácticas de índole comunitario ha llegado a tales dimensiones que "el modernismo ha venido a sustituir lo autóctono, lo originario". Es claro que "...un árbol de tamarindo es demasiado grande para un patio en el centro de Nicoya..." en la actualidad, y, por eso mismo "se los mandan a cortar" (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #3).

La fiesta del Sol se "...caracterizada fundamentalmente por tres cuatro días de bailar areitos, que se llamaban. Eran unos bailes acompasados, había sacrificios humanos..." (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1). En inicio, en la Cofradía, "...eran tres días de fiestas. (...) Utilizaban atabales, tambores para un ritmo acompasado y ocarinas -con que- ellos imitaban con sus sonidos y sus movimientos, los movimientos y los cantos de las de las aves y de los animales, de los mamíferos. O sea, imitaban a los animales, trataban de imitar a los animales. Ellos creían que, en la montaña, en la naturaleza, ahí estaba toda la vida, entonces había que respetarla, cuidarla y por eso es que el cerro de las Cruces de Nicoya es un cerro casi místico para ellos, fuente de todo. Fuente de, incluso, la leña, (...) que se sigue usando -en- esa tradición⁷⁴" (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1).

El Cerro del que se expresa uno de los informantes clave con quienes fue realizada una entrevista a profundidad no es, sino, el Cerro La Cruz: el último "chil-chil" ("sonaja") de la serpiente. Según este informante clave: "Nosotros tenemos una una leyenda, (...) que creo que fue como hace 300 años. Un brujo nicaraguense (...) tenía tres huevos de serpiente. Sembró uno en Nicaragua, otro Nicoya y otro en Cartago y que un momento dado se iban a enlazar las tres y se iba a venir terremotos y rayerías tremendas en Nicoya, que casi destruirían esos esos pueblos. Él tenía eso, eh la gente fueron avisadas,

⁷³ Subrayado responsabilidad del tesorero.

⁷⁴ Refiriéndose a la Pica e' Leña.

la de Cartago se controló y dice la leyenda que la de Nicaragua -también-. La de nosotros no se controló y empezaron muchos retumbos y muchas rayerías en Nicoya y entonces -con- el sacerdote prometieron ir al cerro, dar misa allá arriba y cada tres de mayo todo el tiempo, había que dar una misa arriba para que no retumbe, para que la serpiente no despierte. (...) El cerro Las Cruces es un cerro místico para mí, encierra muchas leyendas” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1).

Con lo anterior es posible identificar cómo el sincretismo religioso, la estructura social y las relaciones de poder han marcado la historia de la Cofradía en honor a la Guadalupana en Nicoya. La imposición del cristianismo por parte de los colonizadores españoles transformó las prácticas religiosas de los pueblos originarios, pero no logró erradicar completamente sus expresiones culturales. La celebración guadalupana se constituyó en un espacio de convergencia entre lo autóctono y lo impuesto, donde la pervivencia de antiguas prácticas rituales fue reconfigurada dentro de la nueva estructura colonial.

Uno de los elementos más evidentes de esta negociación cultural fue la sustitución del sacrificio humano por el sacrificio de una res, un vestigio de la antigua Fiesta del Sol de los chorotegas. La sangre de los sacrificios prehispánicos, que se utilizaba para fertilizar el maíz y fortalecer el vínculo con las deidades, fue reemplazada por la sangre del ganado sacrificado en honor a la Virgen. Esta transformación revela una relación de continuidad y cambio, donde los significados simbólicos ancestrales fueron preservados bajo una nueva matriz cristiana.

La estructura de la Cofradía también evidencia la persistencia de lógicas organizativas prehispánicas adaptadas a las exigencias coloniales. La jerarquía del "Sistema de Cargos" impuesto por los españoles en las cofradías religiosas replicaba el sistema de mando y obediencia de las sociedades “indígenas”. La figura del mayordomo, que debía ser obligatoriamente un “indígena” de Matambú, aseguraba la legitimidad de la estructura ante la comunidad. Este hecho subraya la resistencia simbólica de los pueblos originarios y la importancia del liderazgo étnico dentro del sistema colonial. Este último elemento es medular, sobre todo cuando a lo largo del siglo XX, al ser testigo la Iglesia Católica de la

trascendencia que ocupa la vivencia de la fe de la Guadalupana para los pueblos “indios” y “mestizos” de Nicoya ella intenta incidir y jugar un papel activo en medio de la celebración. Si bien es cierto, en el contexto de la efeméride Guadalupana en Nicoya “...la Iglesia tiene lo suyo por supuesto, porque antes lo único que -se- hacía era pagarle la misa, ahora se le paga dándole la limosna después de -asumir- los gastos, se le da lo que se queda en la mayordomía (...) a la Iglesia”, es en el seno de la Cofradía, la Casa de la Virgen, la Cocina, donde se definen los cargos de cada mayordomía el día de la Elección. “La cofradía es una organización, así como usted la ve, viva y tiene que tener su lugar. Aquí se hace la “Contadera de Días” y aquí se hace la “Elección”. Si bien, la Cofradía es parte de la institucionalidad cristiana, unos y otros “tienen que entender que hay roles diferentes, hay roles...” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #2).

Matambú no es cualquier lugar en el sentido de lo que es la Cofradía de Nicoya. Este territorio es reconocido por las y los mismos cofrades como “...la mata de donde venía todo mundo. Dejó de pertenecer a Nicoya cuando se creó el cantón de Matambú, eso empezó, digamos, una situación que podría uno de entender, digamos, como una separación, pero también (...) se empezó a convertir en más una fiesta de la gente del centro y ellos venían, verdad, y dependiendo cómo los trataron, por ejemplo (...) en el 2001 había un carro que los iba a traer a las 4 de la mañana y los iba a dejar, porque -se⁷⁵- quería, verdad, que esa gente estuviera y habían más de los que hay ahora, ahora solo ve a doña Azucena y creo que, que (...) Margarita, pero antes, toda esa gente, (...) dormían ahí, en ese solar. Era gente que venía en carreta y que venían a hacer la fiesta y luego se iban, verdad. O sea, era eso de que venían de afuera, hacían su festividad y se iban. Quizás por eso la gente del centro de Nicoya los veía como, como de reajo. Aquella es la fiesta de los, de los “indios” y nosotros somos los de San Blas, verdad. Entonces eso se rompió, lo sabe usted muy bien, conoce la historia de cómo la familia Arauz se metió porque el bisa, tatarabuelo, creo de Daniel, este fue el que se enfermó y toda la historia, verdad, y a raíz de eso la familia Arauz se empezó a meterse” (Cofrade#1, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

⁷⁵ Subrayado responsabilidad del tesorero.

La distinción entre el patronazgo de San Blas y la espiritualidad de los pueblos originarios de Nicoya, reunida en torno a la vivencia de la fe de la Virgen de Guadalupe, es un elemento vivo, manifiesto, presente aún en el presente. El propio presidente de la Asociación Pro-Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya lo confirma: "...quienes le ayudan, a veces, en Guadalupe no son los que ayudan para San Blas. Es gente diferente, o sea, gente de la parroquia sí, porque está metida en el ambiente, pero quienes colaboran, digamos económicamente, quienes van, ninguno, ningún Guadalupeño te ayuda a pasarla" (Cofrade#2, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación). La explicación a este comportamiento particular también incluye a la población de Matambú, quienes se identifican con la Guadalupe, pero no con San Blas. Al explicar sus razones el presidente de la Junta Directiva de la Asociación lo explica de manera clara y sencilla: "Diay (...) seguimos en la colonia todavía. Digo yo que seguimos en la colonia todavía" (Cofrade#2, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

Matambú constituye un elemento fundamental en la etnogénesis de la Cofradía de Nicoya, pues es un territorio que mantiene un vínculo ancestral con la identidad étnica y religiosa de sus habitantes. Para los cofrades, Matambú es reconocido como "la mata de donde venía todo mundo", una referencia que da cuenta de su centralidad histórica en la conformación de la Cofradía y su posterior transformación. Este particular ha quedado registrado por Stone (1954) en su investigación en torno a Virgen de Guadalupe de Nicoya.

La separación administrativa de Matambú de Nicoya marcó un punto de inflexión en esta relación, al tiempo que la festividad misma comenzó a percibirse como un evento exclusivo de la gente del centro de Nicoya. Esto generó una dicotomía en la participación y en la percepción de los actores, diferenciando a los originarios de Matambú como los "indios" en contraposición a los habitantes del centro, "mestizos claros" y "blancos españoles", identificados con San Blas.

Desde una perspectiva religiosa, la distinción entre el culto a San Blas y la devoción a la Virgen de Guadalupe evidencia la persistencia de una espiritualidad diferenciada entre los pueblos originarios y la población “mestiza” o “criolla”. Mientras que la festividad de San Blas es respaldada principalmente por sectores urbanos y eclesiales de Nicoya, la devoción a la Virgen de Guadalupe mantiene una raíz más ligada a las tradiciones comunitarias de los pueblos originarios de allí que incluso el himno de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe inicie precisamente haciendo esa alusión: “somos indios y cofrades piel morena como tú” (Himno de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe). Este hecho es respaldado por la afirmación del presidente de la Asociación Pro-Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe, quien señala que los participantes en una festividad no necesariamente apoyan la otra, consolidando así la separación entre ambas expresiones religiosas. Esta distinción refleja no solo una división en la praxis litúrgica, sino también una diferencia en los marcos de sentido que organizan la vida comunitaria de los descendientes de los pueblos originarios y la población no “indígena”.

En el plano étnico, la identidad de los pobladores de Matambú se mantiene a través de la relación con la Cofradía y la festividad guadalupana, lo que refuerza la memoria colectiva de su participación histórica en el desarrollo de las celebraciones. Sin embargo, su papel en la festividad ha sido objeto de transformaciones y desplazamientos a lo largo del tiempo. La referencia a la llegada de los habitantes de Matambú en carreta y su posterior reducción en número ilustra cómo los cambios sociohistóricos han impactado la relación entre la Cofradía y esta comunidad. La menor participación de los matambuseños en la actualidad no debe interpretarse como una desvinculación total, sino como el resultado de procesos históricos que han alterado la dinámica de la celebración y su composición.

El componente lingüístico también es clave en este proceso de etnogénesis, ya que el habla cotidiana y las formas de nombrar las festividades reflejan relaciones de poder y distinción social. La expresión los “indios” como categoría de diferenciación entre los cofrades de Matambú y los del centro de Nicoya manifiesta un rezago de las jerarquías

étnico-coloniales que aún permean las interacciones sociales de Nicoya. Así, la afirmación “seguimos en la colonia todavía”, pronunciada por un directivo de la Asociación, evidencia la persistencia de estructuras coloniales en la organización y participación dentro de la festividad. Este reconocimiento no solo da cuenta de una realidad histórica, sino también de una resignificación identitaria en la que los matambuseños reafirman su pertenencia y su papel en la celebración guadalupana.

En el sentido anterior, Matambú representa un nodo esencial en la etnogénesis de la Cofradía de Nicoya, funcionando como un referente de memoria, resistencia e identidad étnica. La distinción entre San Blas y la Virgen de Guadalupe es un reflejo de las diferencias históricas y estructurales entre los pueblos originarios y la población criolla, manifestadas tanto en la relación con el territorio como en las prácticas religiosas y lingüísticas. La festividad, por lo tanto, no solo es un evento religioso, sino también un espacio donde se actualizan y negocian las identidades étnicas, en el que Matambú sigue siendo un referente clave en la historia y evolución de la Cofradía de Nicoya.

La integración de mestizos, como la familia Arauz, en las celebraciones religiosas representó una tensión entre la apertura y la preservación de la tradición. La "Junta de Vigilancia" surgía como un mecanismo de control para garantizar que la esencia de la celebración no se diluyera con la presencia de actores no “indígenas”. Este conflicto revela las contradicciones inherentes a la identidad étnica en un contexto de transformación social y religiosa. Es precisamente por la importante presencia de la familia Arauz en las festividades Guadalupanas y la baja participación que en algún momento hubo en ellas por parte de la comunidad de Nicoya que “...la gente del pueblo que no iba a las festividades (...) decían que esa era la fiesta de los Arauz”. Este señalamiento étnico quizá tenga alguna relevancia y es que los Arauz “...andamos con los indígenas, la mayoría indígenas” intentando con ello que el resto de la comunidad se animara a participar de la efeméride Guadalupana. A pesar de los señalamientos los Arauz se mantuvieron en su fe y señalan como un logro que a lo largo del tiempo “...algunos que otros ya se estaban arrimando” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1).

Con el calificativo de “La fiesta de los Arauz” para referirse a la serie de celebraciones que tienen lugar en el contexto de la efemérides Guadalupana de Nicoya es claro que “...había una reticencia a eso, con el tiempo se fueron entrando, entrando, entrando y entonces ahora prácticamente en Nicoya, la disputa por los puestos son fuertes dentro de la “Elección” que se celebra el último día a las 6 de la tarde. Llega el sacerdote, ahí está el sacerdote presidiendo. Él es el presidente siempre de la “Junta Guadalupana”⁷⁶. Ellos llegan ahí y participan y ya ahora, en los últimos tiempos, venía el Obispo a la misa el 12 a dar la misa” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1). Este particular es un elemento relevante de la agencia de la Iglesia Católica en la celebración de la fé de la Guadalupe, porque si bien, cada cual, Cofradía e Iglesia, “tiene lo suyo” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #2), es importante no perder de vista que en la efeméride Guadalupana en Nicoya “...se baila la yegüita ahí con una reverencia a la Virgen (...) y al representante de la Iglesia que llega (...) porque ellos trajeron la tradición, verdad, ellos trajeron la devoción por la Virgen de Guadalupe y entonces eso está amarrado con la Iglesia” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1).

El lenguaje, en este sentido, juega un papel crucial con relación a la construcción de identidad y la conciencia étnica dentro de estas dinámicas de poder. La imposición del español o las formas de nombrar la efeméride Guadalupana, contribuyen al debilitamiento de las lenguas y tradiciones originarias, aún cuando los conceptos, narrativas y esencia de los pueblos originarios intenten ser preservados como parte de la memoria colectiva. Leyendas como la de la serpiente dormida en el Cerro La Cruz, la “Contadera” o la “Elección” muestran la persistencia de un imaginario ancestral y la preservación del “Sistema de Cargos” que perviven a través de la oralidad, la ritualidad, la ancestralidad reafirmando la vigencia de la cosmovisión prehispánica dentro del sincretismo cristiano experimentado en la sociedad nicoyana.

⁷⁶ En la actualidad es la Asociación pro-Conserva de las Festividades en Honor a la Virgen de Guadalupe.

El papel de la tierra y los recursos en la organización de las cofradías también marca una diferencia significativa entre la estructura española y la “indígena”. Mientras que la Cofradía de San Blas poseía una hacienda con tierras y ganado, la Cofradía en honor a la Guadalupana dependía de las contribuciones voluntarias y la siembra comunitaria. Esta situación revela cómo las relaciones de producción y el acceso a los recursos materiales fueron definidos por lógicas de exclusión y diferenciación étnica.

El control territorial también se manifiesta en la manera en que se han modificado los espacios rituales. La transformación del paisaje urbano de Nicoya, con la eliminación de elementos simbólicos como el tamarindo en la Casa de la Virgen, ilustra la progresiva erosión de la presencia “indígena” en la materialidad del entorno. Este “modernismo” no solo transforma el espacio físico, sino que también reconfigura las memorias y las prácticas culturales asociadas a él.

A pesar de estos cambios, la pervivencia de la fiesta guadalupana y de sus estructuras organizativas demuestra la capacidad de los pueblos originarios para resistir y resignificar la imposición colonial. La persistencia de prácticas como la danza acompañada y el uso de instrumentos prehispánicos en la festividad sugiere una continuidad histórica que desafía las narrativas de asimilación y desaparición cultural.

Uno de los elementos que permite identificar la vigencia de la etnicidad como “...fenómeno procesual (...) que se inventa y reinterpreta en cada nueva generación, y bajo nuevas circunstancias históricas” (Baraona, 2009) es dinamizada a través de los conflictos lingüísticos que surgen en el seno de la comunidad que conforma la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe en torno a la música, el baile y las danzas siendo que estas son expresiones culturales que cobran sentido como parte de los fenómenos comunicativos (Quintero, 2011; van Dijk, 2011; Halliday, 2013; Ramírez, 2018) propios de esta comunidad.

Para varias y varios de las y los cofrades, la música que acompaña a uno de las actividades celebratorias propias de la efeméride Guadalupana en Nicoya, “La Yegüita”,

ha cambiado radicalmente a lo largo del tiempo. Anteriormente esta era interpretada con ocarina y flauta al tiempo que la danza, no habiendo sido parte de la tradición original sino una incorporación posterior, ha cambiado y "...ha devenido prácticamente en un merengue", según palabras extremadas por un cofrade y registradas en el trabajo de campo mediante el diario de campo correspondiente a la observación participante. Existe en la actualidad la intención, por parte de algunos cofrades músicos de profesión y especialistas en música popular, de elaborar un proyecto para plantearle al Ministerio de Cultura, mediante una "Beca Taller", para reconstruir la música original y, posteriormente, hacer lo respectivo con la danza. Esto es un elemento sustantivo que permite identificar cómo los conflictos lingüísticos no sólo se presentan con otros grupos étnicos sino a lo interior de la propia Cofradía de Nicoya en términos del diálogo con el viaje de larga duración que en su etnogénesis, los cofrades han recorrido.

Lo anterior revela un complejo entramado de tensiones que trascienden la dimensión comunicativa para situarse en el corazón de la construcción identitaria y de la conciencia étnica de la comunidad. La música, la danza y la oralidad, como expresiones de comunicación culturalmente situadas, evidencian que la etnicidad no es un fenómeno estático, sino una construcción procesual en constante negociación (Baraona, 2009). En este contexto, las disputas en torno a la interpretación musical y coreográfica de "La Yegüita" no solo responden a un debate estético o técnico, sino a la pugna por la legitimidad de los significantes culturales que articulan la experiencia colectiva de los cofrades.

Estas fricciones pueden interpretarse como manifestaciones del proceso de estructuración del sentido dentro de un sistema social. Siguiendo a Bourdieu (1980), la lucha por la preservación o modificación de la música y la danza refleja la coexistencia de hábitos diferenciados, es decir, sistemas de disposiciones interiorizadas que orientan la percepción y la acción de los cofrades en función de su experiencia histórica y su posición dentro del campo social. En este caso, la tensión entre quienes abogan por la reconstrucción de la música original y quienes han asumido la transformación como parte

de la evolución cultural es un claro indicio de la pugna simbólica por la autoridad en la definición de la tradición.

Asimismo, el conflicto lingüístico dentro de la Cofradía pone en evidencia la dialéctica entre oralidad y escritura, así como entre memoria colectiva y reinterpretación actual. La transmisión de conocimientos musicales y dancísticos en el seno de la comunidad, han operado históricamente a través de la oralidad y la práctica, lo que genera una concepción flexible y dinámica de la tradición. Sin embargo, la intención de sistematizar y reconstruir la música original a través de un proyecto académico y una “Beca Taller” introduce una lógica distinta, anclada en la institucionalización del conocimiento cultural. Este giro metodológico no es meramente técnico, sino que representa una transformación en la epistemología misma de la transmisión cultural, pasando de una autoridad distribuida en la práctica comunitaria a una legitimación externa basada en la documentación y la formalización por más que el esfuerzo esté dirigido hacia la búsqueda de sentido en su propia historia, como afirmación de su conciencia étnica, para no perder elementos esenciales que les permiten mantenerse en diálogo constante con su pasado lejano común.

La resistencia de algunos cofrades a la imposición de nuevos parámetros interpretativos puede leerse como una defensa de la autonomía cultural frente a dispositivos institucionales que, aunque bien intencionados, pueden generar una reificación de la tradición al fijarla en un punto específico del tiempo, desconociendo su naturaleza dialéctica. La afirmación de que la danza “ha devenido prácticamente en un merengue” no es sólo una observación sobre los cambios estilísticos, sino una toma de posición en el debate sobre el sentido y la dirección de la etnicidad en el presente. La etnicidad, en este caso, no es un dato dado, sino una realidad en disputa que se resignifica constantemente a través de la praxis cultural.

Los conflictos lingüísticos que emergen en torno a la música y la danza de “La Yegüita” no son meramente discusiones técnicas o estilísticas, sino escenarios en los que se juega la construcción de la identidad y la continuidad de la memoria colectiva. La lucha

por la interpretación legítima de estos elementos revela que la etnicidad no es un legado pasivo, sino una estructura dinámica que se reconfigura en cada interacción social. La Cofradía, como espacio de negociación cultural, evidencia que el conflicto no es una anomalía, sino un componente constitutivo de la continuidad histórica y la vitalidad de la tradición.

La Cofradía de Nicoya no solo es un reflejo de la intersección entre lo religioso, lo étnico y lo lingüístico, sino también un testimonio de cómo estas dimensiones han sido objeto de conflicto, adaptación y resistencia. La historia de esta festividad revela cómo las estructuras coloniales intentaron disciplinar las expresiones “indígenas”, pero también cómo estas han logrado sobrevivir y transformarse a lo largo del tiempo. Una de las transformaciones medulares que ha tenido la Cofradía guarda relación con el paulatino incremento de población “mestiza” a la estructura de cargos que, previamente, era reservada exclusivamente para población originaria. Este elemento no guarda relación, necesariamente, por la pugna entre “mestizos” e “indios” por ocupar los cargos de esta estructura centenaria, sino porque en un momento particular ubicado hacia mediados del siglo XX “...no era mucha gente que llegaba, eran -pocos- indígenas, pero no eran muchos y los puestos de la cofradía son muchos” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1).

La “Junta de Vigilancia”, cuya finalidad era velar por conservar la esencia de las celebraciones, festividades e incluso la composición étnica de su organización mutó a través del tiempo, principalmente por la presión y demanda social para que esta lograra hacer frente a los múltiples retos que el vínculo social, legal, formal mediado por contratos y en presencia de relaciones dinerarias no culminara por desaparecer una tradición inminentemente oral, comunitaria y popular que se remonta a mediados del siglo XVI y que, incluso, le hizo merecedora de la declaración de Patrimonio Cultural Inmaterial por parte del Ministerio de Cultura de Costa Rica en el año 2014. La Asociación Pro-Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya, con domicilio en la provincia de Guanacaste, creada en el año 2013, fue la respuesta jurídica que la Cofradía de Nicoya dio a la demanda social para poder “promover el mantenimiento y

conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe, que se celebran en Nicoya desde tiempos de la colonia” (https://www.imprentanacional.go.cr/pub/2013/05/17/COMP_17_05_2013.html).

Una tensión medular que el diálogo entre lo social y lo comunitario ha surgido, precisamente, por la forma de comprender, en la práctica, lo que significa “mantenimiento y conservación” para unos y otros. En el seno de la Junta Directiva de la Asociación, con quien fue realizado un grupo focal, las y los cinco cofrades que formaron parte de ejercicio señalaron la existencia de “grupos” claramente diferenciados que forman parte de la Cofradía: unos que anteponen la fe a la tradición; los otros, que anteponen la tradición a la fe. Uno de los participantes del grupo focal señala: “yo la lectura que yo haría es que esas dos palabras, fe y tradición, algunos ponemos una de primero en orden de importancia y otros en otra de primero, o sea, para algunos es la vivencia de la fe de primero y también la tradición porque no voy a negar que uno lo defiende, pero hay otros que es, al contrario, primero la tradición y luego la fe o quizás la fe no es tan importante, pero yo creo que esas dos cosas innegablemente van a estar ahí. Yo siento que eso es lo que sostiene, verdad, entonces yo no sé pues, compañeros, que más podría uno agregar porque al menos de la vivencia que yo he tenido pues es eso, verdad, es fe y una tradición que se basa no sólo en cumplir las cosas por algo, sino en una cultura propia, o sea, es una fe inculturizada verdad, como usted dijo en esa particularidad de Nicoya y del Guanacaste es una vivencia de la fe propia de los Guanacastecos, verdad” (Cofrade#1, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

A lo largo del ejercicio de observación participante realizado entre los años 2022 y 2024, el elemento de la fe fue una constate a lo largo de los diversos informes de gestión y finanzas brindados por la Junta Directiva de la Asociación Pro-Conservación de las festividades de la Virgen de Guadalupe (Cédula Jurídica 3-002-670668). Un ejemplo se identifica en el punto 2 del Informe entregado a las y los asociados (cofrades) que forman parte de ella el sábado 1 de octubre del año 2022. En él se lee: “inscripción de la marca “La Cofradía” en el registro público. Se realizó en forma exitosa la inscripción de la marca la COFRADÍA en el registro público. Esto como una acción de salvaguarda de nuestro

patrimonio cultural para evitar la comercialización del emblemático nombre de “La Cofradía” con fines diferentes al cultural y de la fe que promueve nuestra asociación” (Informe Junta Directiva 2021-2022).

A lo largo de aquella sesión de trabajo, en la que participaron 33 cofrades-asociados de las y los 73 para entonces registrados, uno de ellos hacía el señalamiento de que “...el objetivo de la comunidad es crecer en fe; el de la asociación pensar en la gestión financiera, pero eso no es lo primordial”. Para aquel cofrade que tomó la voz una vez presentado el informe “Lo primordial es saber que nos debemos a la Virgen. Perdemos más pensando en lo financiero si nos disminuimos en la fe” (Cofrade-asociado, Asamblea Asociación Pro-Conservación de las festividades de la Virgen de Guadalupe, sábado 1 de octubre de 2022).

Para distinguir la fe de la religión o, lo que es lo mismo, para poder hacer visible lo relativo al fenómeno religioso distinto del fenómeno espiritual, Otto (2016) plantea que “...la religión forma parte de la cultura de los pueblos” (p. 17) siendo lo numinoso “...el auténtico fondo de todas las religiones” (p. 11). En la vivencia del fenómeno religioso el autor afirma que “no existe ninguna religiosidad en alto grado de desarrollo en la cual no estén implicadas obligaciones imperativos morales, que se presentan como exigencias de la divinidad” (p. 126). Lo “numinoso”, principalmente asociado a la idea de lo “santo” en la esfera religiosa, del que “...puede engendrarse el sentimiento de criatura, como su sentimiento concomitante” (p. 56), no depende del aparato institucional y normativo propio de la institución denominada religión. En ese sentido, para Otto (2016) “...puede existir también un reconocimiento profundo y sumiso de lo santo, sin que sea necesario, en todas las ocasiones, ese contenido de exigencias éticas” (p. 126)

Para Dussel (2015a) lo religioso es uno de los “núcleos problemáticos universales” a los que se ha enfrentado el ser humano al haber llegado a un punto de madurez tal en que el “...desarrollo cerebral, capacidad de conciencia, auto-conciencia, desarrollo lingüístico, ético (de responsabilidad sobre sus actos) y social, el ser humano enfrentó la totalidad de lo real para poder manejarla, a fin de reproducir y desarrollar la vida humana

comunitaria” (pp. 11-12). Lo mítico tiene en la religión un papel de significativa importancia. Según este autor “los numerosos mitos, que se ordenan en torno a los núcleos problemáticos (...), se guardan en la memoria de la comunidad; al comienzo por tradición oral, y desde el tercer milenio a.C., ya escritos, donde serán conectados, recordados e interpretados por comunidades de sabios que se admiran ante lo real” (Dussel, 2015a, p. 13). Estos mitos o “narrativas simbólicas” desde la que se afirma un tipo específico de comunidad, “... no son irracionales ni se refieren sólo fenómenos singulares, tienen un ‘doble sentido’, lo cual exige para su comprensión todo un proceso hermenéutico que descubre las razones” (Dussel, 2015a, p. 13).

Para Torrance (2006) existe la tendencia de asociar espiritualidad con religión y, aunque en inicio, se pueden asociar tradiciones espirituales con prácticas religiosas, la religión “...es también una institución de aculturación, aparece como sistema autónomo que deja al espíritu con poco que buscar. (...) la religión no es tanto una manifestación de la búsqueda individual como una alternativa a esta; no dice: ‘¡Busca!’, si no: ‘¡No busques más!’” (P. 24).

Durkheim (1982), por su parte, señala que “...no hay religiones falsas. Todas son verdaderas a su manera: todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana” (p. 2). Para este autor, la sociedad misma es la manifestación de Dios en el sentido de que la religión es una institución inminentemente social. “Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo” (p. 8).

Para la tradición cristiana el libro en el que están reunidos los principios éticos en el que se plasma la “...alianza de Dios con la humanidad” (Biblia latinoamericana, 2015, p. 8) es la biblia. Este fue el “...el libro del pueblo judío primero, y de la Iglesia después”. Con la Biblia “... habría al final una recapitulación de nuestra raza en Cristo y la integración del mundo creado en el misterio de Dios. La Biblia era pues una historia y quería ser la

historia de la humanidad. Era no sólo el libro de las palabras de Dios sino además una de las bases de nuestra cultura” (Biblia latinoamericana, 2015, p. 8). En este mismo sentido Parsons (1974) afirma: “... el tipo moderno de sociedad ha surgido en un solo campo evolutivo, el occidente, constituido esencialmente por la parte de Europa quedó la mitad occidental del imperio romano... Así pues, Sociedad de la cristiandad occidental proporcionó la base de donde despegó lo que nominaremos sistema de las sociedades modernas... -que- se extendió fuera Europa sólo mediante la colonización” (pp. 9-10).

Por su lado Fromm (2019) la religión, “... desempeñan una función triple: para toda la humanidad, consuelo por las privaciones que impone la vida; para la gran mayoría de los hombres, estímulo para aceptar emocionalmente su situación de clase; y para la minoría dominante, alivio para los sentimientos de culpa causados por el sufrimiento de aquellos a quienes oprime” (Fromm, 2019, p. 30).

Para Cone (2010) “...Dios se involucra en los asuntos concretos de la historia humana, liberando a los oprimidos” (pp. 80-81). En este sentido, “...Dios se ha convertido inmanente a nuestra historia, transformando los hechos humanos en divinos acontecimientos de la liberación. Es la participación divina en los acontecimientos históricos de liberación que hace que la teología esté centrada en Dios...” (p. 87). Atendiendo este principio el autor sentencia: “los cristianos nunca pueden estar contentos mientras sus hermanas y hermanos estén esclavizados” (p. 107). En este mismo sentido Tamez (1979) apuesta por una Biblia que hable a “los oprimidos” para potenciar, estimular, propiciar su liberación y no su opresión.

La dialéctica entre espiritualidad y religiosidad en la Cofradía de Nicoya puede acentuarse a la luz de la crítica de feuerbachiana a la religión, que la concibe como un reflejo ilusorio de la realidad humana. Marx (s.f.a) sostiene que la religión surge de una humanidad que aún no se ha reconocido a sí misma y opera como un sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras este no logra su propia autonomía. Feuerbach, (2021) profundiza en esta idea al afirmar que, en su esencia, la religión no es más que la proyección de la verdad y la divinidad del ser humano sobre entidades externas. Sin

embargo, Marx (s.f.b) rechaza la visión feuerbachiana de la esencia humana como algo abstracto y subraya que esta es, en realidad, el conjunto de relaciones sociales, donde las creencias religiosas forman parte de una estructura material que condiciona la vida comunitaria. Desde esta perspectiva, la Cofradía de Nicoya no puede entenderse únicamente como una institución religiosa tradicional, sino como un espacio donde se resignifican las relaciones sociales a través de la fe. Para Marx (2016a; 2016b; 2016c; 2016d), el problema central no es solo la alienación religiosa, sino la instauración de nuevos dioses terrestres como el dinero, el mercado y el capital, los cuales operan en detrimento de la fuerza de trabajo y la naturaleza (Hinkelammert, 2007a; 2007b; 2013; 2018a; 2018b). La Cofradía de Nicoya, lejos de ser una mera reproducción de la institucionalidad religiosa impuesta en la Colonia, puede entenderse como una resistencia comunitaria a la deshumanización del capitalismo, en la que la vivencia de la fe se vincula con la reafirmación de una identidad colectiva.

Benjamin (2021) lleva esta discusión más allá al plantear que el capitalismo funciona como una religión de culto que no conoce teología ni dogma, sino que impone una lógica de culpa y destrucción del ser humano. Hinkelammert (2018a) denomina a estas dinámicas económicas como "dioses falsos", pues reemplazan la centralidad del ser humano por la de las mercancías, recurriendo a un lenguaje mítico-religioso que naturaliza el mercado como una entidad autosuficiente. La Cofradía de Nicoya, al mantenerse como un espacio de celebración, ritualidad y sentido comunitario, desafía la reducción del cristianismo a una mera legitimación de las dinámicas de mercado y reafirma su papel en la construcción de una espiritualidad centrada en la vida y la comunidad.

Hinkelammert (2013) permite identificar cómo el cristianismo primitivo se enfrentó a la "Ley de este mundo", representada por el Imperio Romano, en defensa de los marginados y excluidos. Sin embargo, con su imperialización a partir de los siglos III y IV, la fe cristiana sufrió una transformación radical: la liberación del cuerpo que predicaba Pablo de Tarso fue sustituida por el sometimiento bajo la voluntad de Ley (Hinkelammert, 2013). Este cambio se tradujo en la consolidación de estructuras religiosas que, en lugar

de preservar la espiritualidad liberadora, contribuyeron a la consolidación de sistemas de opresión. En este contexto, la Cofradía de Nicoya, con su énfasis en la celebración comunitaria y en la memoria de sus ancestros, representa un vestigio de aquellas formas de religiosidad que priorizan la vida sobre la normatividad impuesta por las instituciones religiosas hegemónicas pero que sigue siendo un elemento presente en las formas de vivencia de la fe, la espiritualidad, la religiosidad Guadalupana en el que tradición y fe se tensan, coexisten, dialogan y confrontan.

Richard y Vidales (1981) refuerzan la idea anterior al señalar que la religión, en su forma institucionalizada, puede convertirse en una expresión de la conciencia social en la que las decisiones sobre la vida y la muerte son delegadas a mecanismos mercantiles, eliminando la responsabilidad humana sobre ellas. De allí que algunas de las pugnas actuales que están presentes en la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” se gesten desde una suerte de dicotomía basada en fe en oposición a la tradición, entendiendo como fe el contenido del dogma cristino y por tradición la vivencia popular, mucha de la cual ha sido calificada como “paganismo”. En el sentido anterior, la advertencia de Kierkegaard (2009), respecto de que la cristiandad ha abolido el cristianismo sin siquiera notarlo, sea vigente para el caso concreto que aquí se analiza. Quizá sea una condición de posibilidad para reintroducir el cristianismo en la propia cristiandad y la particularidad que se suscita en torno a la vivencia de la fe Guadalupana reunida en la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”, en tanto expresión de fe vivida, sea condición para distinguir entre religiosidad popular e institucionalidad doctrinal cristiana.

Burkhard (2008) distingue entre la dimensión externa de la fe, representada por sus costumbres y normas, y su dimensión interna en cuyo contenido está “la pulpa” en el sentido espiritual. En el caso de la Cofradía de Nicoya, esta distinción es fundamental, pues, aunque opera dentro de una estructura formal de religiosidad católica, su sentido profundo radica en la comunidad y en la memoria colectiva. Así, la Cofradía no sólo encarna una religiosidad normativa, sino que también sostiene una espiritualidad que,

lejos de ser un reflejo ilusorio, constituye una resistencia cultural y un espacio de reafirmación identitaria frente a las imposiciones de la institucionalidad religiosa.

Para Nebel (2013) la conquista militar y la conquista espiritual de América se desplegaron de manera simultánea con el propósito de lograr expandirse y dominar el territorio dominado por los aztecas. Según este autor, “la fundación de la iglesia de México, la evangelización de su población autóctona, así como la extensión y constitución de la iglesia bajo el patronato del Estado estuvieron, desde un principio, estrechamente ligadas al proceso de conquista y colonización de los pueblos” (Nebel, 2013, p. 96). A partir del Concilio de Trento (1545-1563) se impulsaron dos líneas claramente definidas impulsadas en el sentido anterior: se impuso el formalismo religioso “... con la formulación exacta de sus dogmas (al catecismo romano, el misal, el derecho canónico, el reordenamiento de la estructura administrativa); por otro lado, se otorgó gran libertad a la piedad popular en sus diversas formas de expresión” (Nebel, 2013, p. 104). Lo anterior propició el “... constante tira y afloja con los poderes coloniales, para impedir que -los- ahorros fuesen a parar a las arcas siempre sedientas de los encomenderos, la iglesia o del gobierno” (Baraona, 2011b, p. 157). Si bien, los constantes levantamientos contra el pago de tributos y trabajo forzado por parte de los pueblos originarios contra el poder colonial constituyó un elemento central en sus reivindicaciones “... la principal manzana de la discordia en la región sería la lucha librada entre los mayas que intentan conservar sus creencias religiosas autóctonas y los colonos españoles, quienes a través de los frailes franciscanos, no cejarán por extirparlas y reemplazarlas por el catolicismo” (Baraona, 2011b, p. 399).

En la vivencia de la espiritualidad y la religiosidad por parte de las “cofradías indígenas” es pertinente precisar las estructuras de mediación que ocupan un lugar relevante entre el universo de lo sagrado y su relación con la mediación diferenciada que ocupa lo institucional en términos de la organización sociocultural de los pueblos originarios y lo social normativo correspondiente al aparato eclesial. En el vínculo y mediación que los pueblos originarios establecieron entre unos y otros, las cofradías no solo han operado como asociaciones devocionales con funciones litúrgicas y organizativas, sino que han

sido vehículos para la preservación y resignificación de la cosmovisión “indígena”, en contextos de dominación y transformación histórica apelando para ello constantemente a la resistencia en medio de diversos procesos de adaptación a los que se han visto expuestos, algunas veces por la fuerza (vía sometimiento), otras veces por vocación y/o convicción.

El fenómeno religioso, entendido como la manifestación institucionalizada de lo sagrado en marcos normativos, doctrinales y ritualísticos, ha encontrado en las cofradías una expresión singular. Estas asociaciones han permitido la articulación de la religiosidad católica con formas tradicionales de espiritualidad autóctona, dando lugar a un sincretismo en el que las creencias prehispánicas no son meramente absorbidas por la ortodoxia cristiana, sino que dialogan con ella, creando nuevas formas de devoción y prácticas simbólicas captadas como fe litúrgica, cuando estas son aceptadas, o como rebeldía, cuando estas son confrontadas. Por otro lado, la espiritualidad, que alude a la experiencia íntima y vivencial de lo trascendente, ha encontrado en las cofradías un espacio de expresión comunitaria y de resistencia cultural. A través de sus rituales, sus festividades, celebraciones, tradiciones y su forma de organización jerárquica, basada en el prestigio, el honor, la gratuidad y la reciprocidad, las cofradías han conservado elementos de la cosmovisión originaria que dotan de sentido a la existencia en relación con la naturaleza, los ancestros y las “fuerzas universales” (sagradas) que rigen el mundo.

Como instancias de mediación la Cofradía no se limita a lo meramente ritual, sino que implica una función social y política de gran relevancia. En muchos casos, estas organizaciones han operado como espacios de autonomía dentro del marco colonial y republicano, permitiendo a sus miembros sostener redes de solidaridad, acceso a recursos y mecanismos de representación ante las autoridades eclesiásticas y civiles. Así, las cofradías han sido instrumentos tanto de integración como de resistencia, evidenciando la complejidad de las dinámicas religiosas aún presentes en la sociedad nicoyana. La permanencia de sus estructuras pone acento a los vínculos de familiaridad o parentesco simbólico, en el que sus miembros establecen vínculos basados en

compromisos institucionales, rituales y económicos que trascienden el horizonte eclesial trazado por la Iglesia. La figura del mayordomo, por ejemplo, no solo implica un simbolismo del mando y obediencia correspondiente al Sistema de Cargos, sino también un reconocimiento social que refuerza las redes comunitarias y el sentido de pertenencia en el que su pasado lejano común es constantemente actualizado. Además, la relación entre las “cofradías indígenas” y el poder eclesiástico ha sido históricamente ambivalente. Si bien han sido promovidas por la Iglesia católica como instrumentos de evangelización y control religioso, también han generado formas de religiosidad popular que escapan a la supervisión clerical y que incorporan elementos de autonomía ritual y doctrinal. Esta dualidad ha permitido que las cofradías actúen como espacios de hibridación cultural, en los que la cosmovisión “indígena”, se proyecta y se renueva constantemente.

La Cofradía de Nicoya encarna un tipo de religiosidad que se ha insertado en la cultura del pueblo, donde las prácticas rituales y festivas no son meras expresiones de fe individuales, sino manifestaciones de la identidad étnica y la conciencia étnica de las y los mismos cofrades la cual ha sido acogida en el seno de la sociedad nicoyana, la cual se ha mantenido a pesar del largo proceso de colonización y el embate posterior correspondiente al moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense. La noción de lo numinoso en Otto (2016) permite ver que, aunque la Cofradía opera dentro de un marco religioso católico, hay una experiencia espiritual más profunda que trasciende las normas eclesiásticas.

La Cofradía de Nicoya puede ser vista como una comunidad que conserva mitos, símbolos y narrativas que dan sentido a su existencia. Su religiosidad no solo es una manifestación de creencias individuales, sino que responde a un núcleo problemático universal, en el sentido de Dussel (2015), en el que la comunidad se enfrenta a la modernidad y a la globalización mediante la reafirmación de sus prácticas ancestrales.

En su estructura organizativa y ritualística, la Cofradía de Nicoya presenta elementos de una religión institucionalizada (procesiones, imágenes sagradas, normas de

participación), pero al mismo tiempo se percibe una búsqueda espiritual que no está totalmente contenida en la doctrina católica. Esto sugiere que la Cofradía se mueve entre una religiosidad impuesta y una espiritualidad que busca su propia autenticidad.

La Cofradía funciona como un espacio de cohesión social, en el sentido de Durkheim (1982), donde la participación en rituales, danzas y música no solo es un acto religioso, sino una reafirmación de la pertenencia a la comunidad. En este sentido, la Cofradía no solo venera santos o vírgenes, sino que reconfigura su sentido de identidad étnica (singularidad) y conciencia étnica (pluralidad) a través del acto ritual. Sin embargo, lo religioso, en la vivencia del acto ritual, han jugado un papel ambivalente: por un lado, ha servido para legitimar estructuras coloniales y de dominación, pero, por otro, ha sido un espacio de resistencia y reinterpretación cultural. Esto se observa en cómo la cofradía mantiene prácticas que desafían la imposición de una religiosidad homogénea, integrando elementos correspondientes a la cosmovisión de los pueblos originarios de Nicoya.

En el ejercicio de campo realizado con las y los miembros de la Asociación pro-Conserva de las Festividades en Honor a la Virgen de Guadalupe, uno de sus miembros señalaba: "...técnicamente, la cofradía es una organización que estructura la devoción y la tradición (...) dependiendo las cabezas que estén (...). Ciertamente se van socializando, pero también se van politizando. (...) Aquí hubo, verdad, mucha política porque eran espacios grandes de darse a conocer a personas que quisiera para mí eso. Entonces yo creo más como de organización de la fe y la tradición, la devoción de una comunidad". El lugar que ayer ocupaban las Cofradías, a decir de este cofrade, lo ocupan "...los grupos apostólicos hoy. Son cofradías, nada más que no tienen (...) ese nombre y un arraigo tan enorme y tantos, tantos, tantos años" (Cofrade#1, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

De lo anterior se sigue la visión del lugar protagónico que debe jugar la Iglesia en la forma de vivir la fe cristiana en el seno de la Cofradía, la cual señala: "...por eso la asociación tiene que ser la encargada de velar la sana tradición y es la sana tradición de la Iglesia

porque no podemos paganizar que nació al calor de una devoción cristiana, que la gente en algún momento puede querer, por ignorancia o con intención de algunos, de paganizarla, hay que tener ese cuidado. (...) Para mí la asociación es la encargada de velar y de cuidar que se mantenga la fidelidad al primer mensaje que fue en la organización religiosa” (Cofrade#2, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

Las exigencias propias del mundo social mediado por relaciones formales, contractuales y dinerarias obligaron, al decir de las y los cofrades parte de la Junta Directiva de la Asociación pro-Conserva de las Festividades en Honor a la Virgen de Guadalupe, el surgimiento de la Asociación. Esta necesidad “...surgió porque el 10 de diciembre, en algunos años se ha celebrado (...) un convivio entre personas que han sido ex-mayordomos, (...) una cena digamos, porque el 10 después de que se arma la enramada ya no hay como más (...) actividad y entonces se pensó un día en que eso se llamara también el día del ex mayordomo. Se empezó a hacer ese convivio y de esas reuniones surgió la necesidad de crear una asociación porque pues (...), la parte jurídica permitiría poder, digamos, realizar cosas, que se necesitaba una personería jurídica que la cofradía como tal no tenía, verdad, porque había una Junta. La Junta era nombrada por la Iglesia, pero esa junta no tenía ninguna plataforma jurídica, ninguna plataforma legal. Entonces de ahí surge la idea de que haya algo y por eso su nombre para conservar para preservar precisamente la tradición” (Cofrade#1, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

Para hacer posible la existencia de una Cédula Jurídica, fue necesario sostener una reunión con el Obispo quien “...tenía sus reservas de permitir que esto se creara. Esto tuvo que ir al nivel de la jerarquía de la diócesis y el Obispo tenía sus reservas de que esto se diera. Él aceptó siempre y cuando quien fuera el presidente fuera el cura de aquí de Nicoya en su momento, verdad. Entonces teniendo en cuenta ese criterio de Monseñor, en su momento era Monseñor Victorino, él, este, bueno, se redactó el estatuto de manera tal, y aún así dice: que si el padre no quisiera, el padre puede delegar otra persona, pero siempre ser el fiscal el sacerdote, o sea debe haber un ligamen iglesia-comunidad, verdad, y yo diría que eso pues la sociedad civil o nosotros pues, lo aceptamos con beneplácito porque, pues, al menos yo no concebiría una celebración de

la Virgen sin ir a misa, verdad. Por ejemplo, las procesiones, vea la lectura que uno puede hacer, las procesiones, la Virgen sale del templo, va a la Cofradía y se muda y regresa al templo, verdad, hay como, como una cosa simbólica verdad, de que no es que hacemos la procesión por hacerlo y también el hecho que lo más principal del gran celebró, que es, es la celebración de la Eucaristía entonces debe haber ahí un ligamen que yo creo que muy bien está representado en eso en la asociación y que también si uno se va a lo histórico (...) la Virgen le dice a Juan Diego porque él, Juan Diego, se le revela y le dice, no, no, no, no, no, no me mandes a mí. Manda un principal. Manda a alguien que, a quien le crean, porque el Obispo no, verdad, y le dice no, tenés que ser vos, pero ¿dónde lo manda? Lo manda donde el Obispo, lo manda a quién representa la Iglesia, verdad, entonces para mí histórico y desde la fe, ahí está la respuesta, la Virgen manda a Juan Diego a la jerarquía, no lo manda a trabajar a la libre, lo manda a decir camine con los pastores a la paz, verdad, entonces desde ahí, yo creo que es algo que uno tiene que saber leer (...)” (Cofrade#1, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

El conflicto religioso, como parte de la vigencia de los fenómenos étnicos que se experimentan en el seno de la cofradía, deja en evidencia lo particular que ocupa la mediación comunitaria-popular/eclesial-formal como un elemento distintivo de la vigencia aún presente en las “cofradías indígenas” en relación la vivencia del fenómeno religioso/espiritual. Es en la comunión y trascendencia del contenido de la vivencia de la fe que la Cofradía se actualiza y en ella se ponen de manifiesto la tensión histórica entre el “exterior”, la “cáscara”, lo “externo”, con el “interior”, la “pulpa”, en el decir de Burkhard: el “...contenido íntimo de la forma revelada de la fe”. Aquí no se trata de priorizar o disminuir uno y otro sentido de la vivencia de la fe en el sentido de la vida de la comunidad que integra la cofradía, sino de cómo la “...cáscara (...) revela y oculta simultáneamente su pulpa...” (Burkhard, 2008, p. 183), y la pulpa, a nuestra forma de ver y entender, es la vigencia que tras cuatrocientos años tiene aún la Cofradía en el seno de la sociedad nicoyana.

Lo que se señala y en lo que se hace énfasis, es que a diferencia de una práctica religiosa normativa y dogmática, el ritual experimentado en el seno de la Cofradía está cargado

de significaciones que van más allá de lo formal. Ella, la Cofradía, permite establecer una mediación regenerativa del vínculo de lo sagrado y lo profano en el seno de la comunidad. En este sentido, la festividad religiosa no solo es una conmemoración, sino una actualización del orden cósmico y social. Este podría ser el sentido mayúsculo de la Eucaristía y no sólo el mensaje institucional cuando se trata de la interpretación y recepción del mensaje espiritual por parte de las y los miembros de la Cofradía de Nicoya. La distinción entre lo religioso y lo espiritual se refleja también en la manera en cómo la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe concibe la autoridad y la legitimidad. Mientras que la religión institucional tiende a basarse en jerarquías eclesiásticas y cánones dogmáticos; la espiritualidad vivida en la cofradía se sostiene con base en la experiencia comunitaria, en la tradición oral y en la práctica ritual compartida. Esta diferencia marca la forma en que los pueblos originarios han reinterpretado la presencia del cristianismo en su estructura cultural.

La tensión espiritualidad/religiosidad, fe/tradición es un elemento vigente en el seno de la Cofradía que lejos de ser un factor negativo permite identificar cómo el largo recorrido emprendido por los pueblos originarios junto a la Iglesia Católica, mediado por la adaptación y la resistencia, se hace presente hasta la actualidad, al tiempo que es un factor diacrítico fundamental que reafirma y actualiza la conciencia étnica de las y los cofrades y la propia Cofradía, permitiéndole seguir estando viva, vigente y ser reconocida, en el seno de la sociedad nicoyana, como un actor étnico clave en la propia esencia de la “Guanacastequidad”.

Las y los miembros de la Asociación Pro-Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya señalan:

“...quieren separar entonces, quieren separar la fe con la tradición, inclusive muchas veces diciendo de que la asociación no tiene que meterse en esas cosas. Pero ehh pienso que no se les ha dado cabida y no han podido realmente salirse por donde algunos quieren. Ahora en algunas oportunidades algunos sacerdotes ehh han buscado alguna estrategia de cómo la gente que está en la cocina que es la mayor cantidad de

personal este, no se ciñan sólo a la comida, sólo pensar en estar en la cocina sin poder ir a una procesión, sin poder ir a una misa, no, entonces en algunas oportunidades se hizo una misa una eucaristía ya para que todos fueran, en otra oportunidad se pensó en que cuando ya la Virgen iba pasando se cerrara todo, pero que todos salieron, o sea, hay algunas cositas que pienso que todavía ha sido difícil controlar porque la gente este, solo piensa en la comida, que quizá lo ven como lo más importante” (Cofrade#1, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

El testimonio anterior es evidencia de cómo la tensión entre fe y tradición se manifiesta en el intento de algunos sectores por disociar los aspectos religiosos de los culturales dentro de las festividades. Esta separación forzada no solo desconoce la interdependencia histórica entre ambos ámbitos, sino que también busca reconfigurar la vivencia de la Cofradía bajo parámetros más alineados con la ortodoxia eclesiástica. La resistencia a esta fragmentación, expresada en la lucha por garantizar la participación integral de los miembros en las ceremonias religiosas y comunitarias, demuestra cómo la Cofradía sigue operando como un espacio de agencia “indígena”, que desafía las estructuras externas y redefine constantemente su papel dentro de la sociedad nicoyana.

La dialéctica presente entre tradición y religiosidad no solo se interpreta como un vestigio del sincretismo colonial, sino como un fenómeno en constante actualización que reafirma la conciencia étnica de los cofrades. La persistencia de la Cofradía y su reconocimiento en el ámbito social demuestran que el conflicto no es un obstáculo, sino un elemento constitutivo de su identidad, permitiéndole adaptarse a nuevas realidades sin perder su esencia. Así, la “Guanacastequidad” se nutre de esta interacción histórica y se proyecta hacia el futuro, asegurando la continuidad de una identidad étnica que, aunque en permanente negociación, sigue siendo un pilar fundamental en el devenir histórico de Nicoya.

El mismo grupo de cofrades que forman parte de la Asociación señalan:

“...Esta asociación, este di, pues, queriendo buscar que haya armonía, no y que no se note, no trascienda tanto a lo pagano, verdad, si, sabemos que la cofradía es pagana también, verdad, pero también es en función de la fe. Entonces obviamente o sea ya cada quien vaya a poner sus intereses, pero gracias a Dios lo que yo he visto es que, eh, pues, gana Dios, en todo esto gana Dios y gana la Virgen, verdad. Al final, así es y entonces, lo que he visto al final, es que la gente, pues, más que han relinchado, pues han, han llegado eh, tal vez, de mala gana o tal vez sin querer, verdad, porque tal vez no le permite decir: sí voy a estar de acuerdo con, con el sacerdote o con lo que es la, la asociación. Al final terminan como cediendo un poco ¿Por qué? Porque al final ellos sienten que tener un poquito de fe, verdad, porque di si, si, (...), si uno se considera que ama a la Virgen, que ama a la iglesia, que ama la tradición di, la tradición está inmersa en la Iglesia, no es un grupo aparte, no es un grupo ajeno a la iglesia, entonces este y dónde culmina todo eso, dónde, dónde está el, el, el ágape por así decirlo, la la excelencia de toda esta tradición” (Cofrade#3, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

Al señalamiento anterior se añade:

“Porque la tradición es para la Virgen y ¿de dónde es la Virgen? ¿a quién pertenece la Virgen? A la iglesia, entonces yo no puedo amar algo si no puedo amar su procedencia. O sea, no, no logro entenderlo porque al final y al cabo la Virgen es la Madre de Jesucristo y ¿quién es Jesucristo? la Iglesia, verdad, entonces esa es la parte como controversial a veces con la tradición porque entonces aman la tradición más, no, de dónde viene la tradición”. (Cofrade#4, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

Por otro lado, un sector de los cofrades amantes de la tradición, pero con celo del lugar que ocupa en su vivencia la Iglesia Católica señalan en referencia del trabajo de la Asociación:

“Difundir la tradición, entonces, pues, ese es el fin de la de la asociación. Entre los fines de la Asociación, pero se les ocurrió que, por una imposición del obispo de turno, que el presidente de dicha asociación tenía que ser el sacerdote del pueblo. Ok, perfecto, no

hay ningún problema *-con-* todos los demás puestos, todos los demás, pero los sacerdotes no, no permiten cuando ellos están presidiendo algo que nadie se les oponga, es lo que yo digo y se acabó.

Y de feria en ese grupo que se nombró originalmente, siempre ha habido personas que han querido ser los mandamaces porque eso te da prestigio, de alguna y otra manera eso te da un prestigio entre la comunidad. Todo el mundo va a saber quién es el mayordomo, quién es este año, de dónde viene. Entonces todo este montón de carambadas, prestigio, estatus, influencia en la comunidad, verdad, todo ese montón de elementos, pues, algunos los quiere manipular para acaparar para ellos.

Entonces han *-entrado-* en contubernio con los sacerdotes de turno, digo contubernio porque ellos van y hablan con sacerdotes, les expresan sus ideas, sus opiniones su forma de pensar y los quieren imponer a los demás y como en muchas, en gran medida coinciden con los preceptos y las creencias religiosas de los sacerdotes. Ignorando otra vez, que eso no es solamente católico, es muy eh cultural. Es más, el mayor elemento es cultural. Entonces se alinean con estas ideas, entonces tratan de imponer sus criterios y ahí es donde yo no voy” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #5).

Una tensión mayúscula identificada en el sentido anterior y que fue registrada en el diario de campo correspondiente a la observación participante, se vivió durante la “Contadera de Días” del año 2023. El Sacerdote del pueblo, como presidente de la Asociación, tomó la voz y externó su preocupación con la constante ingesta de alcohol durante la celebración guadalupana en el sentido de que este particular no diferenciaba la efeméride religiosa de cualquier otra fiesta de pueblo, al punto de que de continuar esta práctica sin que la comunidad se cuestionara podría llevar a la “paganización” de la vivencia religiosa. Lo anterior encendió un debate en el seno de la celebración Guadalupana, acontecida en aquella oportunidad, en la Iglesia Guadalupana, conocida como la Iglesia “Nueva”. Uno de los cofrades participantes de aquella actividad levantó la mano pidiendo la palabra y, una vez fue su turno, intervino de la siguiente forma:

Levantándose de la banca donde estaba sentado, apoyándose con sus palmas sobre el lomo de la banca de enfrente, más con un golpe que con un impulso, se puso de pie y antes de comenzar su intervención maneaba con su mano derecha de izquierda a derecha, de derecha a izquierda diciendo que no y dijo: “No, no, no, no Padre. Así no es la cosa. Nosotros los “indios”, nos hemos hartado el maíz en todas sus versiones: rosquillas, tortillas, tanelas y chicha. La Asociación está para preservar las tradiciones, no para cambiarlas. Ahora no va a venir ninguna Iglesia a decirnos como tenemos que arcarnos el maíz”. La comunidad reunida en el templo observó sorprendida la cara del cofrade pero también la recepción de tal intervención por parte del Cura. El Sacerdote tomo la palabra y dijo: “Bueno, eso es una interpretación suya”, a lo que de inmediato el cofrade, nuevamente levantándose apoyado en el lomo de la banca de enfrente respondió: “No Padre, disculpe, no es una interpretación mía, es la única interpretación. Nosotros estábamos aquí antes que llegara la Iglesia y ya había Chicha, y también maíz” (Registro en Diario de Campo, 1 de noviembre de 2023).

La interacción entre lo religioso y lo étnico no solo refleja una adaptación a las estructuras de poder impuestas, sino también la capacidad de los grupos originarios para resignificar su cosmovisión en función de nuevas condiciones históricas. La persistencia de la Cofradía no es una mera reproducción del pasado, sino un proceso de actualización de la memoria colectiva, donde la tradición se configura como un espacio de negociación entre la hegemonía católica y prácticas propias de los pueblos originarios.

El conflicto entre los cofrades y la Iglesia Católica en relación con el control y la autenticidad de las prácticas religiosas, demuestra que la religiosidad popular no se limita a ser una extensión del dogma eclesiástico, sino que representa una expresión de agencia cultural. La insistencia en que la tradición “no es un grupo aparte de la Iglesia” revela la existencia de un intento por consolidar la identidad de la Cofradía dentro del marco católico, al tiempo que las tensiones internas reflejan la lucha por preservar elementos identitarios que trascienden la imposición doctrinal. La lucha por el liderazgo dentro de la Asociación, y el rol del sacerdote como figura de autoridad, exponen la instrumentalización de la fe como mecanismo de control social y político dentro de la

comunidad. Debe señalarse que este particular se agencia con un espíritu de fe religiosa y doctrinal auténticas, más no por ello deben ser de recibo para las prácticas comunitarias que trascienden a la estructura eclesial en territorio americano.

Estas tensiones no son meramente coyunturales, sino la manifestación de una contradicción estructural entre la lógica de la comunidad y la lógica de la institución eclesiástica. La comunidad se cohesiona a través de la práctica ritual, donde el sacrificio de la res, la ingesta de chicha y el consumo de maíz adquieren un valor simbólico que remite a antiguas formas de reciprocidad y conexión con lo sagrado. Desde esta óptica, el rechazo a la intervención del sacerdote en la “Contadera de Días” del 2023 responde a la necesidad de afirmar la autonomía de la comunidad en la definición de sus propias prácticas.

El testimonio del cofrade que se opone al sacerdote y reivindica la preexistencia de los “indios”, la chicha y el maíz en relación con la Iglesia, ilustra una revalorización del pasado como mecanismo de resistencia cultural. Esta afirmación no es solo una postura de confrontación, sino una expresión de la memoria histórica que sitúa a la Cofradía como un eje de continuidad entre las tradiciones prehispánicas y el presente. La estructura jerárquica de la Cofradía, heredada del sistema colonial, ha permitido que la organización persista, pero también ha sido un espacio de disputa donde se confrontan visiones distintas sobre la relación entre cultura, religión y poder.

Desde una lectura estructuralista, la fiesta Guadalupana encarna una síntesis dialéctica entre la imposición colonial y la resistencia cultural. La convivencia de elementos aparentemente contradictorios, como la veneración de la Virgen y la permanencia de ritos ancestrales, revela que la tradición no es estática, sino un espacio de negociación constante. En este contexto, el papel de la Cofradía como entidad autónoma se enfrenta a las presiones modernizadoras que buscan homogeneizar las prácticas religiosas bajo el control eclesiástico, lo que genera nuevas formas de conflicto y reafirmación de la propia conciencia étnica de la comunidad.

Por lo tanto, la Cofradía de Nicoya se configura como un espacio donde la etnicidad, la religiosidad y la tradición lingüística convergen en un proceso de reafirmación comunitaria. La disputa entre la Iglesia y los cofrades no es un mero enfrentamiento de intereses, sino la manifestación de una tensión estructural que define la identidad guanacasteca en su devenir histórico. La pervivencia de la Cofradía, pese a los intentos de regulación externa, demuestra que la tradición sigue siendo un pilar fundamental en la autodefinición de la comunidad, y que su transformación no responde únicamente a dinámicas de poder, sino a la necesidad de proyectar su identidad hacia el futuro sin perder la esencia de su pasado.

Los elementos anteriores permiten identificar cómo los conflictos étnicos no sólo siguen presentes, sino que dinamizan la propia vida de la comunidad organizada en torno a la Cofradía de Nicoya cuyo impacto trasciende a la sociedad nicoyana. Como conflictos étnicos estos aparecen, principalmente, cuando los grupos subordinados que habían sido relegados al atraso y los estratos inferiores de la jerarquía étnica cobran conciencia de sí mismos como actores étnicos y se fusionan en una fuerza étnica capaz de incidir en la jerarquía étnica existente (Baraona, 2009). De lo anterior se sigue que, como ya ha sido expuesto, quienes habían sido dominados y dominados como “indios” encuentren sus posibilidades de liberación ahora como “cofrades”. Esto no es únicamente algo relativo a la Cofradía de Nicoya, sino que impacta el conjunto de la sociedad nicoyana y de ello da cuenta uno de los exmayordomos entrevistados en el ejercicio de campo realizado en el marco de la presente investigación:

“Yo diría que, si lo impacta, (...) tiene que ver con algo que, eh, tiene que ver con algo que es parte de la identidad, con algo que es parte de la identidad, eh, eh, de Nicoya, de lo que implica ser Nicoyano. Entonces tiene que ver con otras áreas, verdad, de toda esa vivencia del ser humano, eh, como dentro de la sociedad. Entonces yo creo que sí se circunscribe no solo a la cofradía, sino también a otros ámbitos, porque ahí lo que se hace es cultura, verdad” (Entrevista a Exmayordomos/exmayordomos. Informante #4).

La Cofradía de Nicoya representa un espacio simbólico donde la identidad étnica y la conciencia étnica convergen y se diferencian, permitiendo comprender la dinámica de los pueblos originarios en la construcción de su sentido de pertenencia. La identidad étnica en este contexto está relacionada con la herencia cultural, la tradición histórica y la autoidentificación de los miembros de la cofradía con un linaje particular. Es decir, la identidad étnica remite a un conjunto de atributos culturales compartidos, como la lengua, la relación con el territorio y las prácticas rituales que definen el sentido de pertenencia a la comunidad reunida en torno a la Cofradía y, específicamente, de su relación con la comunidad de Matambú.

En contraste, la conciencia étnica implica un proceso más complejo que trasciende la mera adscripción a una identidad heredada. Se configura a partir de la capacidad crítica de los actores étnicos para comprender su posición dentro de un sistema social jerárquico que ha sido estructurado desde el periodo colonial. En el caso de la Cofradía de Nicoya, la conciencia étnica se manifiesta en la apropiación y resignificación de símbolos religiosos impuestos por los grupos dominantes, como la figura de la Virgen de Guadalupe, que ha sido reinterpretada desde una perspectiva autóctona, permitiendo a los pueblos originarios desafiar su situación de subordinación histórica en una orientación más ligada a lo que ha sido tematizado en el marco de este documento como “Teología de la Madre”, y no desde la imposición doctrinal correspondiente a lo aquí tematizado como “Teología del Padre”.

La distinción entre identidad y conciencia étnica en la Cofradía de Nicoya se hace evidente en la separación que los propios cofrades establecen entre la festividad de San Blas, asociada a la población no “indígena”, y la celebración de la Virgen de Guadalupe, enraizada en las tradiciones de Matambú. Mientras que la identidad étnica de los cofrades de Nicoya se expresa a través de su adscripción a una comunidad con tradiciones diferenciadas, la conciencia étnica se pone de manifiesto en la resistencia y adaptación a las estructuras coloniales, evidenciando una lectura crítica del sistema de jerarquías impuesto, resistiendo, dialogando, confortando su situación actual siempre en diálogo con su pasado lejano común.

La importancia de la Cofradía de Nicoya radica en su función como un espacio de reafirmación étnica, donde la identidad se refuerza mediante la participación en las festividades y rituales, mientras que la conciencia étnica permite reinterpretar y redefinir esas prácticas en un contexto social más amplio. De este modo, los cofrades no solo preservan su herencia cultural, sino que también generan nuevas formas de acción y representación étnica dentro de la sociedad mayor en la que interactúan.

Un elemento para nada menor en todo ello es el reconocimiento de la Cofradía como un espacio donde constantemente lo que está en pugna es el poder. Lo anterior se aprecia en el ejercicio de recolección de la información de campo realizado con las y los miembros de la Asociación Pro-Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya. En relación con el motor que desencadena los conflictos habidos en la Cofradía de Nicoya se señala:

“(...) no es un asunto económico, (...) no es un asunto económico, porque económico no. (...) En medio de esto no hay dinero, es poder, es uno de los poderes del dinero...”
(Cofrade#1, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

Otro ejemplo es el siguiente:

“Si la Asociación suelta se paganiza, entonces, eh, si la Asociación suelta el poder vigilar, se paganiza. Vea que la, por ejemplo, uno ve, no lo dice duro porque diay, pero si uno ve la “Pica e’ leña”, está paganizada, alguna gente que pueda ir, pero muchos van al vacilón, a la guarera, pero diay, hay que ver también cuando uno escucha y ve un señor de San Carlos, o un señor de Sarapiquí que vienen desde allá, o sea: eso es devoción”
(Cofrade#1, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

Un problema claro identificado por parte de las y los participantes del grupo focal en el contexto de la comunidad Guadalupeana reunida en la Cofradía es que “... dentro de la cofradía es que está llena de caciques. Está llena de caciques, o sea: todos se quieren

mandar. Se supone que cuando yo soy Mayordoma, diay, al final y al cabo la que mando soy yo (...) pero entonces yo digo azul y todos los demás dicen verde, amarillo, rojo, negro y entonces al final, el azul se perdió porque fueron las, las, las (...) muchos caciques” (Cofrade#4, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

A lo anteriormente señalado otro cofrade agrega: “Que sólo lo que ellas dicen, es lo que debe prevalecer y se lo digo: han llegado a influir sobre los mayordomos nombrados a tal punto que a veces uno sabe qué es el poder detrás del trono, como dicen, verdad, el poder oculto. Ahora ¿qué hay ahí? Hay un juego, que es cierto: las cocineras hacen una labor fuertísima, pesadísima. Entonces de allí viene el poder que han agarrado, porque los mayordomos, algunos, al tener el compromiso de sacar su tarea necesitan de ellas. Entonces, si yo no estoy claro de mi autoridad me doblego con tal de que ellas no se vayan” (Cofrade#4, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

2.3.2 Del sistema de “honor social” y el “orden étnico” en la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe

Para Baraona (2007) la Genesis del “honor social” es un fenómeno que está siempre en relación con los contextos en los que surgen y se reproducen formas específicas de jerarquía social. Fuera de la noción de jerarquía, estratificación, dominación y gestión de relaciones de poder la noción del “honor social” de la que parte la presente tesis doctoral carece de toda comprensión en posibilita la inteligibilidad de las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales que operan en el seno de la organización que en este caso particular estamos analizando y del tipo de sociedad en la cual ella está inmersa: la Cofradía “Nuestra Señora Virgen de Guadalupe” y la sociedad nicoyana respectivamente.

La noción de “honor social” de la que parte Baraona (2011a, 2011b, 2009, 2007) tiene plena vigencia cuando permite clasificar jerárquicamente a individuos y sus colectividades de procedencia en una escala de reconocimiento social. Fuera de ella es

imposible comprender el sentido que opera en la clasificación y uso de categorías étnicas para designar a poblaciones en contexto sociales particulares.

Para Baraona (2007) “el honor social constituye un sistema ideológico de clasificación social del que nadie escapa, y del que la mayor parte son víctimas y a la vez victimarios” (p. 210). Las percepciones sociales que tienden a clasificar a individuos y colectividades de formas determinadas incidiendo sobre la gestión en el acceso al poder económico, político, social y cultural son, precisamente, las formas en cómo las jerarquías de “honor social” funcionan. Por supuesto que ellas son antinaturales, muchas incluso irracionales, pero dentro de la lógica en la cual opera la sociedad moderna mucho de lo irracional culmina expresándose de diversas formas en la vida concreta y cotidiana de las sociedades en las que estamos circunscritos.

Para dar cuenta y entender un orden étnico particular es medular identificar el tipo de categorías étnicas en las que se yergue el conjunto de jerarquías étnicas que a éste dan sentido y coherencia (por más ilegítima e irracional que parezca).

Si bien es cierto un orden étnico está constituido por un conjunto de jerarquías que a través de largos procesos históricos cobran concreción dentro de una sociedad particular, las categorías étnicas en las que opera este orden étnico son las que hacen posible que poblaciones diversas queden incorporadas dentro de “... un mosaico vertical de culturas e identidades distintas” (Baraona, 2007, p. 213). De lo anterior se sigue que “ningún orden étnico tendría sentido dentro de una sociedad compleja y jerárquica, si su existencia no se tradujera además en posiciones sociales y económicas dispares dentro de un mismo sistema social” (Baraona, 2007, p. 213).

En la lucha por disputar mejores condiciones de vida y acceso a la gestión del poder político, económico, social y cultural de la sociedad que resulta posterior a la “Independencia” y la “Anexión”, la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” se ha valido del vínculo con su pasado lejano común para no quedar relegada a los niveles

inferiores de las jerarquías étnicas que resultaron del nacimiento del moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense.

La conciencia ética tiene la particularidad, como forma distintiva de conciencia social, de destacar la idea de que los actores étnicos portadores de la conciencia étnica son en sí mismos los descendientes directos de una larga tradición de los que son herederos y que, por lo tanto, tienen "...un destino fijado por una larga trayectoria pasada, y la noción de que en sus orígenes distantes hay un ancestro común". En el ejercicio de este tipo particular de conciencia hay una cierta nostalgia como eje articulador que "... en principio parece ir en contra de la modernización" (Baraona, 2007, p. 220). Sin embargo, esta es una mera interpretación, más la claridad del actor étnico de que de forma parte de un orden étnico en el que están disputa la gestión del poder político, económica, social y cultural le permite a éste disputar de forma crítica, frente a otros actores étnicos, su lugar en el orden étnico y las jerarquías étnicas existentes.

El proceso de consolidación de los Estados nacionales en América Latina estuvo acompañado por la persistencia de estructuras coloniales que, posterior a las independencias latinoamericanas, reprodujeron un orden social que fue estructurado en función de las relaciones étnicas sobre las que el sistema colonial precedente había sido impulsado. En este marco, la Cofradía de Nicoya, una institución religiosa y comunitaria con raíces en la tradición cristiana-católica, funcionó como un espacio de adaptación y resistencia frente al orden étnico-colonial dominante.

Según Baraona (2011b), el orden étnico se configura como un sistema estructurado de privilegio y opresión que intenta legitimar las desigualdades históricas dentro de un sistema social determinado. Este orden no surge de diferencias biológicas o naturales, sino de procesos históricos que se configuran durante largos periodos durante los cuales dichas desigualdades son justificadas, legitimadas e incorporadas en mecanismos institucionalizados en los que tienden a instalarse relaciones que de hecho son asimétricas y profundamente injustas (Baraona, 2011b, p. 116). A lo largo de la segunda mitad del siglo XX, la Cofradía "Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe" se insertó en el

contexto nicoyano como una organización que, si bien mantuvo en la clandestinidad a lo largo del periodo colonial al punto de no aparecer dentro de los registros eclesiales o históricos existentes, permitió a los pueblos originarios de Nicoya resistir y reafirmar la identidad y conciencia étnica de sus integrantes como la herencia originaria y mestiza en el que se actualiza, constantemente, el vínculo con su pasado lejano común.

La organización de la Cofradía permitió la preservación de prácticas culturales y religiosas que desafiaban el orden impuesto por las élites criollas y, una vez siendo Guanacaste parte del Estado-nación costarricense, permitió a sus cofrades y la comunidad nicoyana, cobrar conciencia crítica del lugar que como nicoyanos ocupaban en el moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense. Don Prudencio Aguirre Alemán, nombre político que asumió don Pedro Arauz Aguilar para intentar ejercer su influencia en la vida política costarricense, profundamente “vallecentralista”, fue “líder comunal, munícipe, primer director de la asociación para el desarrollo de la península de Nicoya, representante de su pueblo como diputado en el cuatrienio 1970-1974, (...) ilustre maestro Nicoyano, educador con visión social siempre ocupado la enseñanza aprendizaje integral de su pueblo” (Arauz y Arauz, contraportada, 2024) y parte de aquella larga herencia que ha estado vinculada a la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”. Don Prudencio tuvo desde siempre claro que “... los soles y las lluvias que nos llevamos encima los guanacasteco; sembrando arroz, maíz y frijoles, para producir y mandar al interior del país (...)” son vistos por el Valle Central como “puro juguete” (Aguirre, 1957. En: Arauz y Arauz, 2024, p. 15).

En el conjunto de jerarquías étnicas que emergen una vez conformada la nación, se establecen groseras distinciones entre grupos socioculturales en función del poder, la riqueza y el prestigio social, en el sentido de lo señalado en Baraona (2009), y que, con atinada mirada crítica, don Prudencio les señala a sus símiles en el Valle Intermontano Central que en el conjunto de relaciones que éste ha establecido con Guanacaste “seguimos siendo tierra de nadie” al tiempo que “a los guanacasteco, nos siguen viendo, como hijo de cocinera, que ‘es pobre; y vive largo’” (Aguirre, 1957. En: Arauz y Arauz, 2024, p. 15).

Al quedar contenido en el proyecto nacional que surge en correspondencia del moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense, étnicamente Guanacaste y las y los guanacastecos han quedado relegados a un lugar periférico en el que “si al Guanacaste hubiera que ponerle albarda, en Nicoya metería la gurupera” (Aguirre, 1957. En: Arauz y Arauz, 2024, p. 9). En medio de vorágine étnica que tendió a privilegiar a las y los habitantes del Valle Intermontano Central a lo largo del siglo XX y lo devenido en el XXI, la Cofradía no solo fue un refugio de resistencia cultural, sino también un espacio donde las jerarquías étnicas principalmente las que se gestan entre “indios”, “mestizos” y “ladinos” han tendido a manifestarse a través de las disputas en la distribución que en el “Sistema de “cargos” aún persiste en la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”.

El sistema de honor social en América Latina, que según Baraona (2009) estuvo vinculado con el acceso discriminatorio a los recursos económicos, políticos y sociales, también se reprodujo en la Cofradía. Aunque la organización religiosa permitió la participación de sectores marginados de la otrora sociedad colonial, la “cofradía indígena” en honor a la Guadalupana no cuenta con registro alguno por parte de la Iglesia Católica durante la Colonia, al menos en lo que ha podido ser constatado por las y los historiadores especialistas en esta materia. De lo anterior se sigue que la participación y vínculo de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” en el seno de la Iglesia Católica responda a lógicas de estratificación social correspondientes al orden colonial tardío. Por ejemplo, la vinculación con la religión católica y la adhesión a sus principios constitúan una vía de movilidad social limitada, pero efectiva, para aquellos individuos que deseaban contar con legitimidad y reconocimiento formal por parte de la estructura eclesial del cual la Iglesia ocupaba un lugar jerárquico ubicado en su cúspide, según el sistema de honor social establecido a lo largo del periodo colonial.

De lo anterior se sigue que la disputa entre quienes se reconocen creyentes, devotos e hijos de la Guadalupana, pero no son católicos reciban señalamientos de parte de la estructura eclesial en el sentido de que “... hay mucha gente que quiere seguir la tradición

siento yo, pero que tal vez ni siquiera son practicantes de la religión, verdad, son católicos más no practicantes, dicen que aman la Virgen pero no asisten a la Iglesia” (Cofrade#4, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación).

El dogma cristiano que entienden y asume el concepto de la Virgen de Guadalupe vinculado estrictamente a la institución eclesial intenta desconocer el profundo sincretismo mítico-espiritual que se reúne en torno a la figura de La Madre. Si la idea venerada en tiempo prehispánico, articulado a lo largo de la región mesoamericana rendía culto a la “Tonan” como “Madre de todos los Dioses” (León-Portilla, 2012b; Nebel, 2013), eso sugería que incluso podía ser “La Madre” del Dios de los cristianos, sutileza de la cual la Iglesia no se percató y que en la actualidad pone en discusión la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”. En su lugar, la iglesia pretende recuperar el lugar de centralidad ocupado a lo largo del periodo colonial intentando, para ello, bajar el acento “pagano” de sus prácticas, sus formas de vivir la fe, la cercanía, el vínculo, la comunidad. De allí que prevalezcan nociones que enfatizan “...que la cofradía es pagana también, verdad, pero también es en función de la fe” (Cofrade#4, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación), con lo cual cobra acento la Cofradía como espacio de resistencia de los pueblos originarios frente al asedio colonial actualizando el lugar que ocupó Mesoamérica en torno los conflictos religiosos que supusieron que éste fuese el espacio geográfico donde estos alcanzan su mayor expresión (Rojas, 1988, p 257).

En las disputas por retomar la centralidad de la jerarquía de honor social, “... la cofradía representa en algún sentido un vínculo con el universo social anterior; es una vuelta a los vínculos primarios, en la terminología de Fromm (...)”, (Rojas, 1988, p. 257) cuya relación a-temporal con la estructura eclesial permite organizar el universo de vida y horizonte de sentido en relación a estructuras temporales ubicadas en términos de lo que Levine (2012) denomina “tiempo de los acontecimientos” y no, necesariamente, en el sentido del “tiempo del reloj”.

El “paganismo” que se le achaca a la Cofradía en honor a la Guadalupana en Nicoya, es precisamente lo ambiguo y contradictorio que en ella se encierra en el sentido que tienen

cabida los Dioses cristianos, su dogma y sus rituales, pero, al mismo tiempo, los Dioses prehispánicos. La Cofradía "... permite buscar la estabilidad y la seguridad de la época anterior, así como la adaptación o el equilibrio con las formas impuestas por el régimen colonial" (Rojas, 1988, p. 257). De lo anterior se sigue que la Cofradía sea un espacio contradictorio en el sentido que se utiliza mecanismos de aculturación e imposición religiosa, social y económica correspondientes a la lógica occidental, al tiempo que ella permite mantener la base del universo espiritual, simbólico y, en algunos casos, material de los pueblos originarios frente el asedio siempre presente y actualizado del conquistador.

No se trata de una disputa entre paganismo y religiosidad doctrinal cuando se trata del abordaje de las cofradías mesoamericanas, en este caso la Cofradía "Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe" sino de reconocer en ella los rasgos estructurales que en ella siguen presentes: 1. Es un elemento estructural de gran relevancia durante el periodo de dominio colonial; 2. Funciona como reducto cultural durante los momentos de asedio occidental; 3. Permite frenar el impulso modernizador con que la sociedad, constantemente, presiona a modificar las formas de organización de la comunidad; 4. Y es foco de identidad y seguridad colectiva para los pueblos originarios que dejan en evidencia, al mismo tiempo, las propias contradicciones existentes entre estos pueblos (Rojas, 1988).

La cofradía de Nicoya constituye una institución que refleja en sí misma la compleja estructura de su pasado actualizado en el presente, en el que funcionan simultáneamente mecanismos de cohesión (internas y externas) así como de integración comunitaria siendo vigente en la actualidad su estructura y organización como instrumento de adaptación y resistencia, de allí que se hagan manifiestas estructuras profundas que a lo largo de su historia han moldeado las formas de organización social de los pueblos originarios, su relación con el poder y el constante intento por controlarlas.

En el sentido anterior la Cofradía puede interpretarse como una estructura dual, ya que es simultáneamente española e "indígena", cristiana y pagana, europea y americana. En

ella se refleja el sincretismo cultural propio de las sociedades coloniales y poscoloniales aún vigentes en Mesoamérica. Esta dualidad es clave para comprender su dinámica interna y su capacidad de adaptarse y resistir en contextos históricos cambiantes.

La cofradía también se presenta como un mecanismo de control social y reproducción de la moralidad comunitaria. Para Rojas (1988), aunque sus prácticas puedan parecer espontáneas o irregulares, están orientadas a la preservación de valores, pautas y prácticas espirituales que han sido modeladas a lo largo de los siglos. Esto sugiere que la cofradía no es simplemente una institución religiosa, sino un dispositivo que perpetúa las relaciones de poder y la configuración de la identidad cultural que ocupa, al mismo tiempo, un lugar protagónico en las formas de gestión del “honor” y el “prestigio social”.

De lo anterior se sigue que sus miembros, no en pocas ocasiones, hayan ocupado y ocupen en el presente, “cargos” de representación política de relevancia tanto a nivel local como nacional. Para dos de las personas que fueron entrevistadas en carácter de exmayordomas/exmayordomos el ocupar algún “cargo” dentro de la estructura organizativa de la Cofradía “...sin duda da estatus” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #3; informante #5).

Según una de las personas entrevistadas, el ser parte de los “cargos” de representación popular de la Cofradía es asumido por “...alguna gente (...) porque sienten que es un gran honor. Bueno, que es un gran honor, dicho sea de paso, nadie lo va a negar, de hecho, les da prestigio y les da esto, y le da aquello, y le da lo otro: les da estatus. Les da de todo...” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #5). De hecho, parte de los conflictos que han logrado ser identificados a lo largo de la presente investigación, tiene en el propio seno de la Cofradía sus motivaciones. Las y los cofrades, algunas y algunos de los cuales también son asociados, señalan que quienes forman parte de la Junta Directiva de la Asociación participan en ella con base en la búsqueda de prestigio, honor y reconocimiento individual por parte de la propia Cofradía, así como de la sociedad nicoyana: “...yo siento que ellos lo que buscan es más el prestigio, honor y demás. Es más: (...) cuando yo fui mayordomo, nos dieron un reconocimiento de(l) -

*Ministerio de*⁷⁷- Cultura porque habían dado el premio⁷⁸, nos dieron una mención especial, me dijeron tenés un minuto (...) para explicar lo que es la cofradía en pocas palabras. Bueno, eh, una de estas personas que están ahí⁷⁹ era amigo de alguien del Ministerio de Cultura entonces lo nombraron a él para dar el discurso, le correspondía el Mayordomo, a la Mayordomía hacer la presentación. Sin embargo, él decidió hacerlo él y llevó un escrito como de media hora explicando qué es la religión, que aquí, que allá, sin tocar mucho los aspectos culturales. En ese momento, cuando le dijeron que tenía solo uno, o dos minutos (...) para hacer toda la presentación, el tipo se volvió loco. (...) Estoy en contra de que eh, de que estas personas traten de manipular todo". La persona entrevistada culmina diciendo: "(...) una pelada de fondillo mata diablo, precisamente por no respetar el orden que tiene que existir (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #5).

Otra de las personas entrevistadas afirma: "(...) efectivamente la cofradía es una organización, una instancia de reconocimiento político. De reconocimiento político, de reconocimiento económico, mucha gente da ayuda. Ve quién es el mayordomo ¿Quién es el Mayordomo? ¿Quién? ¿Dónde está? ¡Ahí son aquellos. Sí, tome aquí de la fundación, de la organización, de la cooperativa, le entrego esto. Tal vez un sobre con dinero. El mayordomo le dice: No, tome vaya ya a la enramada, ahí está la recepción de donaciones, dinero o de cualquier otra cosa. Yo no tengo que agarrarlo y echármelo aquí, porque eso es de la Cofradía, no del Mayordomo. Hay que diferenciar entonces: político, económico, protagonismo" (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #3).

El haber ocupado un "cargo" de representación en la Cofradía no sólo da status, "honor social" y/o "prestigio social" (Baraona, 2009) sino que, en el caso específico de Nicoya, permite catapultar a las y los Mayordomos para que en el futuro ocupen "cargos" de representación política más allá de la Cofradía. Una de las personas que ocupó el "cargo"

⁷⁷ Subrayado responsabilidad del tesorero.

⁷⁸ Refiriéndose al Premio Nacional al Patrimonio Cultural Inmaterial 2019 Emilia Prieto Tugores (<https://www.mcj.go.cr/sala-de-prensa/noticias/cofradia-nicoyana-recibe-premio-nacional-al-patrimonio-cultural-inmaterial>).

⁷⁹ En referencia a la Asociación Pro-Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya.

de Exmayordoma/exmayordomo de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” “...era una persona, digamos, muy conocida, eh, ehh, muy querida en el pueblo. Después de pasar por la Municipalidad, por desgracia, no tanto, pero antes era muy querido en el pueblo, eh, sigue siendo una persona muy querida”. Ocupar un “cargo” en la Cofradía “...sí te da una ventaja. Lo han utilizado. No él específicamente, sino otras personas como parte de sus campañas políticas y demás, porque diay, de cierta medida te ponen en contacto con muchas personas. Si, por ejemplo, yo quisiera lanzarme en una candidatura, diay, pues obviamente todo el mundo va a decir: sí, ese mae fue miembro de la de la Cofradía” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #5).

A los señalamientos anteriores otra de las personas entrevistadas añade: “...muchos han querido agarrar la cofradía de plataforma política, tal vez no para promocionarme siendo mayordomo, pero diay, si yo quiero congraciarme con la gente tengo que aparecer participando de las cosas que la gente quiere y valora y era en la pica de leña, la que está asociada más a lo popular verdad, no estaban en la misa de la Virgen en el 12 de Diciembre. Yo me acuerdo haberlos visto ahí, andaba hasta el presidente ejecutivo de RECOPE también con, con, con esta señora Melina⁸⁰ ahí, pero diay (...) es porque la Cofradía, como le digo, permite que la gente pueda pues verse, lucirse, congraciarse” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #4).

El caso del actual Alcalde de Nicoya no es excepcional dentro de la lógica anteriormente expuesta: “...en el caso de Armando yo sí le puedo decir pues que Armando ha sido cofrade desde antes de ser alcalde, verdad, cosa muy distinta, porque incluso al Armando estuvo en el seminario estudiando para sacerdote antes de ser lo que él ahora es. Entonces conozco su fe, su familia, que son gente, pues, muy católicos y todo el asunto. Pero bueno, diay, también es parte de lo que, verdad, todos, pues podemos aprovechar. Pero en el caso, pues de Armando, yo sí le puedo decir que tal vez es una cosa más genuina por ser Nicoyano, verdad, eh, pero igual la Cofradía sirve para eso” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #4).

⁸⁰ Refiriéndose a la actual diputada del PUSC por Guanacaste, Melina Ajoy.

Además de ser una estructura dual, como anteriormente ha sido expuesto, la Cofradía es también una plataforma de gestión del poder político, económico y social en el sentido que ocupar alguno de sus "cargos", principalmente la Mayordomía, sirve para mostrarse frente a la sociedad nicoyana y de allí tener acceso a otros niveles y espacios de poder vinculados a la representación política institucional formal correspondientes al moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense. Sin embargo, las y los cofrades que forman parte de ella y ocupan otros "cargos" de representación en su estructura más allá que la Cofradía también tienen condiciones para ejercer su poder político y este particular fue captado en el ejercicio de observación participante. Uno de los casos que más llamó la atención respecto de la gestión del poder político por parte de quienes forman parte de la cocina de la Cofradía fue durante la "Pica e' Leña" del año 2022, celebrada el domingo 13 de noviembre.

La "Pica e' Leña" es la segunda actividad de una serie de celebraciones que tienen como epicentro el "Gran Celebro" (12 de diciembre), día en que se conmemora la "Revelación" de la Guadalupeana al "indio" Juan Diego en el Cerro Tepeyac. Stone (1954) registra un total de nueve actividades del total que constituyen las celebraciones de la efemérides de "Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe de Nicoya; Arauz (1970) contabiliza un total de 10 actividades acaecidas entre los días 1 de noviembre y 12 de diciembre donde se concentran el conjunto de festividades en honor a la Virgen de Guadalupe de Nicoya; Rojas (2007) precisa un total de 12 actividades que constituyen el epicentro de las celebraciones a la Guadalupeana de Nicoya; por su parte Arauz (2013) registra un total de 11 actividades contenidas en el mismo margen de días; por último, Ruíz (2024), logra registrar un total de 21 actividades que forman, en la actualidad, el conjunto de actividades que conjuntan la celebración de la Virgen de Guadalupe de Nicoya, dejando en claro que esta es una tradición que está viva en el seno de la comunidad y que constantemente se actualiza. El objetivo de esta actividad es "...botar, descornar, turquear y rajar los troncos verdes de sanado, nancitem, laurel, matacartago, lagarto y chaperno (...) maderas escogidas de preferencia para proveer la leña que había de servir, para cocinar las viandas y bebidas durante los días 9, 10, 11 y 12 de diciembre en la Cofradía" (Arauz, 1970, p. 11). La "Pica e' Leña" es conocida como "...la más pagana

de las actividades” (Registro en Diario de Campo, 1 de noviembre de 2023), por el hecho de haber en ella consumo de licor y personas en medio de las celebraciones en estado de embriaguez.

El uso del elemento de la “embriaguez” en el intento de legitimar el calificativo de “pagano” a las formas particulares de agencia de la vida espiritual de los pueblos de Nicoya tiene como antesala la separación entre lo que Concuera (2013) denomina “principios generales de ‘organización del mundo’” y las “Actitudes concretas de los hombres” cuando se trata de enfrentar “las necesidades de orden práctico” (Concuera, 2013, p. 12). Si bien el cristianismo ha recurrido a lo largo de su tradición histórica bebidas embriagantes como la vid que incluso adquirido la representación formal, litúrgica y dogmática como “sangre de Cristo”, éste no ha reconocido como legítimas las prácticas culturales con la que los pueblos originarios de América viven su espiritualidad, su religiosidad o su fe, por lo cual ni el pulque (hecho con base a agave) o la chicha (hecha con base al maíz) han sido integrados o reconocidos como prácticas culturales mítico-espirituales propias de las formas concretas en que en Mesoamérica es gestionada la fe.

El discurso normativo eclesial atendido a reconocer como legítimo y propio del mundo religioso el vino como parte de su actividad ritual al tiempo que ha calificado de profano o pagano el consumo de bebidas espirituosas afuera del ritual católico lo cual ha sido un mecanismo eficaz para reprimir y suprimir todas aquellas prácticas que no se ajusten al dogma de la Iglesia.

Concuera (2013) dejan evidencia como el abuso y consumo excesivo y desordenado de las bebidas embriagantes por parte de los pueblos originarios era eficiente más las disposiciones que desde Zumárraga se han impuesto a lo largo de la región mesoamericana han entendido a desvirtuar y disminuir los mecanismos de defensa y control de la bebida excesiva por estos y han entendido en su lugar a exaltar los efectos embriagantes de sus bebidas tradicionales imponiendo con ello normas cristianas no sólo sobre la ingesta de las bebidas embriagantes y espirituosas de los pueblos originarios

de Mesoamérica sino que las han descalificados sistemáticamente al punto de suprimirlas de sus celebraciones casi por completo. Un ejemplo de lo anterior se identifica en ausencia de la Chicha como parte de los alimentos con que la comunidad se nutrió en el seno de la efeméride Guadalupana a lo largo de los tres años de observación participante de la que se acompañó la presente investigación.

En “...la más pagana de las actividades” se reúne tal cantidad de personas que, en el último año llevada esta a cabo (2024) fue necesaria la coordinación con la Municipalidad, la Policía de Tránsito, la Guardia Rural a tiempo que fue necesario el cierre de calles para el transporte de la leña, desde la finca donde esta fue cortada, siempre ubicada al Sur de la ciudad, según la tradición de los pueblos originarios de Nicoya, y llevada hasta “la casa de la Virgen” (Cocina de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”).

En la celebración de la “Pica e’ Leña” del año 2022, antes de que siquiera los trabajadores que picarían la leña hubiesen ingresado a desayunar, primera actividad del día después de la preparación de los alimentos por parte de las y los miembros de la cocina, la diputada Melina Ajoy (PUSC), sus asistentes (2) y el alcalde de Nicoya ya habían ingresado a la cocina, núcleo de congregación de las y los cofrades. Allí influencia y poder político se confrontaba con aquel del que gozan, por tradición, historia y reconociendo comunitario/popular, las y los miembros de la cocina. La diputada, sus asistentes y el alcalde miraban de izquierda a derecha, de derecha a izquierda buscando algunos ojos que les volvieran a ver, intentando de que el poder político del que formalmente ostentan fuese reconocido. Sin embargo, es la cocina de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” el lugar donde el poder político de la comunidad cobra protagonismo, tiene lugar y ocupa un sentido. Los poderes políticos formales y el poder político popular/comunitario/mítico-espiritual se encontraban en medio de un baile. Mientras los primeros buscaban quien los mirara y validara su poder, los segundos seguían en sus tareas, mantenían sus relaciones vinculares ancladas en lo más íntimo de su tradición y por más que los primeros se habían metido, sin ser invitados, en su cocina, las y los cocineros hacían uso y gala de su poder y no les volvieron a ver. No los miraron.

Como herederos del poder político que surge con el moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense en el siglo XIX, diputada, asistentes y alcalde se enfrentaban con la herencia del poder político popular/comunitario/mítico-espiritual forjado tras un largo proceso histórico en el que la cocina de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” se presentaba como el espacio de agencia de dos tipos de poder político que no eran conmensurables. El poder oligarca, aristócrata decimonónico que surge con la República intentaba reconocimiento de quienes habían sido, en algún momento, arrojados a la base de la jerarquía étnica. La hija de la familia Ajoy, que ha ocupado reiteradamente la diputación por la provincia de Guanacaste a lo largo del siglo XX no tuvo más que salir de la cocina sin ser mirada. Ha resultado que también el “paganismo” tiene sus cuotas de poder político. En la tensión que surge entre lo divino y lo profano; lo religioso y lo pagano, se agregaba ahora lo formal y lo popular como formas de agencia y gestión del poder. Si ocupar un “cargo” en la Cofradía “...sirve para exhibirse (...) o una plataforma para que la gente los vea” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #4), el poder político formal tuvo que salir de la cocina de la Cofradía, al menos en aquella oportunidad, sin haber encontrado unos ojos que les reconocieran.

La conciencia étnica de quienes forman parte de la Cofradía, como lo es en el caso de los pueblos mayas estudiados por Baraona (2009), está estrechamente relacionada con las condiciones materiales de vida, así como por las prácticas comunitarias que permiten la reproducción de sus valores colectivos. En este sentido, la Cofradía “indígena” que en Nicoya se organizó en torno a la fe de la Guadalupana, no solo fue una expresión de religiosidad, sino también un mecanismo de preservación y resistencia cultural que favoreció la consolidación de una identidad étnica propia dentro de un orden nacional que ha buscado homogeneizar a la población bajo un ideal étnico y de ciudadanía liberal (Jiménez, 2013). Su resistencia a los intereses del tipo de política representativa formal que se organiza en el marco del moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense es parte de ello y por eso se sigue resistiendo a que sean los de “afuera”, principalmente los que representan el poder político procedente del Valle Intermontano

Central, a venir a su provincia a decirles cómo es que, en el decir de don Prudencio Aguirre Alemán, tienen que "...atilitar lo torcido (...) y lo malo de su tierra" (Arauz y Arauz, 2024, p. 12).

El carácter contradictorio de la cofradía señalado por Rojas (1988), es condición de la integración comunitaria, así como de la profundización en la división social en tiempos de conflictividad. La cofradía se revela como una institución ambigua que permite la coexistencia de identificaciones afectivas y rechazos, lo que refuerza su función como espacio de tensión y negociación dentro de la propia comunidad actualizando las viejas tensiones coloniales en el presente como un mecanismo de preservación del propio lugar que la comunidad ocupa dentro de la sociedad mayor en la que esta ha quedado inmersa: Nicoya.

A pesar de los cambios radicales en la organización social de los pueblos originarios, la Cofradía ha buscado y gestionado las condiciones para no quedar limitada o atrapada a una función estrictamente religiosa. En su acción comunitaria, que trasciende el ámbito religioso, ella actúa como un "reducto cultural" (Rojas, 1988) siendo un referente nicoyano que trasciende los 450 años de existencia (desde 1544 con la llegada de los franciscanos según la tradición oral, y desde la segunda mitad del siglo XVIII según las referencias bibliográficas consultadas) en el que los pueblos originarios han logrado reclamar agencia dentro de un sistema que históricamente le relegó a una posición subalterna.

En no pocas ocasiones, y como fue posible identificar en la sección anterior, la cofradía fue utilizada instrumentalizada como una herramienta para consolidar el poder de distintos sectores, incluyendo conservadores, liberales y autoritarios. Para Rojas (1988) esta instrumentalización sugiere que la cofradía no es un simple vestigio del pasado, sino un mecanismo activo dentro de las luchas de poder en la actualidad.

Como mecanismo de "fuerza de acción y reacción" (Rojas, 1988) la Cofradía obstaculizar el cambio al identificarse con el pasado, pero también puede debilitar, confrontar o

contradecir el sistema imperante. Esta ambivalencia es clave para entender la cofradía como una institución que permite la expresión de divergencias ideológicas y visiones diferentes del mundo del que forman parte y del cual su comunidad es un actor étnico medular. En términos institucionales, Rojas (1988) describe la Cofradía como un instrumento de "dominación" y, al mismo tiempo, de "resistencia y liberación" que, por su carácter dual, se puede interpretar como manifestación de una estructura de oposición binaria que ha caracterizado la relación entre los pueblos originarios y los poderes políticos formales tanto a nivel local como aquellos emanados por el Estado.

El carácter racional e irracional de la Cofradía también es un aspecto relevante en el análisis de Rojas (1988), argumentando que la Cofradía busca racionalizar un retorno a las posiciones religiosas y sociales de la época prehispánica, sin la consistencia ideológica y sociopolítica necesaria para desafiar completamente el sistema actual. En este particular existen algunas reservas cuando se trata de situar a la Cofradía no es abstracto sino en el concreto de la vivencia plena de lo que acontece en la Cofradía "Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe" en el que la tensión con la institución eclesial así como la participación activa de sus miembros en los espacios de representatividad formal del poder político, les permite incidir en dos estructuras vinculadas plenamente con la tradición moderna y lo hacen, no necesariamente como cofrades pero siempre la claridad de que sus posiciones serán elemento de discusión que podrán ser sometidos a la crítica y escrutinio de la estructura centenaria de la que forman parte. Siendo que parte de las lecturas reunidas en el ejercicio del trabajo de campo parten del principio "...seguimos en la colonia todavía" (Cofrade#2, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación), no es irracional pensar que con el surgimiento del moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense las relaciones coloniales del poder fueron suprimidas.

El proceso de "Independencia" en Costa Rica no representó una ruptura con las estructuras de poder colonial, sino más bien una reconfiguración de estas y su continuidad. La incorporación de Nicoya a Costa Rica en 1824 supuso una redefinición de su papel dentro del nuevo Estado, pero sin dismantelar las jerarquías étnicas preexistentes. La Cofradía, en este contexto, continuó funcionando como un mecanismo

de cohesión comunitaria que desafiaba y desafía en la actualidad, de manera sutil, la hegemonía criolla, la centralidad de la Iglesia en la agencia del poder político, así como de las instituciones de representación políticas formales que intentan imponer su criterio como legítimo. Esto ha sido posible gracias a la fe y la convicción con que sus miembros refuerzan y exaltan su distinción.

De acuerdo con Baraona (2011a), los pueblos originarios en América Latina enfrentaron la expansión del proyecto moderno-colonial combinando adaptación y resistencia (p. 23). La Cofradía de Nicoya es un ejemplo claro de esta estrategia, pues permitió a la comunidad local mantener vivas sus prácticas culturales y religiosas dentro de un espacio que, aunque supervisado por la Iglesia católica y el Estado, fue utilizado como una herramienta de autonomía y conservación identitaria hasta el presente. Así las cosas, existe en el presente tres procesos que se desarrollan de manera simultánea como producto de que la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” ha quedado incorporada en el moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense:

1. La continuidad del orden post-colonial que en el caso de Nicoya incluye a las poblaciones “mestizas”, “blancas” y originarias:

A lo largo del siglo XX se gestó un proceso que implicó la coexistencia y la integración forzada, mediante la retórica de la “homogeneidad racial” de dos mundos culturales distintos. La Cofradía de Nicoya quedó dentro de los límites fronterizos de las estirpes de españoles y la coexistencia de población “mestiza” y originaria en el que los epítetos “cristianos” y “pagados” siguen teniendo agencia en una sociedad profundamente marcada por el sincretismo cultural característico de la región mesoamericana. Esta dualidad le permite funcionar como un espacio de cohesión e integración comunitaria, manteniendo vigente una identidad étnica que es simultáneamente “indígena” y mestiza y que practicando la fe y devoción a los Dioses cristianos mantiene autenticidad en las prácticas, rituales y algunos de los remanentes que aún persisten del horizonte de vida de los pueblos originarios. La manera en que la Cofradía articula prácticas religiosas católicas con elementos rituales prehispánicos refleja la actualización de un pasado

colonial en el presente, reproduciendo estructuras sociales que se mantienen plenamente vigentes aún después de haber culminado, formalmente, el periodo colonial.

2. La incorporación de españoles, “criollos” y “ladinos” en los procesos de estructuración formal de la sociedad nicoyana:

Mediante la incorporación de españoles, “criollos” y “ladinos” en el proceso de estructuración de la sociedad nicoyana que surge con el moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense se dio lugar a la continuidad de un orden étnico, jerárquico y desigual que, pese a la retórica de la “homogeneidad racial” mantuvo el control y el poder político de la estructura eclesial aún después de la “Independencia”, de allí que españoles, “criollos” y “ladinos” ocuparan posiciones de poder político y económico en la sociedad nicoyana en la que, posterior a la década del 40 del siglo XX posterior a la participación plena de población “mestiza” en el seno de la Cofradía de Nicoya, las y los cofrades fueran ocupando espacios de representación política formal más allá de los límites de la propia Cofradía con lo cual lograron impactar las estructuras formales del poder político a nivel local (Nicoya) e incluso nacional⁸¹. Esta lógica jerárquica tiene implicaciones actuales en la sociedad nicoyana, una en la cual se gestiona el honor social y el prestigio social, a través del reconocimiento y estatus que adquieren, a nivel local, quienes han logrado ocupar “cargos” de representación popular dentro la su estructura organizativa que se mantiene hasta el presente en el seno de la Cofradía de Nicoya. El honor y el prestigio social que otorga la Cofradía no solo refuerzan la identidad étnica, sino que también se traducen en capital político, permitiendo a algunos de sus miembros catapultarse hacia posiciones de poder en la esfera política formal. Así, la Cofradía actúa como un mecanismo de movilidad social y de reproducción de relaciones de poder, manteniendo vigente un orden étnico en el que los roles sociales y políticos se negocian y adaptan en función de las jerarquías locales.

⁸¹ Cabe señalar que entre los años de 1982 y 1986 don Armando Arauz Aguilar ocupó el “cargo” de Vicepresidente de la República de Costa Rica.

3. La reorganización de la sociedad nicoyana como parte de un subsistema contenido en la sociedad post-colonial emergente:

En Nicoya, la sociedad fue reorganizada mediante el intento de preservar las estructuras comunitarias y culturales que, a pesar de la dominación colonial precedente, le había permitido gozar de distintos niveles de autonomía que, posterior a la “Anexión”, quedarían incorporados como un subsistema subordinado a la dinámica con que iría cobrando forma el moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense. La Cofradía operó de manera similar: intentó preservar una organización social que pese a estar inserta en el moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense, operó como un subsistema con autonomía relativa. La Cofradía actuó como un espacio de adaptación y resistencia cultural, en el que se logró mantener prácticas comunitarias ancestrales al tiempo que navegó y logró negociar dinámicas de poder político, económico y social con el sentido de no que las y los cofrades no quedaran, una vez más, relegados a los niveles inferiores de la jerarquía étnica que iba cobrando forma. Esta reorganización se observa en la capacidad de la Cofradía para articular el poder político comunitario con el poder político formal, así como de gestionar las formas rituales, de celebración y festejo como fue evidente en la “Pica e’ Leña” de 2022, donde el poder político formal (representado por la diputada y el alcalde) fue sutilmente ignorado por el poder político popular y comunitario de las y los cofrades que integran la cocina de la Cofradía.

En conjunto, estos tres procesos simultáneos revelan cómo la Cofradía de Nicoya no solo permite la continuidad de estructuras sociales y étnicas propias del orden colonial, sino que también las adapta y resignifica en la actualidad, funcionando como un espacio de agencia cultural, económica, política y social. La dualidad de la Cofradía le permite actuar como un mecanismo de cohesión comunitaria, gestión del honor social, el prestigio social y ser plataforma de poder político, evidenciando la continuidad y actualización de estructuras coloniales que aún gozan de plena vigencia.

2.3.3 De la actualidad del “sistema de cargos” y su relación con el “honor social”, el “orden étnico” y la “conciencia étnica” en la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”

A lo largo del proceso de revisión documental fue posible identificar que Arauz (1970) ubica un total de diez actividades celebratorias como aquellas que constituyen el núcleo central de la efeméride Guadalupeña que se desarrolla por parte de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”. La primera de ellas es La “Contadera de días ubicada en la “casona vieja” donde se reúne el “...pueblo devoto de Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” a acompañar al “Nacume” a contar los días que faltan para “... el cerebro de la Fiesta de Nuestra Señora la virgen de Guadalupe” (Arauz, 1970, pp. 10-11). Para el conteo de días el “Nacume” se acompaña de tres tipos de maíz: amarillo, blanco y pujagüa (morado). La mazorca de maíz amarillo “... como ha sido la costumbre en el pueblo indígena”, sirve para el conteo de los días ordinarios del mes de noviembre, hasta completar los 30 días de este mes, la mazorca de maíz blanco designa los 12 días ordinarios del mes de diciembre, que es día del “Gran Cerebro”. La mazorca de maíz pujagüa designa los días medulares de la celebración. Juntos, las tres variedades de maíz deben lograr designar no los 42 días del cerebro, sino 30 y 12 días respectivamente.

La ceremonia inicia colocando una mesa amplia en el centro del salón en donde será realizada la actividad con suficiente espacio para colocar la totalidad de los granos del maíz. Todo el ritual es registrado un libro de actas bajo la responsabilidad de la Junta Guadalupeña, papel que actualmente ha asumido la Asociación Pro-Conservación de las Tradiciones de Nuestra Señora la Virgen de Guadalupe. Los cofrades elegidos como mayordomos en ejercicio deben estar presentes, así como las y los demás cofrades que ocupan un "cargo" durante el año en vigencia. Toda la actividad es presenciada por las y los otros cofrades que forman parte de la comunidad, así como otras personas miembros de la comunidad de Nicoya.

Uno a uno el maíz es desgranado de su mazorca y contando, primero, los 30 días del mes de noviembre y, posteriormente, los 12 días del mes de diciembre son organizados

en tres filas de 10 granos cada una. Según una de las personas entrevistadas en el Marco de la presente investigación los granos son contados "... de 30 a 21 y colocando cada grano en fila de derecha izquierda. Luego se cuenta de 20 a 11 en el mismo orden, es decir derecha izquierda, con la diferencia que las siguientes filas se organizan de abajo hacia arriba y cada grano debe quedar arriba del otro con igual valor, pero diferente decimal. Finalmente se cuenta de 10 a uno siguiendo los mismos lineamientos anteriores". Para los días de diciembre se sigue el mismo principio: "... se desgrana el maíz amarillo e inicia el conteo de 12, organizado en dos filas, una de dos y la otra de 10. La fila se organiza siguiendo el mismo procedimiento establecido para la cuenta de 30 anterior, es decir, de derecha izquierda y de abajo hacia arriba, quedando igualmente cada grano debajo del otro de igual valor, pero diferente decimal" (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #5).

La complejidad del proceso anterior remite a la lógica conforme a la cual está organizado el calendario chorotega y cómo el "Nacume" logra traducir este conteo y llevarlo al calendario gregoriano con la particularidad de qué el guía espiritual "... debe tener especial cuidado de no mencionar, ni utilizar el calendario sino que debe realizar la operación de memoria" (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #5).

La "Contadera de días" permite precisar tanto la fecha en la que será celebrado "El Gran Cerebro" cómo identificar el día en que será desarrollada la segunda de las actividades de la efeméride Guadalupana en Nicoya: La "Pica e` leña". Según la tradición oral la leña debe de cortarse antes del día 14 del mes de noviembre para que ésta se haya secado y poder preparar los alimentos con que serán recibidos y atendidos las y los miembros de la comunidad. De lo contrario se corre el riesgo de qué la leña no se seque y, por lo tanto, que peligre la preparación y disfrute del alimento de la comunidad.

La "Contadera de días" es una tradición que se remonta al pasado lejano común y que, según la memoria de las y los miembros de la Cofradía, quien ocupa la centralidad de la actividad no es el "Nacume", que como vía espiritual de la comunidad tiene la habilidad de saber escuchar e interpretar lo que dice el maíz dado que previo a esta actividad

ninguno de las y los miembros de la comunidad conoce el día en que la Picaleña será realizada. La centralidad de la “Contadera de días” gira en torno al maíz y la “Contadera” se corresponde con el culto que sus antepasados rendían al Dios Sol según el cual, en el mes de diciembre posterior a la tapisca del maíz (cosecha), los pueblos originarios de Nicoya, en agradecimiento, organizaban una “Gran Fiesta” en la que se rendía culto al Sol, como deidad principal, siendo el maíz su representación terrenal.

La “Gran Fiesta” en honor al Dios Sol era celebrada en Nicoya, tierra fértil situada entre dos aguas (el Océano Pacífico y el Río Tempisque), y los alimentos de la comunidad eran un aspecto central de los pueblos y comunidades originarias ya que, a partir de su satisfacción, la producción y reproducción de la vida de la comunidad era posible.

Lo anterior tiene un significado particular que ubica al “Nacume” en un lugar jerárquico de significativa relevancia y que presupone dos elementos básicos: 1. Que el maíz habla, o sea, que el maíz tiene vida propia independiente de la vida de la comunidad, y; 2. Que la comunidad escucha a través de su guía espiritual, el “Nacume”, que tiene el privilegio y la capacidad de escuchar e interpretar lo que dice el maíz al ser ella o él la persona a quien el maíz ha elegido para susurrarle al oído.

El desplazamiento de las y los devotos de “Nuestra Señorita la Virgen de Guadalupe” tenía el particular de estar en la capacidad de hacer frente a la demanda de comida, necesidades materiales y espirituales que constituyen el alimento de la comunidad. De lo anterior se sigue que el alimento, para el caso de la Cofradía “Nuestra Señorita la Virgen de Guadalupe” implica también la preparación de los platillos que serán la base biológica con que la comunidad suplirá sus necesidades básicas durante los días de celebración, sin embargo, no se limita a ellos. El cariño, la solidaridad, la reciprocidad, la gratuidad, la cercanía, la escucha, el gozo, la risa, la celebración, el llanto son parte del alimento con que la comunidad año a año se nutre y que ha repetido, de manera recursiva, a través de los más de 450 años de existencia.

Las gentes que asistían a esta actividad provenían, principalmente, de “...Matambú, Curime, Matambuguito, Quirimán, Quirimancito, las Casitas, Tierra Blanca, Río Grande, Pueblo Viejo y alrededores de Nicoya”. Stone (1954) identifica que Refundores, Pilangosta, Las Guacas. Las Casitas, Curime, Matambuguito y Matambú son comunidades donde se viven de forma ferviente el culto y la devoción a la Virgen de Guadalupe, siendo “estas últimas (...) las más importantes en lo que se refiere a la fiesta de la Virgen de Guadalupe y a sus costumbres” (p. 5). Año a año estas comunidades hacían su “ramada”, que en inicio era la infraestructura de resguardo de los alimentos y de la propia comunidad. “Con el tiempo -esta- se llamó ‘La Cofradía’ y que años más tarde se hizo de una casita que regaló una fiel devota nicoyana” (Aráuz, 2013, p. 9).

Durante los últimos años de la década de los años treinta del siglo XX, 1927 partiendo del año de publicación del libro de Stone (1954) como referencia, la casa donde está en la actualidad la “Cofradía de la Virgen de Guadalupe” fue cedida y testada “verbalmente” por parte de doña Mariana Montiel de Pérez a favor de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” debido a la devoción que esta señora le profesaba a la Virgen. Stone (1954) constata la existencia de una disputa legal para el año de publicación de este libro, la cual fue motivada por la carencia de un testamento escrito, como tantas veces en el pasado ocurrió, y que un pariente de la difunda intentó vender lo que había provocado la preocupación de quienes integraban esta cofradía en aquel año. Uno de los elementos de consideración general, que ha sido un elemento conflictivo entre algunos de las y los cofrades con la Iglesia es el hecho de que, en la actualidad, la infraestructura donde se encuentra ubicada la “Casa de la Virgen” está titulada a nombre de “Temporalidades de la Iglesia Católica” lo que, en momentos de tensión, ha permitido a la Iglesia amenazar a las y los cofrades con “cerrar la Cofradía”. El ejercicio de trabajo de campo permitió captar que, aún cuando la amenaza es concebida como algo que “... es imposible, eso es imposible porque está compenetrado en lo que significa las fiestas de La Guadalupe para el pueblo Nicoyano...” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #1), esta está presente al punto de que en el ejercicio de observación participante realizado el jueves 2 de febrero de 2023, durante la preparación de los alimentos para atender un evento cuya comida le contrataron a la

cocina la “Cofradía”, las y los cofrades comentaban: “...en ocasiones, los ‘curas’ amenazan con cerrar la ‘Cofradía’”. La amenaza, por más severa que parezca, ha tenido su correspondiente reacción: “...que la cierren. Si la cierran, no quedará más que regresar al lugar de donde venimos: la clandestinidad” (Registro en Diario de Campo, 2 de febrero de 2023).

La disputa por la propiedad de la “Casa de la Virgen” permite identificar la lucha por el poder entre la Iglesia Católica y las y los cofrades quienes compiten por el control simbólico y material de un espacio que representa no solo un lugar de culto, sino también un centro de identidad étnica y resistencia cultural. La amenaza de cierre por parte de la Iglesia utiliza su autoridad religiosa e institucional en un intento de ubicarse en la cúspide de la jerarquía étnica frente a las y los cofrades utilizando, para ello, su prestigio social y su poder hegemónico.

La titularidad de la propiedad a nombre de “Temporalidades de la Iglesia Católica” simboliza la herencia colonial en la cual el orden étnico subordinó a las comunidades y pueblos originarios y “mestizos oscuros” por parte de la autoridad eclesiástica. Este control deja en claro la vigencia de una jerarquía étnica en la que el poder religioso se ejerce sobre prácticas culturales locales. Al amenazar con cerrar la Cofradía, la Iglesia intenta reafirmar su hegemonía, utilizando su “prestigio social” para deslegitimar la autoridad comunitaria de las y los cofrades. Sin embargo, las y los cofrades resisten esta imposición, desafiando el poder institucional y revalorizando su “honor social” basado en una conciencia común (“conciencia étnica”) en el ejercicio de su “identidad étnica en el marco de una cultura compartida.

La resistencia de las y los cofrades, que expresan su disposición a regresar a la “clandestinidad”, revela una estrategia de preservación cultural frente al conflicto religioso y étnico. Esta respuesta se fundamenta en un honor social comunitario que desafía el prestigio eclesiástico, reafirmando una identidad étnica que resiste la asimilación religiosa y cultural. La amenaza de regresar a la “clandestinidad” resuena como parte de las estrategias históricas a la que fueron forzadas las comunidades y

pueblos originarios, evidenciando la vigencia de los conflictos raciales y religiosos donde el poder colonial-eclesiástico aún busca disciplinar y homogeneizar la diversidad cultural y étnica de Nicoya por medio de la obediencia forzada y el silencio.

El conflicto lingüístico también está presente en la disputa anteriormente planteada y es que la forma en cómo se construyen y articulan los discursos de poder por parte de la autoridad eclesial buscan la sumisión, lo cual ha sido asumido por las y los cofrades como señal clara de actuar de forma común en la búsqueda de diversos mecanismos de resistencia. La Iglesia utiliza un lenguaje de autoridad y amenaza, mientras que las y los cofrades emplean un lenguaje de pertenencia y resistencia simbólica al enfatizar la imposibilidad de separar la “Cofradía” de la identidad nicoyana. Este conflicto refleja una disputa simbólica por la representación y legitimación de la identidad étnica, donde el control discursivo se convierte en un campo de batalla por el prestigio social y el “honor social”.

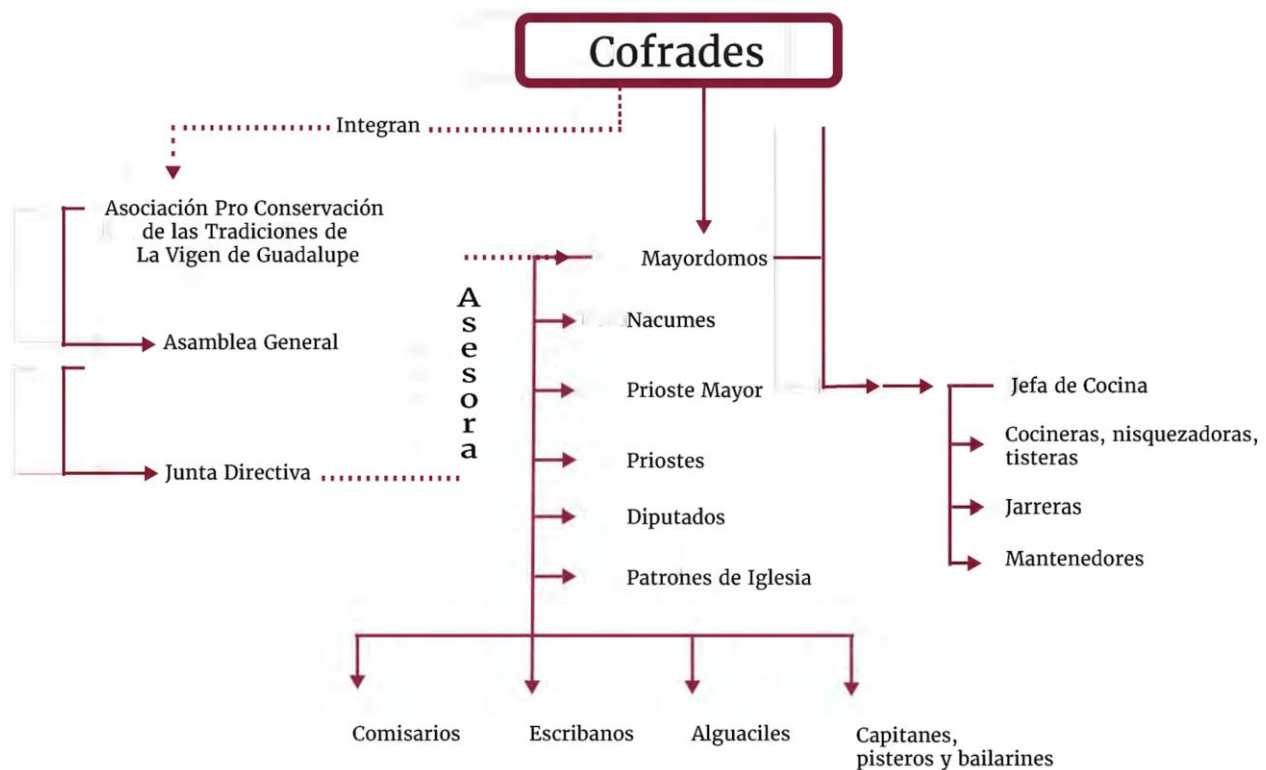
La “Casa de la Virgen” es el lugar tradicional donde tiene lugar “La Contadera”. Ella permite a las y los miembros de la Cofradía nombrar los "cargos" que por distintas razones han quedado vacantes como son: “...los capitanes y cargadores del caballito (La Yegüita), piteros, cajeros, vestidores del caballito, cocineras, nizquezadoras, jarreras, alguaciles y ayudantes de cocina” (Arauz, 2013, p. 15). Además del conteo de los días faltantes para el “Gran Cerebro”, la “Contadera” permite “anunciar oficialmente el lugar y día de la Pica e’ Leña, realizar el nombramiento de los patrones de vestir la Yegüita y la Muñeca...” (Ruíz, 2024, p. 36).

La jerárquica del sistema de "cargos" de la Cofradía de Nicoya está organizada de forma vertical, en el sentido de que existen en la práctica niveles de reconocimiento, honor, prestigio y autoridad que las Cofrades eligieron, en ese sentido, el último día de celebraciones del año anterior y que serán las y los responsables de garantizar que la tradición sea posible de llevar a cabo el año siguiente. Es importante recalcar aquí el lugar protagónico que tienen las mujeres en la elección de los "cargos" de la Cofradía, los cuales, en su mayoría, “...son elegidos el día 12 de diciembre en una reunión llamada

“La Elección” que se realiza en la casa de la cofradía a las seis de la tarde de ese día” (Rojas, 2007, p. 5). Según Rojas (2009) “Todos los nombramientos (...) son presentados y elegidos por las mujeres cofrades, pues por los orígenes matriarcales de los Chorotegas, son ellas las que tienen el derecho de proponer y votar por los miembros de su predilección” (Rojas, 2009. En: Ruíz, 2024, p. 71).

Stone (1954) logra identificar un grupo constituido por 21 "cargos" de representación formal que constituye el núcleo organizativo de la Cofradía; Arauz (1970), por su lado, identifica un total de 28 "cargos" que constituyen el total del cuerpo de la representación formal de la Cofradía; por parte Rojas (2007) logra registrar un total de 32 "cargos" de elección que conforman el cuerpo organizativo de la Cofradía; Arauz (2013) identifica, también, un total de 32 "cargos" de representación en el ejercicio de esta organización; el trabajo más reciente y actualizado, en este sentido, publicado por Ruíz (2024), registra un total de 31 "cargos" de elección que constituye la representación formal de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”.

El trabajo de Ruíz (2024), a diferencia de los anteriores y sin intención alguna de desmeritar los aportes previos, logra precisar mediante un esquema la lógica de organización de la propia Cofradía, así como de la Asociación Pro-Conservación de las Tradiciones de Nuestra Señora la Virgen de Guadalupe al tiempo que precisa el lugar que en ambas estructuras ocupan las y los cofrades. Según Ruíz (2024) el esquema organizativo de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” es el siguiente:



(Ruíz, 2024, p. 87)

Stone (1954) señala que en la estructura organizativa de la Cofradía es importante notar la existencia de “dos divisiones” ocupadas de los elementos estrictamente religiosos mientras “...la otra del mantenimiento de la organización” (p. 15). A lo que está haciendo referencia la autora es a la existencia de la “Junta Guadalupana”, por un lado, y a la estructura tradicional a través de la cual por siglos operó la Cofradía previo al ingreso de mestizos a su organización, por el otro.

Ruíz (2024) deja en claro que la Asociación Pro-Conservación de las Tradiciones de Nuestra Señora la Virgen de Guadalupe, tiene como funciones, “promover el mantenimiento y conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe, (...) en apego de la tradición religiosa e indígena recibida de nuestros antepasados”. Por otro lado, está la función de “promover el culto a la Santísima Virgen, bajo la advocación de

la Virgen de Guadalupe que se venera en Nicoya (...) siempre en coordinación y comunión con las autoridades eclesiásticas de la parroquia”. Por sus características jurídicas, es a través de ella que se gestiona y reciben donaciones cuyo destino será “...únicamente al mantenimiento y conservación de las Festividades anuales de la Virgen de Guadalupe, los enseres de su cofradía y al fomento de la devoción mariana”. Por último, la función de la Asociación es la de “divulgar y dar a conocer esta ancestral celebración, desde el punto de vista religioso, histórico y cultural, tanto en el ámbito nacional como internacional” (Ruíz, 2024, p. 93). A través de la Asociación Pro Conservación de las Tradiciones de Nuestra Señora la Virgen de Guadalupe es posible “apoyar” a la Mayordomía para que pueda hacer frente “... al mantenimiento y administración de los enseres de la Cofradía”, custodiar “... los enseres que pertenecen a la imagen de nuestra señorita virgen de Guadalupe”, constituidos por su “... resplandor, corona y otras alhajas o joyas...” que le han acompañado a lo largo de su tradición, así como “ejercer la rectoría de la festividad de Nuestra Señora Virgen de Guadalupe” (Ruíz, 2024, p. 93).

Anteriormente en este documento, fue citada una referencia de Ibarra (2014) en el sentido de que en el proceso de “desindianización” de las “cofradías indígenas”, ocurrida a partir de 1774, operaron en la sociedad nicoyana dos figuras que hacían las veces de mayordomos: “...siendo el uno mayordomo ladino y el otro indio natural...” (Archivo arquidiocesano de León. Ordenanzas de la Cofradía del Santísimo Sacramento. 5 de mayo de 1774. En: Ibarra, 2014, p. 65). El elemento anterior señalado por Ibarra (2014) llama profundamente la atención en el sentido de que, una vez “ladinizadas” las Cofradía de “indios”, el mayordomo “ladino” que se encargaba de la gestión política y administrativa de esta con instituciones económicas, políticas y jurídicas en Nicoya. Por otro lado, el mayordomo “indio natural” se encargaba de todo lo que tenía que ver con actividad tradicional, la preservación de las tradiciones con que la fe y la festividad eran celebradas por parte de los pueblos originarios. Ambos elementos parecen haber quedado retenidos en la memoria histórica y colectiva de la Cofradía “Nuestra Señora Virgen de Guadalupe” al punto de que lo que hoy corresponde en ejercicio y funciones a la Asociación Pro Conservación de las Tradiciones de Nuestra Señora la Virgen de

Guadalupe son una actualización de las tareas que en el proceso de “desindianización” correspondieron al mayordomo “ladino”, mientras que aquellas correspondientes a la estructura tradicional, que asume hoy el cuerpo electo de cofrades mediante “Elección” siguiendo la tradición del “sistema de cargos”, se mantiene aún en manos de la Cofradía.

La vigencia del orden étnico relativo al proceso de “desindianización” ocurrido a partir de 1774 permite identificar la vigencia y actualización de un sistema de jerarquías étnicas en el que los “ladinos” e “indios” dan forma a una estructura dual de poder en el que la Asociación Pro Conservación de las Tradiciones de Nuestra Señora la Virgen de Guadalupe y la organización tradicional de la Cofradía tienen funciones diferenciadas que, en teoría, deben coexistir en armonía para asegurar la continuidad de las tradiciones. Sin embargo, al quedar formalmente establecido que es la “Asociación” la encargada directa de “ejercer la rectoría de las festividades” y que será la “... persona que ocupe la Curia de la Parroquia de Nicoya -*quien asuma*⁸²- la presidencia (...) de manera vitalicia” (Ruíz, 2024, p. 91), la diferenciación funcional y simbólica de estos dos órganos ejerce, en la práctica, la función étnica de una jerarquía étnica en la que los “indios” han sido nuevamente relegados a los peldaños inferiores. Mientras la Asociación se encarga de la gestión política, económica y administrativa, preservando el orden colonial de autoridad “blanca”, “criolla” y/o “ladina”, la estructura tradicional mantiene la actividad ritual y simbólica asociada a la identidad “indígena”. Esta división de funciones refleja una jerarquía étnica histórica donde la autoridad es legitimada por los rasgos distintivos discretos que presentan quienes integran una y otra instancia, dado la autoridad material al “espíritu” ladino enquistado en la memoria colectiva y que revista la “Asociación” en el control del ámbito administrativo, mientras que la identidad étnica del “indio” es relegada al ámbito cultural y religioso. Nótese aquí que se habla de la memoria enquistada en las instituciones y no de las y los individuos que las integran. Nunca se tratará de una crítica a quienes amablemente nos han abierto su puerta, su casa para pensar críticamente lo que hoy nos han permitido poner en discusión, sino de las instituciones porque son ellas, sobre todo ellas, quienes tienen espíritu. No reconocerlo es el principio idolátrico y fetichista que borra de un zarpazo la posibilidad de analizar la

⁸² Subrayado es responsabilidad del tesario.

espiritualidad institucionalizada en la sociedad moderna, siguiendo el señalamiento crítico de Hinkelammert (1981).

El sistema de honor social en la Cofradía se construye sobre esta jerarquía étnica, donde el prestigio social se distribuye de acuerdo con la función, los "cargos" y la pertenencia étnica. La "Asociación", al manejar las relaciones institucionales-jurídicas-formales con la Iglesia, así como las donaciones, se asocia con el tipo de "honor social" que atraviesa el proyecto moderno y que se impone por la vía legal, reforzando la posición de la sociedad "blanca", "criolla", "mestiza clara" y "ladina" como intermediarios legítimos ante las estructuras de poder estatal y eclesiástico. En contraste, el cuerpo electo mediante "Elección", que representa a las y los cofrades a través del "sistema de cargos", conserva el "honor social" tradicional, ligado a la autoridad ritual y la preservación cultural. Esta dualidad de honores refleja una asimetría étnica, en la que el honor social "indígena" se mantiene dentro del ámbito cultural sin acceder al poder político-administrativo.

La jerarquía étnica también se manifiesta en el lenguaje y simbolismo ritual, donde el prestigio social se comunica a través de "cargos" y títulos que reflejan la memoria histórica correspondientes al periodo de la desindianización. La persistencia de estos títulos y roles evidencia una continuidad en las relaciones de poder étnico, donde la gestión política y administrativa está asociada a un "prestigio social" vinculada a los "mestizos oscuros" mediante el mantenimiento de la tradición ritual asociada al "honor social" de las y los "indios". La asimilación de la estructura de poder colonial en la organización actual legitima una jerarquía étnica en la que el poder formal permanece en manos de la Asociación, mientras que el poder simbólico reside en la estructura tradicional. Nótese que no es un cuestionamiento, sino una mirada crítica para ejercer con claridad en medio de las actuales disputas étnicas que atraviesan la sociedad nicoyana. Una en la cual la Cofradía "Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe" ocupa un lugar relevante.

De lo anterior se sigue, como coherente reacción crítica, que la memoria colectiva y las prácticas rituales actúen como espacios de resistencia ante esta jerarquía étnica,

preservando el “honor social” comunitario que desafía las imposiciones administrativas y eclesiásticas. La amenaza de cierre de la Cofradía por parte de la Iglesia y la respuesta de retornar a la “clandestinidad” por parte de las y los cofrades, revela una estrategia de resistencia étnica que rememora tácticas de ocultamiento cultural utilizadas a lo largo de la Colonia. Esta resistencia ritualizada no solo preserva la identidad de los pueblos originarios, sino que cuestiona el prestigio social que la estructura mestiza y eclesiástica intenta imponer. Al reivindicar su “honor social” mediante prácticas culturales, los cofrades subvierten el orden étnico hegemónico, reafirmando su identidad colectiva y legitimidad étnica.

El orden étnico en la Cofradía de Nicoya articula un sistema de jerarquías étnicas que distribuye el “prestigio social” y el “honor social” en función de la división histórica de funciones entre “blancos”, “criollos”, “ladinos” y “mestizos claros” en contraposición de las y los “indios”. Esta estructura dual no solo perpetúa las asimetrías coloniales, sino que también sirve como campo de resistencia cultural, donde la memoria colectiva y las prácticas rituales actúan como estrategias de reivindicación étnica. La asimetría de poder se mantiene al segregar el prestigio social en ámbitos administrativos y rituales, reflejando una continuidad de las jerarquías étnicas coloniales en la estructura presente de la Cofradía de Nicoya.

De lo anterior se sigue que Stone (1954) constata la existencia de una estructura jerárquica según la cual la representación de la misma Cofradía está organizada desde un Mayordomo General, un Mayordomo de la Cofradía, así como una serie de “cargos” de servicio como Patrones y empleados que harán posible la continuidad de las festividades. El Mayordomo General hace las veces de un tesorero o secretario general que se ocupa de “...custodiar los enseres de la Virgen” (Stone, 1954, p. 14). El Mayordomo de la Cofradía, en otro sentido, tiene la responsabilidad de elegir a su Nacume o Nacuma, que es, por lo general, la misma persona año tras año. Los diferentes “cargos” que son electos en el seno de la Cofradía deben contar con reconocimiento, prestigio y honor social por lo cual debe ocupar “cierta posición en la comunidad”. Los elegidos deben ser, al menos en teoría, “los más correctos, sin ninguna sombra su vida

privada”. En los pueblos de indios donde los postulantes eran miembros de la comunidad “... las nominaciones dan oportunidad para exponer detalles personales y secretos”. Un aspecto que vale la pena mencionar es que de los gastos que conlleva organizar las actividades que forman parte de la efeméride Guadalupana en Nicoya es el mayordomo quien costea las mismas “... de su propia bolsa, cooperando con él los ‘Priostes’” (Stone, 1954, pp. 14-15).

El Mayordomo es el encargado de organizar y financiar la fiesta de “Nuestra Señorita la Virgen de Guadalupe de Nicoya”. Éste es elegido cada año en la ceremonia especial denominada la elección en la que son las mujeres las únicas que participan con voto en dicho proceso (Arauz, 1970; Arauz, 2013). Stone (1954), Rojas (2007) y Ruíz (2024) dejan claro que esta función, la Mayordomía, es ejercida por una pareja, hombre y mujer, quienes asumen la responsabilidad de llevar adelante dicha tarea. Rojas (2007) destaca que por ocupar estos el mayor "cargo" de jerarquía de la Cofradía tienen la “... potestad de organizar el trabajo de los demás empleados o miembros que junto con él conforman la Cofradía” (pp. 5-6). Compartiendo criterio con Stone (1954), Rojas (2007) y Ruíz (2024) concuerdan en que la Mayordomía hace las veces de una especie de “administradores”. Mientras la autora prioriza en los términos financieros (“gastos”) de esta función, los segundos acentúan, además de este particular, la gestión del espacio físico bajo su resguardo (“la casa de la Cofradía”). Como deberes de la “Mayordomía”, además de las anteriores, Ruíz (2024) señala que estos deben “designar al Nacume; asumir el rol de coordinación de todas las actividades relacionadas a la tradición; -y- mantener informada con la junta de la asociación Guadalupana, las acciones que realice durante su gestión” (p. 95). Aunado a esto, Ruíz (2024) señala que para ocupar el "cargo" de “Mayordomo”/“Mayordoma”, las y los cofrades que se postulen para este “cargo” tuvieron que haber ocupado, previamente, “otros “cargos” de menor jerarquía en la Cofradía” (p. 95). Siendo que el “Nacume”/“Nacuma” ejerce uno de los “cargos” de mayor relevancia en la jerarquía de esta organización, Ruíz (2024) deja claro que “en años posteriores de su periodo el colectivo de cofrades decidirá si le permite ejercer puestos de menor jerarquía” (p. 95).

El segundo “cargo” descrito en los trabajos anteriores es el de “Nacume”, palabra que deriva de la lengua de los pueblos originarios de Nicoya que significa “jefe” (Rojas, 2007), “Mayordomo” o “Administrador” (Stone, 1954). Arauz (1970) y Arauz (2013) coinciden en que es la persona en control de toda la Cofradía encargándose de gestionar toda la actividad de la Cofradía, organizar la logística y ejecución de la celebración, disponer del reparto de las comidas y bebidas en auxilio de la “Nacuma” que por lo general es su esposa, su compañera u otra mujer en disposición de servirle a la Virgen. Stone (1954) señala que “ellos mandan a los demás, pero están subordinados al Mayordomo de la Cofradía”. Rojas (2007) destaca que el “Nacume”/“Nacuma” deben “...velar porque las actividades se realicen en estricto apego a la tradición indígena, por eso se dice que debe ser un gran conocedor de las festividades”. Aunque tienen las mismas funciones, a diferencia del “Nacume”, la “Nacuma” debe “...entenderse de los asuntos de la cocina en cuanto a la preparación de las comidas en coordinación con la Jefa de la Cocina. Es quien da el visto bueno para que se proceda a la repartición de los alimentos” (p. 6). Ruíz (2014) enfatiza en el particular de que “Nacume” y “Nacuma” deben estar “... en relación de parentesco de hasta segundo grado”, deben ser “cofrades⁸³ activos y devocionarios de la Virgen de Guadalupe”, además de haber desempeñado “...Con anterioridad otros “cargos” de menor jerarquía...” (p. 95). Hay una discrepancia entre Rojas (2007) y Ruíz (2024) en el sentido de los mecanismos de escogencia del “Nacume”/“Nacuma”: para el primero este “cargo” es asumido por “...una persona de mucha confianza del mayordomo” y, por tal razón, “este puesto no se somete a elección de la asamblea el día 12 de diciembre, sino que su nombramiento lo deciden directamente los mayordomos” (p. 6); mientras que para el segundo este “cargo” es “elegido por el colectivo de cofrades en las elecciones del 12 de diciembre” (p. 95).

Stone (1954) identifica que, en términos de relevancia, “los priostes” ocupan un lugar en la jerarquía de amplia relevancia. Sin embargo, les ubica en un cuarto nivel de importancia después del “Nacume” y “los alguaciles” (p. 15). Para Arauz (1970) así como para Arauz (2013), es el “Prioste Mayor” quien ocupa el segundo nivel de relevancia en

⁸³ En la versión publicada por Ruíz se habla en singular aún cuando señala que el “cargo” es ejercido por hombre y mujer. El tesario es responsable de hacer plural la idea externada por el autor en este caso.

la jerarquía de la Cofradía, mientras que Rojas (2007) y Ruíz (2024) ubican al “Prioste Mayor” sólo después del “Nacume”/“Nacuma”. Por el registro recopilado a lo largo del ejercicio de campo mediante la observación participante, se comparte el criterio de Ruíz (2024) y Rojas (2007) en el sentido de que son el y la “Prioste Mayor”, hombre y mujer, el cargo de relevancia más significativo sólo después del “Nacume”, por ser esta una persona muy cercana a la “Mayordomía” sobre todo en lo relativo a la gestión material con que las celebraciones serán llevadas a cabo. Stone (1954) resalta el particular que “esta palabra también significa Mayordomo o Administrador de una Cofradía. Ellos traen la carne, la masa, y el cacao. Hacen las raciones. Ayudan a los mayordomos, y si faltan por algún motivo, ocupan el puesto” (pp. 15-17). Arauz (1970), Arauz (2013), Rojas (2007) y Ruíz (2024) concuerdan en que el “Prioste Mayor” es “el primer suplente del Mayordomo”. En caso de que el/la “Mayordomo”/“Mayordoma” deba dejar de asumir la responsabilidad que le fue asignada mediante “Elección”, son la y el “Prioste Mayor” quienes tienen “... que hacerse cargo de todo el gasto” (Arauz, 1970). Son la y el “Prioste Mayor” los encargados de la búsqueda y preparación de las reses y el cacao (Rojas, 2007; Ruíz, 2024), en lo que Rojas (2007) destaca lo relativo al “sacrificio de las reses” (p. 6), conseguir lo correspondiente para llevar a cabo “el alza de la ramada el día 10 de diciembre en horas de la mañana” (Rojas, 2007, p. 6), y alistar los materiales para la preparación de “el tiste” (Arauz, 2013; Ruíz, 2024). Ruíz (2024) destaca particularmente el rol de “La Priosta Mayor” la cual, “... en compañía de otras mujeres que desean colaborar, muelen el arroz y el cacao...” (p. 96) para la bebida anteriormente señala.

A lo largo de los tres años a través de los que se prolongó el trabajo de observación participante llevado a cabo junto a las y los cofrades que participan en la Cocina de la Cofradía de Nicoya, se tuvo la posibilidad de conversar reiteradamente con la mujer encargada de la preparación de “La Tiste” procedente de la comunidad de Matambú. Fue muy interesante conversar con ella acerca de los ingredientes que conforman esta bebida espirituosa hecha con base al cacao. Como fue abordado anteriormente en el presente documento de investigación, el cacao no es cualquier alimento para los pueblos originarios de Mesoamérica, este tiene la particularidad de representar, además de dar vida, el elemento femenino en el proceso reproductivo de la vida. El cacao es mujer. El

cacao es la Luna, otro astro trascendente en la cosmovisión de los pueblos originarios de Mesoamérica.

Con especialista en la preparación de “La Tiste” se tuvo la oportunidad de discutir acerca del lugar que juegan esta bebida el arroz ya que este cereal no estuvo presente en América sino hasta después del arribo de los conquistadores. Como da cuenta el trabajo referenciado anteriormente de Peytrequín-Gómez (2023) los pueblos originarios de Mesoamérica tuvieron una bebida sagrada en la que se combinaban la representación terrenal de las dos grandes deidades en las que estaban presentes los dos astros dadores de la vida: el sol y la luna/el maíz y el cacao/hombre y mujer.

Al consultarle a la especialista en la preparación de “La Tiste” acerca de la receta de la que ella aprendió y compartiendo con ella la sospecha del investigador responsable del presente trabajo con relación a que esta receta tuvo que haber sufrido una transformación a lo largo del tiempo, ella responde: “yo siempre la hice con arroz. No la conocí nunca hecha con maíz. No me imagino cómo sabrá” (Registro en Diario de Campo, conversaciones con la Maestra Tistera). Dado que el maíz, representación del sol (figura masculina en la producción y reproducción de la vida según la cosmovisión de los pueblos originarios de Mesoamérica), no está presente en esta bebida la sospecha del investigador responsable del presente trabajo es que efectivamente “La Tiste” no puede ser una bebida masculina si no femenina por lo tanto el artículo que antecede a su nombre de pila no puede ser “El” sino “La”. Al plantear este particular a la Maestra Tistera ella sonrió y respondió: “tiene usted toda la razón. Por eso mismo en Cofradía hablamos de “La Tiste”.

El ritual sagrado que conlleva la búsqueda del cacao, que anteriormente se encontraba con relativa facilidad en la comunidad de Nicoya hoy presenta de otro tipo de dificultades mayores que incluso ha exigido la búsqueda del cacao en otras provincias por lo cual buena parte del cacao consumido en las festividades en honor a “Nuestra Señorita la Virgen de Guadalupe de Nicoya” sea conseguido en la provincia de Limón, su otro extremo de referencia. En la tuesta y la pela del cacao pueden participar también

hombres, pero no en la preparación de esta bebida. Ella es responsabilidad estrictamente de las mujeres (Registro en Diario de Campo, conversaciones con la Maestra Tistera).

El carácter femenino de “La Tiste” se manifiesta en su composición y en el ritual de su preparación. A diferencia de otras bebidas mesoamericanas que utilizan maíz, representación del sol y de lo masculino, “La Tiste” emplea cacao y arroz. Este último, aunque introducido por los colonizadores, ha sido integrado en la receta como un sustituto del maíz, preservando el simbolismo femenino de la bebida. La observación participante realizada a lo largo de tres años junto a la Maestra Tistera de Matambú revela que la preparación de “La Tiste” es un saber ancestral transmitido exclusivamente entre mujeres, fortaleciendo una red de conocimiento femenino que refuerza la identidad étnica y cultural de la comunidad. Esta transmisión de saberes garantiza la continuidad de la cosmovisión “indígena” y la reproducción de una estructura social en la que el poder simbólico y el honor social están íntimamente ligados al conocimiento ritual y culinario, no por casualidad las mujeres de la cofradía de Nicoya tienen un poder en la estructura organizativa, en la jerarquía étnica actual y en el honor social reconocido por su comunidad de significativa relevancia. Es que no se trata de preparar comida sino del ritual sagrado que acompaña la preparación de los alimentos con que se nutre la comunidad de lo que se ocupan las mujeres en la cocina de la Cofradía de Nicoya. No es que las mujeres de la cocina de la Cofradía “...se ciñen sólo a la comida, solo pensar en estar en la cocina sin poder ir a una procesión, sin poder ir a una misa...” (Cofrade#2, Grupo Focal, Junta Directiva Asociación). Se trata de la trascendencia que el acto de preparación de los alimentos tiene en el seno de la comunidad de la Cofradía y el lugar protagónico que en ello ocupan las mujeres.

El proceso de transmisión de saberes sobre “La Tiste” se caracteriza por una pedagogía intergeneracional en la que las mujeres mayores instruyen a las más jóvenes en las técnicas precisas de selección, tostado, molienda y mezcla del cacao con el arroz. Este proceso va más allá de la simple transmisión de recetas, ya que incluye la enseñanza de significados simbólicos y rituales asociados a la feminidad y al poder reproductivo de la vida. Al participar en esta cadena de conocimiento, las mujeres no solo adquieren

habilidades culinarias, sino que también asumen un rol de liderazgo espiritual y social dentro de la Cofradía. Esta exclusividad en la preparación de “La Tiste” refuerza el honor social de las mujeres involucradas y las posiciona como guardianas de un conocimiento sagrado que trasciende la temporalidad y conecta generaciones en una continuidad cultural ininterrumpida.

La exclusividad femenina en la preparación de “La Tiste” también refleja su lugar en el orden étnico y la jerarquía étnica de la Cofradía, en la que el poder no sólo se manifiesta a través de los cargos formales, sino también mediante el control del conocimiento ritual. Este conocimiento, al ser transmitido exclusivamente entre mujeres, crea una estructura de poder simbólico que refuerza el papel central de “La Priosta Mayor” en la organización de las festividades y en la perpetuación de su conciencia étnica. Además, la exclusividad femenina en este proceso ritual subraya la importancia de lo femenino en la cosmovisión “indígena” de Mesoamérica, donde el cacao representa la Luna y el principio femenino de la vida. En este sentido, “La Tiste” no sólo es una bebida espirituosa, sino también un vehículo de memoria cultural y una afirmación del honor social y del poder simbólico femenino en la comunidad.

La relevancia que tienen las y los “Priostes” en el “sacrificio de las reses” recuerda la importancia medular y trascendental que para los pueblos originarios de Nicoya guardaba este acto ritual en términos de la sacralidad que dicho acto tenía en la “Fiesta del Sol”. La Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” de Nicoya revela un complejo entramado jerárquico en el que sacrificialidad y acto ritual inciden en el orden étnico de su estructura jerárquica, al tiempo que reafirman la continuidad de prácticas ancestrales vinculadas a la “Fiesta del Sol” de los pueblos originarios de Mesoamérica.

En este contexto, el “Prioste Mayor” desempeña un rol crucial en la administración material y simbólica de las festividades. Stone (1954) identifica a los priostes en un cuarto nivel de importancia, mientras que Arauz (1970), Arauz (2013), Rojas (2007) y Ruíz (2024) coinciden en ubicar al “Prioste Mayor” en un lugar de alta relevancia, sólo después del “Nacume” o “Nacuma”. Esta posición jerárquica refleja no solo una responsabilidad

logística, sino también un papel sacrificial profundamente arraigado en la cosmovisión mesoamericana, en la que el derramamiento de sangre, animal en este caso, y la ofrenda de alimentos funcionan como mediadores entre lo humano y lo divino.

El sacrificio de las reses, responsabilidad directa del “Prioste Mayor” (Rojas, 2007), no es meramente una actividad funcional en la preparación de alimentos para la festividad, sino que representa un acto de sacrificialidad que evoca la conexión con los antiguos rituales dirigidos a los Dioses mesoamericanos. Esta festividad, dedicada al sol como dador de vida, incluía sacrificios en honor a las deidades solares, asegurando así la continuidad del ciclo cósmico y la fertilidad de la tierra. En la Cofradía de Nicoya, el sacrificio de las reses y la preparación de alimentos como “La Tiste” reafirman esta relación simbólica entre el derramamiento de sangre y la regeneración de la vida, actualizando el sentido de sacrificio en un contexto cristianizado sin perder sus raíces mesoamericanas. La carne y el cacao ofrecidos en la celebración funcionan como símbolos de vida y renovación, integrando la memoria colectiva de una práctica ancestral que persiste en la actualidad.

El acto ritual del sacrificio no sólo reafirma la continuidad cultural, sino que también organiza jerárquicamente a la Cofradía. La responsabilidad sacrificial y la gestión material de la festividad ubican al “Prioste Mayor” en un lugar de honor social, consolidando su poder simbólico y su relevancia dentro de la estructura jerárquica. Stone (1954) destaca que, en ausencia del “Mayordomo”, el “Prioste Mayor” asume la responsabilidad total de la celebración, convirtiéndose en el ejecutor principal del acto sacrificial. Esta jerarquía sacrificial no solo refleja una estructura organizativa, sino también una cosmovisión en la que el poder y el honor social se construyen mediante la capacidad de dar y sacrificar, reafirmando la conciencia étnica de la comunidad en relación con sus raíces profundamente vinculadas a la región mesoamericana.

Además, la vigencia del acto sacrificial en la Cofradía de Nicoya se extiende a la preparación de “La Tiste”, bebida espirituosa elaborada exclusivamente por mujeres bajo la coordinación de “La Priosea Mayor” (Ruíz, 2024). La elección de los ingredientes— cacao y arroz—no es arbitraria, sino que responde a una lógica ritual que conecta con la

simbología mesoamericana de lo femenino y la fertilidad. El cacao, representación de la Luna y del principio femenino en la cosmovisión de los pueblos originarios, refuerza la dimensión sacrificial de la bebida, actualizando el sentido de ofrenda que caracterizaba a la “Fiesta del Sol”. La preparación de “La Tiste” no sólo cumple una función nutritiva, sino que también opera como un acto ritual de sacrificio simbólico en el que se conjugan las fuerzas cósmicas de la fertilidad y la regeneración de la vida.

La vigencia de la sacrificialidad y del acto ritual en la Cofradía de Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe en Nicoya, que estructuraban la “Fiesta del Sol” celebrada por los pueblos originarios, han sido adaptados, en la actualidad, a un contexto cristianizado sin perder su esencia ancestral. La jerarquía étnica y el honor social se construyen mediante la capacidad de sacrificar y ofrendar, consolidando una estructura de poder simbólico que trasciende el tiempo. El “Prioste Mayor” y “La Priosta Mayor” ocupan lugares de honor no sólo por su responsabilidad logística, sino por su capacidad de mediar entre lo humano y lo divino a través del sacrificio y la ofrenda. De esta manera, la Cofradía no solo organiza una festividad, sino que también perpetúa una cosmovisión vinculada a los pueblos originarios que resisten a la homogeneización cultural impuesta por la Modernidad, actualizando el sentido sacrificial de la “Fiesta del Sol” en el presente.

Existen otra serie de “cargos” designados como “Priostes”, encargadas y encargados de suplir los requerimientos de el/la “Prioste Mayor”. Están los “Priostes segundos”, “Priostes terceros”, “Priostes cuartos” y “Priostes quintos” los cuales “se nombran en parejas, no necesariamente matrimonio” (Ruíz, 2024, p. 96). Según Rojas (2007) “los varones deben colaborar con la levantada de la Ramada, el sacrificio de las reses y la preparación de la carne. Las mujeres colaboran con la función de tostar el cacao y moler el mismo, así como en la preparación de la tiste en coordinación con priosta mayor” (p. 6).

Rojas (2007) y Ruíz (2024) señalan que el 8 de diciembre, previo a que el resto de las actividades celebratorias sean llevadas a cabo, se da el ingreso de las y los “empleados”

de la cocina para lo que corresponde a la preparación de la logística de lo que conllevará lo relativo a la atención de las y los feligreses.

Dado que la comunidad que celebrara la efeméride Guadalupana de Nicoya provenía de pueblos distantes del centro de Nicoya, donde se ubica la “Casa de la Virgen”, la entrada de las y los “empleados” de la cocina a las instalaciones significaba preparar “...las condiciones logísticas para su pernoctación” (Ruíz, 2024, p. 78).

El 8 de diciembre no es una fecha antojadiza. Cabe recordar la histórica y cercana historia que une a los pueblos de Nicoya y los de Nicaragua y que, posterior al arribo de los Conquistadores, la advocación que la “Tonan” asume para el segundo caso fue principalmente la Inmaculada Concepción de María que entre los pueblos Nicaraos tuvo plena vigencia en Nicoya hasta muy adentrado el siglo XX. En Nicoya, según testimonio registrado en el Diario de Campo, existió incluso una Cofradía en honor a la Inmaculada Concepción de María porque, a diferencia del Santo Patrono de los españoles, San Blas, “la Conchita y la Lupita son comadres, ellas no son rivales” (Registro en Diario de Campo, 8 de diciembre de 2022 y 2023).

En el templo católico de Nicoya se celebra una misa en honor a la Inmaculada Concepción cuya imagen “... iba de visita donde se encontraba la virgen de Guadalupe a invitarla a su fiesta, ya que los indígenas decían que las vírgenes eran comadres y salían juntas en procesión” (Arauz y Rodríguez, 2005. En: Rojas, 2007, p. 12). Es posterior a esta misa, “...al filo del mediodía se estallaban bombetas anunciando a la comunidad el ingreso de todos los funcionarios o cofrades. Dice la voz popular que por cada empleado que llegaba se hacía reventar una bombeta de doble trueno” (Rojas, 2007, p. 12).

La principal actividad desarrollada por las y los cofrades “empleadas” y “empleados” de la cocina consiste en moler “...crudo el maíz pujagua, base para hacer el atol el 9 de diciembre” (Ruíz, 2024, p. 78). Posteriormente se procederá a “...colar la masa de maíz pujagua que se dejará reposando y que servirá para preparar al día siguiente en la

madrugada el atol de maíz pujagua. También se procede a raspar el dulce de tapa que servirá para endulzar el atol” (Rojas, 2007, p. 12). Las personas responsables de la preparación del atol son los “diputados”, cargo electo el día de la “Elección” por las mujeres presentes en el recinto del día 12 de diciembre del año anterior.

Las personas electas como diputadas “se nombran en pareja, no necesariamente matrimonio”, son nombrados hasta cinco puestos y sus responsabilidades consisten en “buscar el maíz y el cacao para todas las bebidas durante las festividades (chicha, tiste, atol, tortillas, rosquillas, dulce)”. Son las personas encargadas de la “elaboración y reparto de la chicha, el chicheme, tiste y las viandas que se preparan en la Cofradía”. Además, son responsables de “moler el maíz para las tortillas” (Ruíz, 2024, p. 96). Además de lo anterior, “les corresponde a los diputados colaborar con el mayordomo en la tarea de esquivar la leña en la Cofradía, después de realizar la Pica de leña” (Rojas, 2007, p. 6). Además, las y los diputados “deben ayudar a las nizquezadoras a preparar y lavar el maíz de las tortillas y las Rosquillas, así como cooperar en todo el asunto de la matanza de los cerdos y de las reses” (Arauz, 2013, p. 12). Durante la procesión que acompaña el baile de la Yegüita y la Muñeca, las y los diputados “... cargan los baúles con los enseres de la Cofradía y el Nuevo mayordomo encabeza la procesión con una cruz, la cual es símbolo de la responsabilidad que carga de ahora en adelante sobre sus hombros” (Rojas, 2007, p. 15).

La celebración de la Virgen de Guadalupe en Nicoya constituye un complejo entramado de símbolos y prácticas que amalgaman dimensiones religiosas, culturales e históricas. Uno de los elementos más significativos es el maíz, cuya preparación y consumo durante la festividad no solo cumple una función alimentaria, sino que también trasciende como símbolo de tiempo sagrado y comunión divina. Esta relevancia del maíz se articula en estrecha relación con la peculiar coexistencia de las advocaciones marianas de la Inmaculada Concepción y la Virgen de Guadalupe, reflejo de un sincretismo cultural que se nutre de las raíces “indígenas” y la influencia colonial. Para comprender esta complejidad, es fundamental analizar las dinámicas de la celebración del 8 de diciembre,

tal como lo documentan Rojas (2007) y Ruíz (2024), y explorar cómo el maíz actúa como unidad de tiempo trascendental y puente entre ambas advocaciones.

El ingreso de las y los “empleados” de la cocina el 8 de diciembre marca el inicio de la preparación logística y espiritual de la festividad Guadalupana. Según Rojas (2007) y Ruíz (2024), este evento implica no solo la organización de la atención a las y los feligreses, sino también la disposición del espacio para la pernoctación de las comunidades provenientes de comunidades distantes al centro de Nicoya. Esta preparación material coincide con la celebración de la Inmaculada Concepción, una advocación mariana profundamente arraigada en las tradiciones de los pueblos Nicaraos, como herencia del contacto colonial con Nicaragua. La coincidencia de fechas no es casual; más bien, revela una continuidad histórica y cultural que vincula a la Inmaculada Concepción con la Virgen de Guadalupe, permitiendo un diálogo simbólico en el que ambas imágenes marianas son concebidas como “comadres” y no como rivales (Diario de Campo, 2022 y 2023).

La preparación del maíz, particularmente el maíz pujagua para el atol, desempeña un papel crucial en esta temporalidad sagrada. Como detalla Ruíz (2024), el proceso comienza el 8 de diciembre con el molido del maíz crudo y continúa al día siguiente con la preparación del atol. Esta práctica no es meramente culinaria, sino que representa una unidad de tiempo trascendental que sincroniza la comunidad con un ciclo cósmico y divino. El maíz, como alimento sagrado y cuerpo de la tierra, establece una comunión con las divinidades, integrando a la comunidad en un flujo temporal que une el pasado ancestral con el presente festivo. Este simbolismo es reforzado por la sincronía de la celebración con el ciclo agrícola, convirtiendo al maíz en una ofrenda que alimenta tanto a la comunidad como a la divinidad.

La relación entre la Inmaculada Concepción y la Guadalupana en Nicoya se expresa en un sincretismo que fusiona las cosmovisiones de los pueblos originarios con la religiosidad católica. Arauz y Rodríguez (2005, en Rojas, 2007) describen cómo la imagen de la Inmaculada Concepción “iba de visita” a la Virgen de Guadalupe para

invitarla a su fiesta, reafirmando la idea de que ambas vírgenes son “comadres”. Este vínculo refleja una continuidad simbólica en la que la Inmaculada Concepción asume un rol de protectora ancestral, mientras que la Guadalupana se presenta como la advocación mestiza que amalgama las raíces “indígenas” con el cristianismo colonial. La coexistencia de ambas imágenes en la festividad legitima un espacio de identidad étnica y memoria colectiva, donde las narrativas coloniales son resignificadas por la comunidad nicoyana.

El maíz, en este contexto, opera como puente entre las dos advocaciones marianas y las temporalidades que representan. La preparación del atol de maíz pujagua no solo alimenta físicamente a la comunidad, sino que también actúa como sacramento que unifica lo divino con lo humano. En este sentido, el maíz se convierte en el cuerpo de una divinidad que trasciende las fronteras impuestas por la colonización, reflejando una identidad étnica enraizada en la tierra y el tiempo cíclico. La sincronización del maíz con las festividades marianas sugiere un ritual de renovación comunitaria y continuidad cósmica, en el que la temporalidad “indígena” se entrelaza con el calendario litúrgico católico.

La celebración de la Virgen de Guadalupe en Nicoya revela un entramado simbólico donde el maíz actúa como unidad de tiempo trascendental y mediador entre la Inmaculada Concepción y la Guadalupana. Este sincretismo no solo refuerza la “conciencia étnica” y una memoria histórica compartida, sino que también crea un espacio de comunión espiritual en el que se reconcilian pasado y presente.

En este contexto, el rol de los “diputados” adquiere una relevancia fundamental. Elegidos el 12 de diciembre del año anterior por las mujeres presentes en la ceremonia (Ruíz, 2024), estos funcionarios asumen la responsabilidad de recolectar y preparar el maíz y el cacao, esenciales para las bebidas y alimentos ceremoniales. Además, colaboran con el mayordomo en la gestión de la leña y en las tareas relacionadas con la matanza de cerdos y reses (Rojas, 2007; Arauz, 2013). El sistema de cargos, particularmente en el caso de los diputados, no solo organiza la logística alimentaria, sino que también

reproduce una jerarquía social que legitima la autoridad y la pertenencia comunitaria. Esta estructura refleja un modelo ancestral de organización social que refuerza la cohesión comunitaria y asegura la continuidad de las tradiciones.

Durante la procesión que acompaña al baile de la Yegüita y la Muñeca, los diputados cargan los baúles con los enseres de la Cofradía, mientras el nuevo mayordomo encabeza el cortejo con una cruz, símbolo de la responsabilidad que asume (Rojas, 2007). Esta imagen refleja una carga simbólica que va más allá de la función logística; representa la transferencia de poder y responsabilidad en un ciclo de renovación que conecta el pasado ancestral con el presente festivo. Al asumir este cargo, los diputados no solo cumplen un rol operativo, sino que también se convierten en custodios de la memoria colectiva y en mediadores entre la comunidad y lo sagrado. El sistema de cargos, particularmente el rol de los diputados garantiza la continuidad de las tradiciones y refuerza la conciencia étnica mediante una jerarquía social que legitima el poder y la pertenencia comunitaria

La levantada de la “Ramada”, tarea cuya responsabilidad está a cargo de los “Priostes Segundos” hasta los “Priostes Quintos”, es el espacio físico dedicado a la recolecta de los tributos que dan los promesanos y demás feligreses para poder ayudar y cubrir los costes que la actividad conlleva (Stone, 1954; Rojas, 2007). Según Ruíz (2024) “la persona electa como escribana, anota con detalle lo recibido, en el libro de acta correspondiente” (p. 79). Además de reunir los recursos económicos relativos a sufragar los gastos de las celebraciones, “un porcentaje de los recolectado se destina para presentar a la parroquia por la misa y procesión” (Ruíz, 2024, p. 79).

Un elemento no menor en el tipo de comunidad que constituye el núcleo histórico y ancestral de la Cofradía de Nicoya es lo relativo a los requisitos que debe reunir la persona responsable fungir como escribana y es el hecho de que si bien este cargo puede ser desempeñado por hombres o mujeres “devotas o promesanas”, uno de los requisitos fundamentales es que la persona que se vaya a desempeñar como “escribana” debe “saber leer y escribir” (Ruíz, 2024, p. 97). Hay que recordar que muchas de las

personas devotas a la Guadalupana, durante el proceso de Conquista y Colonización, podían haber sabido leer y escribir sus lenguas pero no el castellano y dado que la vida material que conlleva sufragar los gastos de la efemérides Guadalupana presupone la gestión entre el horizonte profundo de la comunidad con el de la sociedad mediada por dinero y contratos formales es que tiene total sentido que Ruíz (2024) en su actualización sobre los cargos con que es impulsada la Cofradía en la actualidad deje este particular por escrito.

El sistema de cargos en la Cofradía de Nicoya no solo organiza la festividad en honor a la Virgen de Guadalupe, sino que también mantiene vivas las raíces culturales y espirituales de la comunidad. Esta estructura jerárquica, compuesta por roles tan diversos como mantenedores, capitanes del Caballito, piteros, cargadores, bailarines, cajeros, cocineras, nesquezadoras, jarreras, comisarios y alguaciles (Stone, 1954; Arauz, 1970; Rojas, 2007; Arauz, 2013; Ruíz, 2024), conforma un tejido social que articula tradición, conciencia étnica y memoria colectiva. Al integrar responsabilidades operativas con funciones simbólicas, el sistema de cargos garantiza la continuidad de una temporalidad sagrada que conecta el pasado ancestral con el presente festivo.

En este contexto, la elección de los cargos el 1 de noviembre representa un acto de comunión y compromiso comunitario. Esta fecha no es arbitraria, sino que marca el inicio de un ciclo ceremonial que culmina con el Celebro Guadalupano. La elección no solo distribuye tareas, sino que también refuerza la cohesión social al validar la autoridad de los devotos o promesanos como custodios de la memoria colectiva. Por ejemplo, los comisarios, considerados autoridades, recuerdan a los devotos sus compromisos con la Virgen, mientras que los alguaciles velan por el orden y la seguridad, protegiendo así la sacralidad del espacio festivo. Esta distribución jerárquica de responsabilidades refuerza un sentido de pertenencia comunitaria que trasciende lo operativo para convertirse en un acto de reafirmación identitaria.

El rol de los diputados y las jarreras destaca por su importancia en la comunión ritual mediante la distribución de alimentos y bebidas. Al encargarse de la recolección, preparación y distribución del maíz y el cacao, los diputados materializan la unidad de

tiempo trascendental en la que se funda la celebración. El maíz, como sacramento de comunión divina, conecta a la comunidad con sus raíces “indígenas” y legitima la festividad como un espacio sagrado. Por su parte, las jarreras colaboran con los diputados en la distribución de bebidas tradicionales como el tiste, la chicha y el chicheme, estableciendo un ciclo de reciprocidad y hospitalidad que refuerza los lazos sociales y asegura la cohesión comunitaria.

El baile de la Yegüita y la Muñeca, protagonizado por el Capitán del Caballito, los cargadores, piteros, cajeros y bailarines, es otro componente fundamental del sistema de cargos. Estos roles no solo garantizan la ejecución técnica de la danza, sino que también encarnan un acto de memoria ancestral. La melodía y el retumbar de los tambores evocan un tiempo mítico que conecta a la comunidad con sus antepasados, mientras que el baile mismo representa un acto de resistencia cultural y continuidad identitaria. Al ejecutar el baile conforme a la tradición, estos cargos preservan un legado simbólico que trasciende lo performativo para convertirse en un acto de reafirmación espiritual.

La organización culinaria, liderada por la jefa de cocina y ejecutada por cocineras y nesqueadoras, ilustra la importancia del sistema de cargos en la preservación de prácticas alimentarias ancestrales. La preparación del atol de maíz pujagua y otros platillos tradicionales no es solo un acto culinario, sino un ritual de comunión que consagra el tiempo festivo y refuerza la identidad étnica. Este ciclo alimentario trasciende la función nutricional para convertirse en un acto de renovación espiritual que conecta a la comunidad con su memoria ancestral. Al liderar y organizar este proceso, la jefa de cocina y su equipo aseguran la continuidad de prácticas culinarias que mantienen vivas las tradiciones “indígenas” y mestizas.

El sistema de cargos en la Cofradía de Nicoya trasciende su función operativa para convertirse en un eje articulador de identidad étnica, memoria colectiva y tiempo trascendental. Al distribuir responsabilidades de manera jerárquica y simbólica, esta estructura no solo organiza la festividad Guadalupana, sino que también legitima la

autoridad de los devotos como custodios de la tradición. En un contexto globalizado que tiende a homogenizar las prácticas culturales, el sistema de cargos de la Cofradía de Nicoya se erige como un baluarte de resistencia cultural y reafirmación identitaria. De este modo, la festividad Guadalupana no solo celebra la fe, sino también la continuidad de un legado ancestral que encuentra en el sistema de cargos su más profunda trascendencia.

Además de los anteriores, la vigencia del “Sistema de Cargos” en la Cofradía de Nicoya incluye también el Sistema de Patronazgos que desempeñan un rol fundamental en la organización y continuidad de la celebración de la Virgen de Guadalupe. Estos patronazgos no solo articulan las actividades ceremoniales, sino que también fortalecen la cohesión social al vincular la devoción religiosa con la responsabilidad comunitaria. Cada patronazgo cumple una función específica que, en conjunto con los demás, conforma un complejo sistema de cargos jerárquico y cíclico. Esta estructura garantiza la realización ordenada de los rituales y perpetúa las tradiciones culturales de la Cofradía, otorgando a la festividad un sentido de continuidad y pertenencia colectiva.

El Patrón de Alborada es el encargado de anunciar el inicio de las festividades en la madrugada del 11 de diciembre, utilizando repiques de campanas, bombetas y música filarmónica. Este acto no solo marca el comienzo de la celebración, sino que también convoca a la comunidad para participar en el tradicional desfile hacia su casa. Al ofrecer un desayuno festivo, el Patrón de Alborada cumple una función de cohesión social, reforzando la identidad comunitaria a través del compartir colectivo. Este patronazgo establece el tono devocional y festivo de la jornada, preparando el ambiente para los eventos que le siguen.

A mediodía, el Patrón de Doce anuncia el inicio de la procesión de “La Pasada de la Virgen” con bombetas, campanas y música filarmónica. Este patronazgo simboliza la transición ceremonial al sacar la imagen de la Virgen del Templo Colonial y entregarla al Patrón de Pasar la Virgen de la Iglesia a la Cofradía. La función de este último es coordinar y financiar la procesión hacia la Casa de la Cofradía, asegurando la participación de bandas musicales y el uso de pólvora. Aquí, la colaboración inter-

patronal se evidencia en el traspaso de la imagen y la organización conjunta de la procesión, mostrando la interdependencia y complementariedad de los cargos.

El Patrón de Pasar la Virgen de la Iglesia a la Cofradía no sólo organiza la logística de la procesión, sino que también simboliza la traslación sagrada de la imagen desde el espacio eclesiástico hasta el ámbito comunitario. Esta transición representa un vínculo espiritual entre la Iglesia y la Cofradía, reforzando el sentido de pertenencia religiosa y cultural. Este patronazgo, al entregar la imagen a los Mayordomos en las cercanías de la Casa de la Cofradía, articula la continuidad ceremonial al conectar la dimensión procesional con la celebración en la sede comunitaria.

Durante el registro en diario de campo de este particular, se captó y corroboró con algunas y algunos de los cofrades que este es un acto celebratorio de trascendental importancia ya que “...ella lleva el vestido viejo, entonces ella, como un gesto de agradecimiento *-dice⁸⁴-* voy a entrar a ahumarme con mis cofrades...” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #3).

El humo, en el seno de la Cofradía, no es algo menor. Este es un actor protagónico a lo largo de la efeméride Guadalupana y que ha formado parte de los pueblos originarios de América desde el periodo prehispánico. El humo permite tener las casas en la que viven las y los integrantes de la comunidad, libres de todo tipo de animales que pongan en riesgo estructural la casa y la salud de sus miembros: comején, pulgas, garrapatas son animales que rehuyen del humo. El fogón ha acompañado la vida de los pueblos originarios y es éste el actor principal, además de la representación de la Virgen, quienes constituyen el centro de la cocina.

Cuando la Virgen es trasladada a compartir con las y los cofrades en el seno de la cocina ella se pone al mismo nivel que su comunidad y no por encima. Ella se llena de humo igual que las y los suyos haciendo evidente que no es sólo deidad celeste, sino compañera cotidiana en el acto terrenal de asumir la vida como milagro. Ella, como

⁸⁴ Subrayado es responsabilidad del tesario.

Madre-compañera, se pone al lado de sus hijas e hijos para garantizar que la familiaridad, la amistad, la solidaridad, la gratuidad entre sus hijas/hijos, que son devotos-fieles-cofrades-y-hermanos, esté en relación con el contenido profundo de la tradición mesoamericana con la que se celebra y venera a “La Madre”. Es la “Madre” quien se ha presentando al “indio” Juan Diego y es ella la representación del proyecto de Liberación.

Como “Madre” se presenta a sus hijas e hijos y se llena de humo. Es ella “La Madre” del “Dador de la vida” que se presenta a las y los cocineros una vez que están cansados, sudados y llenos de humo, recordando el por qué ha sido ella quien se presentó al “indio” que se mira a sí mismo como “infeliz jornalero”, “cuerda de los cargadores”, “cola”, “ala”, como “una carga” (Nican Mopohua. En: León-Portilla, 2012, p. 113). Son todas y todos ellos, las cofrades que son su trabajo aportan a mantener la efeméride Guadalupana en Nicoya, a quienes la Virgen ha escogido. Es este acto simbólico, para nada menor, se pone en relación el contenido de la Madre de los pueblos originarios de Mesoamérica con el contenido de la Madre del Dios de los cristianos. Es ella, la “Tonan”, la Madre de todos los dioses: incluso el de los cristianos.

El Patrón de Pasar la Virgen de la Iglesia a la Cofradía no sólo se encarga de la logística de la procesión, sino que desempeña una función simbólica crucial al orquestar la traslación sagrada de la imagen desde el espacio eclesiástico hasta el ámbito comunitario. Esta transición no es simplemente un acto de traslado físico; representa un vínculo espiritual entre la Iglesia y la Cofradía, integrando el espacio sacro institucional con el espacio cultural de la comunidad. Este acto ceremonial refuerza el sentido de pertenencia religiosa y cultural, reafirmando la “conciencia étnica” y el tejido social de Nicoya. La entrega de la imagen a los Mayordomos en las cercanías de la Casa de la Cofradía conecta la dimensión procesional con la celebración comunitaria, garantizando la continuidad ceremonial dentro del ciclo ritual de la festividad guadalupana.

En este contexto, la acción de la Virgen de ingresar con su “vestido viejo” al recinto de la Cofradía para ahumarse adquiere un significado profundo. Según testimonios de exmayordomos, este gesto se interpreta como un acto de agradecimiento y humildad,

mediante el cual la Virgen se pone al mismo nivel que su comunidad, compartiendo la cotidianidad y familiaridad del espacio doméstico. El humo, protagonista central en la cocina tradicional guanacasteca, conecta a la Virgen con la vida diaria de los cofrades, simbolizando su compañerismo y solidaridad. De este modo, la Virgen no solo es vista como una deidad celeste, sino también como una Madre-compañera que acompaña a sus hijas e hijos en su jornada terrenal.

El humo no es un elemento menor en la festividad guadalupana. En las culturas originarias de Mesoamérica, ha sido históricamente un agente protector y purificador, utilizado para mantener las viviendas libres de plagas y garantizar la salud de sus habitantes. En la Cofradía de Nicoya, el humo generado por el fogón constituye el centro simbólico de la cocina, lugar donde se gestan las relaciones comunitarias y se refuerzan los lazos de familiaridad, solidaridad y gratuidad. Al entrar en este espacio y compartiendo el humo con las cocineras y cocineros, la Virgen se integra en la cotidianidad de la comunidad, subvirtiendo la jerarquía celestial y abrazando la igualdad terrenal.

El acto de la Virgen al llenarse de humo resuena profundamente con las tradiciones mesoamericanas de veneración a la Madre Tierra. En esta perspectiva, ella se presenta como una Madre-compañera que participa en la vida cotidiana de sus hijas e hijos. Esta acción simboliza la unidad espiritual y terrenal de la comunidad, manifestando su presencia no solo como una divinidad distante, sino como una compañera de vida. Este gesto reafirma la religiosidad popular que integra creencias “indígenas” con el cristianismo colonial, fortaleciendo la identidad étnica y cultural de Nicoya. La presencia de la Virgen en la cocina y su acción de llenarse de humo también revelan un sincretismo religioso en el que coexisten elementos católicos y mesoamericanos. Este sincretismo no es una simple mezcla de creencias, sino una resistencia cultural que permite a la comunidad mantener su identidad étnica mientras asimila las influencias coloniales. La imagen de la Virgen se convierte en un símbolo de identidad y liberación, representando tanto a la Madre cristiana como a la Tonan mesoamericana.

La Virgen de Guadalupe en Nicoya no sólo representa a “La Madre” de Cristo según el dogma católico, sino que también se asocia con la “Tonan”, la Madre de todos los dioses en la cosmovisión mesoamericana. Este sincretismo refleja una resignificación cultural en la cual la Virgen adquiere un rol de Madre liberadora, protectora de los oprimidos y guía espiritual de los “infelices jornaleros” y “cargadores”, tal como se narra en el Nican Mopohua. Esta interpretación conecta la devoción guadalupana con el proyecto de liberación de los pueblos originarios, otorgándole un contenido simbólico de resistencia y dignificación social. En este contexto, la Virgen de Guadalupe trasciende su papel tradicional y se convierte en una figura liberadora que empodera a los cofrades, especialmente a aquellos que, históricamente, han sido marginados. Su presencia en la cocina representa un acto de justicia simbólica, reafirmando la dignidad y valor de quienes realizan el trabajo cotidiano y comunitario. Este significado trasciende la devoción religiosa para convertirse en un proyecto de emancipación social y cultural.

La cocina y el fogón son espacios centrales en la Cofradía, donde no solo se preparan alimentos, sino también se tejen relaciones sociales y se refuerzan los lazos de comunidad. La presencia de la Virgen en este espacio refuerza su conciencia como Madre-compañera, integrándose en el ciclo de reciprocidad y solidaridad que define a la Cofradía. Este gesto ritual conecta la sacralidad celestial con la cotidianidad terrenal, consolidando el sentido de comunidad y pertenencia. El Patrón de Pasar la Virgen de la Iglesia a la Cofradía desempeña un rol esencial en la integración de lo sagrado y lo profano, conectando el espacio litúrgico con el espacio comunitario. Esta acción garantiza la continuidad ceremonial y refuerza la identidad cultural y étnica de la comunidad nicoyana. En conjunto, este patronazgo y el acto simbólico del humo no solo organizan una procesión, sino que también resignifican la religiosidad popular, fortaleciendo el tejido social y la memoria colectiva de Nicoya.

El Patrón de Vestir la Virgen desempeña un rol íntimo y sagrado al diseñar, financiar y colocar la nueva indumentaria de la imagen. La vestición se realiza en su casa con la colaboración de la Junta Guadalupana, quienes ayudan en la colocación de las alhajas. Este acto privado y respetuoso refuerza el carácter sacro e icónico de la imagen, mientras

que la selección y financiamiento del atuendo resaltan el compromiso personal del patrón con la devoción guadalupana. Este patronazgo garantiza la estética y dignidad de la imagen durante las festividades, vinculando el cuidado material con el respeto simbólico y religioso.

Los Patrones de Salve, Oración, Vísperas y Ocho aseguran la estructura litúrgica y festiva de la celebración. El Patrón de Salve coordina el canto de la “Salve Regina Mater” en latín, fortaleciendo la devoción comunitaria. El Patrón de Oración llama al rezo del Ángelus y las Vísperas, manteniendo la conexión espiritual con la liturgia católica. Asimismo, el Patrón de Ocho organiza un juego de pólvora a las ocho de la noche, complementando el carácter festivo. Por su parte, el Patrón de Vísperas asegura la correcta ejecución del rezo vespertino, enfatizando la dimensión ritual de la celebración.

El Patrón de Pasar la Virgen de la Cofradía a la Iglesia completa el ciclo procesional al organizar la Pasada el 11 de diciembre tras el canto de la Salve. Esta función simboliza el retorno sagrado de la imagen al Templo Colonial, cerrando el ciclo de traslaciones y preparando la comunidad para el Gran Celebro del 12 de diciembre. Este patronazgo, al igual que su contraparte de la Pasada de la Iglesia a la Cofradía, refleja la circularidad ceremonial y la interdependencia de los espacios sagrados.

El Patrón de Alba y el Patrón de Tercia marcan momentos cruciales el 12 de diciembre. El primero anuncia el inicio del Gran Celebro con campanas, bombetas y música al amanecer, simbolizando la renovación de la fe y la bienvenida del día dedicado a la Virgen. El Patrón de Tercia, por su parte, coordina el rezo de la Tercia antes de la Misa Solemne, reforzando el carácter litúrgico y devocional de la festividad. Ambos patronazgos aseguran la continuidad temporal de la celebración y conectan a la comunidad con el calendario litúrgico católico.

El Patrón de Cofradía (Rojas, 2007; Ruíz, 2024), desempeña un papel importante en la logística alimentaria de las festividades. Este patronazgo organizaba una cocina alterna

para enviar viandas a la Casa de la Cofradía, descongestionando el trabajo en la sede principal.

En conjunto, el Sistema de Patronazgos en la Cofradía de Nicoya configura una jerarquía ceremonial compleja y cíclica que garantiza la correcta ejecución de la festividad guadalupana. La complementariedad e interdependencia entre los cargos asegura la continuidad de las tradiciones culturales, mientras que el compromiso personal de los patrones refuerza el tejido social y la identidad étnica de Nicoya. Este sistema de cargos no solo organiza eventos religiosos, sino que también actúa como un pilar de cohesión comunitaria, integrando la fe, la cultura y la identidad en una celebración ancestral que continúa vigente en la memoria colectiva de la Cofradía de Nicoya.

Un elemento de plena relevancia que fue detectado a lo largo del trabajo de recopilación de la información de campo, tanto en las entrevistas a profundidad realizadas a exmayordomos-exmayordomas, en el grupo focal realizado con miembros de la Junta Directiva de la Asociación Pro-Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe como en el ejercicio de observación participante registrado en el trabajo de campo fue la vigencia de la transmisión de los cargos a través de la sucesión matrilineal del poder político, económico y social que, en atención al primer objetivo de esta investigación fue resaltada y que Ibarra (2003) ha permitido hacer visible. Según la autora anteriormente señalada, tanto en los pueblos huetares como en los chorotegas, el acceso a los cargos estaba profundamente apegado a la línea de parentesco denominada “descendencia del tío al sobrino”, según el cual el “honor social” contenido en los “cargos” era transmitida por la madre, pero estaban originados en el tío materno, su hermano, quien transfería a su sobrino materno su línea de sucesión y descendencia (Ibarra, 2003).

En el caso de la familia Arauz, cuyo abuelo es el que origina la vinculación de la población “mestiza” en el seno de la “cofradía indígena” en honor a la Guadalupana en Nicoya incluso la transmisión matrilineal se mantiene aún no siendo esta familia de origen chorotega o nicoyana, pero se podría pensar que al haber quedado integrada esta familia

en el seno de la ritualidad de los pueblos originarios de Nicoya la transmisión del poder se mantiene. Es el abuelo de los Arauz el pariente lejano común que ha permitido a su descendencia mantener un vínculo cercano con esta institución hasta el presente, pero fue su madre la promesana que ofreció su hijo a la Guadalupeña si esta accedía a sanarlo.

Para los exmayordomos entrevistados el caso fue similar. Al consultárseles ¿Tiene usted algún tío de parte de su mamá que haya estado vinculado con la cofradía y ocupado algún cargo de importancia que usted recuerde? Las respuestas corroboraron las sospechas:

“¿Hermano de mi mamá? Tito, ¿cómo le dijera? Tito llegó a la cofradía porque Tito era, doña Beatriz era suegra de él verdad y cuando Isaac el otro que bailaba en la muñeca murió, ehh, diay, le dijeron a él que si él quería y, diay, él aceptó y se metió (...). Después se hizo el bailarín de la yegua, verdad, de la, de la danza de la yegüita, pero sí, diay, todo el mundo conocía a Tito” (Entrevista a Exmayordomos/exmayordomos. Informante #4).

Este mismo ex-mayordomo también señala: “...en la misma línea materna había un hermano de mi abuelo, de Don Saúl, que él sí fue diputado y todo eso, pero eso es como tío, tío, abuelo, digamos” Entrevista a Exmayordomos/exmayordomos. Informante #4).

Otra de las ex-mayordomas entrevistadas señala: “Tengo un tío, que ha quedado de, qué le digo, de diputado que viene a hacer chicheme, viene a estar ahí con nosotros atizando el fuego. Y siempre lo hemos tenido aquí, verdad, que ese es el único que se ha identificado con la cofradía porque de ahí dentro de mi familia no, solo él que viene” (Entrevista a Exmayordomos/exmayordomos. Informante #6).

Esta misma ex-mayordoma también señala: “Tenía una tía que ya no la menciono porque en realidad ya ella no está con nosotros. Que era Xinia. Ella era una fiel, era hija de mi mamá de mi abuelito. De los que anteriormente le había comentado, los que nos metieron a nosotros esas raíces. Ella igual que yo ella venía aquí de madrugada y se

queda con nosotros hasta la noche y esa era una tía, que también esa tía fue la que trajo ese otro, tío, les metió de que tenía que estar aquí que porque papi que porque mami y como que nosotros vamos a dejar esa tradición” (Entrevista a Exmayordomas/exmayordomos. Informante #6).

Vinculada a la devoción por la Virgen de Guadalupe, la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” se erige como un espacio donde convergen religión, etnicidad y tradición correspondiente a la herencia del “Sistema de Cargos” con que la tradición prehispánica fue organizada desde tiempos inmemoriales. El sistema de cargos mantiene un fuerte arraigo en la lógica matrilineal de transmisión del poder, lo que sugiere una continuidad en el “orden étnico” y una manifestación concreta del “honor social” enmarcado en las líneas de parentesco, sobre todo a partir de la línea materna. Dicho fenómeno ha sido observado tanto en los pueblos huetares como en los chorotegas, donde la descendencia sigue la línea de “tío a sobrino” y es mantenida y reproducida en la Cofradía de Nicoya como institución cultural y política.

De acuerdo con Ibarra (2003), la práctica de transmisión del poder en los pueblos originarios responde a un sistema en el que el “honor social” contenido en el “Sistema de cargos” es heredado por línea materna. En esta estructura, el tío materno juega un papel clave al fungir como transmisor del linaje y la responsabilidad dentro de la comunidad. Esta dinámica es particularmente evidente en la Cofradía de Nicoya, donde los testimonios de exmayordomos y exmayordomas refuerzan la presencia de esta práctica de sucesión, ya sea por vínculo consanguíneo o por la integración ritual de familias mestizas en la estructura cofrade.

El caso de la familia Arauz ilustra cómo esta tradición se ha mantenido incluso en linajes no originalmente chorotegas o nicoyanos. La matriarca de la familia, como promesana, vinculó a sus descendientes con la devoción y el sistema de cargos de la cofradía a través de un acto de fe. Aunque su linaje no pertenezca de manera estricta a la comunidad originaria, su inserción en la cofradía por medio de una figura materna refleja

la continuidad del principio matrilineal en la transmisión del poder dentro del “sistema de cargos”.

Los testimonios de los exmayordomos refuerzan la preeminencia de la herencia matrilineal en la cofradía. Al ser interrogados sobre sus vínculos familiares con la institución, sus respuestas apuntan a la presencia de tíos maternos como figuras clave en la transmisión de los cargos. Esta lógica no solo valida el modelo de “tío a sobrino” descrito por Ibarra, sino que también evidencia cómo el “honor social” se mantiene a través de generaciones en la estructura cofrade, consolidando un sentido de continuidad y pertenencia étnica.

Las declaraciones de las exmayordomas también subrayan la importancia del linaje materno en la perpetuación de la tradición. Sus relatos indican cómo la cofradía ha sido el espacio donde el parentesco materno se traduce en un compromiso ritual y organizativo, en el que los tíos y tías cumplen un rol fundamental en la preservación del orden étnico y cultural. La figura de la tía Xinia, mencionada en uno de los testimonios, refuerza la idea de que la participación femenina dentro de la cofradía no es meramente complementaria, sino que constituye un eslabón esencial en la dinámica de transmisión de la tradición.

El concepto de “orden étnico” propuesto por Baraona encuentra aquí una manifestación concreta en la organización matrilineal del sistema de cargos. La sucesión no solo refuerza la identidad étnica de los participantes, sino que también legitima el acceso a los cargos dentro de la cofradía como un acto de continuidad histórica. De esta manera, el honor social se preserva en una estructura que reconoce el parentesco materno como eje central de la autoridad dentro de la comunidad.

El sistema de cargos de la Cofradía de Nicoya confirma la relevancia de la sucesión matrilineal como un mecanismo de preservación del “honor social” y del “orden étnico”. A través del testimonio de los exmayordomos y exmayordomas, se evidencia que la transmisión del poder en la Cofradía sigue respondiendo a los principios de herencia

materna, lo que reafirma el papel de la mujer y del linaje materno en la conservación de las tradiciones y la identidad cultural de los pueblos originarios.

Una de las actividades celebratorias que forman parte de la efeméride Guadalupeña en Nicoya la constituye “la danza de la yegüita” que, según fue identificado en las referencias bibliográficas especializadas, tiene dos acepciones posibles.

Stone (1954) señala el hecho de que, durante la Colonia, un “indio” encontró una beta de oro camino a Curime el cual cambiaba con los españoles por alimentos, ropa y demás enseres. En la leyenda recabada por esta autora, uno de los pobladores logró esconderse e ir detrás de la afortunado “indio” logrando llegar al sitio en donde se hallaba el tesoro. Un día de tantos el “indio” afortunado y “su mujer” sorprendieron al astuto poblador siendo motivo de confrontación entre ambos. Habiendo comenzado a pelear los dos hombres, se cuenta que la india cayó de rodillas temblando de miedo suplicando a la virgen de Guadalupe que hiciera un milagro y detuviese aquella pelea. La virgen escuchó y una yegua se presentó separando a los combatientes quedando en la memoria popular el hecho de que cuando se trata de apelar a la justicia es “La Madre” siempre la que acude y llama a los hermanos a obedecer su voluntad. Para Stone (1954) “quizás la función más importante de la yegüita es cuando toma parte como una especie de juez del pueblo” (Stone, 1954, p. 24), que a nuestra forma de ver y entender no es otra cosa que el llamado que, desde la Teología de “La Madre”, deben acatar las y los justos, compartir de lo que se tiene, sea mucho o poquito, para garantizar la vida concreta, material y espiritual de la hermana/ hermano.

Hasta las postrimerías del siglo XIX las discrepancias entre los pueblos de Matambu eran resueltos en las efemérides correspondientes a la fiesta de la virgen de Guadalupe. Sin embargo, el gobierno de Costa Rica obligó al pueblo de Nicoya y especialmente al de Matambú a desistir de esta tradición en la cual, por medio de golpes y latigazos, los integrantes de la comunidad que no lograban resolver sus diferencias durante el año liquidaban cualquier desavenencia mediante el enfrentamiento físico de la que, en no pocas excepciones, salían heridos de gravedad. Aprovechando la oportunidad el

gobierno de Costa Rica se imponía frente al gobierno local castigando las costumbres y tradiciones de los pueblos originarios bajo el argumento de que estos debían obedecer y respetar las leyes nacionales (Stone, 1954, p. 24). La Ley, enmarcada en el plano de la “eficiencia”, se imponía así sobre el criterio de “justicia” con que las y los “indios” resolvían sus problemas comunitarios.

Las otras nos las acepciones recabadas por Arauz (2013), Rojas (2007) y Ruíz (2024) que permiten precisar que la Danza de la Yegüita forma parte fundamental de las festividades en honor a Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe en Nicoya, cuyos orígenes se encuentran en relatos orales que han sido transmitidos y reinterpretados a lo largo de los años. En las versiones exploradas por los autores anteriores, no solo se explica el surgimiento de la danza, sino que también revelan complejos procesos de sincretismo religioso y cultural.

En una primera versión del origen de la danza, los autores plantean que esta surge cuando, al regresar de la misa y procesión del 12 de diciembre, dos hermanos “indígenas” pelean a machetazos en el Cerro Las Cruces. La intervención milagrosa de una “yegüita” que a patadas y mordiscos separa a los contrincantes, es interpretada como un acto de la Virgen de Guadalupe. Esta versión conecta directamente el espacio sagrado de la Iglesia con el ámbito comunitario, reforzando la sacralidad del camino procesional y vinculando la danza con el Patrón de Pasar la Virgen de la Iglesia a la Cofradía. Este patronazgo, al articular la transición ceremonial, resignifica el trayecto como un espacio de protección divina, integrando la dimensión procesional con la celebración comunitaria en la Casa de la Cofradía.

Una segunda versión de la que los autores disponen relata cómo dos hermanos se enfrentan a muerte por el amor de una joven “indígena”, y una yegüita aparece para separarlos, seguido de la visión de una muñequita danzante en el cielo. La aparición de la muñequita danzante no solo calma el conflicto, sino que también transforma el espacio de violencia en uno de reconciliación, similar a la función integradora del humo en la cocina de la Cofradía, que une a la comunidad en un acto de familiaridad y solidaridad.

Ruíz (2024) destaca la versión de Jorge León (citado en Rojas, 2009. En: Ruíz, 2024, p. 63), en la que se menciona que durante la danza se utilizaba la rabiza, un látigo largo de cuero con el que los “indígenas” se castigaban horrorosamente. Este aspecto violento representa la tensión entre lo sagrado y lo profano, revelando un complejo sincretismo en el que la danza conmemora un milagro, pero también refleja rituales de conflicto y purificación. La inclusión de la rabiza conecta con la función purificadora del humo, que, al igual que el látigo, expulsa las impurezas y protege la comunidad. La yegüita, al separar a los peleadores y detener el uso del látigo, simboliza la superación de la violencia mediante la intervención divina, reforzando el sentido de justicia y protección atribuido a la Virgen.

El Gran Celebro es el día culminante de las festividades en honor a Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe en Nicoya, celebrado el 12 de diciembre. Según Arauz (2013) y Rojas (207), esta fecha representa la apoteosis ceremonial y comunitaria, donde se sintetizan los elementos litúrgicos, festivos y culturales que caracterizan a la Cofradía. La jornada inicia con el Patrón de Alba a las cinco de la mañana, quien anuncia el nacimiento del gran día con pólvora, música y repiques de campanas, estableciendo un ambiente de júbilo colectivo que despierta a toda la comunidad.

Desde temprano, en la Casa de la Cofradía, se preparan comidas y bebidas para ser ofrecidas a todos los asistentes, reflejando el principio de hospitalidad y generosidad que caracteriza a la festividad. Esta práctica refuerza la solidaridad comunitaria, integrando a la Cofradía como un espacio de encuentro y convivencia, donde el acto de compartir alimentos fortalece los lazos sociales y espirituales entre los participantes.

A las nueve de la mañana, el Patrón de Tercia convoca a la comunidad al templo colonial para el rezo de la Tercia y la Misa Solemne, presidida por el Señor Obispo y sacerdotes concelebrantes. En esta eucaristía, los mayordomos ofrecen a la Virgen la Danza de la Yegüita como una ofrenda ritual, estableciendo un diálogo simbólico entre el plano

litúrgico y el ámbito cultural, que refuerza la devoción guadalupana y preserva la identidad étnica de Nicoya.

Después de la Misa, se realiza una procesión por las principales calles del pueblo, donde también se ejecuta el baile de la Yegüita al son de pitos y tambores. La procesión conecta el espacio sagrado de la Iglesia con el ámbito comunitario, resignificando el camino procesional como un trayecto de protección divina y reconciliación colectiva. Al pasar por la Casa de la Cofradía, la procesión se detiene para entonar la Salve Regina y permitir a los cofrades venerar la imagen de la Virgen, reforzando el vínculo espiritual y ceremonial entre el templo y la Cofradía.

Históricamente, el Gran Celebro incluía una práctica llamada la “enzartada”, en la que se pedía dinero para curar a la Yegüita con carbolina (licor). Esta costumbre revelaba un sincretismo entre lo sagrado y lo profano, integrando elementos pagano-festivos en el contexto litúrgico-religioso. Sin embargo, debido al exceso de licor y al descontrol de los bailadores, esta práctica fue prohibida por la Junta, consolidándose así una versión más formalizada y moderada de la celebración.

El día continúa con el baile de la Yegüita recorriendo las calles del pueblo, acompañado de música parrandera, pólvora e incienso, generando un ambiente de alegría y bullicio. Este baile integra a la comunidad en un jolgorio colectivo, expresando la devoción popular y la identidad cultural de Nicoya, mientras refuerza la continuidad simbólica de la tradición. La presencia de niños y adultos en el recorrido destaca la transmisión intergeneracional de la festividad, consolidando su vigencia y relevancia en el imaginario colectivo.

El Gran Celebro es una síntesis ceremonial y cultural que articula dimensiones litúrgicas, festivas y comunitarias, reforzando la identidad étnica y devoción guadalupana de Nicoya. A través de patronazgos y ofrendas rituales, se resignifica el espacio procesional como un ámbito de reconciliación y protección divina, consolidando a la Cofradía como un eje integrador de la comunidad.

El punto final de la celebración de cada año, que, al mismo tiempo en la actividad inicial de la celebración del año próximo, en el sentido profundo del “cerca y del junto”, de la “nada y el infinito” explorados anteriormente en este trabajo doctoral, es “La Elección”.

La elección de los miembros de la Cofradía el 12 de diciembre marca el cierre simbólico y ceremonial de las festividades en honor a Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, consolidando la estructura organizativa y comunitaria de la Cofradía para el año venidero. Esta elección posee un carácter singular al ser exclusiva para mujeres mayores de 15 años, lo que refleja un matriarcado ritualizado en el ámbito religioso y cultural de Nicoya. Este rol femenino en la elección sugiere una estructura de poder simbólica que reconoce la autoridad moral y espiritual de las mujeres dentro de la comunidad, consolidando su influencia en la continuidad de la tradición. Este día, son sólo las mujeres “dentro del recinto” las que están en capacidad y autoridad de elegir la representación de la Cofradía para el año venidero.

El proceso electoral no solo define los cargos jerárquicos como mayordomos, priostes, diputados y patrones de iglesia, sino que también reitera la legitimidad comunitaria a través del informe de gestión de los mayordomos salientes y los testimonios de los promesanos. Esta rendición de cuentas fortalece la transparencia y cohesión social, generando un espacio de evaluación colectiva que vincula el servicio religioso con el compromiso ético y social. Así, la elección no solo selecciona líderes, sino que también valida públicamente el honor social y refuerza la conciencia étnica al perpetuar los valores compartidos de la comunidad.

El proceso de elección también integra un sistema jerárquico meritocrático, donde los aspirantes deben haber participado previamente en puestos de menor jerarquía, ser católicos practicantes y estar presentes en la elección, consolidando así un continuum de servicio y preparación espiritual. Este requisito garantiza una sucesión legítima y ordenada, fortaleciendo la autoridad moral y asegurando la continuidad ritual de la Cofradía. Además, la evaluación de cualidades personales revela una dimensión ética y comunitaria, donde el honor social y la reputación personal se exponen y debaten

públicamente, reflejando un sistema normativo basado en el control social y la integridad moral.

La Procesión de las Candelas, que sigue a “La Elección” es el punto culminante de la efeméride Guadalupana que ressignifica el compromiso adquirido. Portar candelas de cebo simboliza la luz y guía espiritual, mientras que el nuevo mayordomo lidera con una cruz de madera, representando la responsabilidad y carga moral asumida hasta el 13 de diciembre del año siguiente (Ruíz, 2024). Esta procesión transita por el espacio público, conectando lo sagrado con lo comunitario y visualizando el compromiso ético-religioso del nuevo liderazgo, reforzando su rol protector y mediador entre la divinidad y el pueblo.

2.3.4 Balance

En el proceso de resignificación y transformación simbólica de la veneración de la Virgen de Guadalupe en Nicoya, destacando la incorporación de la denominación "Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe" en las actas de la cofradía a partir de la década de 1940, se evidencia que, aunque la cofradía ya existía desde mediados del siglo XVII como una expresión del "indio como indio", el giro hacia la designación de "Señorita" ocurrió de forma gradual y se integró a la memoria colectiva sin que se pueda precisar un momento exacto. Esta transformación se enmarca en el contexto de la lucha étnica y de resistencia que se gestó desde el conflicto surgido en 1644, cuando la disputa entre españoles e "indios" por el patronazgo del templo católico de Nicoya evidenció una afirmación de identidad por parte del "indio". En ese momento, la consolidación de la devoción permitió a los "indígenas" definir su propia deidad y, de manera espontánea, manifestar su resistencia y autoconocimiento.

El texto destaca la importancia de la figura materna en la construcción simbólica de la identidad local. A diferencia del concepto mesoamericano de Ometeótl, que integra una dualidad de Padre-Madre, la Virgen de Guadalupe se resignifica en Nicoya como "Madre" y "Señorita", enfatizando su rol unificador sin desdoblamientos. Esta reinterpretación no solo subraya la espiritualidad "indígena", sino que también actúa como elemento de cohesión para la comunidad reunida en el seno de la Cofradía.

La estructura organizativa y las prácticas rituales de la cofradía revelan la persistencia de lógicas prehispánicas adaptadas al nuevo contexto colonial. Por ejemplo, la imposición de que el cargo de mayordomo sea ejercido por un "indios" de Matambú refleja tanto la continuidad de las jerarquías tradicionales como la resistencia simbólica que permite mantener una identidad diferenciada de la de otros grupos, como aquellos que se identifican con el patronazgo de San Blas. Asimismo, los testimonios recogidos en el trabajo de campo ilustran cómo las festividades y rituales —como el sacrificio de una res en sustitución del sacrificio humano— se configuraron como espacios de convergencia entre lo originario y lo impuesto. Estos rituales, que involucran prácticas

ancestrales como el uso de tamarindos y la realización de danzas y cantos que imitan a la naturaleza, consolidan una memoria colectiva que refuerza la conciencia étnica de los pueblos originarios de Nicoya.

La reconfiguración simbólica de la Virgen como "Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe" se presenta como un proceso de resistencia y afirmación identitaria. Esta resignificación permite a la comunidad cofradiana reconfigurar su propia historia y memoria, estableciendo un puente entre las tradiciones prehispánicas y las estructuras religiosas impuestas durante la Colonia, reafirmando su identidad étnica en el marco de la espiritualidad y la vida comunitaria.

En el proceso de formación del Estado-nación costarricense, las élites liberales, oligarcas decimonónicos y sus descendientes emprendieron un proyecto de “blanqueamiento” destinado a borrar su historia local y a adoptar los valores occidentales, negando sus raíces “indígenas”. Este mecanismo, basado en la internalización de una mentalidad colonial, llevó a las élites a despreciar su propio “ser” y, al mismo tiempo, a proyectar esa misma inferioridad en los sectores históricamente marginados.

Tras la “Independencia”, la República se constituyó como el espacio en el cual los “mestizos claros” y “ladinos” asumieron el rol de dominadores. En lugar de romper con la estructura de dominación colonial, estas élites replicaron el mismo esquema, perpetuando los privilegios económicos y culturales heredados, y asegurando la continuidad de un orden que marginaba a “indios”, “mestizos oscuros”, “negros” y “zambos”. La imposición de un ideal de “blancura” se transformó en un elemento central de la modernidad nacional, ya que se equiparaba la virtud, la racionalidad y el progreso con la adhesión a valores occidentales. Sin embargo, esta “homogeneización racial” no garantiza el éxito material ni la equidad, pues reproduce desigualdades profundas al excluir o relegar a quienes no se ajustan a ese ideal. Este proceso de enajenación y reproducción de los mismos mecanismos de dominación refleja una contradicción interna: las élites, al intentar imitar el modelo del dominador europeo, terminan por perpetuar su propia inferioridad simbólica. La lógica de “si quieres dejar de ser dominado,

búscate a quien dominar” resume la paradoja de un grupo que, interiorizado por siglos de opresión, se ve a sí mismo a través del lente de sus opresores. Asimismo, la imposición del modelo de modernidad se materializó en la continuidad de privilegios estructurales, donde las instituciones estatales y el control de los recursos permitieron que las jerarquías coloniales se reprodujeran, pese a la emancipación formal. El acceso desigual a la riqueza y al poder se configura, así como una herencia que, a pesar de las aspiraciones democráticas, sigue marcando la estructura social.

El conflicto entre la racionalidad impuesta por las élites y la resistencia popular, arraigada en la memoria y las tradiciones de los pueblos originarios de Nicoya, representa la lucha continua entre la lógica colonial y la búsqueda de emancipación. Esta tensión, que atraviesa la historia costarricense desde la independencia hasta la actualidad, evidencia cómo la construcción de la identidad y la distribución del poder siguen estando profundamente influenciadas por los procesos de dominación y la internalización de una mirada colonial.

La “conciencia étnica” de los pobladores de Matambú se refuerza y transforma a través de la relación con la Cofradía y la festividad Guadalupeña, evidenciando que esta vinculación actúa como un pilar en la memoria colectiva y en la definición del rol de la comunidad. Se señala que, históricamente, la participación de los matambuseños en las celebraciones ha sufrido desplazamientos y cambios que reflejan procesos sociohistóricos, sin implicar necesariamente una desvinculación total.

La dimensión lingüística y las formas de nombrar las festividades se presentan como elementos fundamentales en la construcción de la identidad, al reproducir jerarquías étnico-coloniales. La persistente distinción de “indios” en contraste con los habitantes del centro de Nicoya subraya el rezago de estructuras que aún rememoran la época colonial, lo cual se refleja en expresiones como “seguimos en la colonia todavía”. Matambú se erige como un nodo esencial en la etnogénesis de la Cofradía, sirviendo de referente de memoria, resistencia e identidad. La separación entre el patronazgo de San Blas y la espiritualidad guadalupeña evidencia diferencias históricas y estructurales entre los

pueblos originarios y la población criolla, lo cual se traduce en una dualidad en la vivencia religiosa y en la configuración de roles dentro de la celebración.

El proceso de integración de “mestizos”, ejemplificado por la familia Arauz, introdujo tensiones en la comunidad. La creación de la “Junta de Vigilancia” surgió como mecanismo de control para preservar la esencia de la festividad y la composición étnica de la organización, buscando garantizar que los cargos clave, como el de mayordomo, siguieran siendo ocupados por “indígenas”, lo que subraya la importancia del liderazgo étnico en la tradición.

La pugna por preservar la interpretación original de “La Yegüita” no es solo un debate estético, sino una lucha por la legitimidad de los significantes culturales que articulan la experiencia de la comunidad, reflejando la naturaleza dinámica y en constante negociación de la tradición. La necesidad de institucionalizar y proteger la tradición a través de la creación de la Asociación Pro-Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe integra aspectos formales y jurídicos con la vivencia popular, poniendo de relieve la tensión entre fe y tradición, y subraya el rol de la Cofradía como espacio de mediación cultural, religioso y de resistencia que sigue siendo central en la identidad y en la conciencia étnica de la sociedad nicoyana.

Las tensiones internas que surgen en la Cofradía de Nicoya en torno a la relación entre la religiosidad popular y la autoridad eclesiástica, evidencian cómo algunos cofrades critican la injerencia de los sacerdotes, a quienes acusan de imponer sus ideas y criterios, en detrimento de la expresión cultural y ancestral de la comunidad. Estas tensiones se hacen particularmente visibles durante eventos como la “Contadera de Días” del 2023, donde el sacerdote expresó su preocupación por la ingesta excesiva de alcohol, lo que, según él, amenazaba con “paganizar” la vivencia religiosa. El conflicto no es meramente doctrinal, sino que revela la lucha por preservar la autenticidad de la tradición guadalupana, en la que la fe se vive de forma comunitaria y está intrínsecamente ligada a la memoria y a la identidad étnica de los cofrades. La intervención de un cofrade, quien defendió la preexistencia de tradiciones como la chicha, el maíz y el maíz en la

celebración, ejemplifica la resistencia a que se desvirtúe la esencia cultural y espiritual de la festividad.

Dentro de la Cofradía, emergen disputas internas por el liderazgo y la autoridad, donde se evidencian juegos de poder entre distintos actores—los llamados “caciques”—que buscan acaparar influencia. Algunos testimonios indican que estas luchas se orientan a imponer criterios de control, lo que afecta la organización y la participación en las celebraciones, demostrando una marcada instrumentalización de la fe para fines de poder social. La dicotomía entre la tradición vivida y la religión institucional se presenta como un elemento central: mientras algunos defienden la integridad de la tradición popular y la autonomía cultural, otros abogan por una adherencia más estricta a la ortodoxia eclesiástica. Este debate interno no solo refleja la tensión entre fe y tradición, sino que también pone de manifiesto la importancia del lenguaje, la música y otros elementos simbólicos en la construcción de la “conciencia étnica”.

La experiencia de la Cofradía, con sus conflictos sobre la interpretación y el control de la celebración, evidencia que la resistencia cultural se traduce en una revalorización del pasado y en la afirmación de una “conciencia étnica” que se negocia constantemente en el ámbito local. Los testimonios de los cofrades demuestran que, a pesar de los intentos de control externo, la comunidad lucha por preservar y actualizar sus tradiciones y su memoria colectiva. La dinámica interna de la Cofradía de Nicoya es una manifestación de la tensión entre la imposición de un orden eclesiástico y la necesidad de los cofrades de definir y defender su identidad cultural. Este proceso, que combina disputas por el liderazgo, debates sobre la autenticidad de la tradición y conflictos entre intereses económicos y espirituales, se configura como un reflejo de la compleja interacción entre lo religioso, lo cultural y lo étnico en la sociedad nicoyana.

La Cofradía de Nicoya, a través de sus prácticas rituales y festividades, constituye un espacio en el que confluyen tensiones entre la tradición popular y la normatividad eclesiástica, reflejando las disputas por la autenticidad y el control de la vivencia religiosa en la comunidad. Se destacan conflictos internos surgidos durante eventos como la “Pica

e 'Leña", donde el consumo excesivo de alcohol genera debates sobre el riesgo de "paganización" de la festividad guadalupana, poniendo en evidencia la preocupación de algunos sectores por preservar la integridad de la experiencia religiosa. La importancia de la autoridad en la Cofradía, evidenciada en la lucha por el liderazgo y en los juegos de poder entre "caciques" y otros actores. Estas disputas se manifiestan tanto en la organización interna, donde se debate quién debe ejercer el mando, como en la instrumentalización de la fe como medio para obtener prestigio y reconocimiento social, lo que demuestra la dimensión política de la organización.

El papel fundamental del lenguaje, la música y la danza en la construcción de la identidad cultural de la Cofradía pone en evidencia la tensión por preservar la interpretación original de "La Yegüita", por ejemplo, la cual es entendida como una pugna por la legitimidad de los significantes culturales, evidenciando la naturaleza dinámica y en constante negociación de las tradiciones orales y rituales.

La tensión entre la fe vivida y la tradición institucional muestra cómo algunos miembros defienden la autonomía de la comunidad para definir sus prácticas, en oposición a la intervención de los sacerdotes que buscan imponer una visión más estricta y doctrinal. Esta confrontación refleja un esfuerzo por mantener la esencia cultural y ancestral de la festividad, a pesar de las presiones por una homogeneización bajo el control eclesiástico. Asimismo, la importancia de la memoria colectiva y la transmisión de conocimientos a través de las prácticas rituales permite identificar elementos simbólicos heredados del pasado prehispánico, como la referencia al tamarindo y las danzas tradicionales, en el cual la Cofradía se constituye como un vehículo de resistencia cultural, capaz de articular una identidad étnica y espiritual propia en un contexto de modernización y cambio. De lo anterior se sigue que la Cofradía de Nicoya no es simplemente un espacio de celebración religiosa, sino también un mecanismo de control social y de reproducción de la identidad comunitaria. Las tensiones internas y los conflictos por el liderazgo y la interpretación ritual demuestran que la institución sigue siendo un elemento crucial para la reafirmación y actualización de la memoria cultural, permitiendo a la comunidad negociar

continuamente su identidad frente a los desafíos impuestos tanto por la tradición eclesiástica como por la dinámica social actual.

El “honor social” es un fenómeno intrínsecamente ligado a las jerarquías y relaciones de poder presentes en cualquier contexto social, de allí que la clasificación y distinción de individuos y colectivos sean parte de un sistema ideológico en el que unos y otros han quedado contenidos en la constante actualización de las pugnas entre la adaptación y la resistencia. Sin la idea de “honor social” aportada por Baraona, resultaría difícil comprender las relaciones étnicas que están presentes en la gestión del poder político, económico y cultural que opera en la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” y en la sociedad nicoyana en la actualidad.

Asimismo, las jerarquías étnicas se configuran a través de categorías que, aunque históricamente arbitrarias e irracionales, permiten la integración de poblaciones diversas en un “mosaico vertical” de identidades que han sido conceptualizadas en Baraona (2011a, 2011b, 2009, 2007) en tanto “orden étnico”, la cual adquiere sentido únicamente cuando se traduce en posiciones sociales y económicas desiguales dentro del mismo sistema, lo cual es fundamental para entender la dinámica de poder en la región.

Tres son los procesos simultáneos en los que se inserta la Cofradía de Nicoya: primero, la continuidad del orden post-colonial que integra a españoles (“bancos”), “criollos”, “ladinos”, “mestizos” e “indios”, manteniendo una retórica de “homogeneidad racial” que, a pesar de su pretensión integradora, oculta profundas desigualdades. Segundo, la incorporación de estos grupos en la estructura formal del poder político, lo que ha permitido a los cofrades acceder a cargos de representación y transformar la cohesión comunitaria en capital político, reforzando su prestigio y estatus dentro de la sociedad nicoyana. Tercero, la reorganización de la sociedad nicoyana como subsistema dentro del Estado-nación, donde la Cofradía actúa como un espacio de adaptación y resistencia cultural que negocia entre el poder popular y el formal. De lo anterior se sigue que la Cofradía se revele como un mecanismo dual: por un lado, preserva prácticas, rituales y tradiciones propias de la herencia “indígena” y mestiza, y por otro, articula estos

elementos en un marco que le permite interactuar y, en ocasiones, confrontar el orden político formal. Esta doble función le otorga un papel central en la gestión del honor social y la movilidad dentro del sistema, consolidándose como un instrumento de cohesión y de reproducción de estructuras de poder heredadas del periodo colonial.

En la lucha por disputar mejores condiciones de vida y por el acceso al poder, la Cofradía no solo es un espacio de resistencia cultural, sino que se transforma en una plataforma política que facilita la escalada hacia niveles superiores de representación. El ejemplo de la “Pica e ‘Leña” ilustra cómo, a pesar de la presencia y presión del poder político formal, el poder popular y comunitario de la Cofradía prevalece y redefine la distribución del poder a nivel local. De lo anterior se sigue que la Cofradía de Nicoya se muestre como una institución ambivalente que, al mismo tiempo que reproduce elementos del antiguo orden colonial, los adapta y resignifica en el marco del moderno sistema-estatal-republicano-nacional. Esta dinámica permite a la comunidad nicoyana mantener su “conciencia étnica” y su memoria colectiva, actuando como un mecanismo de resistencia y de negociación continua de las jerarquías sociales, y confirmando la vigencia y actualización de las estructuras de poder históricas en el presente.

La compleja estructura organizativa y simbólica de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” en Nicoya, evidencia cómo se han reproducido y adaptado a lo largo del tiempo estructuras jerárquicas que tienen raíces en el proceso de “desindianización” iniciado en el siglo XVIII. La división funcional en la que la Asociación Pro-Conservación de las Tradiciones asume el manejo político, económico y administrativo de las festividades, mientras que la organización tradicional de la Cofradía retiene la función ritual y simbólica inherente a la identidad “indígena”, deja en claro la vigencia de la tensión por el acceso a la gestión del poder.

La revisión documental y los testimonios de campo indican que, históricamente, existió una diferenciación entre el mayordomo “ladino”—responsable de la gestión formal de la cofradía—y el mayordomo “indio natural”, encargado de salvaguardar las prácticas tradicionales y la esencia cultural. Esta dualidad se mantiene en la actualidad, aunque

de manera más sutil, y refuerza la persistencia de un orden étnico que privilegia a quienes asumen roles de autoridad formal en el marco de un sistema heredado del periodo colonial. La dualidad organizativa de la Cofradía, al distinguir entre la función administrativa de la Asociación y la función ritual de la estructura tradicional, reproduce una jerarquía étnica en la que la autoridad “ladina” se posiciona en el ámbito administrativo, mientras que la identidad “indígena” se conserva en el plano cultural y ritual. Este arreglo refleja la continuidad de un orden de dominación que, a pesar de la integración de la sociedad nicoyana al Estado moderno, sigue marcando la distribución del poder y la representación simbólica.

El proceso de organización de la Cofradía se articula a través de un sistema de “cargos” que, según diferentes estudios, oscila entre 21 y 32 puestos de representación. Estos cargos se distribuyen verticalmente y su asignación no es arbitraria, sino que está impregnada de significados de honor, prestigio y reconocimiento social. La presencia de estos cargos se convierte en una plataforma de movilidad social, ya que quienes ocupan posiciones de liderazgo dentro de la Cofradía pueden, en algunos casos, catapultarse hacia espacios de poder en la esfera política formal.

La importancia de la memoria histórica y de la tradición oral en la consolidación de la identidad étnica permite identificar cómo la “Contadera de días” y otras actividades rituales no solo fijan las fechas de celebración, sino que también actúan como mecanismos para preservar el legado ancestral y para reafirmar la pertenencia cultural de la comunidad. Estas prácticas constituyen un espacio de resistencia frente a las presiones de homogeneización impuestas por las instituciones estatales y eclesiásticas.

El núcleo ritual y organizativo de la efeméride guadalupana de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” en Nicoya, en actividad ritual en la que el maíz ocupa un lugar central. La “Contadera de Días”, por mencionar una de ellas, utiliza tres tipos de maíz (amarillo, blanco y pujagüa) para contar los días previos al “Gran Celebro”, revelando la forma en que se integra la tradición prehispánica del culto al Sol en el calendario gregoriano, a través de la intervención del “Nacume” como guía espiritual que

interpreta el lenguaje del maíz. Paralelamente, la compleja estructura organizativa de la Cofradía, que se articula en torno a un sistema jerárquico de “cargos” de representación en la cual funciones como la del Mayordomo General, el Mayordomo de la Cofradía, el “Nacume/Nacuma” y el “Prioste Mayor” se asignan mediante rituales y elecciones que confieren “honor social” y “prestigio social” a sus titulares. Estas posiciones no solo aseguran la continuidad de las festividades, sino que también actúan como plataforma de movilidad social y de acceso a otros espacios de poder formal dentro del contexto local. La celebración de la Virgen de Guadalupe en Nicoya constituye un complejo entramado simbólico y ritual que amalgama elementos prehispánicos con tradiciones católicas. El uso del maíz en la “Contadera de Días”, no solo organiza el tiempo sagrado de la festividad, sino que sirve de puente entre la cosmovisión “indígena”—donde el maíz simboliza la vida y el ciclo natural—y la tradición moderna-colonial.

La dimensión de género en la transmisión de saberes y en la organización ritual está presente en la actividad ritual en el que no sólo en la toma de decisiones de la comunidad, sino en el acto alimenticio, con que la comunidad se nutre. La preparación de “La Tiste”, una bebida espirituosa elaborada con cacao y arroz se realiza exclusivamente entre mujeres y simboliza el rol central de lo femenino en la cosmovisión prehispánica. Esta práctica intergeneracional refuerza la identidad y el poder simbólico femenino, conectando la tradición con la espiritualidad y la fertilidad, y consolidando la función de las mujeres en la preservación de la memoria cultural. La Cofradía se configura, por tanto, como un espacio de resistencia cultural en el que se negocian y reafirman las identidades étnicas a través de la práctica ritual y la preservación de la memoria colectiva. Este espacio no es únicamente un mecanismo de celebración religiosa, sino también un campo de disputa en el que se confrontan y se complementan los roles administrativos y rituales, evidenciando la continuidad y adaptación de las jerarquías coloniales en la sociedad nicoyana. Asimismo, las tensiones internas y los conflictos por el control de los cargos de representación, que son vistos como instrumentos de prestigio y de poder. La lucha por estos “cargos” refleja tanto el deseo de integrarse en la estructura formal del poder como la resistencia frente a las imposiciones eclesiásticas, configurándose como un elemento crucial en la construcción del honor social y la “conciencia étnica” de la

comunidad. La estructura organizativa de la Cofradía, que se articula en un sistema jerárquico de “cargos” que van desde el Mayordomo General hasta roles específicos como el “Nacume” y el “Prioste Mayor”. Estos cargos no solo cumplen funciones operativas y logísticas durante las celebraciones, sino que también constituyen mecanismos de transmisión de memoria colectiva y de preservación del honor social. La asignación y el desempeño de estos roles refuerzan la continuidad de la identidad cultural a través de la repetición ritual y la asignación de prestigio social dentro de la comunidad. El sistema de cargos, en tanto, organiza no solo la logística de la celebración, sino que también estructura las relaciones de poder y la movilidad social. Los roles de los “diputados”, encargados de la preparación y distribución de alimentos y bebidas, y la función del “Prioste Mayor”, responsable del sacrificio de reses, ejemplifican cómo la estructura jerárquica interna de la Cofradía se convierte en un mecanismo para consolidar la autoridad y el prestigio, a la vez que preserva la continuidad de un legado ancestral.

La transmisión matrilineal del poder, correspondiente al “Sistema de cargos”, se manifiesta de manera inequívoca en el sistema de patronazgos. La madre y el tío materno fungen como figuras clave en la preservación del “orden étnico”, las relaciones de índole económica, así como el poder político dentro de la cofradía, garantizando la continuidad de la tradición y la cohesión comunitaria. Este sistema no solo asegura la estabilidad organizativa de la Cofradía, sino que también refuerza la “conciencia étnica” y el impulso de un sentido de “honor social” vinculado a la propia tradición histórica de la comunidad.

El papel de la madre en la transmisión de la tradición se evidencia en la práctica ritual y en la organización del trabajo ceremonial, mientras que el tío materno, como mediador y transmisor de los cargos, asegura la transferencia del prestigio y la responsabilidad dentro de la comunidad. La estructura jerárquica de la Cofradía refleja así un modelo de autoridad basado en el linaje materno, donde el poder es perpetuado a través de la línea femenina y consolidado mediante la participación masculina en los cargos de representación.

A través de la disputa y asignación de los cargos, la Cofradía mantiene un equilibrio entre la conservación de su herencia cultural y la adaptación a los cambios sociopolíticos actuales. La lucha por estos cargos no sólo es una estrategia de acceso al poder, sino también una afirmación de la identidad étnica y del derecho a la autonomía dentro del ámbito ritual y comunitario. Este proceso evidencia la compleja interacción entre género, etnicidad y estructura social en el marco de la tradición cofrade.

En última instancia, el análisis del sistema de cargos no es sólo una institución religiosa, sino también un mecanismo de resistencia cultural y reafirmación identitaria. La sucesión matrilineal, lejos de ser un simple vestigio del pasado, sigue siendo un pilar fundamental en la organización social y espiritual de la comunidad, asegurando la continuidad de su legado ancestral.

El sistema de patronazgos se configura como una compleja jerarquía ceremonial, en la que distintos cargos—como el de Vestir la Virgen, Salve, Oración, Vísperas, Ocho y el de Pasar la Virgen—aseguran la organización y ejecución de la festividad. Estos roles, además de cumplir funciones operativas y logísticas, confieren a sus titulares un prestigio y un honor social que reafirman la cohesión comunitaria, vinculando el cuidado material de la imagen con su dignidad simbólica.

La importancia de la transmisión intergeneracional del conocimiento ritual se evidencia en la preparación de “La Tiste”, bebida espirituosa elaborada con cacao y arroz, cuyo proceso, transmitido exclusivamente entre mujeres, refuerza el poder simbólico y la centralidad de lo femenino en la cosmovisión “indígena”. Este acto, que trasciende la función meramente alimentaria, se configura como un ritual de comunión y renovación que conecta a la comunidad con sus raíces y refuerza su “conciencia étnica”.

El sincretismo entre las advocaciones marianas se presenta como otro elemento central. El relato de cómo la imagen de la Inmaculada Concepción “iba de visita” a la Virgen de Guadalupe para invitarla a la fiesta ilustra la idea de que ambas vírgenes son “comadres”,

lo que refleja la fusión de las tradiciones “indígenas” con el culto católico. Este diálogo simbólico permite a la comunidad reconciliar su herencia ancestral con las influencias coloniales, legitimando un espacio ritual que es a la vez de resistencia y de integración cultural.

La celebración de la Virgen de Guadalupe en Nicoya es un espacio donde convergen dimensiones religiosas, culturales, y sociales que permiten a la comunidad reafirmar su “conciencia étnica” y su memoria ancestral. La coexistencia y negociación de elementos tradicionales y modernos dentro de la Cofradía reflejan un proceso dinámico de resistencia cultural que, al mismo tiempo que organiza el tiempo sagrado y la vida comunitaria, constituye un mecanismo para la transmisión y renovación de un legado que desafía la homogeneización impuesta por la modernidad. En la celebración guadalupana de Nicoya, la cocina y el fogón se constituyen en espacios centrales que van más allá de la mera preparación de alimentos, pues son escenarios donde se tejen relaciones sociales, se refuerzan lazos comunitarios y se manifiesta la integración de lo sagrado con lo cotidiano. La presencia de la Virgen en la cocina simboliza su rol de Madre-compañera, compartiendo la cotidianidad y fortaleciendo la identidad cultural y étnica de la comunidad, mientras que el Patrón de Pasar la Virgen actúa como nexo entre el espacio litúrgico y el comunitario, garantizando la continuidad de las tradiciones.

El ritual y la organización de la festividad se complementan con actividades esenciales como la preparación del maíz para el atol, la participación de los “diputados” en la distribución de alimentos y la ejecución del baile de la Yegüita, los cuales integran la dimensión litúrgica y cultural. Estos actos, cargados de simbolismo, permiten articular la memoria colectiva y conectar el pasado ancestral con la vivencia contemporánea, configurando un sistema de transmisión intergeneracional que refuerza la identidad de la comunidad.

El proceso electoral que se realiza el 12 de diciembre, en el que solo las mujeres mayores de 15 años eligen la representación de la Cofradía para el año venidero, constituye un acto de cohesión y legitimación comunitaria. Este mecanismo no solo define cargos

jerárquicos y asegura la continuidad del servicio, sino que, también valida públicamente el compromiso ético y social de los devotos, integrando la tradición, el honor social y la conciencia étnica en un espacio de evaluación colectiva.

La Procesión de las Candelas, que sigue a “La Elección”, simboliza el compromiso del nuevo liderazgo, al portar candelas que representan la luz y la guía espiritual y al liderar con una cruz de madera, manifestando la responsabilidad moral y el rol protector del mayordomo en la transición del ciclo ritual. Este acto transita por el espacio público y refuerza la conexión entre lo sagrado y lo comunitario, visualizando el compromiso ético-religioso del nuevo liderazgo.

En conjunto, el sistema de cargos y patronazgos de la Cofradía de Nicoya se erige como un eje articulador de identidad y memoria colectiva, integrando dimensiones litúrgicas, culturales y sociales. La complementariedad de roles garantiza la continuidad de las festividades y reafirma el sentido de pertenencia, permitiendo a la comunidad resistir la homogeneización cultural y mantener vigente una tradición ancestral que trasciende el tiempo.

Capítulo III

3.1 Del contenido que subyace al vínculo comunitario de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”

3.1.1 Hacia una definición de aquello que es la “comunidad”. Orientación metódica

El concepto es la síntesis de las múltiples determinaciones a partir de las cuales éste adquiere concreción. Como concepto concreto “aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación” (Marx, 2016a, p. 21).

Tönnies (s.f.-a) tematiza a la “comunidad” como una expresión “reducida” de la sociedad. La califica como “orgánica”, “antigua” al tiempo que la idealiza como “duradera y auténtica”, llevando a calificarle oníricamente con el adjetivo de “pulcritud” y, en esencia, la retrata como: “unidad perfecta o natural que se conserva a pesar de la separación empírica” (p. 25).

En tanto concepto, la comunidad es la totalidad en la cual las determinaciones en tanto entes, objetos, momentos que le constituyen, adquieren concreción y corporeidad viva, no sólo teórica. El concepto es el punto de partida desde donde la elaboración teórica se pone al servicio de la comprensión de lo que es la realidad, pero, sobre todo, para hacer visible el acervo categorial con que el vínculo comunitario/popular emerge. La “comunidad”, en este sentido y caso, son el punto de partida para un ejercicio abocado a la elaboración teórica y “no de una práctica teórica...” (Dussel, 2010, p. 51).

La comunidad no es un universal/abstracto. En ella cobran vida y se expresan tipos particulares de prácticas, de relaciones, de interrelaciones y significados que pueden encontrarse tanto en la época actual como en la más remota. La forma particular de sujeción en ella contenida está estrechamente vinculada con el suelo, con la sangre (herencia), con el trabajo y los productos del trabajo. Sin embargo, las determinaciones que subyacen al concepto de comunidad, para el caso que aquí interesa estudiar, están delimitadas a una comunidad cuyo horizonte trascendental le ha permitido adaptarse y resistir por casi tres siglos en el seno de la sociedad colonial y poco más de dos siglos

en el seno del moderno sistema-estatal-republicano-nacional: la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” (Nicoya-Guanacaste). De lo anterior se sigue que los contenidos noéticos del concepto de comunidad parten del horizonte histórico mítico-religioso-espiritual que permitirán descender de lo abstracto a lo concreto en calidad de “concreto-explicado” (Dussel, 2010).

Metódicamente, el concepto de comunidad será “...volatilizado en una determinación abstracta” (Marx, 2016a, p. 21) o sea, como concepto será tratado “...uno a uno sus múltiples contenidos noéticos” (Dussel, 2010, p. 51). Una vez identificadas o construidas las determinaciones categoriales serán tratadas como si ellas mismas fuesen un concepto que reproduce lo real. El orden en el que irán apareciendo y se irán exponiendo las categorías “... (aunque sea un orden teórico) reconstituye la realidad en un orden abstracto, surgiendo de la misma realidad (no desde las ideas). (...) La realidad a la cual el orden de las categorías hace referencia es la totalidad concreta...” (Dussel, 2010, p. 56), en este caso: la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”.

Como horizonte metódico Marx (2016a) plantea: “...el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual” (pp. 21-22). Este, a diferencia del “método científico”, no es el punto de llegada sino el punto de partida a partir del cual es posible identificar los aspectos más simples que han quedado contenidos en el tipo de relaciones de sujeción con que la Cofradía de Nicoya da cuenta del conjunto de relaciones, prácticas y significados que ella utiliza o de los que ella parte en sus relaciones vinculares como “comunidad”.

En un segundo momento “...las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento” (Marx, 2016a, p. 21). Sin embargo, para propiciar las condiciones del pensar categorial en este segundo momento las categorías se presentan por la vía del descenso al concepto, no como retorno de lo abstracto a lo concreto, sino de lo concreto a lo concreto explicado (Marx, 2016a; Dussel, 2014) que, para nuestro interés, significa identificación, captación y elaboración teórica en un

espacio-tiempo-trascendental-comunitario-popular en concreto: la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” (Nicoya-Guanacaste). Las determinaciones que surjan en el ejercicio de construcción categorial son los momentos reales de la existencia de la vida comunitaria y constituyen, por lo tanto, aquello que es la comunidad. Las determinaciones son producto del proceso de elaboración teórica que presuponen guardar y respetar el orden en cómo ellas se expresan y manifiestan en la realidad concreta de esta comunidad.

Para el efecto anterior, el acto de abstracción que sugiere la construcción categorial separa cada una de las categorías que van surgiendo de la totalidad plena y deberá abordarles, analíticamente, como un todo. Se separará de la totalidad plena uno a uno los contenidos del concepto de “comunidad” para el caso concreto de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” (Nicoya-Guanacaste) y se les tratará como representación plena de esa totalidad. Las categorías, o momentos constitutivos del concepto de “comunidad”, serán abordados a partir del propio referente histórico contenido en el presente documento de investigación y que ha sido el sentido por el cual, desde el primer objetivo, se optó por desplegar un recorrido histórico de larga duración que permitiera identificar el contenido noético que, a su vez, está contenido en cada una de las determinaciones que dan concreción al concepto de “comunidad” para el caso estudiado. El ejercicio planteado muestra la propia evolución genética del concepto de comunidad para el caso concreto de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” (Nicoya-Guanacaste), haciendo evidente la multiplicidad de categorías que subyacen a la relación vincular con que esta organización ha logrado conservarse y constituirse en un actor étnico en el caso de la sociedad nicoyana.

Para dar cuenta de los contenidos que subyacen a este tipo de vínculo, de relación, de forma de sujeción parte de la propia referencia histórica recorrida por la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” y que ha quedado registrada en este documento. Para hacer lo anterior se plantean algunos supuestos de partida para definir aquello que es la comunidad.

3.1.2 De la Sociedad y la comunidad: Algunos supuestos de partida

Sociedad y comunidad refieren a tipos de vínculo, reunión y/o asociación distintos y no sólo diferentes. No siendo necesariamente contradictorios el vínculo social y el vínculo comunitario hacen frente a horizontes de sentido particulares a partir de los cuales el ser humano despliega condiciones intersubjetivas con las cuales éste queda literalmente sujeto a sus formas de producción material, espiritual y de sentido. Cuando estos conceptos son utilizados por parte del lenguaje “común” o “vulgar”, por lo general son utilizados como si ambos fueran sinónimos cuyo sentido es el de expresar mayor volumen o concentración de habitantes, entidades e interacciones, en el caso del primero, mientras que el segundo caso expresaría un menor volumen o concentración de habitantes, entidades e interacciones privilegiando así lo que los sentidos pueden captar y no el plano empírico, real, histórico-concreto con que el hacer de la comunidad tiene por contenido relaciones de sujeción a partir de las cuales el ser humano está literalmente sujeto a formas particulares de producción material, espiral y de sentido.

La sociedad moderna, que es un tipo de sociedad más no la sociedad en general ha surgido dentro de un único campo evolutivo, el occidente, específicamente en la región de Europa que heredó la mitad occidental del Imperio Romano, situada al norte del Mediterráneo. “Así pues, la sociedad de la cristiandad occidental proporcionó la base de donde despegó lo que nominaremos ‘sistema ’de las sociedades modernas” (Parsons, 1974, p. 9). En el decir de Parsons (1974) la sociedad moderna es el tipo de sistema que presenta el más alto grado de “autosuficiencia”, entendiendo por ello la capacidad del ser humano de controlar el medio ambiente que se constituye en el horizonte a vencer. El tipo de vínculo que se impulsa en la sociedad moderna “...constituye una red compleja de colectividades interpenetrantes y lealtades colectivas, un sistema que se caracteriza tanto por la diferenciación funcional como por la segmentación” (Parsons, 1974, p. 23). El sentido jerárquico y normativo a través del cual ella está organizada da cuenta de la compleja trama que “...comprende su escala de estratificación, la escala de prestigio aceptado -y, hasta el punto al que se hayan integrados los valores y las normas, (...) estatus y papeles...” (Parsons, 1974, p. 24). Que sea la sociedad el tipo de vínculo que

se ha logrado expandir como principal forma de sujeción del ser humano consigo mismo y de éste con todas las otras formas de vida, responde a que ésta es la relación vincular priorizada por el proyecto civilizatorio cristiano/moderno/occidental el cual se ha desplegado globalmente "...sólo mediante la colonización..." (Parsons, 1974, p. 10).

En el tipo de vínculo que se despliega junto a la sociedad moderna, la producción material ha quedado determinada en términos de "individuos que producen en sociedad, o sea, la producción de individuos socialmente determinada" (Marx, 2016a, p. 3). A partir de lo anterior "los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad; pero la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común" (Marx, 2016a, p. 86) lo cual es una antítesis con el proceso histórico de relaciones de producción cuya distribución ha estado orientada por la "...aglomeración, coordinación, cooperación..." en contraposición de los intereses privados los cuales no son, sino, la "antítesis" de la comunidad (Marx, 2016a, p. 86).

En el tipo de relaciones de producción que surgen con la modernidad, el ser humano es desplazado de su centralidad y, en su lugar, son impuestas sus creaciones "o en otras palabras: (...) los trabajos privados no alcanzan realidad como parte del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de estos, entre los productores" (Marx, 2016b, p. 89). Este es, precisamente, el fetichismo contenido en la mercancía que no hace, sino, confrontar al ser humano, determinado en tanto individuo, con el mundo de las mercancías y al hacerlo imprime un sello particular a la sociedad como un todo de forma tal que "... las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propios de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas" (Marx, 2016b, p. 89).

El individuo aislado, individualista, ególatra y egoísta constituye la base y fundamento de la sociedad moderna y es esta, a su vez, la condición de partida sobre la cual el ser

humano podrá individualizarse. El impulso que subyace al tipo de vínculo que ha madurado en la sociedad moderna presupone la idea de que el individuo debe orientarse hacia la consecución individual de sus intereses egoístas siendo la riqueza, entendida como acumulación de mercancías, la mayor de sus expresiones. En ese sentido, la determinación hacia la constante búsqueda y consecución de riqueza individual define los fines por el cual este tipo particular de vínculo está organizado. De lo anterior se sigue que individuo, sociedad y propiedad privada sean el sujeto, tipo de vínculo y fines que han sido determinados por la sociedad moderna.

Previo a la aparición del individuo, individualista, egoísta, egocéntrico y solipsista que surge con la modernidad, está el sujeto productor vinculado a la familia, la tribu o el clan que constituyen su entidad comunitaria de origen. En su entidad comunitaria, el ser humano se comporta frente a los otros como sujeto productor, propietario de la entidad común que modela con el esfuerzo colectivo de los otros propietarios comunes que trabajan en la constante satisfacción de necesidades comunes. En la entidad comunitaria de la que es propietario común el sujeto productor, la entidad comunitaria es el punto de partida de la transformación y apropiación de los recursos provenientes del suelo y la naturaleza. El excedente del producto que la entidad comunitaria produce no le pertenece a otro más que a la propia comunidad (Marx, 2015b).

Para hacer frente a las múltiples necesidades que surgen por parte de la entidad comunitaria, ya sean estos materiales, espirituales o incluso de defensa, la comunidad imprime su sello particular mediante el despliegue del trabajo colectivo de los miembros que la integran siendo éste la base material del carácter colectivo con el que la comunidad está sujeta.

El pueblo, sujeto que pone en movimiento la entidad comunitaria, es el producto de la relación recíproca que surge de las y los diferentes miembros de la comunidad frente al trabajo que hace posible la producción y reproducción de sus condiciones de existencia. De este modo, los propietarios comunes de la entidad comunitaria, el pueblo, se enfrenta al mundo exterior a partir del presupuesto de la igualdad y la libertad, siendo el trabajo

común el presupuesto de una vida con igualdad y libertad (Marx, 2015a, 2015b, 2016a, 2016b, 2016c). Así las cosas, para que la entidad comunitaria se sostenga y perdure en el tiempo se debe propiciar la igualdad de condiciones con que los propietarios comunes se enfrentan al trabajo, tanto el que se impulsa en el suelo común como en la entidad doméstica. Los intereses depositados por cada miembro de la comunidad en su actividad laboral están ligados a los intereses colectivos de los otros propietarios comunes. El vínculo consanguíneo y la relación de los miembros de la comunidad con el suelo que trabajan es una característica esencial del vínculo comunitario. De lo anterior se sigue que pueblo, comunidad y posesión colectiva sean el sujeto, tipo de vínculo y fines que han sido determinados en el seno de la entidad comunitaria en tanto abstracción general.

A diferencia de la sociedad moderna, caracterizada por la relación sujeto-objeto, el vínculo comunitario está impulsado a partir de una relación de relacionalidad de tipo sujeto-sujeto. Según Bautista (2010), “el sujeto es sujeto porque está siempre sujeto o sujetado a la comunidad, la cual está constituida por una comunidad de vivientes, es decir, por una comunidad de comunicación enraizada en la tierra, o sea por una comunidad que no se limita a la comunicación, sino también al intercambio de bienes materiales producidos en la relación con la naturaleza” (p. 84).

La comunidad no se reduce a las interacciones humanas, sino que abarca la red extensa de vida que sostiene su existencia. Antes de que los bienes se conviertan en mercancías, el ser humano transforma la naturaleza en productos satisfactores de necesidad, estableciendo un vínculo esencial con su entorno. Marx (2016b) describe este como “un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida” (p. 215). Esta comprensión del vínculo humano con la naturaleza fundamenta la afirmación de Dussel (2014) para quien “la comunidad es el modo de existencia humana y punto de partida de la vida económica” (p. 24).

Para Aristóteles (s.f.) la comunidad está definida por un tipo de relación en el que pueden distinguirse dos vertientes principales: la comunidad política y la comunidad familiar. En el sentido político, la comunidad “perfecta” es el resultado de la unión de varias aldeas que conforman la ciudad. La comunidad “perfecta” que se organiza en sociedad es la posibilidad para alcanzar “...el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien” (p. 19).

Platón argumenta la superioridad que tiene Atenas, en tanto comunidad política, respecto de todas las demás lo cual le permite comportarse “...hostil por naturaleza al bárbaro, porque somos griegos puros y sin mezcla de bárbaros. -De ahí- (...) el odio puro a la gente extranjera de que está imbuida nuestra ciudad” (Platón, s.f., 245d). Platón (1977) distingue la “comunidad de guerreros”, de la “comunidad de las mujeres y de los hijos”: la primera tiene por objetivo la conquista de nuevos territorios; la segunda está abocada a la procreación, la educación de los miembros de la comunidad.

En el impulso de la comunidad “perfecta” Aristóteles (s.f.) distingue dos tipos particulares de economía que en ella tienen lugar: “la economía familiar” abocada a la producción y reproducción de la vida de la tribu, la familia o el clan; y la “crematística”, que es un tipo de economía en donde “... todos los que trafican aumentan sin límites su caudal” (Aristóteles, s.f., p. 40).

Pablo de Tarso deja en evidencia cómo la comunidad es condición de posibilidad para alcanzar la libertad (Biblia latinoamericana, 2015, 1 Cor 7: 17-24; 1 Cor 12: 12-31). Los judíos del primer siglo de la época cristiana entendían por justicia “la vida recta con respecto de Dios” (Biblia latinoamericana, 2015, p. 385) y, en ese sentido, la comunidad que propone Pablo está basada en la justicia y no en la Ley (Biblia latinoamericana, 2015, 1 Gal 2: 16) con lo cual toda diferencia entre unos y otros es abolida (Biblia latinoamericana, 2015, 1 Gal 3: 28). La única Ley que reconoce la comunidad cristiana del primer siglo puede resumirse en una frase: “...amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Biblia latinoamericana, 2015, 1 Gal 5: 14). Pablo lo propone como un principio según el

cual hay que estar dispuesto a entregar no sólo los productos del trabajo sino incluso, “nuestra propia vida” (Biblia latinoamericana, 2015, 1 Tes 2: 8-9).

Para Marx (2016e) “si el individuo cambia su relación con la comunidad, cambia de ese modo a la comunidad y actúa en forma destructiva sobre ella, así como sobre su supuesto económico...” (p. 446). El comunismo, como la mayor expresión del vínculo comunitario es: “...superación positiva la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello, apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuánto hombre social, es decir, humano; rector pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente” (Marx, 2016c, p. 173). El vínculo comunitario esencial del que el comunismo es su expresión esencial se expresa no sólo a partir de la relación con otro ser humano sino del propio ser humano con la naturaleza: “naturalismo=humanismo; humanismo=naturalismo” (Marx, 2016c, p. 173).

Para Tönnies, (s.f.-a; s.f.-b.) la distinción entre sociedad (Gesellschaft) y comunidad (Gemeinschaft) se basa en la naturaleza de los vínculos que unen a los individuos siendo la primera la una unión “ideal” y “mecánica”, basada en relaciones racionales e instrumentales siendo “lo extraño”, “lo ajeno” y “lo otro” característica de este tipo de vínculo, lo que indica que los individuos interactúan principalmente por conveniencia o necesidad, no por lazos afectivos, de cercanía, o familiaridad. Para este autor la sociedad es una vida pasajera y aparente, donde las relaciones no están basadas en la solidaridad, sino en el cálculo y el interés propio el cual está mediado por contratos y normas impersonales, que implica que los lazos entre quienes la integran son funcionales e impulsadas por relaciones “medio-fin”. La comunidad, por otro lado, es una unión real y orgánica en la que los individuos interactúan de manera “auténtica” y “natural”. Se basa en lo común, lo conocido y lo íntimo, lo que implica una relación de cercanía emocional y solidaridad. Es un vínculo duradero y auténtico, caracterizado por la cooperación espontánea y la interdependencia entre sus miembros. Se manifiesta en formas de convivencia como el compañerismo, la vecindad y la camaradería, lo que refuerza la idea

de un lazo social arraigado en la confianza y la reciprocidad que se opone a la segmentación y fragmentación de la sociedad moderna.

Weber (2011) piensa la comunidad como el tipo de organización económica primitiva que surge previo a “toda evolución económica”. Su expresión se ubica, principalmente en la ruralidad, de allí su vínculo natural con la tierra, la agricultura, la labranza que es una tarea común para los miembros que componen la comunidad. De allí que los productos del trabajo no sean propiedad de individuos particulares sino del común. “En los orígenes existía (...) una estricta igualdad entre los miembros, dentro de esta organización económica” (p. 49).

Para Dussel (2011) anterior a toda anterioridad está la necesidad en la cual el ser humano se hace sujeto en el tanto al nacer en del útero materno es recibido en los brazos de la cultura. Ambas, madre biológica y cultura, reciben al ser humano en sus brazos y le sujetan a la vida. Es la comunidad “... la raíz de la praxis y el punto de partida de toda la responsabilidad por el otro (...) por el pobre, por la víctima al que se desea la proximidad de los iguales” (p. 49). El análisis muestra que “la comunidad es el modo de existencia humana y punto de partida de la vida económica” (Dussel, 2014, p. 24).

Para Nebel (2013) el vínculo de la comunidad está marcado por su identidad y la referencia común que ella tiene de sí. En ello, la espiritualidad ocupa un lugar medular siendo este particular elemento aglutinador de la conciencia colectiva de aquellos pueblos que, durante el proceso de la Conquista espiritual, recurrieron al campo simbólico como mecanismo de resistencia. La Guadalupana, en el caso de los pueblos de la región mesoamericana, “...desempeñó un eminentísimo papel como símbolo de identidad y de cultura” (p. 160), hasta llegar a ser “...un punto central de cristalización espiritual de los diversos grupos étnicos que durante esa época formaban a la población de la Nueva España” (p. 161).

Para Cone (2018) la comunidad es la condición de posibilidad para los pueblos oprimidos, esclavizados, que buscan la justicia en la lucha por su liberación. La

comunidad es la fuerza de donde proviene la actividad liberadora con la que “la comunidad de los oprimidos se une en la lucha (...) por la liberación de la humanidad⁸⁵” (p. 3).

Echeverría (2015) pone acento en el lugar que la lengua y el lenguaje tienen en las relaciones de índole comunitaria. Este es el “sistema de coordinación de la coordinación de acciones mantenida por una comunidad y, como tal, está enclavado en sus prácticas sociales, en la forma en que sus miembros interactúan entre ellos” (p. 58). En el lenguaje aparecen las distinciones con que se sujeta la comunidad en tanto que “el sistema del lenguaje es una estructura de relaciones, y la posición de cada miembro de la comunidad dentro de esta estructura es un aspecto importante para considerar...” (p. 59) en el sentido que es en el lenguaje, donde se crean las condiciones de sujeción y se captan las jerarquías contenidas en la estructura.

Para Anderson (1993) la comunidad imaginada que constituye a la “nación”, es la condición a partir del cual un colectivo, sin la capacidad real de que sus integrantes puedan conocerse entre sí, crea una idea mental cuya capacidad de imaginarse a sí mismos causan tal efecto sobre los propios colectivos que les crean que millones de personas han estado y están dispuestas a matar y, sobre todo, “...estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas” (p. 25). En lenguaje, en todo ello, ocupa un lugar central.

Para Marx (2015b) “la lengua misma (...) es el producto de una entidad comunitaria como, desde otro punto de vista, es ella misma la existencia de la entidad comunitaria y la existencia de esta comunidad en cuanto ella misma hablante” (p. 87). La comunidad no solo crea sus condiciones de existencia a través del trabajo y la economía, sino también a través del lenguaje y la cultura. Echeverría (2015) enfatiza que “los seres humanos se inventan a sí mismos” (p. 38) a través del lenguaje, el cual determina la manera en que las y los miembros de la comunidad comprenden, organizan e inciden sobre la realidad. Si bien, la lengua y el lenguaje ocupan un lugar relevante en la

⁸⁵ Traducción responsabilidad del tesario.

producción de sentido, la comunidad no es un ente homogéneo y "la forma en que la gente se comporta en una comunidad es a menudo muy diferente de cómo la gente se comporta en otra comunidad" (p. 57).

Antes de la invasión europea a América (1492), las comunidades originarias de América se organizaban en complejas redes institucionales que garantizaban su cohesión y reproducción social. Aunque carecían de los conceptos modernos de "Estado", "Patria" o "Nación", "sí existía un arraigado sentimiento de solidaridad que lo ligaba fuertemente al conglomerado social al cual pertenecía: su comunidad" (Ornes, 1980, p. 25).

La diferencia entre sociedad y comunidad radica en sus fundamentos relacionales y epistemológicos. Mientras que la comunidad se basa en la interdependencia, el vínculo con la naturaleza y la reciprocidad, la sociedad moderna ha promovido el individualismo y la segmentación social. La universalización de la modernidad no es un hecho natural, sino el resultado de procesos históricos que parten del supuesto de que ella, la razón y la racionalidad occidental, son universales. Pese a tal pretensión, la historia misma se ha encargado en dejar claro que son locales.

Para Baraona (2011a, 2011b, 2009) el vínculo comunitario no es simplemente un espacio de convivencia, sino una entidad en la que la conciencia étnica, como tipo particular de conciencia, ocupa un lugar protagónico. La etnicidad se presenta como una estructura histórica y socialmente construida que no sólo perdura en el tiempo, sino que impulsa la reconfiguración de la propia comunidad frente a los procesos de modernización. La comunidad no puede entenderse sin considerar las relaciones intersubjetivas que le dan forma, es decir, el vínculo sujeto-sujeto que se diferencia del vínculo instrumental de la sociedad moderna. Este vínculo se construye y se mantiene a través de estructuras simbólicas y materiales que incluyen el idioma, la organización del trabajo, las tradiciones rituales y los sistemas de parentesco, todos ellos mediados por la etnicidad. Así, la etnicidad es el principio organizador de la comunidad, garantizando su reproducción y delimitando los marcos en los que la comunidad se reconoce a sí misma.

La etnicidad, lejos de ser un vestigio de tiempos premodernos, es un producto de la historia que se ha actualizado con la modernidad y la colonización, incorporándose a los sistemas de estratificación modernos. Esto significa que las comunidades étnicas, lejos de ser estructuras estáticas, han sido afectadas y transformadas por la modernidad capitalista y colonialista, lo que las ha llevado a redefinir sus formas de organización y sus formas de resistencia. A través de este proceso, han conservado su especificidad cultural mientras interactúan con estructuras sociales que buscan homogeneizarlas o subalternizarlas.

La comunidad se diferencia de la sociedad moderna no sólo por la calidad del vínculo intersubjetivo que sostiene sus relaciones, sino porque su organización depende de un sistema de significados que incluye el reconocimiento étnico como un factor estructurante. La jerarquía étnica dentro de la comunidad no es un mero reflejo de la estratificación impuesta desde el exterior, sino una forma particular de estructurar el sentido de pertenencia y el honor social, estableciendo diferencias internas que pueden reforzar o resistir la dominación externa.

Se revela así la doble dimensión de la etnicidad: por un lado, ella misma es una construcción histórica determinada por la expansión colonial y modernizadora; por otro, es un elemento estructurante del vínculo comunitario que permite la cohesión interna y establecer los criterios de diferenciación frente a otras comunidades, así como a la sociedad moderna. Es decir, la etnicidad es una estructura histórica que se reconfigura en el presente, permitiendo que la comunidad afirme su identidad frente a los procesos de homogenización propios de la modernidad.

La comunidad, al ser permeable a las jerarquías de la sociedad moderna, no escapa a la influencia de la estratificación capitalista y colonial. Sin embargo, el vínculo sujeto-sujeto que caracteriza a la comunidad permite la reproducción de la etnicidad como un principio estructural sobre el que se organizan las relaciones de pertenencia, solidaridad y resistencia.

Además del compadrazgo que hubo entre los muchos pueblos originarios que se sujetaron a sus formas de producción material, espiritual y de sentido, hubo otra serie de

prácticas impulsadas por la propia comunidad con el propósito de mantener la relativa autonomía de la que varias de ellas gozaban. Para Baraona (2011b) una de las prácticas más notables a las que recurrieron los pueblos originarios para mantener su autonomía fueron las “cofradías”: en ellas se administraron “...fondos comunes de dinero o especies, acopiados por las comunidades con el fin inicial de pagar por las festividades religiosas -católicas por supuesto- locales. -Estas llegarán a transformarse según- el propósito nuevo que **-los pueblos originarios⁸⁶**- asignaron a las cofradías” (p. 157). Mediante estas estructuras los pueblos originarios de la región mesoamericana hicieron frente al pago de tributos que, siendo cada vez más elevados, habían llevado al agotamiento del suelo y al hambre a quienes lo trabajaban, de allí que Para Baraona (2011b) “cada vez que la supervisión franciscana y colonia sobre el manejo de los asuntos comunitarios “indígenas” y aflojaba, las cofradías serán utilizadas casi exclusivamente para sufragar gastos colectivos relacionados con abasto alimentario, emergencias, accidentes, y pérdidas de cosechas por sequía u otras calamidades naturales”. Lo anterior permitirá comprender el “...constante tira y afloja con los poderes coloniales, para impedir que esos ahorros fuesen a parar a las arcas siempre sedientas de los encomenderos, la iglesia o del gobierno” (p. 157). Si bien, la tensión por la administración de los fondos comunitarios permitió desarrollar un modelo de resistencia política y organización atravesado por “...el riguroso secreto con que -los pueblos originarios- rodeaban sus deliberaciones y cabildeos comunitarios, las intrusiones externas por parte de curas, patrones de encomienda, u otras autoridades coloniales no cesarían nunca del todo” (Baraona, 2011b, p. 157). Si bien, los constantes levantamientos contra el pago de tributos y trabajo forzado por parte de los pueblos originarios contra el poder colonial constituyó un elemento central en sus reivindicaciones “... la principal manzana de la discordia en la región sería la lucha librada entre **-los pueblos originarios⁸⁷**- que intentan conservar sus creencias religiosas autóctonas y los colonos españoles, quienes a través de los frailes franciscanos, no cejarán por extirparlas y reemplazarlas por el catolicismo” (Baraona, 201b, p. 399).

⁸⁶ Subrayado responsabilidad del tesorero.

⁸⁷ Subrayado responsabilidad del tesorero.

Las riquezas materiales con las que llegaron a contar muchas de las cofradías indígenas a lo largo de la región mesoamericana, permitieron que muchas y muchos de sus cofrades integrantes gozaran de influencia social coherente al lugar jerárquico que estos ocuparon dentro de las relaciones étnico-coloniales propia de la Costa Rica virreinal que se proyectará aún después de las independencias de los países centroamericanos. La influencia social que experimentaron algunas y algunos de los integrantes de las cofradías daba cuenta que estas instituciones poseían un prestigio social, un honor social, una legitimidad social que no podían desconocer las “autoridades” coloniales o gubernamentales y que sería la condición por la cual las mismas cofradías irán evolucionando “...hacia un sistema mucho más elaborado en integración social y solidaridad colectiva...” (Baraona, 2011b, p. 157).

La comunidad es el tipo de vínculo mediado por la relación sujeto-sujeto, en la que la reciprocidad, la interdependencia, la posesión colectiva, la relación histórica con el suelo y la relación consanguínea le son de sí. Lo anterior implica que las relaciones intersubjetivas propias de la comunidad implican una relación de cercanía en la que los miembros que constituyen el ente comunitario se reconocen mutuamente como parte de un todo común. Este particular da cuenta de la existencia de una ontología relacional en la que el sujeto sólo es sujeto porque literalmente está sujeto a las y los otros. La red de relaciones comunitarias que organizan tanto la producción material como la reproducción simbólica y espiritual se corresponde con las relaciones de cooperación e interdependencia en el que la relación sujeto-sujeto es producida y de allí su impacto en la producción colectiva de sentido. La lengua y el lenguaje son elementos fundamentales en la construcción de la identidad comunitaria y su reproducción simbólica a lo largo del tiempo

La producción de conocimiento emerge de la práctica colectiva, el trabajo común y la relación con la naturaleza, de allí que el conocimiento que produce la comunidad no es abstracto ni universal sino situado.

La relación del sujeto con otro sujeto es mediada por la relación del ser humano con la naturaleza, de allí que la producción material y espiritual de la comunidad esté orientada

a la reproducción de la vida y no a la acumulación de riqueza material. La relación del ser humano con la naturaleza es impulsada bajo condiciones según las cuales producción, distribución, intercambio y consumo están bajo el control de la propia comunidad. Lo anterior significa que, al no estar la comunidad orientada por la riqueza material sino por la reproducción de la vida de la propia comunidad, la relación del ser humano con la naturaleza no se da de forma instrumentalizada o esta es determinada por juicios medio-fin en el que la red extensa de la vida es tematizada como recurso a explotar.

La conciencia étnica es una manera en que se concibe la realidad y se establecen los criterios de pertenencia y exclusión de la comunidad consigo misma como de esta con las y los otros. La estructura jerárquica con que la comunidad se organiza no necesariamente replica aquellas que son impuestas por la sociedad moderna, sino que pueden funcionar como mecanismos de adaptación y resistencia. Una memoria histórica estructurante, en la que las tradiciones, mitos, rituales y formas de organización popular constituyen un eje central en la reproducción de la comunidad. La memoria histórica de la propia comunidad permite que las propias narrativas comunitarias sirvan como dispositivos de reproducción cultural y de lucha frente a los procesos de homogeneización cultural. De lo anterior se sigue que la "memoria" sea un factor diacrítico de significativa relevancia en la resistencia con que la comunidad se enfrenta a la modernidad capitalista y sus constantes procesos de modernización.

La comunidad no es un "relicto premoderno", sino un horizonte de sentido alternativo que persiste y resiste frente a la irracional racionalidad de la modernidad-capitalista-colonial. Su persistencia demuestra que, como tipo de vínculo alternativo, es una alternativa válida porque en el respeto al ser humano y la naturaleza como fuentes creadoras de todo valor, son la condición de posibilidad de todas las posibilidades.

La sociedad moderna, que es un tipo particular de sociedad, está mediada por un vínculo determinado por la relación sujeto-objeto. Como tipo de vínculo, la sociedad está basada en la diferenciación funcional, la segmentación social, la acumulación individual y la racionalidad instrumental. Sus relaciones, de índole instrumentales, ejerce influencia

sobre los individuos para que estos se vinculen entre sí sólo a través del intercambio de mercancías, ocupando el dinero en ellas el lugar principal, al tiempo que los contratos jurídicos establecen los criterios de pertenencia y exclusión para las y los individuos que le constituyen. Si en la comunidad se impulsa una suerte de “ontología relacional”, en la sociedad se impulsa una suerte de ontología de la separación, según la cual la/el individuo se concibe como un ente autónomo, aislado, desligado de la comunidad y de la naturaleza.

La producción material está subordinada al capital, y las y los individuos no controlan colectivamente la producción, la distribución, el intercambio o el consumo, sino que la propia producción de mercancías culmina pesando sobre sus miembros como una fatalidad (Marx, 2016a). La racionalidad instrumental con que modernidad, capital y sociedad actúan como “relaciones recíprocas determinadas” (Marx, 2016a, p. 20; Herra, 2015, 2023) exigen que las y los productores, así como el conocimiento que estos producen se subordine a la producción de mercancías y a la acumulación privada de riqueza.

La sociedad moderna es el resultado del largo proceso de Conquista y colonización que propicia la modernidad, como fenómeno mundial, sobre la base material de la acumulación originaria que es el presupuesto del Sistema económico capitalista mundial. Su capacidad de imponerse sobre otras formas de organización social se debe a su capacidad de hacer uso “legítimo” de los instrumentos jurídicos a través de los que ejerce dominación política, económica, social y simbólica.

La relación que el ser humano establece con los objetos termina determinando al propio ser humano al plano de las mercancías debiendo alienarse a sí mismo para venderse como la principal mercancía que el mercado puede comprar: fuerza de trabajo. De lo anterior se sigue que las relaciones humanas mediadas por la producción de objetos culmine imponiendo en el centro de las relaciones humanas a los objetos y no al propio ser humano que les ha creado.

A diferencia de la comunidad, que se basa en la cooperación y la igualdad relativa de sus miembros, la sociedad moderna ha evolucionado para consolidar un orden basado

en la desigualdad y la segmentación de funciones dentro de un esquema de producción de mercancías.

La sociedad moderna, lejos de ser una simple evolución del orden social, es el producto de la capacidad de expansión del proyecto civilizatorio occidental que ha impuesto su forma de producir conocimiento como la única forma válida, negando la posibilidad a todo otro horizonte de sentido. De lo anterior se sigue que los saberes producidos en el seno de las comunidades sean constantemente deslegitimados en favor de los producidos por la razón occidental en la cual la institución “ciencia moderna”, se ubica en la cúspide de la jerarquía epistémica a nivel global imponiéndose como el único criterio válido de toda producción de conocimiento.

De lo anterior se sigue que la comunidad sea pensada, al menos en inicio, como aquel tipo de vínculo impulsada por relaciones de tipo sujeto-sujeto en el que las relaciones de producción, distribución, intercambio y consumo son controladas de forma colectiva por las y los miembros de la comunidad. La sociedad moderna, en cambio, es producto de la modernidad occidental que ha impuesto un modelo de relaciones funcionales y mercantilizadas. Comunidad y sociedad coexisten en tensión, ya que la comunidad es constantemente permeada por las jerarquías impuestas por la sociedad moderna, pero a su vez resiste a través de la preservación de sus estructuras materiales, simbólicas y espirituales.

La diferencia entre comunidad y sociedad no es solo estructural, sino epistémica. Mientras que la comunidad se basa en el reconocimiento de la interdependencia y en la producción colectiva (también de conocimiento), la sociedad moderna impone una epistemología de la separación, donde el individuo es aislado, la naturaleza es objetivada y el conocimiento es subsumido en las relaciones de producción del mercado capitalista. Esta distinción es fundamental para comprender cómo la modernidad ha logrado expandirse y naturalizarse como un proyecto civilizatorio "universal", cuando en realidad es una construcción histórica con fines específicos de dominación y control.

La comunidad, al mantenerse como un espacio de resistencia epistémica, desafía la epistemología dominante al preservar saberes, memorias y formas de vida que no se

reducen a la lógica del capital y la mercantilización del conocimiento. Así, la lucha entre comunidad y sociedad no es solo una lucha política o económica, sino una lucha por el derecho a pensar y existir desde otros marcos epistémicos y normativos.

La modernidad ha producido la idea de que la comunidad es un ente atrasado, antiguo, caduco, una forma de organización económica y social premoderna, cuando en realidad representa un horizonte de transformación y resistencia frente a las crisis estructurales del capitalismo a nivel global.

La persistencia de la comunidad frente a la sociedad es una clara demostración empírica que, frente a las relaciones de dominación, explotación, alienación hay alternativas que ponen su acento en relaciones de reciprocidad, gratuidad, hermandad, fraternidad, o sea: la vida en común.

3.1.3 Balance

El concepto de comunidad no puede ser entendido como una abstracción universal ni como un mero conjunto de relaciones de vinculación, reunión o asociación. En la tradición marxista, particularmente en los "Grundrisse", la comunidad es tratada como una totalidad concreta, cuya comprensión sólo es posible mediante la descomposición categorial de sus determinaciones. Como plantea Dussel (2010), este proceso metodológico permite "descender" de lo abstracto a lo concreto-explicado, revelando así los fundamentos ético-materiales que permiten su existencia histórica. La Cofradía de Guadalupe debe ser comprendida no como una institución religiosa aislada, sino como una totalidad simbólica, espiritual y étnica, que ha sido capaz de resistir a las lógicas de dominación impuestas por el Estado-nación moderno y el sistema capitalista. La distinción entre comunidad y sociedad es central para esta comprensión.

La Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, como ha sido señalado por Baraona (2011) cuando en referencia a las formas de vinculación de los pueblos originarios recurre al caso de las cofradías, constituye una forma de resistencia estructural frente al orden colonial-republicano. En ella se expresa una economía de la reciprocidad, un uso colectivo de los recursos, una estructura simbólica que permite el reconocimiento de la etnicidad como principio organizador y una memoria histórica que hace de la cofradía un archivo viviente. El uso de recursos comunes, la gestión autónoma de las festividades, el compadrazgo ritual, las jerarquías simbólicas y la espiritualidad popular son expresiones materiales y simbólicas de un orden distinto al de la sociedad capitalista. Como señala Nebel (2013), la Guadalupana opera como un "centro de cristalización espiritual" que articula una identidad étnica y colectiva frente al intento de homogeneización de la modernidad.

Desde la perspectiva de la ontología relacional propuesta por Bautista (2010), el sujeto comunitario no es un individuo autónomo, sino un ser en relación, constituido por y para la comunidad. Esta sujeción mutua es la base del vínculo comunitario, que se expresa en la relación con el suelo, con la naturaleza, con la historia compartida y con los otros miembros del colectivo. En la Cofradía, este vínculo se materializa en el trabajo colectivo,

la producción del sentido a través del lenguaje ritual, la organización del tiempo festivo y la relación con lo sagrado. La comunidad no es, entonces, una suma de individuos, sino una estructura viva que se reproduce mediante una praxis situada, espiritual y económica.

Marx (2016) y Hinkelammert (2007, 2013) sostienen que el capitalismo actúa contra las dos fuentes originarias de todo valor: la naturaleza y el trabajo humano. La comunidad, por el contrario, produce sus condiciones de existencia orientada por la vida y no por la ganancia. Esto implica que el conocimiento producido por la comunidad no es abstracto ni universal, sino situado, vinculado a la reproducción de la vida en condiciones concretas. En este punto, la Cofradía se presenta como una forma de resistencia epistémica, al preservar saberes, lenguajes, prácticas y narrativas que no se subsumen a la racionalidad del mercado.

El lenguaje, como señala Echeverría (2015), es una estructura de relaciones que determina la posición de los sujetos en la comunidad. En la Cofradía, el lenguaje ceremonial, las formas de hablar, los cantos, los rezos, constituyen un espacio de producción de sentido y de sujeción colectiva. Como lo afirmó Marx (2015b), "la lengua es la existencia de la comunidad como tal". Esta centralidad del lenguaje en la comunidad guadalupana permite la reproducción de una conciencia étnica que se articula con las jerarquías internas, no como reflejo de las impuestas desde la sociedad moderna, sino como mecanismos adaptativos de cohesión y distinción.

La comunidad cofrática de Nicoya no es un relictos del pasado, sino una estructura viva, transformada y persistente que coexiste en tensión con la sociedad moderna. Esta tensión, como señalan Anderson (1993) y Baraona (2009), se expresa también en la lucha por el sentido, por la legitimidad simbólica y por el derecho a la diferencia. La etnicidad que en ella se actualiza no es una esencia premoderna, sino una forma de autoafirmación frente al sistema de jerarquías coloniales. La Cofradía organiza el honor social, el sentido de pertenencia y las prácticas de solidaridad, constituyéndose en un sujeto colectivo que desafía las lógicas de exclusión y segmentación del capitalismo.

El contenido que subyace al vínculo comunitario de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe es la afirmación de una forma distinta de relación humana: la relación sujeto-sujeto, sustentada en la reciprocidad, la espiritualidad, la memoria, la copertenencia territorial y la reproducción de la vida. Frente a la racionalidad instrumental de la sociedad moderna, la Cofradía se presenta como horizonte alternativo y como espacio de resistencia integral, que expresa la posibilidad real de un mundo donde el ser humano y la naturaleza sean las fuentes creadoras de todo valor. La comunidad no es una utopía imposible ni una nostalgia premoderna, sino una forma histórica concreta de existencia que sigue afirmándose frente a los embates de la modernidad capitalista-colonial.

3.2 Del contenido que subyace al vínculo comunitario de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”

El tipo de contenido con el que está determinado el concepto de “comunidad” para el caso concreto de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”, está impregnado histórica y culturalmente por cinco contenidos noéticos principales: mito, espiritualidad, religión, etnicidad y nación. El orden en que aquí se presentan responde, históricamente, a la reconstitución de la realidad en un orden abstracto que parte de la misma realidad, no de los conceptos sino desde la totalidad concreta.

Mito, espiritualidad, religión, etnicidad y nación son las cinco determinaciones, categorías o contenidos noéticos del concepto de comunidad por las que el ejercicio de construcción conceptual por la vía del pensar categorial será impulsado. Estas cinco determinaciones serán abordadas, ellas mismas, como si fuesen conceptos. En esto corresponde el ejercicio de elevarse de lo abstracto (las ideas, la teoría) a lo concreto (la realidad empírica) por la vía del pensar categorial sin pretender que lo concreto, como punto de llegada, es el resultado de apropiarse del concepto a través del descenso de las categorías “...como retorno de lo abstracto a lo concreto” (Marx, 2016a, p. 21), sino de la forma en cómo las determinaciones o categorías se expresan históricamente en la definición de lo concreto como “concreto explicado” y que es la razón por la cual el orden con el que las categorías son abordadas responden no a una exposición conceptual o teórica, como sucede en el caso de lo “concreto espiritual” (Marx, 2016a), sino a una exposición que se corresponde con el propio desarrollo histórico de la realidad empírica contenido en el objeto de análisis de la presente investigación: concreta, en este caso: la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” (Nicoya-Guanacaste). Hacer lo anterior permitirá dar cuenta del tipo de vínculo comunitario que subyace en la Cofradía de Nicoya para que esta haya logrado conservarse y constituirse en un actor étnico en la sociedad nicoyana.

3.2.1 De lo abstracto a lo concreto como concreto espiritual. De la determinación mítica

América Central fue alcanzada hace unos 14.000 años durante el período Glacial tardío. La Península de Nicoya tuvo que haber sido uno de los primeros espacios físicos en ser ocupados dado que ella es una de las formaciones geológicas más antiguas de la actual Costa Rica.

La población migrante de lengua chorotega arriba a la Península de Nicoya hacia el 300 d.C.-800 d.C., siendo que desde el Periodo Orosi (2000-500 a.C.), es posible identificar restos de semillas carbonizadas de maíz en las cercanías del Lago arenal. Sin embargo, según la información que ha sido recopilada en el presente trabajo, el territorio de la actual Costa Rica ya se encontraba poblado desde hace cerca de diez mil años, y el cultivo del maíz en la actual provincia de Guanacaste, desde hace unos ocho mil años (Corrales, 2019; Rodríguez, 2006; Fournier, 2016; Ibarra, 2014). El cultivo del maíz fue objeto de múltiples veneraciones por parte de los pueblos que integran la región mesoamericana hasta la actualidad. En el maíz se reúne el “tiempo original” y el “tiempo mítico” (Eliade, 1956). En el mito fundante mesoamericano, ubicado en la “Leyenda de los Soles”, el folio 77 del “Códice Chimalpopoca” de ubicada en el folio 77 del “Códice Chimalpopoca”, los “hombres” son creados por Quetzalcóatl con los huesos que éste robó en el “Mictlan” (lugar de los muertos o infra-mundo). Quetzalcóatl, en calidad de representante de los dioses, se convierte en “hormiga negra” para poder entrar y dominar el monte “de nuestro sustento” (Nican Mopohua. En: León-Portilla, 2012) donde se encuentra el maíz para atarle y entregárselo al ser humano para que éste pueda disponer de él de forma abundante. Es este el “**Mito fundacional mesoamericano**” que también está presente en el tipo de tradición mítica con que está sujeta el tipo de comunidad que aquí está siendo analizada.

Para la tradición cristiana con que vienen los conquistadores, el mito fundante de su proyecto civilizatorio es que Dios se ha hecho hombre. El Hijo de Dios, su Verbo, su Sabiduría y su Palabra son uno (Biblia latinoamericana, 2015). El mito contenido en el

Antiguo Testamento plantea que Dios-Yavé libera al pueblo judío de la “humillación”, el “maltrato” y el “sufrimiento” que vive bajo el dominio del Faraón (Ex 3: 7) y sobre el que el pueblo de Egipto ha impulsado un sistema social que vive a costa de su trabajo, razón de haber sido reducidos a condición de esclavitud. La “liberación”, como proyecto ético que el ser humano tiene ahora frente a su propia realidad, ya no es responsabilidad de Dios-Yavé, que es quien orienta a su pueblo en su búsqueda, sino que es el resultado de haber hecho suyo el mensaje contenido en la revelación con que Dios presenta ante Moisés para conducir a su pueblo hacia una “...tierra que mana leche y miel” (Ex 3: 8). Es este el **“Mito fundacional judeo-cristiano”** que forma parte de las determinaciones que constituyen el concepto de “mito” como parte de las determinaciones del concepto de comunidad al que se está dando concreción. Este **“Mito fundacional judeo-cristiano”** acompañará a los conquistadores españoles a lo largo del despliegue colonial en América.

La Conquista y la posterior colonización dieron lugar a una fusión conflictiva entre estos dos modelos míticos de comunidad. En el proceso de evangelización, el mito cristiano se impuso como el horizonte espiritual de la civilización occidental, mientras que las cosmovisiones de los pueblos originarios fueron desplazadas o reinterpretadas dentro de un nuevo marco teológico. Sin embargo, la resistencia y la adaptación de los pueblos originarios permitieron que muchos de sus elementos religiosos y comunitarios sobrevivieran, aunque transformados. En Nicoya, la pervivencia de rituales vinculados al maíz y a las devociones cristianas evidencia cómo estas dos narrativas fundacionales han dialogado en la conformación de una identidad comunitaria en la que cristianismo y prácticas rituales de los pueblos originarios se desarrollan de forma paralela. El mito no es un mero relato del pasado, sino una estructura viva que sigue operando en las prácticas y significados con los que las comunidades se organizan y resisten. Tanto en la espiritualidad mesoamericana como en la judeocristiana, la comunidad es inseparable de su fundamento mítico, pues este otorga cohesión y sentido a su existencia. Para los chorotega-mangue la figura femenina de “Ninguitamali” y la figura masculina de “Nembithia” integran la pareja responsable de dar vida al ser humano. Para poder realizar la vida el ser humano urge de alimento y es Quetzalcóatl quien entrega el maíz

al ser humano. El Dios Sol, cuya representación simbólica es el maíz, y la Luna, la “dualidad”, el “Omecíhuatl” (“Señor y Señora de la Dualidad”, Nebel, 2013), cuya representación simbólica son semillas de cacao, gozan de celebraciones, rituales y sacrificios. De lo anterior se sigue que el maíz y el cacao alcancen un lugar neurálgico en la producción de mitos con que se sujeta el cuerpo ampliado de la comunidad prehispánica a lo largo de la región mesoamericana, con prácticas rituales que llegaban a lo más privado del ámbito doméstico. Alimentos en los que está presente el maíz y el cacao o en el que ambos se combinaban, eran preparados en actos rituales, así como en ocasiones específicas de celebración. De lo anterior se sigue que la **“Simbiosis mítica-alimentaria”** sea otro de los momentos constitutivos, en tanto determinaciones, del concepto de “mito” que a su vez es una determinación del concepto de “comunidad” que aquí está siendo construido.

La **“Simbiosis mítica-alimentaria”** está articulada con una suerte de **“Ritualidad agro-cósmica”** en el que los tiempos sagrados, sus ritos y formas de celebración están marcados por el **“Tiempo del maíz”**. Este tiempo responde al calendario agrícola con que se organiza la vida productiva de la comunidad, así como la estructura ritual como uno de sus elementos integradores. El maíz, como representación simbólica del Dios Sol, ocupaba parte importante de la actividad agrícola no sólo por la importancia gastronómica que ocupaba este cereal como elemento gastronómico-esencial de la región mesoamericana, sino porque su siembra y cosecha estaban asociados a actos de orden cósmico. La triada gastronómica (maíz-frijol-calabaza) aunado al protagonismo que el cacao ocupaba en las celebraciones religiosas exigía que la comunidad se mantuviera siempre al pendiente de su actividad agrícola. Cada ciclo productivo de cultivo era reactualizado mediante ofrendas y sacrificios. De la mano de la “Leyenda de los soles” contenida en el folio 77 del “Códice Chimalpopoca”, en el que Quetzalcóatl establece un vínculo supremo entre los dioses y los seres humanos a través del maíz, éste culmina por consolidarse como cereal civilizatorio. Es en la **“Ritualidad agro-cósmica”** que el ser humano participa activamente en la regeneración del universo. De lo anterior se sigue que **“Ritualidad agro-cósmica”** y el **“Tiempo del maíz”** sean momentos constitutivos, en tanto determinaciones, de la categoría de “mito”.

El **“Mito fundacional judeo-cristiano”** está impulsado sobre la base de la **“Teología del padre”** impuesta por los conquistadores españoles, se fundamenta en la Ley, la eficiencia productiva y la acumulación como valores supremos del orden colonial. Esta teología legitima el dominio sobre los “indios” mediante un modelo social jerárquico, donde la obediencia al sistema económico-hacendario y a la autoridad del encomendero se presenta como condición de justicia. En este marco, la “justicia” se reduce a la conservación del orden y la riqueza, mientras que toda forma de resistencia, dignidad o diferencia cultural del “indio” es interpretada como desobediencia y castigada con la muerte. La teología del Padre, así, no reconoce alternativa alguna fuera del modelo colonial; convierte la eficiencia en absoluto y niega la posibilidad de una vida humana plena para los pueblos originarios.

Frente a la **“Teología del padre”** aparece la **“Teología de la madre”** como alternativa radical frente al orden colonial impuesto por los conquistadores. Esta irrumpe desde la experiencia del “indio” como revelación de dignidad y fraternidad, encarnada en el mito de la “aparición” de la Virgen de Guadalupe no al poderoso, sino al explotado, alienado, humillado y despreciado en el marco de la sociedad colonial en desarrollo (siglo XVI). La **“Teología de la madre”** no se funda en la eficiencia ni en la Ley, sino en la vida, el cuidado, la justicia y la reciprocidad. En ella, la liberación no es un privilegio concedido desde arriba, sino un horizonte histórico abierto desde abajo, por medio del reconocimiento del “otro” como hermano y del compromiso colectivo con la construcción de un mundo donde la vida digna sea posible. La **“Teología de la Madre”** convierte el mito en camino y la fe en acción transformadora, haciendo del “indio” protagonista de su destino y portador de una utopía humanizante frente a la muerte estructural del proyecto colonial.

Con la **“Teología de la Madre”** aparecerán los “mitos de liberación” que surgen como respuesta espiritual, ética y social a la violencia estructural de la conquista, cuyo principio rector es la imposición de la Ley como condición estructural y fundamento de la eficiencia productiva, la acumulación y el orden que acompaña la **“Teología del Padre”**, proyectada por los conquistadores españoles como legitimación religiosa del dominio colonial. La

“**Teología del Padre**” actúa como matriz de obediencia, disciplinamiento y exterminio, erigida sobre la sacralización del mercado, la hacienda y la Ley como instrumentos del “eficiente” orden absoluto.

Frente a esta teología vertical, irrumpe la “**Teología de la Madre**”, encarnada en el mito de la “aparición” de la Virgen de Guadalupe al “indio” Juan Diego. Este relato simbólico no sólo subvierte la lógica colonial de exclusión, sino que actualiza los mitos mesoamericanos de liberación, al reintroducir la figura femenina como principio de revelación, dignidad y fraternidad. Mientras la “**Teología del Padre**” castiga la desobediencia con la muerte y reduce al “indio” a engranaje productivo, la “**Teología de la Madre**” recupera la gratuidad del vínculo humano, la sacralidad de la vida y el poder de los pueblos para narrarse desde su propia interioridad. El mito, en tanto forma de inteligibilidad sentida y vivida, es principio de transformación: no sólo explica la realidad, sino que la produce.

Desde la “**Teología de la Madre**” surge el “**Mito de liberación étnica**” el cual no se opone ni a la historia o la vida singular de aquellos hombres barbados, sino que inaugura una nueva historia desde los márgenes, donde el “indio” deja de ser objeto para devenir sujeto de su destino. La “**Teología de la Madre**” deviene alternativa viviente a la “**Teología del Padre**”, no en términos de competencia institucional, sino como posibilidad civilizatoria fundada en la justicia fraterna, la dignidad compartida y el protagonismo colectivo de los pueblos humillados. En ella, la eficiencia ya no es acumulación sino reciprocidad; ya no es orden sin vida, sino vida que reconfigura el orden. Es esta teología, nacida del mito y enraizada en la praxis del cofrade, la que constituye el núcleo espiritual y simbólico de la utopía del “indio”: la posibilidad radical de otro mundo posible. El “**Mito de liberación étnica**” introduce un principio ético de responsabilidad fraterna que subvierte las jerarquías étnicas impuestas y rearticula las condiciones de posibilidad para una subjetividad de los pueblos originarios que, sin abandonar el horizonte cristiano, se posiciona como portadora de una promesa de liberación. Esta matriz simbólica inaugura una “**contra-teología**”, una “**Teología de la Madre**”, que reorienta las energías míticas

del mundo mesoamericano hacia una genealogía de resistencia y dignificación étnica dentro del mismo aparato colonial que buscó su sometimiento.

3.2.2 De lo abstracto a lo concreto como concreto espiritual. De la determinación religiosa

Como estructura social que incide en las formas de pensamiento, comprensión del mundo e incidencia sobre la realidad social, la religión cristiana-católica tiene una profunda influenciada marcada por la civilización occidental, principalmente por la tradición greco-romana. La religión en la Grecia clásica estaba articulada en torno a la “Polis” y los Dioses del Olimpo, vinculados a aspectos específicos de la vida social y política. En esta sociedad, la oposición binaria entre civilización y barbarie justificó la organización jerárquica y la exclusión de los “otros”, con quienes el conflicto lingüístico ejerció como un mecanismo fundamental para que la diferencia culminara por legitimar el despliegue de relaciones de desigualdad, dominio y explotación para las y los “otros” que no compartían la lengua y cultura, primero griegas y luego romanas (Hartog, 1999).

Los romanos adoptaron esta distinción y la integraron en su sistema jurídico y religioso, donde el emperador adquirió un papel divino dentro del orden político. A medida que la religión se institucionalizaba, se establecía una relación entre el poder estatal y el orden divino, con la Ley como fundamento de la civilización (Pagdem, 2002). Esta concepción preparó el terreno para la asimilación del cristianismo dentro del Imperio Romano y su posterior institucionalización que no fue más que una simple adopción de dogmas cristianos ya que el cristianismo se modificó significativamente según las necesidades del Imperio (Fromm, 2019; Hinkelammert, 2013; Bautista, 2010)

La transformación radical del cristianismo culminó por decantarse por su polo conservador y no por el revolucionario que había permitido que, el movimiento cristiano del primer siglo de la era cristiana, culminara por constituir un movimiento subversivo a la institución Imperial en todos sus términos, llevándole a oponer los términos de Ley,

con los que se imponía el Imperio como el centro de las relaciones sociales, por los términos de la "justicia" (Gal 2: 16; Gal 2: 21; Gal 3: 11-14; Gal 3: 28; Gal 5: 13-15; Rom 7: 7-13).

El cristianismo del primer siglo emergió en medio de un contexto marcado por la profunda desigualdad social dentro del Imperio Romano. En sus primeras décadas, representó un movimiento de resistencia contra el orden imperial, con un mensaje que cuestionaba la jerarquía social y promovía la igualdad en el "Reino de los Cielos" (Fromm, 2019). No obstante, la necesidad del Imperio de consolidar su dominio condujo a la incorporación del cristianismo como religión oficial en el siglo IV d.C., con el Edicto de Milán de Constantino y el Edicto de Tesalónica de Teodosio I. A partir de este momento, la estructura cristiana se transforma: el mensaje de liberación es sustituido por un sistema jerárquico que reproduce, de forma arbitraria y desigual, el orden imperial. Agustín de Hipona (siglo V) refuerza esta transición al establecer una doctrina que somete el cuerpo a la Ley y coloca el alma como el elemento primordial en la relación con Dios. Este cambio marca el proceso de "imperialización" del cristianismo, donde la estructura de dominación política se legitima a través de la religión (Hinkelammert, 2013).

En Hispania, la romanización se gestó de la mano del sincretismo religioso en el que creencias paganas, orientales y cristianas supieron, de alguna forma, coexistir (Burkhard, 2008). La tolerancia inicial cedió paso a la imposición del cristianismo como religión dominante a partir del siglo IV. La organización eclesiástica se fortalecía con la creación de sedes episcopales y la celebración de concilios como el de Elvira, que institucionalizó normas para la vida cristiana y consolidó la separación con otras religiones. Con la imposición del cristianismo como religión del Imperio, la Iglesia se convierte en un actor político clave. El Papa toma el lugar del César, los obispos reemplazan a los generales y la teología sustituye a la filosofía estoica (Bautista, 2010). La religión cristiana, que inicialmente se oponía al poder, se convierte en el fundamento de la estructura política de un imperio que, si bien se encontraba en decadencia, sería el núcleo moral que legitimará la Conquista y lo que con ella acontece en todas sus dimensiones.

Con la caída del Imperio Romano de Occidente en el 476 d.C., el cristianismo adquiere un nuevo papel en el Imperio Bizantino. Constantinopla se convierte en el centro del poder político y religioso, donde el emperador es visto como representante directo de Cristo en la Tierra. La religión se convierte en la piedra angular de la identidad política, y la resistencia a las influencias externas se expresa en términos religiosos (Baynes, 2014).

El cristianismo bizantino mantiene la estructura heredada del Imperio Romano, en la que el emperador es responsable de la vida material y espiritual de sus súbditos. En este contexto, la religión se consolida como una estructura de pensamiento que regula el comportamiento, define la moral y legitima el poder político. La oposición al Islam, surgido en el siglo VII, refuerza la cohesión interna del Imperio y alimenta el concepto de una "guerra sagrada" que pervivirá en la historia europea. Como una estructura de pensamiento el cristianismo pasó de ser un movimiento de resistencia para convertirse en la Religión del Imperio Romano y Bizantino, adaptándose a las estructuras de poder y contribuyendo, desde adentro suyo, en su reproducción. Al hacer lo anterior la cartografía del poder utilizada por la Iglesia cristiano-católica previo a la Conquista de América recurrió al criterio que anteriormente hubiesen utilizado los persas en relación con la oposición "norte/sur" en la que quedaban definidos los criterios de demarcación entre "civilizados" y "bárbaros", "fuertes" y "débiles" propias a las estructuras mentales del mundo antiguo. La **"Oposición Norte/Sur"** correspondiente a separar a las y los "Unos" de las y los "otros" es uno de los momentos constitutivos, en tanto determinaciones, del concepto de "religión".

La religión no sólo ha servido para cohesionar sociedades, sino también para justificar jerarquías y exclusiones. Su transformación en una institución política ha tenido un impacto directo en la configuración de las sociedades occidentales, influyendo en su moral, la forma de organización institucional y social, así como ha sido un agente relevante en el proceso de construcción de identidades colectivas en América Latina. La imposición del criterio jurídico como fundamento de la administración espiritual con que la tradición greco/romana se desplegó, quedó contenida en el impulso ético con que la

Iglesia Católica fue evolucionando a través de sus Concilios en el que irían quedando estipulados los principios y normas jurídicas que regirían el comportamiento de esta institución. La **“Imposición del criterio legal”** como factor diacrítico en la gestión del poder de la Iglesia Católica será otro de los momentos constitutivos, en tanto determinaciones, del concepto de “religión”.

La oposición que surge dentro del propio cristianismo en los primeros cuatro siglos no sólo es radical, sino que culmina por invertir los términos por los cuales este movimiento surgió allá durante el primer siglo de la era cristiana. En el primer siglo se trataba de liberar el sometimiento del cuerpo a través de la Ley (Pablo), mientras que hacia el siglo IV de la era cristiana, Agustín culminará sentenciando el sometimiento del cuerpo bajo la voluntad de la Ley y, con ello, el horizonte utópico de “liberación” de las garras de las instituciones, el Imperio la que más, culminarán por ser remplazadas por el agrado a Dios a través del cumplimiento de la Ley (Hinkelammert, 2018). Hinkelammert (2018) denomina a este giro contradictorio, que también corresponde a las tres grandes revoluciones occidentales (Revolución del cristianismo del primer siglo; Revolución Francesa (1789); y Revolución Rusa (1917), bajo el concepto de “Termidor”. Aún cuando este concepto expresa el giro fetichizado de las instituciones, del que también fue parte la Iglesia cristiana, en términos de la evolución de la Iglesia, lo correcto sería nombrar la fuerza conservadora que permitirá a la institución “Iglesia” buscar la forma de ocupar un lugar protagónico en la gestión del poder político, económico y social lo cual se dará una vez la Iglesia Católica logre impregnar de su esencia al conjunto de relaciones económicas del tipo de sociedad del que ella es parte, y de la que será la religión oficial. La **“Teocratización imperial”** que ha desplazado al ser humano de su centralidad para, en su lugar, dar paso a las instituciones como el sujeto central de las relaciones contenidas en el vínculo social, es parte de los momentos constitutivos, en tanto determinaciones, del concepto de “religión”.

La “romanización” de la religión y de la cultura de Hispania son condición para el culto ceremonial del dogma cristiano. A través de los Concilios la Iglesia irá ocupando un lugar protagónico como actor político y, con ello, la jerarquía eclesial asumirá el protagonismo

propio de la jerarquía militar y se dispondrá, junto al Estado español de llevar adelante la Conquista de América aún previo a tener idea de qué era y a quiénes era que “descubrían”. La **“Romanización de la religión y la cultura”** es otro de los momentos constitutivos, en tanto determinaciones, del concepto de “religión”.

La oposición al Islam que el cristianismo bizantino heredó del Imperio Romano, sobre todo posterior a la invasión islámica de Europa posterior al siglo VII, será extrapolada al contexto americano una vez se de inicio con la Conquista. Ya no se tratará de las sectas seguidoras del Islam a lo que el cristianismo persiga sino a todas las otras formas de creencia, ritualidad, religiosidad que no sean parte constitutiva del dogma cristiano. La oposición cristianismo (religión verdadera)/Islam (religión falsa) será impuesta en América a través de la oposición cristianismo (religión verdadera)/herejía (todas las otras expresiones de espiritualidad y/o religiosidad). La **“Oposición cristianismo/herejía”** será otro de los momentos constitutivos, en tanto determinaciones, del concepto de “religión”.

El concepto de poder real y absoluto del que a partir de la “Reconquista” es portadora la Corona Católica (siglo XV), no es simple atributo de gobierno, sino una estructura de pensamiento que organiza las relaciones sociales y de poder de la España de la época. Con Enrique III y posterior a los cuatro viajes de Colón, existe la intención de imponer una política en cuya cúspide se encuentran los Reyes Católicos. La continuidad del absolutismo como fundamento de legitimación del dominio territorial y étnico constituye, en el decir de Bourdieu (1997), un habitus que ha quedado incorporado en la sociedad castellana. La monarquía genera un campo de poder en el que las categorías de nobleza, vasallaje y lealtad a la religión católica se convierten en marcadores diacríticos y estructurales del nuevo orden étnico. Transformar la idea de **“Casa de Dios”** como **“Casa de todas y de todos”** en **“Poder Real y Absoluto”**, es uno de los momentos constitutivos, en tanto determinaciones, del concepto de “religión”.

La idea de **“Centro”** (**“ontológico-existencial”**) que se configura para Europa a partir de la “Reconquista” del Al’ Andalus permite a la religión cristiana-Católica imponerse como

referente ideológico, político, económico y religioso. La idea de “centro” (ontológico-existencial) que ahora pregonan los europeos, viene acompañada del cambio de dirección respecto en el orden étnico precedente. Con lo anterior, judíos e islámicos serán interiorizados a través de las categorías étnicas de “moros” y “marranos”, al tiempo que serán perseguidos en el mismo territorio en el que históricamente habían coexistido junto a los cristianos. La pretensión de “centro” (ontológico-existencial) que surge con la “Reconquista” es acompañada del hecho empírico, material y concreto de que, a partir de ahora, el otrora territorio islámico será un territorio cristiano permitiendo que portugueses y españoles ocupen la cúspide del orden étnico como nuevo grupo étnico dominante.

Con los objetivos de expansión territorial diseñados por Enrique de Portugal (1394-1460), Portugal fue el primer de los países occidentales en iniciar la conquista ultramarina la cual comenzó por Ceuta, tomada el 24 de agosto de 1415, y en el año 1455 as catorce islas que conforman Cabo Verde “descubiertas” por el navegante veneciano Alvise de Cadamosto, bajo control de Portugal hasta su independencia administrativa en 1975.

En el año 1455, el papa Nicolás V permitió reducir a la "esclavitud perpetua" a la totalidad de los habitantes del continente africano, así como declarar “enemigos de Cristo” a todos los habitantes de las costas meridionales de este continente (Pagden, 2014). Con la expansión del cristianismo la esclavitud adquirió una nueva dimensión. La Iglesia remozó la esclavitud y la envolvió en un ambiente espiritual impulsando la idea de que la sumisión terrenal garantizaba la redención en la vida celestial (eterna), lo cual funcionó como un mecanismo de control social que legitimó el papel de la Iglesia durante el periodo de expansión ultramarina europea que surgirá paralela al “descubrimiento” de América (1492). Los esclavos que ahora eran incorporados a los circuitos de reproducción del capital europeo no sólo contaban con la venia del Papa en persona, sino que la justificación era legítima: los africanos eran “enemigos de Cristo”. Lo anterior hizo posible que todas y todos los habitantes de África fueran disminuidos a la condición de esclavos a través de una guerra que, si bien, no tenían las características de una guerra religiosa en ella sí ejercía un lugar protagónico la Iglesia Católica, a través de la

fugara del Papa, razón por la cual los africanos hechos esclavos que llegaban a través de las embarcaciones portuguesas fueran distinguidos por su pigmentación. Pronto todo africano que llegara a Europa tendría la condición de esclavo y como los africanos que llegaban a Europa eran de pigmentación “negra”, pronto toda/todo habitante europea de pigmentación negra sería esclavo.

Con el inicio de la esclavitud africana por parte de Portugal (1455) la pigmentación comenzaría a ser un factor diacrítico en las relaciones de dominio según las cuales un ser humano podía ser hecho esclava/esclavo legítimamente. Esta esclavitud que a partir de ahora tendrá un matiz “étnico-racial” (africano-negro) será actualizada de formas variopintas por la propia Iglesia Católica aún en la actualidad. La pigmentación se convirtió en una variable clave para estructurar la esclavitud. Ya no era únicamente el estatus de prisionero de guerra lo que condenaba a una persona a la servidumbre, sino sus rasgos distintivos discretos. La conversión al cristianismo que aseguraban iba a suceder a los “herejes” e “idólatras” se impusiera como religión “verdadera” compensaba la condición servilismo al que las y los esclavos eran sometidos. Con la declaratoria de “enemigos del cristianismo” a “todos los africanos” por parte de la Iglesia Católica, se da un giro estructural en la mentalidad esclavista: la inferioridad ya no era determinada por la derrota en batalla, sino por los rasgos fenotípicos del “enemigo”. Será esta **“Esclavitud-étnica-racial con venia papal”**, uno de los momentos constitutivos, en tanto determinaciones, del concepto de “religión”.

Con Portugal surgirá la creación un imperio colonial a lo largo del continente africano que se extenderá, incluso, en algunos puntos del continente asiático para posteriormente llegar al continente americano, el mundo árabe perderá el protagonismo que ejerció por más de mil años en el contexto europeo y comenzará a ser ahora el asediado. Paralelamente la irracionalidad que da condición de legítima a la racionalidad occidental para justificar la esclavitud de “todos” los habitantes de África serán exportada a América.

Una vez que los “navegantes” devengan en “descubridores” pero, sobre todo, en “conquistadores” la religión será el factor diacrítico que justificará la guerra para convertir

a aquellos habitantes de las Indias, de quienes nunca habían escuchado los europeos, a la fe cristiana-Católica. Es la diferencia religiosa el elemento central de la confrontación étnica que permitirá que los españoles se impongan en la cúspide del orden étnico y gestionen el sistema de honor social. A la diferenciación religiosa se sumarán otros rasgos distintivos discretos como la lengua, la historia y el color de piel. La imposición religiosa que se da ahora en América es una actualización de la oposición cristianismo (religión verdadera)/herejía (Islam) que el cristianismo bizantino heredó del Imperio Romano. Sin embargo, será la oposición **“Cristianismo/heresía (indiana)”** otro de los momentos constitutivos del concepto de “religión” en el caso de la totalidad concreta de la que aquí se da cuenta.

Con la superioridad del componente tecnológico militar del que cuentan los españoles frente a los originarios del “Nuevo Mundo”, los conquistadores españoles descubrirán su propia condición de ventaja objetiva y con las armas, la Ley y el Dios cristiano de su lado, el Papa decretará en 1493 la bula papal “Inter caetera” (1493). Con lo anterior el mundo será repartido, administrado y gestionado en términos cristianos y será el Vaticano junto a las Coronas de Portugal y España quienes hagan posible utilizar la **“Religión como dispositivo de gestión imperial”**. Es este, para el caso concreto que aquí está siendo analizado, otro de los momentos constitutivos del concepto de “religión”.

En el año del primer contacto de los conquistadores con las y los pobladores del territorio de la actual Costa Rica (1502) ya está en pleno funcionamiento la **“Arquitectura jurídica del dominio colonial”** que junto a la **“dialéctica de la lengua dominada”** y a la **“jerarquización lingüística-colonial”**, ambas determinaciones correspondientes a la dimensión espiritual, culmina por legitimar jurídicamente la inferioridad de los pueblos originarios de América frente a los conquistadores. Lo anterior fue posible a través de la proclamación y puesta en funcionamiento de las bulas papales Inter caetera, Eximiae Devotionis, el Tratado de Tordesillas, los acuerdos de “descubrimiento y rescate” y el “régimen de encomienda” los cuales, hace el año de 1502, ya estaban siendo aplicados. Este marco jurídico justificaba la dominación de los conquistadores bajo la premisa de la superioridad civilizatoria, religiosa y política del mundo cristiano-occidental sobre los

pueblos originarios. En cada uno de los tratados, acuerdos y artificios legales utilizados para dotar de “legitimidad” la dominación que sobre los pueblos originarios ejercían los conquistadores españoles, la Iglesia Católica fue jueza y parte. De lo anterior se sigue que se esta determinación, **“Arquitectura jurídica del dominio colonial”**, otra de las determinaciones del concepto “religión”.

Una vez los conquistadores emprendan la Conquista del Golfo de Nicoya y utilicen la **“Religión como dispositivo de gestión imperial”** sometiendo a los “indios” de Nicoya al **“Bautismo forzado”** la Iglesia Católica pone en marcha la **“Sacramentalización coercitiva”** como mecanismo que recurrentemente fue utilizado por los conquistadores españoles para intentar despojar a los pueblos originarios de sus sistemas espirituales, rituales y celebraciones intentando sustituirlos por la fe Católica. De este modo el **“Bautismo forzado”** fue el mecanismo utilizado por los conquistadores españoles para coaccionar a los pueblos originarios del “Nuevo Mundo” a través de la conversión. La idea de **“Sacramentalización coercitiva”** subraya el uso de los sacramentos cristianos como mecanismos de imposición y control por parte de la Iglesia Católica quien no sólo es una estructura religiosa, sino que, a lo largo de la Colonia, se comportará como estructura económica, política y jurídica. **“Bautismo forzado”** y **“Sacramentalización coercitiva”** son dos momentos adicionales correspondientes a la determinación religiosa.

Uno de los elementos principales sobre los que se despliega la Conquista parte de la interpretación e incorporación que de la Guadalupana hizo el pueblo de Hispania, primero, y el Estado de España posteriormente. La advocación que de la “Madre de Dios” asumieron unos y otros previo a la Conquista, tuvo la fusión de varias tradiciones espirituales mediterráneas como fundamento. La figura de la Virgen de Guadalupe tuvo profunda influencia fenicia, grecorromana, germánica, islámica, mozárabe y africana en el marco de la Iglesia cristiana primitiva, particularmente en su vertiente oriental. Este proceso tiene lugar cuando Hispania y Europa eran aún regiones periféricas del orden imperial romano y, posteriormente, del mundo islámico, y da origen a una matriz simbólica que será utilizada por la monarquía hispánica como contenido espiritual

legitimador de la expansión colonial posterior. La figura de María, en especial bajo la advocación de Virgen de Guadalupe, se convierte así en emblema sagrado del poder cristiano-imperial, articulando lo maternal, lo sagrado y lo político, el cual será utilizado, a lo largo del proceso de Conquista, como principio de clasificación y jerarquización étnica, preparando las bases simbólicas y espirituales del orden étnico moderno-colonial que se impondrá en América bajo la noción de “Santa Maria Virgen de Guadalupe, Virgen de la Hispanidad” (Nebel, 2013). Esta determinación religiosa particular, correspondiente al concepto de comunidad, ha sido denominado bajo el concepto de **“Etnogénesis mariana imperial-cristiana”**.

3.2.3 De lo abstracto a lo concreto como concreto espiritual. De la determinación espiritual

En la tradición mesoamericana, el maíz constituye el fundamento material y espiritual de la comunidad. Su cultivo, que data de hace aproximadamente ocho mil años en la provincia de Guanacaste, no sólo representa un medio de subsistencia, sino que es símbolo de la continuidad del “tiempo mítico” (Eliade, 1956). La “Leyenda de los Soles” describe cómo Quetzalcóatl, en un acto de mediación divina, roba los huesos de los antepasados del Mictlán para dar forma al ser humano y, posteriormente, se transforma en “hormiga negra” para acceder al monte de “nuestro sustento” para robar el maíz y entregarlo a la humanidad como su sustento primordial. Este mito expresa la concepción de la comunidad como una unidad orgánica entre el ser humano y su entorno, en la que la divinidad participa activamente en la reproducción de la vida material y espiritual. El maíz no solo nutre el cuerpo, sino que en él reside el tiempo original, la historia sagrada de los pueblos que han hecho de su cultivo un acto ritual. Es este el contenido espiritual del **“Mito fundacional mesoamericano”**.

El **“Mito fundacional judeo-cristiano”**, transmitido a América por los conquistadores, plantea otro modelo de comunidad basado en la noción de “liberación” y “promesa”. Según el relato del Éxodo, Dios-Yavé escucha el clamor del pueblo judío esclavizado en

Egipto y lo conduce a través del desierto hacia la “tierra que mana leche y miel” (Ex 3: 8). En este pasaje, la liberación del sufrimiento no es sólo un acto de intervención divina, sino que se convierte en un mandato ético para la construcción de una comunidad justa, que debe asumir su propio destino bajo la guía de Dios. En la tradición cristiana, esta narrativa se resignifica con la figura de Cristo, cuyo sacrificio simboliza la redención y la promesa de una nueva comunidad fundada en la fe y la fraternidad.

Si bien ambos mitos presentan diferencias sustanciales en su estructura y propósito, comparten una concepción de la comunidad basada en la relación con lo sagrado. En el mito mesoamericano, la comunidad emerge como una continuidad con la naturaleza y el cosmos, en la que el alimento es un vínculo tangible entre los dioses, las y los seres humanos. En la tradición judeocristiana, la comunidad es un proyecto moral y trascendental, cuyo fundamento no es un sustento material como el maíz, sino una promesa de redención. Aún con sus diferencias, ambos relatos establecen una relación de dependencia entre la comunidad y su fundamento mítico: sin maíz, no hay humanidad (Mesoamérica); sin “liberación”, no hay “pueblo elegido” (tradición judeocristiana). De lo anterior surgen dos determinaciones correspondientes al concepto “espiritual” con que se da cuenta del concepto de comunidad: **“Espiritualidad cosmogónica de la comunión cósmica”** (Mesoamérica); y **“Espiritualidad escatológica de la promesa redentora”** (Tradición judeocristiana).

La determinación denominada **“Espiritualidad cosmogónica de la comunión cósmica”** (Mesoamérica) intenta dar cuenta de una forma de espiritualidad en la que la comunidad humana está ontológica y materialmente integrada al cosmos y a la naturaleza a través de un vínculo sagrado con el alimento —especialmente el maíz— como cuerpo de los dioses. El mito mesoamericano funda a la humanidad no como proyecto separado del mundo, sino como emanación y expresión viva del cosmos, donde el sacrificio de los dioses hace posible el sustento humano. La espiritualidad se encarna en lo ritual, lo agrícola y lo cotidiano, y expresa una relación circular, recíproca y vital con lo sagrado. Esta forma de comunidad es orgánica, cíclica y corporal, en la que el alimento

no solo nutre el cuerpo, sino que renueva la alianza con los dioses, produciendo una forma de sacralidad inmanente.

La determinación denominada “**Espiritualidad escatológica de la promesa redentora**” (Tradición judeocristiana) se refiere a una espiritualidad centrada en la espera y cumplimiento de una promesa trascendental de liberación histórica y salvación futura. El pueblo no es creado desde una continuidad con la naturaleza, sino constituido por la palabra y la alianza divina, en la cual el cumplimiento ético de la Ley y la fidelidad a Dios determinan su destino. Lo espiritual se proyecta hacia el porvenir, hacia una redención esperada que se despliega en la historia como drama moral y escatológico. En esta tradición, la comunidad se entiende como pueblo elegido, separado del resto por un llamado divino, cuyo sentido está fundado en la memoria del Éxodo y la expectativa mesiánica. La relación con lo sagrado es vertical, trascendente y normativa, y la espiritualidad se vive como responsabilidad moral ante un Dios personal que libera y exige.

Con la imposición estructural de la Conquista surgió la “**Dialéctica de la lengua dominada**”. A través de este concepto se intenta hacer visible los mecanismos institucionales, principalmente religiosos, a través de los cuales el uso de las lenguas fue gestionado y restringido en términos del ejercicio del poder colonial. Mientras en las relaciones de índole sociales había una clara separación entre la “lengua civilizada” y la “lengua salvaje”; en el espacio íntimo o familiar, la relación con la divinidad era ejercida a través de las lenguas originarias, “lengua confesional”. Mientras que el proceso de Conquista, que los conquistadores españoles esperaban sellar con la imposición religiosa, suponía que la lengua castellana habría de imponerse frente a las lenguas originarias, la realidad empírica a lo largo de los poco más de tres siglos a través de los que se prolongó la época virreinal en América daba cuenta que el uso de las lenguas originarias por parte de los “indios” había sido un refugio de lo sagrado, lo íntimo y lo comunitario. De allí que el uso recursivo de la lengua se convierta en un símbolo de resistencia al que hará uso la propia comunidad.

Al lado de la “**Dialéctica de la lengua dominada**” surge la “**Jerarquización lingüística-colonial**” la cual se establece como un dispositivo de dominación que surge en el ejercicio del poder colonial que ejerce el conquistador sobre el conquistado. No se trata solamente de la imposición de una lengua o de la sustitución de la lengua originaria por la lengua de los conquistadores sino de la eliminación de un horizonte de sentido que brota a través del uso recursivo del lenguaje en la que no sólo se nombran entes, sino que a través del uso de los conceptos con que un pueblo habla sobre la realidad sino cómo éste produce e incide sobre la realidad. A través del concepto de “**Jerarquización lingüística-colonial**” se intenta dar cuenta de un proceso de legitimación de un orden jerárquico en el que la lengua del conquistador se impone como la lengua “civilizada” frente a la lengua “marginal”, “bárbara”, “atrasada”, “vulgar” o “salvaje” de los pueblos originarios. Con la “**Jerarquización lingüística-colonial**” se parte el mundo en dos: “civilizados” (castellano) y “salvajes” (lenguas originarias de América).

3.2.4 De lo abstracto a lo concreto como concreto espiritual. De la determinación étnica

Previo al arribo de los conquistadores, nicaraos y chorotegas compartían los mismos templos religiosos aún cuando sus dioses, a quienes representan en oro, piedra, madera y barro, eran otros. Ambos pueblos, resguardaban con recelo sus mapas y calendario ceremonial, los nicaraos no compartían este último con los chorotegas. En este sentido, la tolerancia religiosa era amplia, en el tanto pueblo con tradiciones de fe diferentes, podían coexistir no sólo en el mismo espacio social, sino que en el mismo templo. Este es un modelo de tolerancia que, según las mismas determinaciones que han ido surgiendo en el “elevarse de lo abstracto a lo concreto”, occidente no sólo nunca experimentó, sino que desde la pretensión de ser ella “religión única”, “universal” y “verdadera” no habría permitido. La “**Pluralidad simbólica y ritual**” como característica de nicaraos y chorotegas quienes conservaban sus propias representaciones divinas y sistemas calendáricos sin que ello significara un conflicto estructural, indica que la

identidad religiosa no se fundamentaba en la exclusión del “otro”, sino en la afirmación de la propia tradición dentro de un marco compartido.

Previo a ser un grupo étnico dominante, los conquistadores españoles padecieron la desigualdad estructural como producto de ser un grupo periférico del sistema económico interregional que giraban en torno a Bagdad, Estambul y Pequín. El inicio de la Conquista (1492) y posterior descubrimiento (1507) significó la **“Re-ingeniería étnico-colonial”** que surgía del hecho empírico de saberse superiores militarmente con lo que se ponía en marcha un proceso sistemático, planificado y estructural en el que el sometimiento de los pueblos originarios de América, de sus tierras y recursos provocaba la transformación radical del “sistema de honor social” del que Hispania era tan sólo un actor marginal. La nueva organización jerárquica estaría impulsada sobre la base de nuevos criterios étnicos en los que la dimensión religiosa y lingüística ocupaban un lugar relevante. La **“Re-ingeniería étnico-colonial”** que surgía de la “Reconquista” tenía una dimensión intra-europea provocada por el oro que llegaba en galeones a los puertos españoles en el Mediterráneo, que habría de transformar a Europa en el “centro” del nuevo “sistema económico mundial”; la otra es la dimensión que surgía más allá de las propias fronteras europeas y era el hecho de que ser “centro” era condición de su imposición colonial sobre los “otros”. Esta **“Re-ingeniería étnico-colonial”** retrata el pasaje que experimenta el pueblo de Hispania al haber dejado de ser un grupo étnico subalterno para comenzar a ser un grupo étnico dominante al comenzar a ocupar la cúspide del naciente “orden étnico” y del “sistema de honor social”. Es esta **“Re-ingeniería étnico-colonial”** lo que permite a Europa inventarse a sí misma como “centro”.

La **“Re-ingeniería étnico-colonial”** es un proceso sistemático, planificado y estructural. Como proceso sistemático, planificado y estructural echará mano de momentos constitutivos previos dado que “... aunque la categoría más simple haya podido existir históricamente antes que la más concreta, en su pleno desarrollo intensivo y extensivo ella puede pertenecer sólo una forma social compleja...” (Marx, 2016a, p. 24), lo que plantea que la idea de a **“Oposición Norte/Sur”**, ser **“Centro”** (**“ontológico-existencial”**), la **“Esclavitud-étnica-racial con venia papal”** y la oposición

“Cristianismo/heresía (indiana)” son, todos ellos, categorías plenamente integradas en el proyecto con que se impulsará en adelante la sociedad colonial. Para ello será necesario integrar la **“Esclavitud-étnica-racial con venia papal”**, utilizar la **“Religión como dispositivo de gestión imperial”**, al lado de una **“Arquitectura jurídica del dominio colonial”** que serán la base sobre la que se impulsará el “Sistema económico mundial”. La importancia de las categorías radica en su capacidad para expresar las condiciones concretas que dan forma a una sociedad, así como revelan el conjunto de relaciones de producción que la configuran. De lo anterior se sigue que las categorías no son meros instrumentos analíticos aislados, sino que deben ser comprendidas en su orden de exposición el cual debe permitir reconstruir la totalidad social desde sus determinaciones más simples hasta su manifestación más compleja reunida en el concepto.

La sociedad colonial que Colón propicia posterior a su hallazgo sigue un principio de desarrollo histórico y lógico que se intenta rastrear a través de las determinaciones. Lo anterior significa que las formas más avanzadas de una sociedad contienen en sí mismas las huellas de estructuras anteriores, cuya superación no es absoluta. La **“Re-ingeniería étnico-colonial”** urge de reconstruir la estructura interna de la sociedad de la que parten los conquistadores españoles, así como del grado de desarrollo que esta ha adquirido para entonces.

La invención del “otro” en el “indio”, que surge como posibilidad de contar con los mecanismos de dominio de la sociedad antigua y medieval de la que proceden los conquistadores españoles, es el presupuesto para la **“Transmutación étnica e invención colonial del conquistador”**. Sin “indio” no hay conciencia de dominio sobre los “otro” por parte de los conquistadores españoles.

El “conquistador” no nace en un lugar físico sino en medio de un acto de dominación. El “conquistador” no viajó a las “Indias” en esta calidad sino como “navegante” o “marinero”, en el menor de los casos con pretensión de “descubridor” pero no como “conquistador”. Los navegantes sabían que iban rumbo a las “Indias”, pero aún llegados a las “Indias”

su intención era la de establecer relaciones comerciales, no relaciones de dominio, que fue la posibilidad que el “conquistador” literalmente “descubrió”. Para que aparezca el “conquistador” como “dominador” éste surge de su contrapartida: el “indio”. A partir del segundo viaje el “navegante” o “marinero” ya no será un agente de “exploración” sino un agente de dominación y, para hacerlo, requiere de esta **“Re-ingeniería étnico-colonial”** que permita al otrora grupo étnico “subalterno” comportarse como grupo étnico “dominante”, opresor y colonial frente a los “indios”. Es sólo ante la presencia del “indio” que nace el “conquistador”. De lo anterior se sigue que **“Re-ingeniería étnico-colonial”** y **“Transmutación étnica e invención colonial del conquistador”** sean dos momentos constitutivos de la determinación étnica.

La **“racialización inaugural”** es otro de los momentos constitutivos de la determinación étnica. El “indio” no es un actor étnico correspondiente al “sistema de honor social” y/o al “orden étnico” occidental, sino una categoría étnica impuesta a los grupos originarios de América con plena pretensión de dominio por parte del “conquistador” español. En esta **“Racialización inaugural”** el “indio” es descrito en su “pobreza” y su “desnudez” en relación con los rasgos distintivos discretos de los que son portadores. “Bien hechos”, “de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras”, con “cabellos gruesos cuasi como las sedas de cola de los cavallos...”, además de tener el “...color de los canarios...” (Colón, 2014, pp. 75-76). Serán las anteriores las determinaciones iniciales del tipo de etnicidad con que la sociedad colonial se ponga en movimiento.

La **“Racialización inaugural”** que hacía posible que el otrora “grupo étnico subalterno” ocupara ahora la cúspide del nuevo orden étnico que surge producto de la Conquista, se ponía al servicio de la **“Arquitectura jurídica del dominio colonial”** que, pese a haber disminuido a los pueblos originarios de América, se enfrentaba a la necesidad de ampliar los términos coloniales con los cuales el “Nuevo mundo” fue literalmente repartido entre las Coronas Católicas de España y Portugal, de allí que en el plano cotidiano, donde la moral de los jóvenes cristianos entraba en algunos momentos en tensión con las prácticas con que la Conquista se fue abriendo paso, había de contar con sustento legal para actuar según las disposiciones jurídicas con que en adelante serían llevadas las

relaciones sociales entre los conquistadores españoles y los “indios”. Lo anterior fue el contenido del debate de Valladolid entre Sepúlveda y Las Casas cuya conclusión reconocería que los “indios” eran humanos pero que seguirían bajo la tutela de los conquistadores para su “protección” y “evangelización”. Será este otro de los momentos constitutivos de la determinación étnica con que el concepto de comunidad es constituido en este caso específico y que ha sido denominado como **“Tutela evangelizadora y racialización cristiana del ‘indio’”** mediante el que se intenta designar el dispositivo mediante el cual los conquistadores españoles, articulados con la institución eclesial, reorganizaron el orden étnico emergente tras la Conquista, subordinando a los pueblos originarios bajo una promesa ambigua de “protección” y “salvación”. Esta figura de tutela, legitimada en el debate de Valladolid, reconocía a los “indios” como humanos sólo en la medida en que fuesen objeto de evangelización, es decir, su humanidad era condicional y mediada por la gracia cristiana, administrada exclusivamente por la Iglesia. Lejos de implicar una inclusión plena, esta “protección” operaba como tecnología colonial de gestión y sujeción, inscribiendo a los pueblos originarios en una categoría de minoridad jurídica, espiritual y ontológica, desde donde se justificaba su subordinación bajo la lógica del cuidado redentor. La evangelización, presentada como misión espiritual, funcionó en realidad como mecanismo de racialización: transformó la conversión en condición de civilización, moralizó la desigualdad, disciplinó cuerpos, reguló vínculos sociales e impuso lenguajes y prácticas bajo la forma de una redención tutelada. Así, la Iglesia se consolidó como agente de clasificación colonial al establecer una jerarquía étnico-espiritual que colocaba al conquistador cristiano en la cúspide del nuevo orden moderno-colonial, naturalizando su poder al tiempo que mantenía al indígena en una posición de inferioridad redimible solo mediante su sumisión evangélica.

Frente a la brutal, constante y creciente agresión que experimentó el “indio” por parte de las y los conquistadores españoles, los pueblos originarios no fueron víctimas pasivas. Su respuesta no fue una reacción espontánea o fragmentaria, sino que fue una respuesta estructurada para la defensa de un horizonte de vida en el que estaba contenida una rica y compleja tradición mítico-espiritual, territorial, política, económica, cultural y cosmogónica. Habiendo sido incorporados en los circuitos de producción que darán

originen al “sistema económico mundial”, el “indio” como “indio” tiene claro que ha sido arrojado a la base de un orden del cual él es una entre otras mercancías: en la resistencia a la Conquista se forma y reafirma una conciencia étnica común.

La guerra total contra los “indios”, que es la forma en cómo se lleva adelante la acción civilizatoria por parte de los conquistadores españoles, parte de imponer la serie de presupuestos con que concibe el mundo la civilización occidental, de allí que la resistencia de los pueblos originarios frente a la Conquista adquiriera la característica de una resistencia civilizatoria. Pese a la superioridad técnico-militar con que contaban los conquistadores españoles frente a la que disponían los pueblos originarios, aunado a la carencia de anticuerpos que pudiera hacer frente al microbioma que escondían las armaduras de aquellas bestias teñidas de hombres, estos últimos no se dejarían vencer. Este será uno de los momentos constitutivos de la determinación étnica, el cual ha sido denominado “**Resistencia étnico-civilizatoria**”.

Pese a que los conquistadores han recurrido al empleo de lo que ha sido denominado en el cuerpo del presente trabajo como “**Dialéctica de la lengua dominada**” que ha arrojado a las lenguas originarias a la base de la estructura étnica y ha impuesto al castellano en la cúspide de la “**Jerarquía lingüística-colonial**”, la “**Resistencia étnico-civilizatoria**” emplea el uso de las lenguas originarias, el uso de ellas en combinación con el castellano o la hibridación de conceptos procedentes de las lenguas originarias a conceptos en castellano. Este elemento en particular sigue siendo uno de los principales mecanismos de resistencia frente a la imposición colonial aún en la actualidad por lo cual ha sido pertinente identificarlo como parte de la “**Resistencia étnico-civilizatoria**” pero diferenciarle como parte de “lo mismo”. Este momento constitutivo de la determinación étnica ha sido denominado bajo el concepto de “**Resistencia lingüístico-civilizatoria**”.

Como parte de las determinaciones que dan concreción al concepto de “comunidad” a través de su determinación étnica, la lógica de representación política de los pueblos originarios de Nicoya quedaría, posteriormente, integrados a la dinámica colonial replicada por los conquistadores españoles en el territorio americano. El “**Sistema de**

cargos” fue el mecanismo utilizado por los pueblos y comunidades originarias de Nicoya para permitir acceso o dar continuidad al poder político dentro de una comunidad cacical. La herencia del poder que venía con un cargo era transmitida por la vía matrilineal. La especialización en funciones y la organización comunitaria mediante una estructura jerárquica de su funcionamiento son características suyas. Además de la política y la guerra, a través del “**Sistema de cargos**” se garantizaba la estabilidad política, así como el vínculo con lo sagrado. Eran los líderes religiosos los encargados de gestionar lo relativo a la organización de la siembra y cosecha del maíz, los ritos y festividades sagradas. “**Sistema de cargos**” es otro de los momentos constitutivos de la determinación étnica.

La preparación de los alimentos no era considerada como una práctica doméstica sino que esta ocupa un lugar relevante para los pueblos originarios de la región mesoamericana, sino que era considerada un acto estructural, ritual y colectivo que organizaba vínculos y formas de sujeción de la vida comunitaria. Ahumar, asar, hervir y tostar: estas eran las cuatro técnicas principales con que los pueblos originarios preparaban sus alimentos los cuales trascendían la dimensión biológica para adquirir características culturales y espirituales. La preparación de los alimentos estaba organizada en el “**Sistema de cargos**” según tarea y nivel de especialización. Eran principalmente mujeres las que se encargaban de propiciar las condiciones para hacer posible la vida material de la comunidad. Los alimentos producidos en la estructura cacical no eran de carácter privado sino de la propia comunidad y se distribuían según parentesco y lugar en la jerarquía del cacicazgo. Esta particularidad culinaria ha sido denominada como “**Cocina ritual comunitaria**”, el cual será uno de los momentos constitutivos de la determinación étnica.

Si bien, son tres los grupos étnicos principales a partir de los cuales se organiza y cobra vigencia el orden étnico-colonial que se pone en marcha a lo largo del continente americano, “blancos” (europeos), “negros” (africanos) e “indios” (pueblos originarios de América), tan pronto como los esclavos “negros” comiencen a arribar a istmo de Panamá (1513) con Núñez de Balboa, y su presencia tiende a incrementar significativamente junto

al avance de la Conquista de Nicoya y Nicaragua, los esclavos “negros” buscarán alivio en la espesura de la montañas donde huyen escapando del control, el dominio y la barbarie a ellas y ellos causada por los conquistadores españoles. Serán estos los “negros cimarrones” que en no pocas ocasiones y de manera organizada con los pueblos originarios, causarán bajas significativas a los ejércitos españoles a lo largo del periodo colonial siendo, incluso, cómplices del declive experimentado en la actividad cacaotera costarricense del periodo comprendido entre 1690 y 1750. La “**Cimarronearía**”, como fuerza organizada de rebeldía dirigida contra un enemigo común, el conquistador español, es uno de los momentos constitutivos de la determinación étnica. Los esclavos “negros”, al lado de los pueblos originarios, despliegan desde la profundidad de la montaña un proyecto de liberación que iniciando como acto de resistencia, causará bajas significativas a los intereses coloniales a lo largo de la región mesoamericana. La “**Cimarronearía**” es la fuerza organizada de resistencia, rebeldía y confrontación directa contra los intereses coloniales por parte de “negros” e “indios” la cual se fue gestando una vez que “negros” e “indios” adquieren plena conciencia del lugar subalterno que, como “actores étnicos”, les corresponde dentro del orden étnico-colonial ideado por los conquistadores españoles.

Con la imposición de la Conquista surge un “**Nuevo orden étnico-pluridominante**” en el que, si bien el “indio” ha sido arrojado a la base de la estructura social, el grupo dominante está estructurado a lo interno por un orden vertical-desigual en el que, si bien todos encarnan de diversos modos la Conquista, no son todos quienes ocupan la cúspide de la jerarquía étnica. Criterios como el origen, linaje, capital económico y cercanía al poder institucional son centrales para designar el lugar que los españoles ocuparán en la imposición colonial. Este orden no es homogéneo ni meramente racial, sino étnico-clasista, articulado en torno a un sistema de “honor social” que coloca en la cúspide a la “rancia nobleza” o “nobleza criolla” —“hijosdalgo peninsulares” acompañados de criados y esclavos— y relega a “criollos”, artesanos, soldados y oficios “bajos” a posiciones subordinadas dentro del mismo aparato de dominación. La distinción entre “españoles-españoles” y “criollos” evidencia una lógica de diferenciación intracolonia que reproduce

en América las jerarquías ibéricas, al tiempo que se entrelaza con el proyecto extractivo, económico y militar de la Corona.

Esta lógica de diferenciación intracolonia que reproduce en América las jerarquías ibéricas ha sido denominada “**Colonialidad Diferencial de los Conquistadores**”, la cual es una de las determinaciones étnicas del concepto de “comunidad” que aquí está siendo definido. Mediante esta determinación se intenta dar cuenta de la diferenciación estructural que en el acceso de oportunidades de ascenso existen dentro del proyecto colonial según la pertenencia al “grupo superior” (hidalgúa y cargos políticos-militares), al “grupo intermedio” (funcionarios y comerciantes sin nobleza), o al “grupo inferior” (criollos, soldados, artesanos). Aunque todos participan en la conquista y explotación del “indio”, no todos acceden al mismo nivel de poder ni de legitimidad simbólica. La disputa por títulos, encomiendas y cargos evidencia la lucha interna entre segmentos del grupo conquistador, que emplean la dominación del “indio” como medio para consolidar su propia posición en el orden colonial, no es igual dentro del grupo de españoles que llegan durante el proceso de Conquista.

La encomienda actúa como el “**Mecanismo de homogeneización étnica**” entre los propios conquistadores. Es la encomienda el “puente de blanqueamiento simbólico” para los “criollos”, diluyendo parcialmente la brecha que los separa de los peninsulares, pero reafirmando al mismo tiempo la exclusión estructural del “indio”. De esta manera, la encomienda no es sólo un sistema de explotación, sino también una tecnología social de reorganización étnica, útil para articular un bloque dominante fragmentado pero funcional en su conjunto a la lógica colonial. Si bien la encomienda no es uno de los momentos constitutivos de la determinación étnica como tal, sí es un mecanismo que agencia la diferenciación étnica dentro del “**Nuevo orden étnico-pluridominante**”, el cual será empleado, de diversas formas a lo largo de la Conquista, y posterior a esta, para reafirmar el sentido estructural que tiene la etnicidad como tipo de conciencia social que surge con la Conquista y que, pese a cambiar de dirección, será actualizado en el “moderno sistema- estatal-republicano-nacional”.

Dentro de los **“Mecanismos de diferenciación étnica”** aparece la cofradía, la cual opera de manera ambivalente dependiendo de la posición que cada grupo étnico ocupa dentro del **“Nuevo orden étnico-pluridominante”**. Sin embargo, la cofradía juega una doble función en tanto mecanismo de diferenciación étnica: en el caso de los españoles, esta es instrumento de unificación simbólica e institucional, donde las fracturas internas entre “peninsulares”, “criollos” y sectores “plebeyos” debían ser disimuladas para consolidar un frente común frente al “otro” (“indio”). La cofradía, en este sentido, funciona como mecanismo de blanqueamiento simbólico, ya que permite a “criollos” y “españoles” de menor rango acceder al prestigio, honor y legitimidad religiosa compartida en torno al culto cristiano y la gestión sacramental. Se trata de una institución aglutinadora que borra las distinciones intracoloniales y reafirma la supremacía del grupo dominante frente al orden étnico subalterno, encarnado en el “indio”; en el caso de los “indios” la cofradía es un espacio autónomo de afirmación identitaria, memoria espiritual y resistencia comunitaria frente al régimen colonial. Para los pueblos originarios, la cofradía no opera como dispositivo de unificación con el orden dominante, sino como trinchera ritual y organizativa desde la cual se reactualizan elementos cosmogónicos, prácticas comunales y vínculos solidarios que permiten reconstruir la subjetividad indígena desde una matriz simbólica propia. Es, por tanto, una institución de reapropiación cultural, mediante la cual el “indio” reivindica su diferencia étnica dentro del marco colonial, muchas veces desde la clandestinidad o en formas sin reconocimiento oficial (como en el caso de la cofradía guadalupana en Nicoya). Esta cofradía no buscó homogeneizar, sino preservar, resignificar y resistir. Lo anterior permite diferenciar dos conceptos puntuales para el caso de las cofradías: las **“Cofradías de homogeneización étnica”** (españoles), y las **“Cofradías de reivindicación étnica”** (“indios”).

Como **“Mecanismo de diferenciación étnica”**, las **“Cofradías de reivindicación étnica”** (“indios”) hacen emerger la figura del **“Indio-cofrade”**, figura ambivalente que emerge cuando el “indio”, desde su posición étnica subalterna, accede al estatus de “cofrade”, es decir, de miembro activo de una institución religiosa reconocida (o no) por el orden colonial. Este paso no implica la superación de su posición como “indio”, sino una transfiguración estratégica y parcial que le permite, en ciertos contextos, adquirir

recursos, representación comunal y capacidad de interlocución ante las autoridades coloniales.

Mientras que la figura del “indio” es pasiva, tributaria y tutelada por el orden colonial, el “cofrade” aparece como actor social con agencia simbólica, económica y religiosa, aun si esa agencia está mediada por las reglas del sistema colonial. En el caso de las cofradías indígenas, como el caso la que aquí nos ocupa, este paso al estatuto de “cofrade” implica un desplazamiento de sentido. No se busca solamente “engrandecer el culto” desde la devoción católica ortodoxa, sino reconfigurar el vínculo sagrado a través de una matriz sincrética y étnicamente afirmativa reunida en **“Los cinco nombres de la Guadalupana”** en Nicoya: Tonantzin-Cihuacóatl-Guadalupe-Virgen de Guadalupe-Nuestra Señorita-Virgen de Guadalupe.

La fe de la Guadalupana tiene por contenido la convicción de que ella, la Madre de Dios (cristiandad) o la Madre de todos los Dioses (Mesoamérica), ha hecho bien al escoger a un “nadie”, representado por el “indio” Juan Diego, como su emisario. La efeméride Guadalupana en Nicoya ha sido continuada como actualización de la celebración que los pueblos originarios tenían al Dios Sol, y que estaba organizada en torno al calendario agrícola y la cosmovisión solar. Con danzas (areitos), sacrificios humanos y ofrendas, los pueblos originarios intentaban interceder entre lo humano, lo sagrado y sobrenatural. Fue suplantada por la efeméride Guadalupana mediante un proceso de cristianización forzada, pero permanece encubierta en gestos, ritmos y prácticas del ritual actual. En la actualidad la divinidad Guadalupana de Nicoya es conocida bajo el nombre de “Señorita Virgen de Guadalupe”, más su contenido presupone **“Los cinco nombres de la Guadalupana”**.

Sin embargo, este tránsito no cancela la condición colonial del “indio”. El “indio-cofrade” no es, ante los ojos de la jerarquía colonial, un igual a los cofrades españoles o mestizos. Su participación en la cofradía no le garantiza movilidad étnica ascendente, aunque sí puede proveerle formas de reconocimiento comunitario, cohesión colectiva y protección ritual frente a la precariedad estructural. La figura del “indio-cofrade” es entonces el

producto de una doble lógica: por un lado, reproduce institucionalmente la diferenciación étnica (pues no deja de ser “indio”); por otro, la subvierte simbólicamente (al asumir el rol de cofrade y reinterpretar el culto desde su propia cosmología). Se trata de una identidad liminar, que tensiona el orden étnico colonial sin romperlo, y que institucionaliza la resistencia dentro del marco mismo del aparato religioso colonial. Esta tensión liminar, correspondiente a las determinaciones con que se da contenido a la dimensión étnica correspondiente al concepto de “comunidad”, ha sido denominada bajo la noción de **“Transfiguración étnico-espiritual: indio-cofrade”**.

Lo anterior implica que tanto los sectores “dominantes” como los “dominados” han entrado en una suerte de dinámica de legitimación étnico-colonial en el que se produce, impone y normaliza un orden social jerárquico fundado en la “racialización” (Baraona) de la diferencia, y que se actualiza constantemente a través de mecanismos como el censo, el honor social, la asociación con la propiedad de la tierra, y la homologación cultural. Este proceso no es estático, sino que absorbe, transforma y desplaza categorías étnicas según las tensiones propias del mestizaje, la movilidad social relativa y los dispositivos ideológicos coloniales que la ponen en funcionamiento, siendo la Iglesia y el aparato burocrático los garantes institucionales formales de dicha dinámica. Este proceso se puede entender como una **“Gramática de movilidad étnica desigual”** en la que el “mestizo claro” puede acercarse al “blanco” si borra sus marcadores inherentes; el “ladino” puede ocupar espacios de poder si niega su raíz con el pueblo originario; el “indio” puede ser incorporado como figura moral o religiosa (cofrade, tributario, devoto), siempre que no cuestione el marco colonial. Esta dinámica no disuelve el orden étnico, sino que lo reproduce con nuevas justificaciones: progreso, civilización, moral cristiana, productividad, cultura letrada (época colonial), los cuales serán posteriormente actualizados en el moderno sistema-estatal-republicano-nacional mediante las nociones de “progreso”, “democracia” y “justicia social”. Esta **“Gramática de movilidad étnica desigual”** se despliega entre los grupos étnicos diferenciados cuya naturaleza es histórica, estructural y de carácter administrativo. Ella será una de las determinaciones de la noción “étnica” correspondiente al concepto de “comunidad” que aquí está siendo construida.

La “**Gramática de movilidad étnica desigual**” es acompañada de una suerte de “**Fractura moral étnico-colonial**” el cual se despliega como un “**Mecanismo de diferenciación étnica**” que impactará, de forma estructural, el devenir de la sociedad colonial y quedará como un remanente que posteriormente será actualizado en el moderno sistema-estatal-republicano-nacional. Como “**Mecanismo de diferenciación étnica**”, la “**Fractura moral étnico-colonial**” implica a los diversos grupos étnicos que surgen en el contexto de la Conquista y la Colonia en una matriz de diferenciación jerárquica fundada en criterios pigmentocráticos, genealógicos y simbólicos, que articulan simultáneamente condiciones de poder, “honor social”, prestigio y legitimidad moral. Esta fractura no sólo ordena el acceso a los recursos y a la tierra, sino que también atraviesa la conciencia y la autopercepción de los sujetos, generando formas de negación, mimetismo, “ladinización” y autoexclusión de los pueblos originarios, así como de los africanos. Esta “fractura” se traduce en la imposibilidad de una comunidad política integrada, dado que el reconocimiento del “otro” está condicionado por el lugar étnico que ocupa. El “**Nuevo orden étnico-pluridominante**” es el detonante de esta, la cual impone un sistema de valores asimétricos, donde el “blanco”, aunque sea pobre, conserva prestigio; el “ladino”, ambiciona ascenso; el “mestizo claro” niega su historia y el “indio” es expulsado del horizonte del “progreso” a menos que abandone o disimule su “ser” originario. La “**Fractura moral étnico-colonial**” es, por tanto, la normalización de la injusticia estructural en nombre del honor, la raza y la civilización.

De los elementos anteriores, vale la pena señalar que, si bien, la “**Fractura moral étnico-colonial**” también fue vivida experimentada en Nicoya, en este espacio geográfico se gestaba una suerte de “**Inversión funcional del orden étnico**”, en el cual “indios”, “mulatos”, “zambos” y “pardos”, en lugar de ser relegados exclusivamente a los márgenes de la estructura colonial, asumen roles funcionales esenciales en la gestión práctica del aparato colonial ante la ausencia significativa de población española. A diferencia del modelo pigmentocrático clásico, basado en la supremacía del “blanco” y el acceso escalonado al poder por parte de “mestizos claros” y “ladinos”, Nicoya presenta una inversión parcial de esa lógica, en la que los grupos subalternos no sólo constituyen

la mayoría poblacional, sino que ejercen funciones de carácter administrativo, económico y religioso, sin que eso se traduzca automáticamente en movilidad étnica ascendente o en un reconocimiento simbólico equivalente. Este orden no revierte el racismo estructural, pero sí produce una disposición funcional divergente, que genera condiciones para el surgimiento de una conciencia étnica distinta, más enraizada en la experiencia colectiva de organización, autogestión y resistencia. La jerarquía racial no desaparece, pero se adapta a una realidad demográfica que la tensiona constantemente desde abajo, obligando a la colonia a reproducirse a través de la agencia subalterna, sin por ello alterar el principio ontológico de la supremacía “blanca”. La **“Inversión funcional del orden étnico”** es una particularidad étnica que presenta la sociedad colonial nicoyana y que se expresa de formas diversas en la realidad actual. Esta forma parte de las categorías con que ha sido construida la determinación étnica correspondiente al concepto de “comunidad” para este caso específico.

Al finalizar el siglo XIX arribarían a Nicoya 100 familias cubanas procedentes de Jamaica, se produce una integración étnica progresiva que transforma la composición y sentido de pertenencia de la Cofradía de la Virgen de Guadalupe, reconfigurando el orden étnico local. Esta integración se expresa no sólo en la cohabitación social o en la alianza matrimonial, sino especialmente en la inscripción activa y reconocida de los descendientes criollos en los cargos jerárquicos de una institución que hasta entonces había sido exclusivamente indígena, marcando un desplazamiento ritual y simbólico en el régimen de legitimidad cultural de la cofradía. Es este el epicentro del **“Mestizaje devocional”**, el cual no se limita a una mezcla biológica o a una relación funcional entre grupos étnicos, sino que involucra una profunda interacción simbólica y espiritual, en la cual la cofradía actúa como dispositivo cultural de articulación interétnica, permitiendo que la cubanía exiliada se inscriba en el orden local no mediante la imposición sino por mediación religiosa, afectiva y política. El fenómeno no representa la desaparición de lo indígena, sino su transformación desde dentro, dando lugar a una coexistencia sincrética que configura una etnicidad expandida, cuyo linaje y autoridad se resignifican a partir del ingreso de personas mestizas y criollas.

La organización jerárquica del ritual, así como la administrativa de la cofradía estudiada, se adapta y conserva lógicas prehispánicas de autoridad (mando, obediencia, rotación de funciones) dentro de la estructura católica-colonial, imponiendo la figura del mayordomo indígena como garante de la legitimidad espiritual y comunitaria. Esta estructura opera como un mecanismo de reproducción del orden étnico, en tanto regula el acceso simbólico al centro del poder devocional y establece quién puede ejercer autoridad dentro del marco festivo-religioso. Lo anterior está impulsado en la estructura prehispánica de “sistema de cargos” imprimiendo, en su actualización, lo “cofrádico” como distinción. A través del **“Sistema de cargos cofrádico”** se actualiza el mecanismo prehispánico dentro del mundo cristiano, con lo que entran en constante tensión las formas de concepción y uso de las coordenadas del tiempo prehispánico y cristiano.

Levine⁸⁸ (2012) denomina **“Tiempo de los acontecimientos”** cuando son “...las actividades determinan el horario” (p. 117). Estas “... comienzan y terminan cuando, por mutuo consenso, los participantes ‘sienten’ que la hora es la adecuada” (p. 117). Se come cuando se tiene hambre, se duerme cuando se está cansado. En contraposición suya está el **“Tiempo del reloj”** en el que éste “...gobierna el comienzo y fin de las actividades” (p. 117). Para Levine (2012) “cuándo predomina el reloj, el tiempo se convierte en una mercancía valiosa” (p. 121). En la administración y gestión del tiempo ambas formas de tiempo coexisten, se tensan, resisten. Si bien, mucho de ambas formas de temporalidad se expresan actualmente en la sociedad nicoyana de la cual la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” es parte, en la gestión del **“Tiempo cofrádico”**, marcado por la festividad, el ritual, la celebración y la fiesta coexisten, además de los propuestos por Levine (2012): a. El tiempo sagrado, cíclico, relacional (prehispánico); y b. El tiempo lineal, escatológico y moralizado propio de la cristiandad.

En la gestión del **“Tiempo cofrádico”**, la festividad, el ritual, la celebración y la fiesta conjugan las temporalidades prehispánicas, coloniales y modernas permitiendo la reproducción selectiva de un orden étnico-comunitario que utiliza la apariencia de la

⁸⁸ Levine, R. (2012). Una geografía del tiempo o cómo cada cultura percibe el tiempo de manera un poquito diferente. Buenos Aires: grupo editorial siglo XXI.

estructura cristiano-colonial. En la efeméride Guadalupana en Nicoya no se trata de un cronograma de actividades y rituales, sino del ordenamiento simbólico del mundo, en el que se disputan y actualizan sentidos de autoridad, pertenencia, espiritualidad y memoria colectiva.

En el “**Tiempo confrádico**” confluyen el tiempo sagrado, cíclico, relacional (prehispánico); y el tiempo lineal, escatológico y moralizado propio de la cristiandad. En su dimensión ritual, las festividades están organizadas según el calendario católico pero los ritmos de ejecución, la fraternidad y la alegría están marcados por la tradición correspondiente de los pueblos originarios. La rotación en el “**Sistema de cargos confrádico**” se corresponde a las estructuras prehispánicas que haciendo uso del calendario católico ha logrado conservar formas de autoridad correspondientes a los pueblos originarios de Nicoya. Los consensos afectivos y contextuales marcados por la participación de la comunidad en la efeméride Guadalupana, se corresponde al “**Tiempo de los acontecimientos**” (Levine, 2012), así como la organización de los horarios eclesiásticos correspondientes a la fe católica se corresponde con el “**Tiempo del reloj**” (Levine, 2012).

Además de la gestión del tiempo, la tensión fe-tradición son parte del ritual interno de la propia comunidad que confluye en la Cofradía de Nicoya. Hay una suerte de “**Polaridad confrádica**” impulsada en la tensión “fe-tradición” que, poniendo a la espiritualidad Guadalupana como punto neurálgico de la discusión, presupone la permanencia y continuidad del contenido con que los pueblos originarios de Nicoya y Mesoamérica, desde el Tepeyac (Ciudad de México) hasta el Cerro la Cruz (Nicoya), han adorado a la diosa Cihuacóatl, conocida con el nombre de “Tonán” (“Nuestra madre”) o “Tonantzin” (“Nuestra venerada madre”). Esta es una tensión que no está necesariamente en contradicción dado el profundo sincretismo de la idea e imagen que la Virgen de Guadalupe reviste para los pueblos originarios como para la cristiandad. Sin embargo, revela la polaridad estructurante de esta comunidad, aquí denominada: “**Polaridad confrádica**”.

El sentido simbólico del sacrificio prehispánico es el pacto presente del vínculo con la tierra, la fertilidad y la comunión cósmica, por lo cual el remplazo del sacrificio humano por el de una res actúa como vínculo presente con un pasado lejano común. El eje simbólico, ahora oculto bajo los ropajes de la práctica cristiana y las demandas sanitarias-modernas, impone la “autoridad” de la Ley con la que actúan las instituciones estatales, suprimiendo toda posibilidad para dar continuidad a la práctica ritual. La **“Desobediencia ritual”** es la respuesta de la comunidad para que el “ladinismo” no culmine por borrarles.

El **“Tiempo del maíz”**, presupuesto del calendario agrícola de los pueblos originarios de Nicoya, adquiere nuevas características en el seno de la efeméride Guadalupana ser este cereal civilizatorio comunica a su comunidad, los ritmos y determinaciones del tiempo sagrado, las decisiones rituales y la organización festiva. Lo anterior lo hace a través de la mediación de una figura espiritual con capacidad de escucha e interpretación: el Nacume. En la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” el maíz no sólo representa al Dios Sol en clave agrícola, sino que participa activamente en la regeneración del cosmos y en la continuidad de la vida comunitaria, expresándose como entidad viva, divina y cósmicamente articulada en su comunidad. El maíz no es sólo sustancia biológica, sino entidad que articula el “tiempo mítico” (Eliade, 1956), la memoria histórica y el orden social, de allí que el maíz no es cultivado para ser consumido, sino que es escuchado, cuidado y ceremonialmente desgranado como sujeto de agencia ritual. El **“Maíz parlante”** es archivo vivo de la memoria colectiva, piedra angular del “tiempo mítico” y fundamento de una lógica de comunidad basada en la reciprocidad, la escucha y la regeneración.

3.2.5 De lo abstracto a lo concreto como concreto espiritual. De la determinación de la “Nación”

La continua transformación jurídica experimentada en Nicoya a lo largo del periodo colonial no cesó con los procesos de desgaste, cambio de dirección y ruptura que éste

experimentó una vez dio inicio el siglo XIX. Primero como Corregimiento (1545-1554) y luego como Alcaldía Mayor (1560-1787), Nicoya volverá a experimentar una nueva transformación jurídica entre los años de 1787 y 1812 cuando esta devendrá en “Partido”. Esta transformación fue parte del largo proceso de reconfiguración paulatina, pero estructural, del orden étnico dentro del territorio colonizado a través de la inscripción sucesiva en distintas categorías jurídicas impuestas por la administración imperial. En una surte de **“Etnogénesis diferida”**, que no representa una ruptura directa o una instauración abrupta de nuevas relaciones interétnicas, sino una continuidad de las dinámicas coloniales a partir de lo jurídico y lo genealógico, las relaciones de poder basadas en la etnicidad, el linaje y la administración colonial culminan por legitimar el poder heredado y sostenido por linajes “criollos” y “ladinos” que intentan a toda costa asegurar su supremacía en la naciente formación estatal postcolonial. De lo anterior se sigue la idea de **“Etnogénesis jurídico-territorial diferida”** con la que se intenta dar cuenta del proceso histórico prolongado mediante el cual el poder colonial reconfigura las formas de dominación étnica a través de sucesivas transformaciones jurídico-administrativas del territorio. Esta etnogénesis no opera por sustitución directa, sino por diferimiento estructural, en el que los cambios en la figura jurídica del territorio (“Corregimiento”, “Alcaldía Mayor”, “Partido”) reorganizan de manera gradual y profunda las relaciones sociales, étnicas y genealógicas de dominación. En este proceso, el territorio no es neutral, sino un espacio político-administrativo racializado, donde el estatuto jurídico impone y reproduce jerarquías étnicas en favor de élites criollas ligadas a linajes de poder. Esta particularidad de gestión del territorio es parte de la determinación que, como “nación”, forman parte del conjunto correspondiente al concepto de “comunidad” que en este caso particularidad está siendo construido.

Además de ser un **“Mecanismo de diferenciación étnica”**, una vez surgido el proceso de recomposición nacional-regional con las independencias de los países centroamericanos (1821-1824), las cofradías ocupan un lugar clave como **“Dispositivo de territorialización étnico-política”** en la Transición Poscolonial. Estas, lejos de ser meros entes devocionales operaron como estructuras intermedias de articulación entre el orden colonial en declive y las nuevas formas de poder republicano, canalizando tanto

intereses económicos de linaje como imaginarios comunitarios de pertenencia. Su influencia fue determinante en la reconfiguración del mapa político-jurídico de Costa Rica, particularmente en la adhesión territorial del Partido de Nicoya a Costa Rica (1824).

Durante el proceso anterior la cofradía indígena “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” surge como una instancia de resistencia simbólica, territorial y política frente a los procesos de juridificación estatal-republicana que se imponen con la “Anexión” (1824). Ya no sólo se trata de una estructura intermediaria (como en el caso de las cofradías ladinas), sino de un claro núcleo de subjetivación colectiva, profundamente enraizada en la vida comunitaria de los pueblos originarios de Nicoya que sobrevivieron a la colonización, al cambio de régimen y a la transformación del sistema de honor social. De lo anterior se sigue que la cofradía Indígena se constituya como **“Núcleo de territorialidad étnico-comunitaria”** en la transición poscolonial exprese el vínculo organizativo y simbólico de raíz colonial que, en el contexto de transición hacia el moderno sistema estatal-republicano, persistió como forma de subjetivación colectiva y agencia étnica comunitaria, articulando memorias ancestrales, legitimidades locales y posicionamientos políticos frente a los nuevos órdenes territoriales. En el caso de Nicoya, la cofradía indígena de “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” constituye un nódulo histórico de resistencia y continuidad, cuya vigencia en el proceso de anexión territorial de 1824 revela que la soberanía no se impuso unidireccionalmente desde las elites criollas, sino que fue también disputada y resignificada desde estructuras populares con arraigo territorial profundo.

En el “ser-no ser” con que el **“Indio-cofrade”** ejerce como “actor étnico” en la sociedad colonial sin dejar de ser “indio”, adquirirá un nuevo énfasis una vez éste quede integrado en una sociedad mayor de la que hasta entonces había formado parte. Una vez Nicoya sea subsumida en el moderno sistema-estatal-republicano-nacional costarricense la función étnico-comunitaria-espiritual del **“Indio-cofrade”** se ocupará de jugar un papel en la definición de los linderos con que se dibujaba la nación moderna “desde abajo”. En el contexto de la transición poscolonial, la transición **“Indio-cofrade”** no es sólo una afirmación étnica, sino una reapropiación simbólica del lugar en la nación, desde

estructuras religiosas indígenas resignificadas. El indio-cofrade funda una forma de pertenencia nacional desde la frontera entre el orden colonial y la república, haciendo de la comunidad cofrática un espacio de soberanía simbólica y memoria colectiva. En la transición **“Indio-cofrade”** se produce una transfiguración étnico-espiritual en el que las cofradías indígenas al tiempo que son mecanismos de resistencia simbólica frente al orden colonial culminan por ser parte de la génesis silenciosa con que lo popular permeará a lo nacional. Su agencia, aunque invisibilizada por el aparato republicano “criollo”, opera como nacionalización subalterna, haciendo de la cofradía un núcleo de comunidad, memoria y soberanía espiritual. La etnicidad cofrática no solo conserva la tradición: la proyecta hacia el porvenir republicano desde la base de una nación múltiple y no monocultural. Si bien, la noción de **“Indio-cofrade”** es parte del acervo categorial con que está siendo definido el concepto de “comunidad” para el caso concreto de la cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”, una vez Nicoya quede inserta en marco del moderno sistema-estatal-republicano-nacional, este binomio alcanzará características de **“‘Indio-cofrade’ como fundamento popular de nación”**.

El “desde abajo” con que el **“Indio-cofrade”** ejercía como **“Fundamento popular de nación”** influía la reacción del “desde arriba” del fundamento de la “nación”, en una surte de **“Principio étnico-nacional de configuración estatal”** que articuló, de manera selectiva, los referentes étnicos, religiosos y culturales con que se buscó que la “nación” no sólo fuera imaginada, sino que legitimara y naturalizara las formas de exclusión sobre los que se había sostenido la Colonia. En la Costa Rica del siglo XIX, la Iglesia Católica logró prolongar el orden colonial y, posteriormente, las élites liberales del Valle Intermontano Central configurarían un modelo de “nación” sustentado en la ficción de la homogeneidad étnica, la racionalidad institucional y el progreso ilustrado. En esta dinámica, lo étnico no es simplemente un dato demográfico sino un criterio de inteligibilidad estatal, donde los sujetos “legítimos” de la “nación” son contruidos en contraste con una alteridad subalterna (“indios”, “negros”, “mestizos bajos”: “atrasados”, “bárbaros”, “provincianos”, etc.), y en función de una racionalidad civilizatoria que asocia modernidad con “blanquitud”, “mestizaje claro”, secularización controlada y productividad agrícola/comercial. La “nación”, entonces, no emerge como una entidad neutral, sino

como el resultado de una reconfiguración étnico-colonial de larga duración, donde la Iglesia primero y el Estado liberal después operan como dispositivos de selección y exclusión.

En el “desde arriba” con que la “invención de la nación” es puesta en marcha, se logra identificar en Jiménez (2013) una categoría étnica central que ocupa un lugar medular en los cinco periodos correspondientes al caso costarricense: el **“Nacionalismo étnico metafísico”**. Este se presenta como un dispositivo ideológico-histórico mediante el cual las élites dominantes, particularmente los grupos de “ladinos” y “mestizos claros” del Valle Intermontano Central, elaboraron un principio de legitimidad estatal fundado en una ficción de homogeneidad racial, racionalidad ilustrada y excepcionalismo democrático. A través de este mecanismo, se reconfigura el antiguo sistema colonial de jerarquías raciales y de honor social, desplazando la legitimidad del poder desde la institución eclesiástica hacia el Estado republicano liberal, sin abolir, sino más bien adaptando la estructura étnica de desigualdad al esquema del moderno sistema-estatal-republicano-nacional. Este nacionalismo metafísico opera sobre tres ejes fundamentales:

Universalización excluyente:

Construcción de una idea de nación “universal”, “civilizada” y “democrática” que en realidad está articulada en torno a un sujeto racializado (“blanco”, masculino, racional, propietario) que funciona como medida del “ser” nacional y punto de exclusión de lo otro: “indio”, “negro”, “mulato”, “mujeres”, “campesinos”, “pobres” y “comunistas”.

Etnicidad instrumentalizada:

La etnicidad no es borrada, sino subordinada: los marcadores diacríticos (fenotipo, religión, idioma, prácticas culturales) son resignificados como factores de inclusión o exclusión dentro del imaginario nacional. Se impone un principio de blanquitud como aspiración subjetiva y marcador de acceso al poder, el prestigio y la ciudadanía plena.

Continuidad colonial por otros medios:

Aunque se proclama la República, el nuevo orden republicano reactualiza el viejo orden colonial. Las jerarquías raciales se reconfiguran, pero no desaparecen: se trasladan al plano ideológico, institucional y simbólico (educación, censos, ciudadanía, memoria, religión, honor social). El mestizo claro sustituye al peninsular; la oligarquía cafetalera reemplaza al hidalgo; el Estado-nación ocupa el lugar de la Corona.

En el “desde arriba” con que la “invención de la nación” es llevada a cabo, surge el **"nuevo ladinismo liberal"** como actualización simbólica y estructural de la categoría de Jiménez (2013) denominada **"nacionalismo étnico metafísico"**, la cual se gesta bajo el proyecto neoliberal. La continuidad de las élites “mestizas claras” del Valle Intermontano Central como herederas del poder colonial, ahora investidas de gerencialismo y cosmopolitismo liberal, están atravesadas por una carga de enajenación histórica y epistémica que reproduce las jerarquías de honor social, racialidad y territorialidad justificada en la proyección a los mercados transnacionales.

El **"nuevo ladinismo liberal"** se presenta como una subjetividad colonial que ha sido internalizada en tres dimensiones:

Cultural:

Desprecio por lo propio (lo indígena, lo rural, lo comunitario) y adopción acrítica de los valores y aspiraciones occidentales (eficiencia, progreso, individualismo, racionalismo tecnocrático).

Política e institucional:

Sustitución del Estado benefactor por un aparato neoliberal al servicio de las élites, que reproduce la exclusión estructural de los pueblos originarios, “negros” y campesinos

mediante mecanismos como la meritocracia, la tecnocracia o la racionalización burocrática.

Epistémica y simbólica:

Imposición de una visión única de nación, historia e identidad, borrando o folclorizando las memorias populares y las formas de saber comunitario, espiritual o ancestral.

3.2.6 Balance

El método del pensar categorial, entendido como una forma de elevación crítica que parte de las determinaciones históricas reales para arribar, no a un concepto abstracto de "comunidad", sino a su configuración concreta como totalidad mediada. Pensar categorialmente implica una doble operación dialéctica: por un lado, descomponer la realidad empírica en sus componentes estructurales, simbólicos y materiales; por otro, rearticular esos momentos desde su lógica interna para develar la racionalidad histórico-estructural que la conforma.

A diferencia de un método deductivo o puramente especulativo, el pensar categorial no proyecta categorías preestablecidas sobre la realidad, sino que parte de ella misma, de sus contradicciones vivas, para construir conceptualizaciones que capturen sus determinaciones más profundas. En el caso específico de la Cofradía de Nicoya, esta operación filosófica permite acceder a una forma de comunidad que no puede comprenderse si se la reduce a la sociabilidad moderna, a la institucionalidad eclesial o a la estructura organizativa devocional. La "comunidad cofrática guadalupana" constituye una forma singular de historicidad concreta en la que confluyen y se entrelazan estructuras míticas mesoamericanas, dispositivos coloniales de dominación, matrices espirituales de resistencia, mecanismos de reproducción étnica y apropiaciones simbólicas del imaginario nacional.

Pensar categorialmente en este contexto requiere captar cómo estas capas históricas no se yuxtaponen, sino que se articulan internamente, generando una lógica simbólica y existencial que sostiene la comunidad más allá de su dimensión empírica-institucional.

La comunidad cofrática no es simplemente un conjunto de relaciones sociales ni una expresión de religiosidad popular, sino una configuración compleja de sentidos, prácticas y memorias en la que se encarna un horizonte civilizatorio alternativo. Su vigencia actual no es un residuo del pasado, sino la actualización viva de una racionalidad otra, tejida por mediaciones simbólicas (el mito, el rito, el lenguaje), históricas (la Conquista, la

evangelización, la “Anexión”) y espirituales (la comunión cósmica, la promesa redentora, la dignidad insurgente).

El método del pensar categorial aplicado a la Cofradía de Nicoya, entonces, no sólo permite reconstruir el concepto de comunidad como totalidad concreta, sino que habilita una lectura crítica de las lógicas coloniales y modernas que han intentado subsumirla, a la vez que rescata su potencia ética, simbólica y política como forma de resistencia comunitaria y regeneración histórica desde abajo.

El mito constituye la base ontológica originaria sobre la que se funda el concepto de comunidad en la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” de Nicoya. No se trata de un relato meramente simbólico ni de una narración mítica relegada al pasado: el mito opera como principio estructurante del sentido comunitario, integrando tiempo, territorio, alimento y divinidad en una misma lógica civilizatoria. El mito no es únicamente una explicación del origen, sino una gramática de continuidad, una matriz de inteligibilidad que permite organizar el presente y proyectar el porvenir desde coordenadas propias, ajenas a la racionalidad colonial moderna.

En el caso nicoyano, el “Mito fundacional mesoamericano” ocupa un lugar central en la configuración de esta comunidad. En él, el maíz no sólo es alimento: es sustancia divina, cuerpo de los dioses, vínculo ritual y principio de ordenamiento cósmico. La figura de Quetzalcóatl como dador del maíz establece una relación directa entre lo sagrado y lo cotidiano, entre el acto agrícola y la regeneración del universo. La comunidad se organiza, entonces, en torno al “tiempo del maíz”, una temporalidad cíclica, ritual y sagrada que guía las siembras, las ofrendas y las celebraciones. Este mito alimentario-cósmico es inseparable de la comunidad: no hay comunidad sin maíz, ni maíz sin comunión con la tierra y los dioses. Esta simbiosis mítica-agroalimentaria se reactualiza en la cofradía mediante ritos, comidas rituales y formas de organización que remiten, aunque en formas sincréticas, a esa lógica originaria.

Junto a esta matriz mesoamericana, opera el “Mito fundacional judeo-cristiano”, introducido violentamente por la conquista, pero resignificado históricamente por las comunidades subalternas. Este mito, centrado en la liberación del pueblo oprimido y su conducción hacia la “tierra prometida”, fue apropiado por los pueblos originarios como clave de resistencia espiritual. En esta reapropiación, emerge la “Teología de la Madre”, que subvierte la “Teología del Padre” impuesta por el orden colonial. La aparición de la Virgen de Guadalupe al “indio” Juan Diego simboliza esta inversión: la divinidad ya no se manifiesta al poderoso, sino al oprimido. La Virgen se convierte así en una figura mestiza, mediadora, maternal y protectora, cuya devoción habilita un horizonte de liberación para los pueblos indígenas. En la Cofradía de Nicoya, esta figura no es solo una advocación mariana, sino una encarnación simbólica del cruce entre ambos mitos fundacionales.

Lo específico de la comunidad cofrática guadalupana de Nicoya es que ella conserva viva esta estructura mítica dual, no como una síntesis armónica, sino como una tensión creativa. La espiritualidad cofrática opera como un campo simbólico donde se articulan y disputan sentidos mesoamericanos y cristianos, coloniales y emancipatorios. El mito mesoamericano organiza las prácticas agrícolas, las formas de autoridad y los tiempos rituales; el mito cristiano resignificado orienta la dimensión ética, la esperanza escatológica y el vínculo con lo maternal. Esta dualidad no se anula: coexiste, se entrecruza y se actualiza en cada celebración, en cada gesto ritual, en cada evocación de “Nuestra Señorita”.

La cofradía no es sólo una institución devocional: es una comunidad mítica viva. Su razón de ser no está en la administración del culto, sino en la reproducción simbólica de un mundo originario que se niega a morir. Cada festividad, cada danza, cada comida ceremonial es una reapropiación de ese universo simbólico ancestral. El mito no sólo explica el origen de la comunidad: la produce, la sostiene y la proyecta. Es por eso que la Cofradía de Nicoya puede sobrevivir a las instituciones, a los cambios de régimen y a las crisis políticas: porque su fundamento no está en el presente empírico, sino en una lógica mítica que la constituye como comunidad histórica de sentido. De ahí que la

comunidad cofrática guadalupana de Nicoya deba ser pensada como una “comunidad mítica insurgente”: una comunidad que no resiste simplemente desde la política o la economía, sino desde el mito, desde la fidelidad a una matriz de sentido que articula vida, alimento, cosmos y justicia. Esta insurgencia simbólica es la que le otorga su potencia histórica, su persistencia estructural y su capacidad de regenerar la comunidad desde abajo, en los márgenes del Estado-nación, en tensión con el orden colonial moderno. Es esta dimensión mítica la que funda y refracta las demás determinaciones: religión, espiritualidad, etnicidad y nación.

La religión, como segunda gran determinación del concepto de comunidad en la Cofradía de Nicoya, no puede entenderse exclusivamente desde su función devocional o moral. En su despliegue histórico, la religión cristiano-católica constituye un dispositivo estructural de gestión simbólica, institucional y normativa del orden colonial. Su genealogía revela una transformación profunda: desde el cristianismo subversivo de las primeras comunidades, centrado en la justicia y la liberación del cuerpo (Gal 3:28), hasta su institucionalización bajo el Imperio Romano, donde se convierte en aparato de legitimación del poder y de ordenamiento social mediante la Ley.

Esta mutación da lugar a lo que Franz Hinkelammert denomina la “Teocratización imperial”, es decir, la subordinación del mensaje cristiano a las exigencias de reproducción del poder estatal y económico. La religión deja entonces de ser espacio de liberación para convertirse en un sistema jerárquico, moralizador y punitivo que legitima la dominación. En el marco de la conquista de América, esta forma de religión se proyecta como “dispositivo de gestión imperial”: sacramentaliza la colonización, justifica la esclavitud étnico-racial (bajo la figura del “enemigo de Cristo”) y administra simbólicamente la inferioridad de los pueblos originarios.

En este contexto, la imposición de la religión cristiano-católica no es una simple evangelización, sino un proceso violento de “sacramentalización coercitiva” mediante el cual se destruyen estructuras espirituales previas y se reemplazan por un aparato ritual disciplinario. La cofradía indígena, sin embargo, no asume esta religión en forma pasiva.

Lo específico del caso nicoyano es que dicha cofradía se reapropia críticamente de los símbolos, prácticas y estructuras de la religión colonial, resignificándolos desde su propia matriz étnico-espiritual. La “Virgen de Guadalupe”, como figura mariana mestiza, deviene símbolo de resistencia y de refundación espiritual, transgrediendo el carácter exclusivo y excluyente de la “religión verdadera” colonial.

La cofradía guadalupana de Nicoya constituye, así, una forma de “contra-religión” o “religión reapropiada” en la que las estructuras jerárquicas, la imposición dogmática y la racionalidad legalista son desplazadas por un vínculo comunitario, celebrativo y solidario. El calendario litúrgico católico se mezcla con los tiempos sagrados agrícolas, los santos patronos se reinterpretan desde las deidades prehispánicas, y la obediencia se convierte en reciprocidad. A través de estas prácticas, la cofradía subvierte desde dentro el aparato religioso colonial, haciendo de la religión un campo de lucha simbólica y de afirmación comunitaria.

Este proceso da lugar a determinaciones históricas que deben ser pensadas como momentos específicos del concepto de religión en su relación con la comunidad: la “oposición cristianismo/heresía (indiana)”, la “romanización de la religión”, la “arquitectura jurídica del dominio colonial” y la “etnogénesis mariana imperial-cristiana” son, todas ellas, capas estructurales que fueron reapropiadas o tensionadas por la comunidad cofrática. La religión no se presenta en Nicoya como un todo homogéneo, sino como una formación histórico-contradictoria donde coexisten imposición y resistencia, ley y don, jerarquía y comunión.

La figura del “indio-cofrade” encarna esta ambivalencia: obligado a participar en una estructura religiosa impuesta, pero capaz de habitarla desde sus propias claves, rearticulando vínculos de espiritualidad, memoria y pertenencia que remiten a su tradición originaria. Esta reapropiación se manifiesta especialmente en las fiestas, procesiones y prácticas devocionales, donde el componente católico se entrelaza con rituales, símbolos y formas de organización precoloniales. En ellas, la religión deja de ser dispositivo de sometimiento para convertirse en plataforma de regeneración comunitaria.

La determinación religiosa del concepto de comunidad en la Cofradía de Nicoya no puede ser comprendida sin captar su carácter histórico-contradictorio: es el campo donde se juega la disputa entre una lógica imperial de control (ley, obediencia, exclusión) y una lógica popular de reapropiación (memoria, dignidad, vínculo). Es esta dialéctica la que convierte a la cofradía en una comunidad que no simplemente reproduce la religión colonial, sino que la transfigura desde abajo, abriendo así una grieta en la hegemonía espiritual del orden moderno-colonial.

La tercera determinación del concepto de comunidad en la Cofradía de Nicoya se expresa en el plano de la espiritualidad. Esta no debe ser reducida a la vivencia interior de la fe individual, ni entendida exclusivamente como devoción religiosa. En el marco estructural-genético aquí propuesto, la espiritualidad es comprendida como forma histórica de vínculo ontológico con lo sagrado, como configuración simbólica de la relación entre la comunidad, el cosmos y la trascendencia.

En la comunidad cofrática guadalupana de Nicoya confluyen dos grandes matrices espirituales: la espiritualidad cosmogónica de raíz mesoamericana y la espiritualidad escatológica judeocristiana. La primera se articula en torno a la “comunidad cósmica”, donde el maíz no es solo alimento sino cuerpo divino, vínculo con los dioses y archivo viviente de la memoria histórica. En esta lógica, el tiempo es cíclico, el rito es regeneración del universo y la comunidad se percibe como expresión encarnada del orden cósmico. Esta espiritualidad se expresa en prácticas como la escucha al maíz, la preparación ritual de los alimentos, los tiempos de la siembra y la cosecha, y la centralidad de figuras espirituales como el Nacume.

La segunda espiritualidad, de raíz judeocristiana, está organizada en torno a la “Promesa redentora”, a la espera mesiánica y a la idea de un tiempo lineal hacia la liberación. Su fundamento es la alianza con un Dios personal que guía a su pueblo desde la opresión hacia la tierra prometida. Esta espiritualidad, introducida por la conquista, impone un nuevo régimen temporal (el calendario litúrgico, el tiempo escatológico, la moralización

del futuro) y transforma la relación con lo sagrado en responsabilidad ética ante la Ley divina.

Estas dos formas de espiritualidad, lejos de anularse, coexisten en la cofradía como tensiones vivas. A través de un sincretismo activo, la espiritualidad cofrádica guadalupana produce una síntesis histórica singular: la figura de la Virgen de Guadalupe, vinculada tanto a la diosa Tonantzin como a María madre de Cristo, encarna esta doble espiritualidad. En sus prácticas devocionales, la comunidad no sólo rinde culto a una imagen religiosa, sino que reactualiza una matriz simbólica en la que el maíz, el rito, el canto, el cuerpo y el sacrificio animal funcionan como mediaciones entre lo sagrado, lo humano y lo histórico.

A partir de esta tensión estructural, se producen también mecanismos de resistencia espiritual. Uno de ellos es la “dialéctica de la lengua dominada”: mientras en el espacio público se impone la lengua castellana como medio de devoción “oficial”, en el espacio íntimo de la comunidad persisten formas de espiritualidad que se expresan en lenguas originarias o en registros híbridos, cargados de sentido afectivo y sagrado. La lengua no es aquí solo instrumento de comunicación, sino vehículo de lo espiritual, marcador de diferencia y archivo de la experiencia comunitaria.

Otro mecanismo es la “jerarquización lingüístico-colonial”, mediante la cual se construye una superioridad simbólica de la lengua del conquistador frente a las lenguas originarias. La cofradía no impugna frontalmente esta jerarquía, pero la subvierte en la práctica: el uso recursivo de expresiones locales, nombres mesoamericanos para la Guadalupeana y prácticas rituales en el marco del “tiempo de los acontecimientos” constituyen actos de afirmación espiritual frente a la homogeneización religiosa-colonial.

La espiritualidad cofrádica es también una forma de política simbólica: permite sostener una subjetividad étnico-espiritual que no ha sido del todo colonizada. La comunidad, al vivir su espiritualidad desde esta tensión estructural, preserva una lógica del don, de la reciprocidad y de la comunión que resiste a la racionalización tecnocrática, a la privatización de la fe y a la clausura de los sentidos.

La espiritualidad, entonces, no se limita a una dimensión afectiva o moral, sino que se revela como mediación fundamental en la constitución histórica de la comunidad. Desde la escucha al maíz hasta la invocación de los “Cinco nombres de la Guadalupeana”, desde el uso simbólico del tiempo agrícola hasta la persistencia de una lengua espiritual alternativa, la cofradía actualiza una forma de comunidad que no separa lo sagrado de lo cotidiano, lo ritual de lo político, lo ancestral de lo actual. En este punto, la espiritualidad aparece como el principio ético-ontológico que sostiene la posibilidad de una vida comunitaria enraizada en la memoria cósmica y abierta a la promesa de liberación.

La etnicidad, como cuarta determinación del concepto de comunidad en la Cofradía de Nicoya, constituye la mediación mediante la cual los pueblos originarios no sólo sobreviven a la conquista y la colonización, sino que reconfiguran su subjetividad colectiva como actores históricos. La etnicidad no se presenta aquí como una identidad esencial o biológica, sino como una forma socialmente construida y simbólicamente disputada que articula memoria, resistencia, espiritualidad y territorialidad.

La comunidad cofrática guadalupana de Nicoya es portadora de una forma específica de etnicidad que ha resistido múltiples momentos de racialización, jerarquización colonial y desposesión simbólica. Desde la “Racialización inaugural” con que los conquistadores describieron a los pueblos originarios como sujetos desnudos, “otros” y serviles, hasta la “Tutela evangelizadora y racialización cristiana del ‘indio’”, la etnicidad indígena ha sido configurada como alteridad dominada. Sin embargo, en el caso nicoyano, estas formas de dominación han sido progresivamente rearticuladas mediante una “Transfiguración étnico-espiritual”: el paso del “indio” al “indio-cofrade”.

Esta figura liminar, el “indio-cofrade”, condensa el carácter dialéctico de la etnicidad en la comunidad. Por un lado, sigue siendo sujeto subordinado dentro del orden colonial; por otro, accede a formas de agencia simbólica, económica y espiritual que le permiten reinscribir su diferencia en un marco devocional y comunal que él mismo redefine. La Cofradía, en este sentido, no es sólo un mecanismo de integración ritual, sino un espacio

de subjetivación étnica desde donde se disputa el sentido de pertenencia, la autoridad simbólica y el derecho a la memoria.

A través de determinaciones como la “Cimarronearía”, la “Resistencia lingüístico-civilizatoria” y el “Sistema de cargos cofrático”, la etnicidad no se limita a una pertenencia cultural, sino que se despliega como praxis comunitaria. Esta praxis articula la conservación de saberes ancestrales, el cultivo de vínculos de reciprocidad y la defensa simbólica del territorio. La cofradía se convierte así en “cofradía de reivindicación étnica”, en contraposición a las “cofradías de homogeneización étnica” propias del grupo dominante, configurando una contraestructura étnico-comunal que resiste desde dentro del aparato colonial.

La etnicidad en la Cofradía de Nicoya es también una memoria viva del conflicto colonial. Expresiones como la “Gramática de movilidad étnica desigual”, la “Frontera moral étnico-colonial” y la “Inversión funcional del orden étnico” dan cuenta de una dinámica compleja en la que el “indio”, aunque formalmente integrado, sigue siendo simbólicamente excluido. No obstante, esta exclusión no inmoviliza, sino que genera formas creativas de reapropiación simbólica: el uso ritual del maíz, la evocación de los “Cinco nombres de la Guadalupana, la continuidad del “Tiempo cofrático” como integración de temporalidades indígenas y cristianas, todo ello constituye una afirmación étnica viva.

El ingreso de familias criollas en la estructura de la cofradía y la emergencia del “Mestizaje devocional” no anulan la etnicidad indígena, sino que la transforman. Este mestizaje, lejos de diluir la diferencia, produce nuevas formas de etnicidad expandida en las que lo indígena se proyecta simbólicamente más allá de los límites biológicos o genealógicos. La comunidad cofrática se configura, así como espacio de etnicidad articulada, plural, resistente y regenerativa.

La cofradía guadalupana de Nicoya, entonces, no es sólo una estructura religiosa, sino un entramado étnico de memoria, diferenciación y agencia. En ella, la etnicidad se presenta como principio de organización simbólica y comunitaria, como lenguaje de

dignidad y como núcleo vivo de una comunidad histórica que, lejos de desaparecer, ha sabido reconvertirse en actor de su propia historia.

La quinta determinación del concepto de comunidad, tal como se expresa en la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” de Nicoya, se manifiesta en la dimensión nacional. No se trata aquí de asumir la nación en su acepción liberal o institucional moderna, sino de comprender cómo la “comunidad cofrática” ha contribuido, desde abajo, a constituir formas de soberanía simbólica, pertenencia colectiva y memoria territorial que han disputado los fundamentos del Estado-nación costarricense.

La cofradía indígena guadalupana de Nicoya ha sido históricamente un “núcleo de territorialidad étnico-comunitaria” que, frente al proyecto criollo de nación homogénea, ha articulado una subjetividad popular resistente. Esta forma de comunidad nacional no surge desde las élites ilustradas del Valle Central, sino desde las estructuras ancestrales de los pueblos originarios que, mediante las cofradías, prolongaron formas de autoridad espiritual, gestión del tiempo, representación política y vínculo con la tierra.

La transición del “indio” al “indio-cofrade”, y de éste al “fundamento popular de la nación”, representa un desplazamiento radical del centro simbólico de la nación. A través de la cofradía, el sujeto indígena se reinscribe en la historia nacional, no como remanente folclórico ni como minoría tutelada, sino como agente activo de territorialización, memoria y soberanía. Esta inscripción se produce en el marco de una “etnogénesis jurídico-territorial diferida”, donde la transformación de la figura administrativa del territorio nicoyano (Corregimiento, Alcaldía mayor, Partido) no suprime la continuidad étnica, sino que la reconfigura en nuevos lenguajes de legitimidad local.

La adhesión del Partido de Nicoya a Costa Rica en 1824 no puede ser comprendida sin el papel mediador de estructuras como la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”, que operó como dispositivo de articulación simbólica y comunitaria en un proceso de transición entre orden colonial y sistema republicano. Frente al proyecto de nación impulsado desde el Valle Intermontano Central, fundado en una ficción de

blanquitud, modernidad y democracia censitaria, la cofradía representó un principio alternativo de nación arraigada en la espiritualidad, la tierra y la memoria comunal.

Este conflicto entre la nación desde arriba (“Nacionalismo étnico metafísico” (Jiménez, 2013)) y la nación desde abajo (comunidad cofrática) da lugar a una tensión estructural que atraviesa la historia política entre Nicoya y Costa Rica. La figura del “nuevo ladinismo liberal” expresa la continuidad de este dispositivo de exclusión que, desde la república liberal hasta el proyecto neoliberal contemporáneo, ha instrumentalizado la etnicidad para construir un imaginario nacional que oculta las jerarquías de raza, clase y territorio. Frente a ello, la cofradía actualiza una contra-narrativa de nación que se articula desde la devoción, el rito, la lengua y la práctica comunitaria.

La figura del “Indio-cofrade como fundamento popular de la nación” no es un residuo colonial, sino una propuesta civilizatoria que tensiona el modelo moderno de soberanía estatal. Desde la gestión del “tiempo cofrático”, la sacralización del territorio y la persistencia de una ética comunitaria centrada en la reciprocidad y la memoria, la comunidad de la Cofradía guadalupana de Nicoya encarna una forma de nacionalidad no estatal, una patria simbólica que no se rige por la ley abstracta, sino por la historia vivida y compartida.

En esta clave, la cofradía no sólo es archivo espiritual, sino sujeto político. Su memoria ritual organiza un territorio, su espiritualidad construye una ciudadanía popular, y su etnicidad resignificada es base de una propuesta alternativa de nación. La comunidad cofrática de Nicoya es, en este sentido, una matriz de resistencia ontológica y política que desborda los límites de la institucionalidad nacional y propone un horizonte ético fundado en la vida, la dignidad y la comunión.

El concepto de comunidad que emerge en la experiencia concreta de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” de Nicoya no es una forma más de religiosidad popular ni un simple remanente de una estructura colonial adaptada. Es una expresión

compleja, total y viva de una racionalidad comunitaria en resistencia, que, a través de su historia mítica, sus prácticas espirituales, su etnicidad afirmada, su religiosidad reinterpretada y su vínculo con la construcción de nación, proyecta una forma de ser en común radicalmente distinta al paradigma moderno-colonial hegemónico. La Cofradía no es la sobrevivencia de un pasado muerto, sino la afirmación activa de un presente insurgente.

Las cinco determinaciones desarrolladas (mito, religión, espiritualidad, etnicidad y nación) no deben ser pensadas como partes de una estructura rígida, sino como momentos dinámicos de una misma totalidad concreta que se rehace y reactualiza en cada celebración, en cada rito, en cada danza, en cada siembra y cosecha, en cada gesto de cuidado y reciprocidad. Esta totalidad no es una abstracción conceptual, sino una forma de vida concreta, históricamente configurada, afectivamente vivida y simbólicamente compartida. La Cofradía no sólo articula sentidos, sino que organiza temporalidades, jerarquías, afectos, saberes y prácticas de resistencia.

El vínculo entre mito y nación, entre espiritualidad y etnicidad, entre religión y memoria histórica, constituye un tejido simbólico denso que no puede ser interpretado desde las categorías convencionales de la ciencia social. Su lógica interna responde a un orden de historicidad otro, uno que no se pliega a las líneas rectas de la modernidad ilustrada, sino que se trenza en espirales, repeticiones rituales, memoria colectiva y tiempos múltiples. El "tiempo cofradístico" no es un anacronismo; es una forma alternativa de organizar la vida, de pensar la política y de concebir la historia.

La Cofradía, entonces, no sólo representa una forma de organización social, sino una propuesta de sentido histórico, ético y ontológico. Es una pedagogía del territorio, una espiritualidad encarnada, una política de la memoria y un horizonte de futuro. En ella se conjugan la sabiduría ancestral y la proyección utópica, la resistencia concreta y la imaginación simbólica, la crítica al orden dominante y la afirmación de una lógica otra. La Cofradía es un lugar epistémico desde el cual pensar el concepto de comunidad, de nación, de espiritualidad y de historia misma.

La Cofradía debe ser entendida como una unidad compleja que se produce y se reproduce históricamente mediante mediaciones simbólicas que están estructuradas por la memoria, la tierra, el cuerpo y el mito. Su existencia desborda los marcos de análisis modernos, pues en ella subsiste, con fuerza y dignidad, una matriz civilizatoria que ha resistido siglos de opresión sin renunciar a su propia lógica de mundo.

El concepto de comunidad, tal como se configura en la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” de Nicoya, no puede reducirse a una categoría funcional ni a una expresión sociológica convencional. Se trata, más bien, de una totalidad concreta, históricamente mediada, que condensa en su estructura simbólica, espiritual y política la memoria activa de un proyecto civilizatorio alternativo. Esta comunidad no ha sido únicamente un refugio identitario frente al embate colonial y moderno, sino también una fuente regenerativa de subjetividad histórica, ética y colectiva.

Las cinco determinaciones noéticas aquí desarrolladas (mito, religión, espiritualidad, etnicidad y nación) son dimensiones entrelazadas que permiten comprender el modo en que la comunidad cofrática se constituye como experiencia viva de resistencia, reappropriación y dignidad. En su interacción, estas determinaciones trazan un mapa genealógico de la memoria histórica de los pueblos originarios de Nicoya, al tiempo que abren posibilidades para resignificar lo comunitario más allá de las categorías impuestas por el pensamiento moderno-colonial.

La Cofradía de Nicoya no es sólo portadora de un pasado, sino generadora de un presente ritualizado y de una esperanza activa. En su interior, el “Tiempo del maíz”, la “Teología de la madre”, el “Sistema de cargos”, la lengua resistente y la figura del “indio-cofrade” configuran un tejido vital de prácticas y saberes que articulan territorio, espiritualidad y política desde una racionalidad otra. En esta racionalidad cofrática, lo simbólico no es mera representación, sino campo de disputa ontológica y horizonte de posibilidad histórica.

La comunidad cofrática guadalupana constituye un archivo viviente de la memoria étnico-mítica y una matriz de imaginación política. En ella se revela no sólo el drama de la dominación, sino también la persistencia de una subjetividad histórica que no ha sido borrada, sino desplazada, negada y ocultada por el proyecto hegemónico de nación. Esta comunidad, sin embargo, persiste, crea, transforma y se proyecta: no como una reliquia, sino como una semilla activa de regeneración civilizatoria.

Desde la perspectiva estructural-genética, la Cofradía de Nicoya se afirma como lugar epistémico y ético desde donde repensar la comunidad en clave latinoamericana. Lejos de ser una experiencia local o marginal, constituye una fuente de saber y praxis desde la cual es posible interrogar críticamente la modernidad, la nación y la historia. Pensar categorialmente esta comunidad permite, por tanto, no sólo reconstruir sus determinaciones internas, sino también abrir el horizonte para un pensamiento político, espiritual y comunitario fundado en la dignidad insurgente de los pueblos originarios y su descendencia.

El pensar categorial, aplicado a este caso, permite no sólo teorizar la comunidad, sino también vislumbrar las grietas del presente por donde se cuela la posibilidad de lo otro: una racionalidad comunitaria que no se somete a la lógica del capital, a la homogeneización del Estado-nación, ni al individualismo neoliberal. La Cofradía es semilla, memoria, cuerpo y esperanza. Es promesa cumplida y camino abierto. En su resistencia y persistencia palpita la posibilidad de una comunidad no colonizada, de una historia no clausurada, de una humanidad no vencida.

3.3 Del concepto de “comunidad”: Descenso de las categorías a lo concreto explicado

3.3.1 Regreso a la orientación metódica

En el marco del presente trabajo, el tratamiento categorial del concepto de comunidad, con especial referencia a la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” de Nicoya, se ha realizado siguiendo un proceder metódico que parte de la elevación de lo abstracto a lo concreto, (Marx, 2016a; Dussel, 2010, 2014). En una primera instancia, el concepto de comunidad ha sido “volatilizado” como determinación abstracta, es decir, analizado en la multiplicidad de sus contenidos noéticos. Cada categoría ha sido tratada como si fuese un concepto en sí mismo, a partir del cual se reproduce lo real.

El orden en que fueron construidas y presentadas las categorías responde a las cinco dimensiones que han sido identificadas para este caso particular que, pese a no ser un reflejo lineal del desarrollo histórico, ciertamente mantiene relación con él. El proceso de construcción categorial respondió a la lógica interna de su propio desarrollo genético.

Lo que ahora corresponde es a emprender el viaje de retorno no al mero dato empírico o al fenómeno inmediato, sino a lo concreto explicado: a la aprehensión conceptual de los momentos reales de la existencia comunitaria. La articulación de las categorías obedece a su ubicación dentro de las dimensiones constitutivas del acervo categorial construido, y a su función en la reconstrucción teórica de la totalidad concreta que es la cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”. Es decir, su orden no se funda únicamente en una cronología factual, sino en una lógica de inteligibilidad que expresa la comunidad como totalidad concreta.

De lo anterior se sigue que las categorías construidas y ahora ordenadas configuran una totalidad que da cuenta de la comunidad en tanto despliegue de relaciones, prácticas y sentidos que estructuran su modo de ser. La cofradía se presenta, entonces, no como suma de elementos aislados, sino como unidad concreta en la que cada determinación

categorial remite a una dimensión real del ser comunitario. El orden de las categorías expresa la lógica interna de la comunidad como totalidad viviente, y el trabajo categorial da cuenta de su ser en el mundo, en tanto comunidad situada, trascendental, histórica y popular. El pensar categorial, al elevarse desde las determinaciones abstractas hacia lo concreto para emprender su viaje de retorno hacia lo concreto explicado, permite comprender la cofradía no sólo como objeto de estudio, sino como sujeto de sentido histórico y comunitario.

3.3.2 Del concepto de “comunidad”: Descenso de las categorías a lo concreto explicado

La “Casa de la Virgen” constituye el espacio estructurante en el que se articulan dimensiones materiales, espirituales y simbólicas de la vida comunal, y donde se actualiza, bajo una lógica de reciprocidad no mercantil, el principio estructural del orden correspondiente a los pueblos originarios. En este espacio físico, que a la vez es cocina de la “Cofradía”, altar y archivo viviente, la memoria colectiva pone en relación el pasado no como ausencia, sino como presencia activa, encarnada en prácticas cotidianas donde los alimentos permiten la producción y reproducción de la vida de la comunidad al tiempo que el simbolismo de gratuidad, fraternidad, hospitalidad, hermandad se actualizan, reproducen y proyectan en el tiempo.

La “fe en el mesías” (1 Cor. 1: 22- 28), “concepto trascendental⁸⁹” (Hinkelammert, 2002) utilizado por Pablo para referirse a la ética según la cual cada uno debe velar por la vida de su hermana/hermano, se hace presente en la materialidad concreta con que es

⁸⁹ Los “conceptos trascendentales” son construcciones teóricas que describen ausencias o ideales inalcanzables en la realidad social, “...pero de ninguna manera son conceptos arbitrarios. Son empiria idealizada a partir de rasgos generales de la realidad...” (p. 135). Como idealizaciones no sugieren imposibles sino marcos de orientación utópica. Es decir: la “paz mundial” no es algo que se haya alcanzado aún pero, no por no haberse alcanzado aún quiere decir que es inalcanzable. Lo mismo sucede con el concepto trascendental de “fe en el Mesías” y “Vida eterna” utilizados por Juan de los que he dado cuenta en un trabajo publicado en la Revista Pasos del Departamento Ecuménico de Investigaciones bajo el título: “La vida eterna como concepto trascendental: por una racionalidad orientada hacia la convivencia humana perfecta”.

recibida/recibido quien ingrese por las puertas de la cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”. A todas y todos quienes se atrevan a llenarse del humo milenario que ha acompañado a esta comunidad, les espera un plato de comida caliente sin pedirle nada a cambio.

El humo de llena la “Casa de la Virgen” y del que queda impregnada cada persona que ingresa por sus puertas, es una presencia constante, memoria viva y espíritu en suspensión que emana lentamente desde los fogones y asciende haciendo presente la persistencia de las generaciones que desde el periodo colonial cocinaron prepararon alimento para recibir y atender a sus hermanas/hermanos. Este humo, espeso y antiguo consagra el espacio donde la vida cotidiana y lo sagrado se encuentran. Como en las antiguas ceremonias mesoamericanas donde el humo del copal mediaba la comunicación con los dioses, o como en la tradición judeocristiana donde el incienso asciende como plegaria ante el Dios trascendente, el humo en la cocina de la Cofradía de Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe es puente sutil entre dos mundos. Aquí, bajo el signo del humo, la espiritualidad cosmogónica mesoamericana que reconoce al maíz como cuerpo sagrado se entrelaza con la espiritualidad escatológica judeocristiana fundada en la promesa redentora. En este acto cotidiano y simbólico de entregar un plato caliente de comida sin pedir nada a cambio, el humo se convierte en ética encarnada en la hospitalidad radical. El humo no se disipa; permanece como sello invisible del pacto comunitario con los dioses y con sus semejantes, recordando que este lugar es altar, mesa común y santuario donde la hospitalidad no es sólo un gesto de cortesía, sino un acto profundamente espiritual, político e histórico.

El humo es la presencia ausente⁹⁰ en el que persiste y se actualiza el pasado lejano común. No se trata de objetos materiales, tampoco de sí cursos explícitos sino de la vida concreta en que se actúa, respira, siente y viven el humo como metáfora. Es esta presencia ausente donde se manifiesta la herencia espiritual, simbólica y comunitaria que sostiene y da sentido a la práctica concreta con que las y los hermanos asumen responsabilidad con su comunidad.

El humo que flota en la “Casa de la Virgen” es la forma que asume la “presencia ausente” de un pasado común que no se dice, pero que arde. No hay nombre escrito en las paredes que lo nombre, pero en el aroma del maíz, el cacao y la leña encendida se hace presente la memoria de quienes alguna vez celebraron la trascendencia de los dioses.

Junto al humo, el maíz y el cacao, la obligación de velar por la vida de la hermana/el hermano fue práctica común para los “indios” de Nicoya quienes ya habían albergado bajo su techo, ofrecido su alimento y abrigo a sus hermanas/hermanos en el mejor sentido del llamado que Isaías hace para la práctica del “ayuno” con lo que pide a sus hermanas/hermanos “romper las cadenas injustas, desatar las amarras del yugo, dejar libres a los oprimidos y romper toda clase de yugo” (Is 58: 69). La obligación de la hermana/hermano para con las y los miembros de la comunidad está precisamente en la ética que por cientos de años se ha replicado en el seno de esta cofradía y que en la tradición judeo-cristiana el profeta Isaías lo revela como responsabilidad ética: “compartirás tu pan con el hambriento, los pobres sin techo entrarán a tu casa, vestirás al que veas desnudo y no volverás la espalda a tu hermano” (Is 58: 7).

⁹⁰ Para Hinkelammert (1981) la “ausencia presente” remite a una utopía que no está realizada pero que es real en tanto orientadora; es decir, una presencia simbólica o normativa de algo que aún no es pero que debe ser tomado en cuenta en el presente como horizonte ético-político. Con la noción de “presencia ausente” nos remitimos no al futuro sino al pasado como herencia ancestral de un pasado que se actualiza constantemente en el presente aún cuando éste no necesita de ser nombrado. No es, en este sentido, una crítica del presente con la mirada puesta en el horizonte de lo no realizado sino la espiritualidad encarnada en lo cotidiano que sin ser necesariamente nombrado es sentido, vivido y asumido en el presente como vínculo permanente con el pasado. Dicho de otra forma, con la noción de “presencia ausente” se hace presente lo que está pero no se nombra, lo que permanece en lo inmanente. Si la ausencia presente habla de lo que no ha sido, pero debe ser, la presencia ausente habla de lo que ha sido y sigue siendo, aunque no se diga. Es la espiritualidad que no se predica, pero se cocina; que no se estudia, pero se respira. Su forma es humo, su ritmo es fuego, su contenido es comunidad.

Aún cuando étnicamente la comunidad que conforma la cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” no tienen sus orígenes presupuestos en la tradición civilizatoria occidental, el sincretismo que con el cristianismo tejen los pueblos originarios, culminó por ser salpicar el horizonte trascendental tanto del cristianismo como del horizonte trascendental de los pueblos originarios de Mesoamérica. Ya no corresponde solamente al proyecto civilizatorio judío-cristiano sino, y sobre todo, al proyecto de liberación también contenido en su texto fundante con lo cual “ya no hay diferencia entre judío y griego, entre esclavo y hombre libre; no se hace diferencia entre hombre y mujer, pues todos ustedes son uno solo...” (Gal 3: 28).

El alimento que los pueblos originarios compartieron y comparten en el seno de su comunidad es el resultado de su trabajo directo en la tierra: el maíz. Es éste el cereal civilizatorio en el que la preparación del campo, el vínculo con el suelo, con la tierra, con la sangre, con el más allá del plano físico marca los tiempos de siembra, de cosecha, de gozo y celebración. Es el maíz el presupuesto general de los pueblos originarios de Nicoya para que en la mesa no falte el alimento y que éste pueda ser compartido con las hermanas y los hermanos. Su consumo es la condición particular que es posible de compartir con toda y todo aquel que ingrese por las puertas de la “Casa de la Virgen”. Entre lo general y lo particular se presenta la **“Espiritualidad cosmogónica de la comunión cósmica”** como el punto intermedio en el que los Dioses interceden para que, mediante el “sacrificio”, el sustento sacie el hambre del propio ser humano.

En el gesto de ofrecer un plato de comida caliente sin pedir nada a cambio a quien cruce las puertas de la “Casa de la Virgen” se reproduce un acto profundamente espiritual que condensa dos grandes formas de relación con lo sagrado en un mismo espacio y en un mismo tiempo. Por un lado, en este plato de comida caliente se actualiza la **“Espiritualidad cosmogónica de la comunión cósmica”**. El alimento no es sólo sustancia, sino cuerpo sagrado: materia que los dioses han entregado a las y los seres humanos para que hagan su vida posible y establezcan un vínculo esencial con la tierra y su herencia consanguínea. La comunidad lo ofrece como signo de su integración ontológica con el cosmos, como parte de un ciclo vital donde la generosidad no se

calcula, sino que se renueva en la reciprocidad, en el dar sin medida que devuelve sentido al trabajo agrícola, al sacrificio de los dioses y a la vida compartida. Dar de comer es, en este sentido, renovar la alianza con el cosmos y entre las y los propios seres humanos. En ese mismo gesto también se actualiza la **“Espiritualidad escatológica de la promesa redentora”**: la comida gratuita, sin preguntas ni distinciones, encarna el mandato radical del Evangelio. Se cumple aquí la promesa de un “Mundo Nuevo” donde “ya no hay diferencia entre judío y griego, entre esclavo y hombre libre, (...) entre hombre y mujer”. El acto de dar de comer es, en sí mismo, una señal mesiánica: un anuncio anticipado del Reino, una encarnación histórica de la promesa redentora que ya no espera el final de los tiempos para realizarse, sino que comienza ahora, desde abajo, en un espacio y tiempo en el que la historia concreta pertenece y es fundada desde las y los desposeídos: las y los pobres.

De lo anterior se sigue que el tiempo circular de la tierra y la cosecha entre en diálogo con el tiempo lineal de la promesa y la historia; el alimento que se sirve en su mesa es puente entre mundos: entre el sacrificio de los dioses que sostienen la vida y el Dios que libera por amor y justicia. Aquí, el maíz y el pan se encuentran. La comunión cósmica y la escatología redentora se abrazan. Lo espiritual se vuelve acto de hospitalidad radical. Lo anterior es posible sólo una vez que el **“Mito fundacional mesoamericano”** y el **“Mito fundacional judeo-cristiano”** se encuentran y reconocen en la “adaptación” y la “resistencia”.

En la estructura profunda de los pueblos mesoamericanos, los mitos fundacionales no son simples narraciones del origen, sino expresiones simbólicas de su forma de estar en el mundo, de concebir la vida, la comunidad y lo sagrado. Tanto en el mito mesoamericano del maíz como en el mito judeocristiano del Éxodo, se revela una lógica espiritual que funda no sólo la identidad colectiva, sino el horizonte ético-político de la comunidad.

El **“Mito fundacional mesoamericano”**, en su versión de la Leyenda de los Soles, funda a la humanidad desde una matriz cosmogónica. La humanidad no es creada por decreto

externo, sino como resultado del sacrificio de los dioses y del acto de mediación de Quetzalcóatl, quien, con astucia y humildad, se convierte en hormiga negra para entregar el maíz a las y los seres humanos: el sustento que contiene la historia sagrada del pueblo. Aquí, la comunidad es parte orgánica del cosmos: su espiritualidad es inmanente, circular, agroalimentaria, y se actualiza en cada ciclo de cultivo, en cada ritual de agradecimiento, en cada alimento que se comparte.

En cambio, el “**Mito fundacional judeocristiano**” del Éxodo instaaura una ruptura con la naturaleza: la comunidad no es continuidad del cosmos, sino llamado histórico, constituido por la palabra de un Dios trascendente que escucha el sufrimiento del pueblo y lo libera. Esta comunidad nace del conflicto y del movimiento: es pueblo en el desierto, pueblo que camina hacia la promesa, pueblo que aún no es plenamente, pero que se construye en la fidelidad a la Ley y en la memoria de la liberación. Su espiritualidad es escatológica, normativa, histórica, y se proyecta hacia un futuro donde la justicia se realizará plenamente.

Ambos mitos fundacionales se orientan hacia la vida en comunidad, pero lo hacen desde coordenadas distintas. El mito mesoamericano articula el sentido desde la tierra y el alimento, mientras que el mito judeocristiano lo hace desde la palabra y la promesa. Uno nace de la tierra; el otro, de la “historia”.

Sin embargo, hay un punto de encuentro decisivo: ambos mitos presuponen una intervención divina para la constitución de la comunidad. En el primero, los dioses dan su sangre para fecundar el maíz y los huesos antiguos; en el segundo, Dios interviene en la historia para liberar y redimir. Ambos fundan lo humano a partir del sacrificio (divino) y ambos proyectan una forma de vida común fundada en la reciprocidad con lo sagrado. Ya no se trata de oponer el mito mesoamericano como pasado “pagano” al mito judeocristiano como verdad “superior”, sino de ponerlos en diálogo simbólico, reconociendo que uno habla desde la comunión cósmica y el otro desde la esperanza escatológica, pero que ambos pueden encontrarse en la práctica concreta de una comunidad que nutre y libera.

Dar de comer a quien ingresa por la puerta de la “Casa de la Virgen” sin pedirle nada a cambio, sin preguntarle o cuestionarle acerca de sus creencias o su relación con la Virgen, con lo católico, con lo cristiano, con lo “indio”, con su “idolatría” o “paganismo”, es una actualización simbólica de ambos mitos en el que se comparte el maíz porque es sagrado y porque en su circularidad se renueva el pacto con la tierra y los dioses; el pan con el que se representa el “cuerpo de Cristo” funda una promesa de fraternidad universal que se realiza en cada gesto de amor desinteresado.

Sin embargo, la tensión entre ambos horizontes mítico-ético-religioso-espirituales se hace presente en la actualización con que la cristiandad intenta imponerse desde la **“Teología del Padre”** al tiempo que la herencia de los pueblos originarios sostiene su proyecto de liberación sujetos a la **“Teología de la Madre”**.

La experiencia espiritual, simbólica y social que vive la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” en Nicoya manifiesta una clara tensión entre adaptación y resistencia motivada por la **“Eficiencia”** con que son incorporados los “indios” en condición de inferioridad, en la sociedad colonial y post-colonial a partir de la **“Teología del Padre”**; y la alternativa liberadora contenida en el **“Mito de liberación étnica”** con que se abre paso la **“Teología de la Madre”**. Ambas perspectivas teológicas se entrelazan dialécticamente en la compleja trama histórica de luchas comunitarias y étnicas en la que los pueblos originarios dan cuenta que no piensan ocupar la base de ninguna estructura social sin haber recurrido a la insurgencia.

La **“Teología del Padre”**, instaurada violentamente por los conquistadores españoles, tiene como núcleo axiológico la Ley, la eficiencia productiva y la acumulación económica. Se trata de un orden que privilegia la eficiencia entendida como subordinación absoluta del sujeto a un sistema económico y social jerárquico, legitimado por una autoridad religiosa vertical y patriarcal correspondiente al “Sistema de honor social” que privilegia étnicamente al conquistador (español-“blanco”) frente al conquistado (“indio”-“carmesí”). Desde esta visión, la justicia es sinónimo del mantenimiento del status quo, por lo que cualquier intento de resistencia cultural o preservación de la conciencia e identidad étnica

se interpreta como insubordinación y, por tanto, como amenaza que debe ser reprimida. El “indio” queda reducido a pieza eficiente y desechable dentro del engranaje hacendario colonial, privado sistemáticamente de dignidad y sujeto a un proceso continuo de deshumanización que es actualizado en el reiterado intento de la Iglesia por imponer las formas en cómo el “indio”, y su descendencia, debe celebrar su fe y expresar su espiritualidad.

Con la **“Teología del Padre”** se actualizan, de formas diversas, momentos históricos que no han quedado sólo en el pasado, sino que ejercen en lo cotidiano diversos planos de la realidad actual presente en la comunidad que conforma la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”.

Si bien, la continuidad y actualización presente de la **“Teología del Padre”** como eje axiológico del dispositivo colonial fundado en la Ley, la obediencia, la eficiencia y la acumulación intentan imponer en el seno de la comunidad un modo único de entender la fe y lo “correctamente católico”, regulando formas de espiritualidad que no se ajustan al canon eclesial. El centro del poder simbólico (Jerarquía eclesial) se siguen desplazando los modos comunitarios y ancestrales de experimentar lo sagrado, de vivir la fe, la fiesta, el goce y el ritual. La intención de organizar a la comunidad Cofradía bajo principios verticales, donde el “indio” (y lo que represente) es tolerado sólo si se subordina a los marcos rituales y legales legitimados por la institución eclesial o estatal, deja en evidencia cómo sus estructuras de origen, por más que aparezcan como tensión, no culminan de negar o desaparecer lo originario sino que dan lugar a la actualización de la resistencia de la misma comunidad haciendo evidente que en esta tensión está contenida la esencia de la comunidad.

3.3.2.1 De las estructuras de origen en la “Teología del Padre”:

La **“Teología del Padre”** opera como imposición teológica y doctrinal al ser una estructura normativa que organiza los vínculos, los reconocimientos y las jerarquías étnicas en el seno de la sociedad colonial con profundo impacto en la sociedad

“independiente” posterior. Su núcleo axiológico, basado en la Ley, la obediencia, la eficiencia y la productividad, se materializa en una lógica honorífica, en la que el valor comunitario y social de cada individuo es medido según su proximidad a los principios de pureza étnica, fidelidad institucional, castellanización cultural y servicio útil (**“Eficiencia”**) a la estructura. La **“Teología del Padre”**, heredada de la tradición feudal e imperial católica, adquiere en el mundo colonial americano una forma específica: el sistema de honor social moderno-colonial, que articula raza, religión, lengua y linaje como marcadores distintivos discretos correlativos al valor y la legitimidad. La **“Teología del Padre”** no se expresa sólo como una estructura social, sino como manifestación terrenal del orden divino en el que estar en la cúspide no sólo significa tener poder, sino ser representante Dios.

La **“Oposición Norte/Sur”**, **“Romanización de la religión y la cultura”**, **“Centro”** (**“ontológico-existencial”**), **“Poder Real y Absoluto”**, **“Transmutación étnica e invención colonial del conquistador”**, **“Racialización inaugural”** y **“Tutela evangelizadora y racialización cristiana del ‘indio’”** constituyen las estructuras de origen que permiten explicar el principio de constitución del orden colonial desde la Teología del Padre que sigue operando como forma de autoridad interna (en la figura del sacerdote o “el padre espiritual”), pero también como símbolo de continuidad espiritual. Aún tensionada, la figura del “Padre” es parte del relato comunitario de protección, guía y memoria. Con la **“Oposición Norte/Sur”** se internalizada la jerarquización geopolítica del mundo y de las almas como oposición entre lo “correcto” (modelo externo) y lo “propio” (tradición). Sin embargo, lo “propio” se resignifica como herencia ancestral: lo originario ya no es sólo pasado, sino fundamento del presente compartido. Con la idea de **“Romanización de la religión y la cultura”** se impone un modelo religioso unificado y vertical en el que el ritual romano ha sido apropiado y resignificado: el calendario litúrgico convive con formas ancestrales de celebración, generando un sincretismo que da identidad. El uso de imágenes, rezos y cantos refleja esta hibridez activa que da cuenta de que por más “unificado y vertical” que estas estructuras de origen se actualicen, dan pie a la toma de conciencia étnica por parte de las y los cofrades al punto de que su himno da cuenta de quiénes son: “indios y cofrades”.

El referente externo de la cristiandad persiste: es Europa el **“Centro”** (**“ontológico-existencial”**), medida de humanidad, verdad y fe verdadera. Aún cuando el referente externo persiste, el centro simbólico comunitario se ha desplazado hacia lo local: la **“Casa de la Virgen”** es ahora un **“centro”** de sentido para la comunidad, en clave relacional, no vertical. Es la Iglesia la representante en la actualidad de soberanía suprema. Es ella **“Poder Real y Absoluto”**. La Cofradía mantiene formas jerárquicas de organización, pero en ellas se entretajan también formas de respeto, reciprocidad y mérito comunitario y la figura del **“mayordomo/mayordoma”** sintetiza esa ambivalencia: poder y servicio.

Son las anteriores las estructuras de origen a partir de las cuales la **Teología del Padre** ha sido asimilada, reelaborada y vuelto parte del inconsciente comunitario. No se trata de una comunidad **“colonizada”** sin más, sino de una comunidad constituida por la contradicción esencial: lo impuesto y lo propio ya no se pueden separar sin desintegrar el tejido simbólico que da sentido y continuidad a la cofradía.

La **“Transmutación étnica e invención colonial del conquistador”** constituye el movimiento según el cual el conquistador, como sujeto dominante, al inventar al **“indio”** como su contraparte subordinada se impone en la cúspide del **“Sistema de Honor social”**. La Conquista da nacimiento al **“conquistador”** en el acto mismo de dominación. Es en el contacto con el **“otro”**, el **“indio”**, que emerge el conquistador como sujeto político, étnico y simbólico, y ello ocurre mediante un acto de inversión jerárquica fundante que ocurre al nombrar y reducir al otro como **“indio”**. El europeo se constituye como **“español”**, **“cristiano”**, **“civilizado”** y **“conquistador”**. En este proceso el español periférico del sistema interregional premoderno se eleva simbólicamente, no por méritos intrínsecos, sino por la posibilidad de construir una otredad degradada sobre la cual afirmar su supremacía. Esta supremacía no es meramente militar o económica: es ontológica, lingüística, religiosa y, sobre todo, honorífica. Como momento constitutivo de la comunidad, éste persiste simbólicamente cuando el prestigio aún se asocia con atributos heredados del dominador: lengua, apellido, cercanía con la herencia española o con la

proximidad al poder eclesiástico. Frente a la persistencia simbólica de esta estructura, la comunidad ha desarrollado una forma de resistencia silenciosa pero activa: resignifica los criterios de honor, liderazgo y reconocimiento, no rompiendo con la estructura de honor social, sino dotándola de otro contenido. La comunidad, particularmente, resignifica las relaciones de liderazgo, así como los de mando y obediencia reconociendo el servicio, la tradición, la fe y el propio vínculo con y en la comunidad, no la herencia con el poder colonial. En la actualidad de la Cofradía de Nicoya, el prestigio comunitario tiende a recaer en quienes han servido desinteresadamente por años, sin esperar reconocimiento externo; quienes conservan la tradición oral, ritual o culinaria, sin tener títulos ni estudios formales; quienes cumplen la promesa, aunque no sean “mayordomos oficiales”; quienes están presentes en los momentos claves (la fiesta, el duelo, la siembra), sin necesidad de visibilidad y o reconocimiento institucional. De lo anterior se sigue que el valor ya no provenga de la obediencia a la institución ni de la cercanía al poder, sino del vínculo con la comunidad, con la tradición vivida, con la fe encarnada.

La actualidad de la **“Transmutación étnica e invención colonial del conquistador”** la comunidad no destruye la forma, pero la invierte en contenido. En lugar de prestigiar al conquistador, reconoce al servidor fiel. En lugar de exaltar al castellanizado, honra al guardián del rito. En lugar de legitimar al que manda, escucha al que cuida: el conquistador sigue presente, pero la comunidad responde con dignidad.

La **“Transmutación étnica e invención colonial del conquistador”** es una matriz de dominación simbólica que aún estructura las formas de reconocimiento social. Su persistencia en el seno de la Cofradía no es una anomalía, sino un reflejo de la profundidad histórica del dispositivo colonial. Sin embargo, la comunidad no ha permanecido pasiva ante esta herencia. Al resignificar los criterios de liderazgo, autoridad y prestigio, la Cofradía de Nicoya reconfigura la estructura de honor en una ética comunitaria del reconocimiento. En este gesto, la comunidad resiste, funda otro modo de ser, otro modo de valorar, otro modo de recordar. Allí donde el conquistador se inventó sobre la humillación del otro, la comunidad se reinventa sobre la memoria del “ancestro lejano común”.

En la “**Racialización inaugural**” se establece la figura del “indio” como inferior ontológica, jurídica y espiritualmente. En este momento constitutivo donde se crea la base del orden étnico-colonial moderno que sigue operando en los criterios no explícitos que subordinan lo originario a lo mestizo, lo ladino, o lo europeo. Esta racialización es una tecnología de clasificación ontológica, jurídica y espiritual que sigue operando desde sus huellas en las formas en que se organiza, valora y reconoce la diferencia étnica. A través de la racialización inaugural se instituye un sistema de clasificación que naturaliza la desigualdad, y lo hace inscribiéndola en el cuerpo y el alma del sujeto colonizado. El “indio” no solo es dominado: es constituido como dominable.

La categoría “indio” es una invención colonial funcional al sistema de dominio. Su creación permite: jerarquizar el espacio social entre conquistadores y conquistados, entre civilizados y salvajes; distribuir el acceso a los recursos: tierra, poder, palabra, tiempo, educación, espiritualidad; instituir un régimen de honor social donde lo originario queda subordinado a lo europeo, lo mestizo blanqueado, o lo ladino. El “indio” se convierte en referente negativo de toda la estructura: todo lo que no se quiere ser. El “indio” por tanto, no se valora como diferencia, sino como carencia.

Este régimen permanece como esquema simbólico estructural que sigue operando incluso en contextos que se asumen como pluriculturales, pero donde los criterios de prestigio y legitimidad siguen anclados a una blanquitud simbólica, a una castellanización profunda, o a una cercanía con las formas institucionales eclesiásticas y estatales. Aunque la categoría “indio” ha sido formalmente desmontada por los marcos jurídicos contemporáneos, la estructura racializante persiste de forma implícita.

Frente a esta estructura, la comunidad no ha permanecido pasiva. Existen múltiples formas de resistencia étnico-civilizatoria que desafían, invierten o resignifican los efectos de la racialización inaugural que se pueden identificar en: el mantenimiento de formas rituales propias, tiempos que no dependen del calendario litúrgico oficial, el uso de ofrendas tradicionales, la continuidad de cantos, danzas y tradiciones propias; el uso de

palabras, giros, conceptos y silencios que no se ajustan al castellano, pero que operan como formas de saber y vivir lo sagrado; la validación comunitaria del servicio como fuente de prestigio no por linaje o apellido, sino por la práctica encarnada y constante en el vínculo con la Virgen, con la fiesta, con la promesa; la resignificación del “orgullo originario” en gestos como el uso de términos autodenominativos (como “cofrade”, “promesano”, “hermano”), que reafirman una pertenencia digna y no subordinada a los remanentes de la estructura colonial. Esta resistencia no opera desde el enfrentamiento directo con la institución, sino desde una persistencia subterránea y afectiva, que sostiene un mundo propio de significados, prácticas y memorias que escapan a la jerarquía colonial.

La **“Tutela evangelizadora y racialización cristiana del ‘indio’”** es otro de los momentos constitutivos del concepto de comunidad que es parte del contenido noético de éste. Mediante esta categoría se da cuenta de la dinámica que busca legitimar la subordinación del “indio” bajo la figura de protección redentora. Al “indio” se le reconoce como humano sólo en el tanto éste acepte ser objeto de evangelización. Aceptar y someterse a las formas “católicas” institucionales es uno de los principales mecanismos a través de los cuales ha sido actualizada dicha “tutela” que emerge como resultado directo del proceso de Conquista y se constituye como un dispositivo de administración de la diferencia mediante el cual la Iglesia católica, en alianza con la Corona, subordina a los pueblos originarios bajo la forma de un cuidado paternal redentor. El “indio”, considerado incapaz de autodeterminación espiritual, debe aceptar la evangelización como vía de salvación, debe renunciar a sus prácticas religiosas ancestrales, así como someterse a la pedagogía sacramental de la Iglesia. Este tipo de reconocimiento produce una humanidad condicionada y tutelada: el “indio” no es sujeto de derechos por sí mismo, sino objeto de misión espiritual. La evangelización se convierte en una tecnología de poder colonial, en la que el cuidado espiritual se transforma en dominación legal, lingüística, corporal y ritual.

Lo anterior produce una racialización que aplica en doble vía: Por un lado, el “indio” es reducido a una posición de minoridad ontológica atribuyéndole ignorancia, inmadurez y

superstición; por otro lado, la “salvación” se presenta como única vía de redención, y está exclusivamente mediada por la Iglesia, racializando la propia espiritualidad de los pueblos originarios la cual no es compatible con la autoproclamada fe legítima. Para alcanzar la “salvación” el “indio” debe ser sacramentalizado y domesticado, o sea: “blanqueado”.

La Iglesia monopoliza la administración de la espiritualidad, al tiempo que jerarquiza las formas de fe según su distancia o proximidad con la ortodoxia romana. Este patrón funda una estructura de obediencia espiritual racializada que se convierte en uno de los pilares del orden colonial que se extiende hasta la actualidad ya que, como dispositivo, no desaparece con las independencias centroamericanas ni con las reformas que estas suscitan. Su lógica ha sido actualizada y persistente, en tanto sigue funcionando como criterio implícito de pertenencia legítima al cuerpo social de la Iglesia la cual, aunque no sanciona de forma directa las formas de espiritualidad comunitaria (procesiones populares, danzas rituales, cocinas devocionales, promesas no sacramentadas) son toleradas, pero raramente reconocidas como expresión plena de la fe. La comunidad cofrática vive una ambivalencia estructural: sus prácticas de fe no rompen con la institución eclesial, pero tampoco se subordinan completamente a ella. Aquí la tutela evangelizadora no es abolida, sino revertida simbólicamente.

La Cofradía de Nicoya no se confronta abiertamente al régimen eclesiástico, pero ha sabido desplazar el eje del vínculo espiritual hacia la comunidad misma. Este desplazamiento se puede observar en las formas de agenciar la promesa de los fieles como vínculo espiritual no institucionalizado, el cual se hace entre la/el devoto, la Virgen y la comunidad, sin mediación clerical obligatoria. La “Casa de la Virgen” es un espacio sagrado no sacramental donde se comparte, se cocina, se sirve, se canta, sin necesidad de consagración oficial. El uso de formas orales, gestuales y afectivas de devoción que no requieren de manual litúrgico es otro de las formas de resistir la **“Tutela evangelizadora y racialización cristiana del ‘indio’”**. En todas estas expresiones, la comunidad no niega la fe católica, pero la resignifica desde su propio horizonte ético,

espiritual y simbólico. La evangelización ya no es la única vía a lo sagrado: la práctica comunitaria es, en sí misma, sacramento vivo.

Desde sus prácticas, desde sus silencios y desde sus símbolos, la Cofradía de Nicoya ha construido un modo propio de vivir la fe, uno que no rompe frontalmente con la Iglesia, pero que desactiva el poder total de su tutela, desplazando la centralidad de la salvación hacia la vivencia colectiva, afectiva y ética de la comunidad. Allí donde antes había obediencia, ahora hay reciprocidad. Allí donde hubo imposición, ahora hay sentido compartido. Allí donde hubo tutela, ahora hay comunión.

3.3.2.2 De los mecanismos de legitimación en la “Teología del Padre”

Las determinaciones correspondientes a la **“Imposición del criterio legal”**, **“Cristianismo/heresía (indiana)”**, **“Religión como dispositivo de gestión imperial”**, **“Arquitectura jurídica del dominio colonial”**, **“Casa de Dios como Casa de todas y todos”**, **“Dialéctica de la lengua dominada”**, **“Jerarquía lingüística-colonial”** y **“Etnogénesis mariana imperial-cristiana”** constituyen los mecanismos de legitimación que permiten explicar la continuidad simbólica y normativa del dispositivo colonial en la cotidianidad cofrática. Estas categorías se expresan en la regulación estricta de la espiritualidad de los pueblos originarios, la obligación impuesta a estos para realizar rituales bajo parámetros predefinidos por la Iglesia, así como la marginación de liderazgos comunitarios si no están certificados o autorizados por la institucionalidad eclesiástica, así como por las formas de regulación estatal para suprimir prácticas ancestrales, como el sacrificio de animales, correspondientes a la ritualidad agrícola, o a la misma espiritualidad comunitaria en la que el consumo de bebidas embriagantes fue parte de la tradición prehispánica.

Como mecanismos de legitimación, las categorías anteriormente señaladas operan desde el plano simbólico y normativo que coadyuvan a sostener el orden cofrático en la actualidad en el sentido que contribuyen a dar continuidad al orden étnico-religioso

colonial desde dentro, ya no como intervención directa del colonizador. Son formas de autogestión simbólica que operan bajo lógicas heredadas que ponen en tensión lo comunitario y lo social. Mediante la **“imposición del criterio legal”** se expresa la necesidad de aprobación eclesial para decisiones internas de la propia comunidad. Sin embargo, las normas son discutidas y reinterpretadas por las y los miembros de la comunidad en una suerte de negociación entre obediencia y resistencia en el que la interpretación del momento y las circunstancias orientan las decisiones es esta. La Ley eclesiástica y estatal regulan la fe y lo dispuesto como “legítimo” en el marco de la norma jurídica mientras la comunidad, haciendo uso de su capacidad interpretativa, marca su propia ruta a seguir.

En la tensión **“cristianismo/heresía (indiana)”** la propia comunidad ha incorporado símbolos y prácticas “no oficiales”, como el culto a la propia versión local de la Guadalupana, la caminata al Cerro La Cruz cada 3 de mayo, y la actualización de los “areitos” en la danza ritual de la “Yegüita”. Estas formas resisten a la imposición vertical de la Iglesia sin romper con ella: conviven como parte del horizonte del “catolicismo popular” que no permite que las formas originarias de vivir la fe y la espiritualidad señalen o califiquen “lo indio” como desviaciones a la norma.

La **“religión como dispositivo de gestión imperial”** ejerce como mecanismo de control del tiempo, el comportamiento y la espiritualidad. El Tiempo cofrático regula la vida comunitaria, pero su gestión ya no es aceptada bajo imposición: la comunidad habita el calendario según sentidos agrícolas, cósmicos y afectivos. El tiempo cronológico marcado por el calendario gregoriano ocupa un lugar en el tanto marca la propia temporalidad con el que el vínculo social se impulsa, pero en lo relativo a la efeméride Guadalupana éste tiene sus propios límites. Como como un acto de gobierno del tiempo en beneficio de la cristiandad occidental el calendario gregoriano culminó por imponer uniformidad, linealidad y cronología del tiempo, llegando a convertirse en una herramienta de normalización de la vida social, marcando los tiempos de trabajo, celebración, descanso e incluso el pago de tributos. En su despliegue imperial, el tiempo dejó de ser vivido como acontecimiento o como correlato de los ciclos naturales, para

convertirse en unidad abstracta administrada desde el centro: la Iglesia y el Estado. De este modo, el calendario se convirtió en tecnología teocrática de regulación de las conciencias y de los cuerpos, articulando una teología basada en la obediencia. En este marco, la religión funciona como “**dispositivo de gestión imperial**” precisamente en la medida en que impone una temporalidad única, universal y homogénea, pretendidamente neutra, que desestructura los tiempos propios de las comunidades originarias, en particular los tiempos agrícolas, festivos y rituales ligados al maíz, al sol, la lluvia, la cosecha y las fases lunares. El calendario litúrgico cristiano, plenamente insertado en la lógica gregoriana, es una de las formas mediante las cuales se domesticó la temporalidad comunitaria. La presencia mayúscula del cacao, la luna y el tiempo agrícola que marca las pautas de la efeméride Guadalupana en Nicoya, pone en tensión el dispositivo imperial marcado por el control del tiempo en su simbolismo y normatividad.

Como “**arquitectura jurídica del dominio colonial**” la organización eclesiástica marca una jerarquía de espacios, roles y mandos imponiendo una estructura ritual y organizativa que, si bien se corresponde con tiempos prehispánicos, está atravesada por la autoridad moral y comunitaria. Quien no respeta la comunidad, aunque tenga poder formal, pierde legitimidad, de lo que se sigue que la comunidad reclama y ejerce un poder propio, no formalizado, pero profundamente eficaz. Con la “**arquitectura jurídica del dominio colonial**” la religión se convirtió en un instrumento de control de la organización colectiva, desestructurando la soberanía normativa de los pueblos originarios, pasando esto a ser objeto pasivo del derecho, no sujeto productor de su propia normatividad. Frente a esta arquitectura, las comunidades no desaparecieron ni fueron totalmente colonizadas. Por el contrario, desarrollaron una normatividad comunitaria paralela, tácita pero poderosa, que se basa no en el derecho positivo, sino en lo que Bourdieu (1980) llamaría el “poder simbólico del reconocimiento”⁹¹, cuyo fundamento es el reconocimiento colectivo, la honra, la confianza, la memoria colectiva, la dignidad y la reciprocidad.

⁹¹ Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit. [Traducción al español: Bourdieu, P. (2000). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI Editores.]

Si bien la **“arquitectura jurídica del dominio colonial”** sigue operando en la forma en cómo se organizan las instituciones religiosas, estatales y sociales, en la comunidad cofrática, esa arquitectura se ve tensionada y, en buena medida, relativizada por una forma viva de normatividad comunitaria que actúa como fuente de legitimación y sanción social. Así, la comunidad no sólo resiste la colonialidad jurídica: la atraviesa, la resignifica y la subordina a su propia lógica ética. Esta lógica es memoria, es afecto, es historia encarnada, y se actualiza cada vez que una voz, un gesto, un liderazgo o una promesa son validados no por el poder formal, sino por el poder silencioso pero profundo del reconocimiento de la propia comunidad.

“Casa de Dios como Casa de todas y todos” es la retórica de la inclusión en la que se encubren diversas formas de exclusión. En la Cofradía, **“Casa de Dios como Casa de todas y todos”** ha sido reelaborada como espacio real de acogida. Aquí la cocina, el hospedaje, la mesa, el guacal, el plato y la taza de lata operan como signos materiales de comunión, superando lo puramente ritual y material incrustándose en el sentido simbólico de lo que la comunidad es. En este marco, la Cofradía de Nicoya ha sido un espacio donde **“Casa de Dios como Casa de todas y todos”** opera como una categoría que se ha resignificado radicalmente, no como inclusión abstracta bajo el dominio imperial, sino como vínculo ético-material entre personas, afectos, alimentos, memorias y espiritualidades vivas.

Desde la institucionalidad cristiana, la **“Casa de Dios”** no era realmente de “todas/todos”, sino de quienes aceptaban la romanización espiritual, cultural y jurídica que traía consigo la Iglesia. Así, la inclusión se producía por vía de la negación de lo propio, por tanto, por la asimilación forzada o la exclusión simbólica. Desde esta lógica, el espacio sagrado colonial (iglesia, convento, casa parroquial) era un espacio administrado verticalmente, en el que las comunidades originarias sólo podían participar desde la posición de “feligrés obediente”, “indio ladino” o “devoto institucionalizado”. Frente a esta lógica jerárquica, la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe representa, en el contexto de Nicoya, una resignificación profunda del sentido de “Casa de Dios”, no como estructura de obediencia, sino como espacio de comunión y reciprocidad entre iguales.

La “Casa de la Virgen” no funciona como una extensión de la jerarquía eclesial, sino como un hogar colectivo, construido y sostenido por la comunidad. En este espacio la comida se comparte, no se vende; el peregrino es acogido, no evaluado; la palabra se escucha, no se impone; el trabajo es honor, no castigo; el rito se encarna en el cuerpo y en la memoria colectiva, no en la liturgia o la norma abstracta. Es decir: “Casa de Dios” no es metáfora universalizante, sino realidad comunitaria concreta, hecha de fogones, humo, promesas, cantos, descanso, maíz, agua, cuidados, silencios y oración. La inclusión real se da no por obediencia a la Ley, sino por correspondencia mutua: quien trabaja, quien respeta, quien recuerda, quien devuelve, pertenece. Se trata de una ética de la hospitalidad práctica, no de una teología de la redención doctrinal.

La “**Casa de Dios**” en la Cofradía ha sido transformada, a lo largo de los siglos, en un espacio de resistencia simbólica, relacional y material, no por oposición directa a la Iglesia, sino por persistencia de otro modo de entender el estar juntos. La colectivización del espacio ritual y doméstico: la cocina, el patio, la bodega, la imagen de la Virgen, no son propiedad de una persona, ni del párroco. Son lugares compartidos por quienes se han vinculado históricamente a través del servicio y la promesa. En este marco, el “**todos**” en la expresión “**Casa de Dios como Casa de todas y todos**” ya no remite al universalismo abstracto del cristianismo romano, sino a un universal comunitario, donde “**todos**” son quienes comparten un código ético relacional: respeto a los mayores, cumplimiento de la palabra dada, disponibilidad al servicio colectivo, y fidelidad a la memoria ancestral. Aquí el derecho a pertenecer no se decreta, se demuestra; no se hereda automáticamente, se cultiva. Y es en esta dimensión donde la comunidad se autonomiza simbólicamente de la arquitectura colonial y afirma su propia capacidad para determinar quién es “uno de los nuestros”.

La Cofradía de Nicoya ha hecho de la fórmula “**Casa de Dios como Casa de todas y todos**” no una retórica ecuménica, sino una práctica encarnada de comunalidad étnica. En ella, lo que fue discurso de dominación se transforma en condición de posibilidad para el sostenimiento de un mundo otro, donde la espiritualidad se articula con la vida

cotidiana, el alimento, el servicio y la memoria. La Casa de la Virgen no es sólo un lugar de reunión o un recinto religioso. Es una forma de vivir el nosotros frente a los embates del tiempo, la economía, la Iglesia institucional y el olvido. Es la reconfiguración simbólica y práctica del espacio sagrado como espacio político, afectivo y comunitario.

Las formas normativas heredadas del colonialismo siguen operando aún, pero estas han sido reinterpretadas y reguladas desde dentro. La comunidad no las rompe, sino que las redirige y reapropia, generando un orden simbólico propio que preserva la cohesión sin renunciar a su historicidad.

La **“dialéctica de la lengua dominada”** presupone la imposición del castellano como lengua del poder relegando las lenguas originarias al ámbito íntimo o doméstico. El uso de términos en lengua originaria, la mezcla de registros y el rescate simbólico de palabras operan como formas de resistencia y resignificación. Los trabajos de Arauz y Arauz (2024), Arauz, (2012, 2020), Arias (2024) y Velázquez (2012) permiten identificar una completa trama lingüística en la que prevalecen conceptos propios tomados del náhuatl que han quedado incorporados en el castellano de Nicoya. “Tapizcar”, que significa recoger o cosechar maíz maduro, especialmente cuando ya está seco o casi seco en la milpa, del náhuatl “tlapitzca”; “yol” del tipo de tamal que se prepara sin relleno y que es elaborado principalmente con maíz y a veces con manteca, sal y especias mínimas. Se diferencia del tamal con relleno (carne, arroz, verduras), y su sabor y textura destacan lo esencial del maíz. “Yol” proviene del náhuatl “yollotl”, que significa literalmente “corazón”, pero que también puede tener un significado más amplio como “centro”, “núcleo” o “esencia”; o el concepto “nizquezar”, se refiere a la acción de pelar el maíz cocido (nixtamalizado), es decir, quitarle la cáscara (pericarpio) después de haber sido cocido con cal. “Nextli”, del náhuatl “ceniza”, se refiere a la técnica de pelado utilizado aún por los pueblos de Nicoya en los que esta es utilizada para poder quitar la cáscara al maíz. Estos son sólo unos pocos ejemplos entre los muchos que forman parte del castellano de Nicoya.

La “**dialéctica de la lengua dominada**” designa un proceso histórico en el cual la lengua del conquistador (el castellano) se impone no solo como medio de comunicación, sino como estructura legitimadora de lo real, lo moral y lo sagrado. Con lo anterior el castellano fue instituido como lengua del poder, del derecho, del catecismo y de la administración eclesial, al tiempo que las lenguas originarias fueron relegadas al ámbito íntimo, doméstico o confesional, consideradas útiles solo en tanto sirvieran para la evangelización. Esta dicotomía generó una estructura jerárquica donde lo que no se decía en castellano no era considerado plenamente verdadero ni legítimo, ni siquiera para hablar con Dios. En este contexto, el lenguaje se convirtió en un instrumento en disputa, territorio de confrontación política y espiritual.

La imposición del castellano supuso más que un desplazamiento práctico: fue una fragmentación del horizonte de sentido para los pueblos originarios en el que las palabras no sólo nombran cosas, sino que producen realidad, organizan la experiencia vital y dan sentido al vínculo espiritual. Al ser desplazadas las lenguas originarias, no se perdió solo el idioma, sino el modo originario de nombrar lo sagrado, la manera propia de narrar el tiempo y el cosmos, así como el modo comunal de entender el cuerpo, la fiesta, la muerte y la siembra.

Este proceso no fue total. Aunque el castellano se impuso como lengua del altar y del registro, las lenguas originarias sobrevivieron como susurro, como memoria corporal, como código afectivo de lo íntimo, especialmente en espacios femeninos, en cocinas, en rituales, en el maíz, en la tradición oral. La “lengua dominada” no fue completamente suprimida, sino que fue relegada y al mismo tiempo re-territorializada como espacio de resistencia espiritual y cultural.

La “**dialéctica de la lengua dominada**” también se manifiesta en la tensión cotidiana entre las formas institucionales de hablar la fe y las formas populares y comunitarias: mientras en el templo se privilegia el castellano normativo, el tono clerical y las oraciones memorizadas, en la Casa de la Virgen, en la cocina, en la promesa, se habla con palabras propias, con acentos propios, con giros híbridos que no requieren de ninguna aprobación

eclesiástica. Esta tensión es también una forma de agencia. La comunidad no niega el castellano ni lo enfrenta frontalmente. Lo hibrida, lo habla desde otro lugar, lo modifica al hablar desde el cuerpo, el afecto, el maíz, la promesa. Es una suerte de “**espiritualidad lingüística encarnada**”, en la que el poder de nombrar lo sagrado vuelve a los sujetos que habían sido silenciados.

La “**dialéctica de la lengua dominada**” no es simplemente una categoría lingüística: es una forma estructural de la colonialidad del saber y de la fe, que aún opera en los modos en que se decide qué se puede decir, desde dónde se habla con Dios, y quién tiene derecho a interpretar lo sagrado. Pero esa misma lengua, cuando es reapropiada, mezclada, ritualizada y hablada desde la memoria comunal, se convierte en lugar de dignidad. En cada palabra conservada, en cada giro náhuatl que vive en el castellano de Nicoya, en cada rezo no aprobado, pero profundamente sentido, vive una comunidad que no ha cedido su derecho a decir y decidir el mundo en sus propios términos.

Como mecanismos de legitimación que permiten explicar la continuidad simbólica y normativa del dispositivo colonial en la cotidianidad cofrática, la “**jerarquía lingüística-colonial**” instituye una clasificación civilizatoria entre lenguas: la del conquistador como superior, la del originario como salvaje. La comunidad actualiza este mecanismo de legitimación y lo revierte en formas locales, acentos y expresiones propias que son conservadas como patrimonio cultural y espiritual.

Desde los primeros momentos de la colonización hispánica, la lengua fue uno de los ejes fundamentales sobre los cuales se estructuró el poder simbólico del conquistador. No se trataba únicamente de comunicar, sino de imponer una forma de ordenar el mundo, de nombrar lo real, y de definir lo legítimo.

La “**jerarquía lingüística-colonial**” instituyó una clasificación civilizatoria entre lenguas, que jerarquizaba y ubicaba en la cúspide al castellano como lengua “civilizada”, portadora de razón, derecho, religión y poder. En la base se ubicaban las lenguas originarias como lenguas “bárbaras”, ininteligibles, útiles solo como vehículo temporal

para la evangelización. Esta jerarquía no era neutral ni pasiva: producía desigualdad epistémica y espiritual. En la estructura de este dispositivo lo que no se decía en castellano no tenía estatuto de verdad. Quien no hablaba en castellano no podía acceder al conocimiento, al derecho ni al cielo. El silencio o la oralidad en lengua originaria eran signos de inferioridad o atraso. La lengua del conquistador no sólo se impuso por decreto, sino por su valor simbólico superior en todas las esferas: política, religiosa, educativa, ritual. Este es el corazón de la **“jerarquía lingüística-colonial”**: convertir el lenguaje en sistema de exclusión.

La jerarquía no se expresa sólo en la lengua que se habla, sino en cómo se habla. Esta dimensión ha sobrevivido hasta nuestros días bajo formas simbólicas sumamente potentes. Hablar “bien” es hablar “correctamente” según los cánones gramaticales y fonéticos del castellano peninsular o académico. El acento rural o los giros populares son subvalorados como ignorancia o incultura.

En contextos religiosos, quien recita con entonación eclesiástica o castellana adquiere autoridad, mientras que quien reza “a su manera” puede ser tolerado, pero rara vez autorizado. Esta pedagogía del habla instala una lógica meritocrática simbólica, en la cual el lenguaje se vuelve una herramienta de exclusión vertical.

Frente a esta jerarquía impuesta, la comunidad ha desarrollado formas de resistencia simbólica y reapropiación del lenguaje. Esta resistencia no ha sido frontal ni ideológica, sino práctica, cotidiana, encarnada en el habla, el ritmo, el tono y el afecto.

En el contexto de la Cofradía de Nicoya el acento local no se abandona: se vuelve marca de pertenencia, de autenticidad, de raíz. Las formas expresivas populares (diminutivos afectivos, formas indirectas de petición, estructuras narrativas orales y la incorporación de conceptos en náhuatl) son conservadas como formas legítimas de decir y hacer comunidad. Se utilizan palabras originarias, híbridas o resignificadas que cargan sentido espiritual, agrícola y afectivo. El silencio también se comunica: saber cuándo callar,

cuándo mirar, cuándo asentar, es parte del habla comunitaria, más allá del canon lingüístico dominante.

En el seno de la Cofradía, el prestigio ya no depende exclusivamente del dominio del castellano normativo. Aunque la **“jerarquía lingüística-colonial”** sigue operando en ciertos contextos (por ejemplo, en la relación con la Iglesia o con “autoridades” externas), la comunidad ha producido criterios alternativos de legitimidad: la/el que sabe rezar en su modo, aunque no sepa leer, tiene autoridad ritual; la/el que cuenta la historia del maíz con palabras sencillas, guarda el tiempo y la memoria; la/el que guía a otros en la fiesta, aunque no se exprese con fluidez, es reconocido por su hacer, no por su decir gramatical.

La **“jerarquía lingüística-colonial”** fue y sigue siendo uno de los pilares de la dominación epistémica y espiritual del orden colonial moderno. Pero su imposición ha sido resistida no solo desde la crítica, sino desde la práctica viva del habla: desde el susurro, desde el rezo mezclado, desde la palabra prestada que se vuelve propia.

En el contexto de la Cofradía de Nicoya, hablar en voz propia es recuperar el derecho a decir el mundo con palabras sentidas, con silencios sabios, con acentos heredados. Allí donde antes el lenguaje era impuesto, ahora la palabra se ofrece como acto de comunión, como gesto de dignidad colectiva.

La **“Etnogénesis mariana imperial-cristiana”** constituye un núcleo simbólico originario en el proceso de configuración del orden étnico moderno-colonial que se desplegará en América. Este proceso consiste en la apropiación, resignificación y politización de la figura de la Virgen de Guadalupe, gestada en el cruce de múltiples tradiciones espirituales mediterráneas (fenicia, grecorromana, germánica, islámica, mozárabe y africana), como emblema sacralizado del poder cristiano-imperial.

La **“Etnogénesis mariana imperial-cristiana”** configura una matriz simbólica fundante que prepara las bases espirituales y políticas sobre las que se articulará el posterior proyecto de dominación colonial. La Virgen de Guadalupe, en tanto madre imperial y

sagrada, articula simultáneamente lo religioso, lo político y lo étnico, permitiendo que la conquista territorial sea vivida como una empresa de filiación espiritual: los conquistadores no solo dominan cuerpos y tierras, sino que "maternizan" al Nuevo Mundo bajo el signo mariano, incorporándolo en el cuerpo místico del imperio cristiano. La **"re-ingeniería étnico-colonial"** se apoya estructuralmente en esta matriz simbólica. Al invocar a la Virgen de Guadalupe como protectora y madre de los conquistadores y evangelizadores, se instituye un principio de clasificación étnica que legitima la subordinación de los pueblos originarios. El "indio", convertido en "hijo menor" de la Virgen, es simultáneamente incorporado al cuerpo del Imperio y degradado a un lugar subordinado dentro del sistema de honor social. La identidad étnica originaria es así desestructurada y reinscrita bajo el régimen simbólico de la maternidad imperial-cristiana. Así, la **"Etnogénesis mariana imperial-cristiana"** no es un fenómeno periférico ni secundario en el proceso de colonización, sino un dispositivo estructurante fundamental correspondiente a los mecanismos de legitimación de la **"Teología del Padre"**: constituye el horizonte simbólico común que permite integrar la violencia material de la conquista en una narrativa de filiación espiritual y redención.

La **"Etnogénesis mariana imperial-cristiana"** constituye un núcleo simbólico fundacional en la estructuración del orden étnico moderno-colonial que se desplegará en América a partir del proceso de conquista. Más que un fenómeno meramente devocional, se trata de una matriz simbólica de legitimación que articula las dimensiones religiosas, política y étnica de la expansión imperial, otorgándole un horizonte espiritual que disfraza de filiación maternal una empresa histórica de violencia, despojo y suplantación.

El proceso de etnogénesis mariana se origina en la apropiación, resignificación y politización de la figura de la Virgen de Guadalupe —una advocación gestada en el cruce de múltiples tradiciones espirituales mediterráneas (fenicia, grecorromana, germánica, islámica, mozárabe y africana)— que, en su emergencia histórica, refleja el pasado periférico de Hispania en relación con los grandes centros imperiales. Esta advocación no se limita a una expresión religiosa, sino que se configura como un emblema

sacralizado del poder cristiano-imperial, capaz de fusionar lo maternal, lo espiritual y lo político bajo un mismo símbolo de cohesión y justificación de la expansión colonial.

La **“Etnogénesis mariana imperial-cristiana”** debe ser comprendida como parte del nivel de mecanismos de legitimación dentro de la arquitectura de dominación colonial. No constituye en sí misma un acto operativo de violencia o dominación material, como el bautismo forzado o la esclavitud étnico-racial, sino que proporciona el horizonte simbólico necesario para dar sentido, coherencia y legitimidad espiritual a tales actos. Funciona como un dispositivo de significación estructurante, capaz de integrar la violencia real de la conquista en una narrativa trascendental de redención, maternidad y filiación espiritual.

La figura de la Virgen de Guadalupe, en tanto madre imperial y sagrada, articula simultáneamente lo religioso, lo político y lo étnico, permitiendo que el sometimiento de territorios y pueblos no sea vivido como una mera imposición militar, sino como una incorporación amorosa al "cuerpo místico" del Imperio cristiano. Los conquistadores no sólo dominan cuerpos y tierras; maternizan simbólicamente el Nuevo Mundo, convirtiendo la empresa de expansión en un acto de filiación y redención bajo el amparo de la Virgen. Esta matriz simbólica resulta esencial para comprender el despliegue de la **“Re-ingeniería étnico-colonial”**. Invocar a la Virgen como protectora y madre de los conquistadores y evangelizadores instituye un principio de clasificación étnica: los pueblos originarios, al ser bautizados y "adoptados" espiritualmente, son incorporados al cuerpo del Imperio, pero ocupan un lugar subalterno dentro del sistema de honor social. El "indio" es transformado en "hijo menor", incapaz de autogobierno pleno, necesitado de tutela permanente, degradado simbólicamente aun en el acto mismo de su inclusión. Así, la identidad étnica de los pueblos originarios es suplantada jurídica o administrativamente: es desestructurada ontológicamente y reinscrita bajo el régimen simbólico de la maternidad imperial-cristiana. El ser del conquistado es modificado en su raíz, reorganizado dentro de un imaginario que combina amor maternal con subordinación estructural, en una arquitectura simbólica que naturaliza la jerarquía y la desigualdad como parte del orden divinamente instituido y gestionado colonialmente. La **“Etnogénesis mariana imperial-cristiana”** no puede ser interpretada como un

fenómeno periférico o meramente decorativo en el proceso de colonización. Constituye un dispositivo estructurante fundamental, sin el cual la violencia material de la Conquista no habría podido encontrar justificación espiritual ni arraigo afectivo duradero. Permite, en términos estructurales, integrar la brutalidad histórica en una narrativa de filiación, amor y redención, garantizando la perdurabilidad de la estructura colonial más allá de su fase militar inicial.

3.3.2.3 Del nivel operativo de actualización estructural en la “Teología del Padre”

La “Teología del Padre” es el marco doctrinal y axiológico correspondiente al nivel fundante que articula Ley, eficiencia productiva, acumulación económica y sistema de honor social como principios organizadores del orden étnico que surge de la Colonia y que se actualiza en el marco del surgimiento del Estado-nación. Los mecanismos de legitimación son los discursos, símbolos y narrativas que buscan justificar ideológicamente el dominio colonial que se mantendrá aún después del fin formal de la Colonia. El nivel operativo de actualización estructural está constituido por las prácticas concretas que materializan esa teología y esos mecanismos de legitimación en acciones específicas en el mundo histórico y social.

Las categorías de **“re-ingeniería étnico-colonial”**, **“esclavitud-étnica-racial con venia papal”**, **“teocratización imperial”**, así como las categorías de **“bautismo forzado”** y **“sacramentalización coercitiva”** constituyen el nivel operativo de actualización estructural de la **“Teología del Padre”**. Estas ya no son meros instrumentos de exclusión como lo pudieron haber sido en la sociedad colonial, sino que, en muchos casos, han quedado integradas en el seno de las mismas comunidades originarias a partir de un proceso de resignificación desde dentro del “ethos” comunitario.

La **“re-ingeniería étnico-colonial”** es el proceso estructural mediante el cual se reconfigura el orden social y étnico tras la Conquista, desestructurando las identidades originarias para imponer un nuevo sistema de clasificación social, en el cual los conquistadores se constituyen como grupo dominante y los pueblos indígenas son

convertidos en sujetos subordinados (“indios”). Este proceso no sólo altera la organización política y económica, sino también la autopercepción espiritual, cultural y social de los pueblos originarios de Nicoya.

La **“re-ingeniería étnico-colonial”** es el proceso sistemático de desestructuración, transformación y reinscripción de las identidades, relaciones sociales, sistemas simbólicos y estructuras comunitarias de los pueblos originarios de Mesoamérica a partir de la Conquista, con el objetivo de instituir un nuevo orden étnico-colonial en el que los conquistadores europeos ocupan la cúspide del “sistema de honor social”. Se trata de una operación histórica estructural, no meramente coyuntural: no sólo reorganiza el poder, sino que recrea a los sujetos a partir de la creación de nuevas categorías étnicas (el “indio”, el “negro”, el “mestizo”) con el objetivo de subordinar estas nuevas identidades a una lógica civilizatoria de dominio imperial. Su función consiste en instituir un nuevo orden étnico moderno-colonial, donde la dominación de los conquistadores se naturalice y se perpetúe, así como transformar la alteridad originaria en un objeto disponible para la explotación, bajo la justificación de la conversión espiritual y el progreso civilizatorio. La intención de la **“re-ingeniería étnico-colonial”** es crear sujetos coloniales dóciles, convertidos no sólo materialmente sino simbólicamente al orden cristiano-imperial. La eficacia de este dispositivo radica en que no se limita a la esfera económica o política, sino que altera la subjetividad misma de los pueblos conquistados.

Aunque formalmente la Conquista y la Colonia son procesos históricos concluidos, la re-ingeniería étnico-colonial permanece activa en el presente, ya no como imposición militar directa, sino como estructura de sentido, forma de producción de subjetividad, matriz de valoración y orden simbólico-social que ha tenido impacto directo en las formas de organizar la vida cotidiana que surge posterior a la Colonia, las instituciones que junto a esta sociedad van apareciendo, los imaginarios sociales, así como las relaciones de poder.

La presión motivada por la “colonialidad del ser” (Maldonado-Torres, 2007) y la “colonialidad del saber” (Quijano, 1992) han incidido en las formas de relacionamiento

que con el mundo de lo mítico-religioso tiene en la actualidad el pueblo de Nicoya para con la efeméride Guadalupana. Si bien de lo que se trata es de la celebración de la fe de la Virgen de Guadalupe, al ritualizarse o folklorizarse, como señaló el Presidente de la Junta Pro-Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya, la celebración podría estar en el punto de que la fe y la devoción sean confundidos y lo que inició siendo una celebración motivada por la fe se convierte en un ritual de consumo (refiriéndose a la ingesta de licor en “La Pica e’ Leña”) (Nota en Diario de Campo, 1 de noviembre de 2023). Por otro lado, los calificativos de “paganismo”, “herejía” o “superstición” para calificar las formas de gestión de la espiritualidad para con los pueblos por parte de la Iglesia, intentan resaltar la superioridad ética-ontológico-existencial de los europeos sobre la base del dogma religioso. Así, el orden epistémico implantado por la re-ingeniería continúa estructurando lo que se considera legítimo saber.

Como tipo particular de conciencia, el tipo de etnicidad que presuponen los conquistadores una vez se saben en superioridad militar justifica su forma de actuar frente a un pueblo que, aún siendo complejo, organizado y poseedor de conocimiento, permiten son la condición para articular el tránsito de los conquistadores españoles desde una posición subalterna en el sistema económico interregional del cual proceden, hacia una posición completamente distinta a la que hasta ahora conocían: ellos serán a partir de la Conquista el grupo étnico dominante. Con la **“Re-ingeniería étnico-colonial”** se instituye un nuevo orden étnico y un sistema de honor-colonial que surge con la invención del “indio” como su opuesto constitutivo. Como estructura étnica y social la **“Re-ingeniería étnico-colonial”** persiste como una forma sutil de dominación epistémica y simbólica en la tensa y conflictiva relación presente entre agentes eclesiales y cofráticos. Se reproducen, en la actualidad, criterios que aún jerarquizan lo “educado”, lo “moderno”, lo “dócil” como valores legítimos frente a lo tradicional, lo rural o lo originario. Sin embargo, también hay reapropiaciones simbólicas que surgen de la actualización de la **“Re-ingeniería étnico-colonial”**: el orgullo por lo propio, el goce de lo auténtico, de lo originario, del “indio” emerge como forma de desobediencia cultural encarnada en el espíritu de quienes componen la Cofradía de Nicoya.

Con la **“Esclavitud-étnica-racial con venia papal”** se justifica teológicamente la subordinación del otro bajo pretexto de su “salvación”. El “indio” es eficiente si es útil y domesticado. Éste debe obedecer. No se debe revelar. Se debe someter. Su criterio o interpretación son secundarias. La tradición Guadalupana, a los ojos de la Iglesia, se debe a la estructura eclesial. Sin embargo, en su interpretación de la vivencia de la Fe de la Guadalupe, que ha escogido a un “indio” como mensajero está la propia revelación. En interpretación de la estructura eclesial las y los miembros de la comunidad son valorados por su laboriosidad o su utilidad logística, pero invisibilizados espiritual o políticamente. No obstante, también hay procesos de reapropiación: quienes ocupan cargos rituales o logísticos desde la devoción son reconocidos como pilares éticos de la propia comunidad. Aunque formalmente esta ha sido abolida, persiste en la figura del “buen indio” subordinado, servicial y sin voz. Aun así, la comunidad actual produce liderazgos que rompen con ese molde desde dentro, sin romper con la institución.

En la **“Teocratización imperial”** se encierra la sustitución de la comunidad por la institución como sujeto del vínculo con que la comunidad está literalmente sujeta. La comunidad ha reubicado el eje: ya no es la Iglesia el centro sino la Cofradía el espacio de lo sagrado. Es la “Casa de la Virgen” el lugar de devoción en el que lo espiritual de la comunidad se reúne en oración, celebración, gratuidad y agradecimiento. Aunque aún jerarquizada, esta la Cofradía de Nicoya funciona como red afectiva, ética y organizativa, desplazando el eje de lo institucional hacia lo comunitario con lo cual lo social y lo comunitario se tensan no para excluirse sino para afirmarse.

Como instrumento concreto a partir del cual se plasma en el terreno histórico-social la **“Teología del Padre”**, el **“Bautismo forzado”** funge como mecanismo a partir del cual se captura, ontológico y existencialmente al “indio” que es despojada/despojado de su espiritualidad y pertenencia al tiempo que es forzada/forzado a someterse a la tutela de la Iglesia la cual, al hacerlo, le convierte jurídicamente en súbdito. Al hacer al “indio” “súbdito”, occidente convierte al “indio” en objeto administrable por la Ley colonial. Con lo anterior se subordina existencialmente al “indio” a la base del orden étnico colonial, con lo cual la cristiandad se impone en la cúspide del “Sistema de honor social”.

La “**Sacramentalización coercitiva**” designa el uso sistemático de los sacramentos cristianos (bautismo, confesión, comunión, matrimonio, unción) como mecanismos de imposición cultural, disciplinamiento social y control espiritual. No se trata de la simple expansión de la fe, sino de la sustitución forzada de los sistemas rituales originarios; formas propias de organización comunitaria-espiritual; y de vaciar las prácticas originarias y rellenarlas con formas cristiano-europeas, al servicio de la estructura dominante.

El “**Bautismo forzado**” y la “**Sacramentalización coercitiva**” actúan de manera conjunta y complementaria: mientras en el “**Bautismo forzado**” es el acto inaugural de captura y subordinación espiritual, en el sentido que marca el punto de no retorno en el proceso de colonización del ser en el que una vez inscrito en el registro de los bautizados, el “indio” pasa a ser parte del cuerpo político y espiritual del Imperio cristiano, perdiendo su estatus originario y siendo redefinido según los términos del orden moderno-colonial; la “**Sacramentalización coercitiva**” es el sistema de mantenimiento y profundización de esa captura. Ambos configuran una arquitectura de suplantación total: espiritual, social, simbólica y existencial. A través de ellos, la “**Teología del Padre**” no se mantiene en el plano de los principios, sino que desciende a la vida cotidiana de los pueblos conquistados, modelando su subjetividad, sus tiempos, sus cuerpos y sus creencias.

La conversión forzada instauró una ruptura existencial: ya no se trataba únicamente de gobernar territorios o cuerpos, sino de colonizar la interioridad, redefinir el ser de los pueblos conquistados desde una ontología impuesta por la cristiandad imperial. El bautismo forzado no sólo neutralizaba la alteridad espiritual, sino que habilitaba jurídicamente la subordinación, ya que el bautizado podía ser gobernado, explotado y disciplinado bajo la justificación de su “redención” y su “mejoría moral”. El “**Bautismo forzado**” constituye, así, el primer gran acto de mutación estructural en el proceso de constitución del orden étnico moderno-colonial.

Como acto fundacional, el **“Bautismo forzado”** requería de un sistema de mantenimiento y profundización para que la transformación no fuera meramente formal o efímera. Este rol lo desempeñó la **“Sacramentalización coercitiva”** la cual se impuso a través de los sacramentos cristianos —confesión, eucaristía, matrimonio, extremaunción— que reconfiguró los tiempos, los espacios y las prácticas rituales de las comunidades originarias. Ya no sólo se transformaban las creencias, sino la propia organización de la vida comunitaria: los calendarios agrícolas debían subordinarse a las festividades litúrgicas; los ritos de paso originarios fueron desplazados por el matrimonio eclesiástico o el funeral cristiano; las formas de gestión de la muerte, la fertilidad y la salud fueron subsumidas bajo el dominio sacramental. La **“Sacramentalización coercitiva”** constituyó, entonces, el dispositivo permanente de reinscripción colonial, una verdadera liturgia de dominio que ocupó el espacio dejado por la devastación de los sistemas rituales originarios. Desde el punto de vista estructural, no se trataba sólo de introducir nuevos rituales, sino de colonizar la temporalidad, el cuerpo social y la memoria colectiva. El orden sacramental funcionaba como una gramática de sujeción diaria, reproduciendo la lógica de obediencia, subordinación y disciplinamiento instalada en el acto inaugural del bautismo.

3.3.2.4 De la **“Teología de la Madre”**

En contraste directo y radical con la **“Teología del Padre”** surge la **“Teología de la Madre”**, materializada históricamente en el mito fundacional de la aparición de la Virgen de Guadalupe al “indio” Juan Diego en el Cerro Tepeyac.

Con la **“Teología de la Madre”** aparece la revelación desde abajo, con lo cual se desafía abiertamente la lógica colonial dominante. La “Madre” ha escogido a un “nadie” para que haga las veces de “emisario” y, al hacerlo, reintroduce una ética originaria basada en la dignidad y reciprocidad propia de la comunidad. Desde la **“Teología de la Madre”**, la **“Eficiencia”** no se mide en términos de acumulación de la reciprocidad y solidaridad. La vida humana deja de ser recurso explotable y se convierte en centro fundamental del

proyecto espiritual y ético de liberación. El mito guadalupano no es simplemente un relato religioso, sino un principio activo y transformador que posiciona al “indio” como sujeto histórico y portador legítimo de su destino. Es en el marco de esta tensión estructural donde emerge el **“Mito de liberación étnica”**, como respuesta espiritual, ética y social a la violencia constitutiva del orden colonial.

La **“Teología del Padre”**, impuesta por los conquistadores españoles, funda su legitimidad en la Ley, la eficiencia productiva y la acumulación económica como valores supremos. En esta lógica, la obediencia al sistema colonial, materializado en el mercado, la hacienda y la estructura jurídico-religiosa, es presentada como única condición de justicia. La dignidad, para el “indio”, sólo existe en la medida en que se somete y contribuye a la eficiencia del nuevo orden. Toda diferencia cultural, toda resistencia, toda expresión autónoma del ser “indio” es interpretada como desobediencia, castigada con la muerte o la exclusión social. El “indio” es así reducido a engranaje de producción, su existencia vaciada de sentido propio y resignificada bajo el imperativo de la obediencia ciega al proyecto colonial. Frente a esta teología vertical de dominio y exterminio, irrumpe la **“Teología de la Madre”**: un horizonte espiritual que subvierte la lógica de la conquista y reintroduce principios alternativos de vida, dignidad y fraternidad.

Esta teología no se funda en la eficiencia ni en la Ley, sino en el cuidado, la reciprocidad y la sacralidad de la vida. No impone orden desde arriba, sino que germina desde abajo, desde la experiencia del humillado y del despreciado. El mito de la aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego en el siglo XVI se convierte en el símbolo inaugural de esta teología alternativa. No es el poderoso quien recibe el mensaje divino, sino el indígena explotado, alienado, marginado. Este relato no sólo subvierte la lógica de exclusión colonial, sino que actualiza los antiguos mitos mesoamericanos de liberación, en los cuales la figura femenina desempeñaba un papel fundamental como principio de vida, fertilidad y sabiduría.

El **“Mito de liberación étnica”** desplaza al “indio” de la condición de objeto pasivo de la historia a sujeto activo de su destino; reintegra a los pueblos originarios en el horizonte

de la dignidad y la fraternidad, sin negar el horizonte cristiano, pero reorientándolo desde una genealogía de resistencia; proclama la posibilidad de una vida distinta, no definida por la acumulación y la obediencia, sino por la reciprocidad, el cuidado mutuo y la construcción colectiva de una sociedad justa.

El **“Mito de liberación étnica”** no niega la fe cristiana, sino que la resignifica desde los márgenes recuperando la gratuidad del vínculo humano frente al mercado; revirtiendo la eficiencia productiva en reciprocidad vital; y reconstituyendo la subjetividad de los pueblos originarios como protagonista y no como instrumento del orden colonial.

El **“Mito de liberación étnica”** actúa como principio organizador de una contra-teología que no compite por el poder institucional, sino que propone una alternativa civilizatoria en la que la propia humanidad del “indio” es considerada en su dignidad y, por lo tanto, no es la acumulación el punto de medida del ser humano sino por la comunión.

El **“Mito de liberación étnica”** no sólo explica el pasado, sino que actúa como principio de transformación del presente. Es un horizonte abierto de promesa y lucha, donde el pueblo originario no se resigna a la subordinación, sino que afirma su dignidad, su historia y su futuro, tejiendo una genealogía de esperanza contra la muerte estructural del proyecto colonial. En la vivencia cotidiana de la fe Guadalupana, está la matriz de la resistencia que persiste en la memoria de una espiritualidad que se niega a ser colonizada. La Casa de la Virgen, como ejemplo concreto de lo anterior, no es una extensión del poder eclesial, sino espacio de resistencia, dignidad y reencuentro comunitario.

En el **“Mito de liberación étnica”** se encuentra el cruce entre la **“Teología de la Madre”** y la resistencia del “indio” que no se deja colonizar. Éste constituye una matriz simbólica de dignificación y emancipación que permanece como una fuerza profunda que anima las luchas por la vida, la justicia y la fraternidad de los pueblos originarios de Mesoamérica y Nicoya.

La Cofradía de Nicoya constituye un espacio vivo y concreto en el que la **“Teología del Padre”** y la **“Teología de la Madre”** permanecen tensión. La primera no puede proclamarse “vencedora” sobre los pueblos originarios mientras las y los segundos actualicen en la representación Guadalupana el tipo de contenido con que la “Tonan” se impone como “Madre” de “Todos” los Dioses: incluido el Dios de los cristianos. Es esta una contradicción esencial en el que la “presencia ausente” cobra vigencia en el trabajo presupuesto en la preparación del “alimento” con que se reproduce la propia comunidad. En la preparación comunitaria de los alimentos está presupuesto el culto al “Dios Sol” actualizado en muchos de los alimentos que tienen por base el maíz (tortillas, chicheme, rosquillas, tanelas, tamales, etc.), en el que la gratuidad con que se gestiona el vínculo de la comunidad encarna de manera poderosa y simbólica la resistencia del “indio” frente al paradigma de **“Eficiencia”** colonial. Aquí la **“Eficiencia”** impuesta como valor supremo pierde hegemonía frente al principio ético-crítico de velar por la vida de la hermana/hermano con lo que se hace concreta comunión y cobra sentido el proyecto de liberación. O sea: actualización del **“Mito de liberación étnica”**. La “presencia ausente”, que persiste de manera invisible pero efectiva, mantiene viva la cosmovisión originaria pese a siglos de colonización. Esta presencia silenciosa reafirma el vínculo con una identidad que resiste no mediante el rechazo frontal del cristianismo impuesto, sino mediante su reapropiación estratégica, resignificando sus elementos desde la perspectiva liberadora del “indio”.

La tensión adaptación-resistencia alcanza su máxima expresión al contrastar la **“Eficiencia”** productiva colonial con la reciprocidad comunitaria impulsada por la **“Teología de la Madre”**. Esta dinámica no representa un simple antagonismo, sino una negociación constante en la que la espiritualidad indígena se apropia críticamente del legado impuesto para generar espacios de autonomía, dignidad y justicia. La “Cofradía” así redefine la **“Eficiencia”** desde parámetros humanos y éticos, recuperando la sacralidad de la vida frente al orden de acumulación.

La tensión entre la **“Teología del Padre”** y la **“Teología de la Madre”** no constituye meramente un conflicto teológico o cultural, sino que expresa una profunda disputa

civilizatoria. En la praxis cotidiana de la “Cofradía” se hace evidente que el horizonte de liberación contenido en el mito guadalupano no es sólo una esperanza futura, sino una realidad activa que dignifica diariamente la vida de la herencia de los pueblos originarios. Esta resistencia comunitaria redefine las condiciones mismas del orden colonial desde adentro, demostrando que otro mundo no sólo es posible, sino que en su urgencia se hace presente de manera concreta en la resistencia y persistencia diaria de quienes habitan la “Casa de la Virgen”.

Así como la “Teología del Padre” articula una estructura de dominación (Ley, eficiencia productiva, acumulación, sistema de honor colonial), la “Teología de la Madre” se organiza como estructura de resistencia y regeneración civilizatoria, cuyo principio fundante es la dignidad de la vida del ser humano, su reciprocidad comunitaria y la pluralidad simbólica como núcleo de regeneración frente a la lógica de “Eficiencia” y dominio. A diferencia del Padre, la Madre no impone, sino que germina desde abajo; no exige sometimiento, sino convoca al reencuentro y la reconstrucción comunitaria.

Así como la “**Teología del Padre**” está organizada en tres niveles estructurales (estructuras de origen; mecanismos de legitimación; y, el nivel operativo de actualización estructural de la “**Teología de la Madre**”), se desarrollan de seguido cada uno de ellos en el sentido concreto de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”.

3.3.2.5 De las estructuras de origen en la “Teología de la Madre”

La “**Pluralidad simbólica y ritual**” constituye el suelo originario sobre el que crece la “**Teología de la Madre**”. La multiplicidad de sentidos a los que su nombre incita intenta cerrar la puerta a toda posibilidad que intente inferir la idea de que existe o puede existir un solo centro espiritual. En su lugar se parte del supuesto de la multiplicidad de símbolos (el maíz, el agua, el sol, la tierra, la Virgen) coexistiendo y tejiendo una red simbólica vital.

El cristianismo impuesto ha sido resignificado desde dentro, integrándose a una cosmovisión que ya era plural antes de la llegada europea pero que ahora se expresa claramente como actualización mítica, con el cual el mito guadalupano no reemplaza a los mitos mesoamericanos, sino que los actualiza bajo nuevas formas de resistencia simbólica. Así las cosas, la pluralidad simbólica y ritual niega el absolutismo de la Ley colonial y reafirma una ontología múltiple, abierta a la vida en sus diversas expresiones.

La “**Simbiosis mítica-alimentaria**” no es un mero ritual sino una estructura práctica cotidiana que permea todas las dimensiones de la vida comunitaria, desde lo doméstico hasta lo ceremonial. Los alimentos preparados en ocasiones específicas adquieren un carácter sagrado y constituyen medios privilegiados de comunicación con el mundo espiritual, manifestando una forma concreta de resistencia cultural frente a la imposición colonial. A pesar del desplazamiento impuesto por el “**mito judeocristiano**”, la “**Simbiosis mítica-alimentaria**” ha logrado mantenerse activa, reactualizándose de forma continua en la “Cofradía”. Su complemento necesario es la “**Ritualidad agro-cósmica**”, entendida como la articulación del calendario agrícola con ciclos sagrados y ceremoniales que organizan la vida comunitaria. El “**Tiempo del maíz**” emerge como un marcador temporal de carácter espiritual, estableciendo los ritmos de siembra y cosecha como actos sagrados que implican activamente al ser humano en la regeneración del cosmos. La siembra y cosecha no son simplemente prácticas productivas, sino actos rituales de participación cósmica donde la comunidad renueva constantemente su alianza espiritual con el universo. En este marco, el maíz, símbolo del Dios Sol, y el cacao, asociado a la dualidad cósmica representada por el Omecíhuatl, se convierten en ejes centrales de una ritualidad que trasciende lo agrícola y alcanza lo profundamente espiritual. Cada ciclo productivo se convierte en una oportunidad para la comunidad de renovar sus votos cósmicos, a través de ofrendas, sacrificios simbólicos y celebraciones que integran lo material con lo espiritual, lo individual con lo colectivo, y el pasado ancestral con la continuidad presente. La integración de estas prácticas en una dinámica colonial y poscolonial más amplia ha dado lugar a un diálogo constante y a menudo conflictivo con la narrativa judeocristiana dominante. El “**Mito fundacional judeocristiano**”, impuesto por la colonización española, articuló una cosmovisión en torno a la

eficiencia productiva, la Ley y la obediencia jerárquica. En contraste, la **“Simbiosis mítica-alimentaria”** y la **“Ritualidad agro-cósmica”** permiten comprender cómo las comunidades originarias resistieron adaptativamente, manteniendo vivas sus prácticas ancestrales bajo la cobertura del cristianismo popular presente en la vivencia de la fe de la Virgen de Guadalupe.

En la **“Ritualidad agro-cósmica”** se integra pasado y presente en la preparación de los alimentos que en la “Casa de la Virgen” se concretan en el “chicheme”, preparado por el maestro chichemero, el “atol”, las tortillas, las rosquillas y tanelas, hechos a base de maíz, esperan a ser preparados en momentos específicos de la efeméride Guadalupana en Nicoya. La “tiste”, bebida espirituosa hecha a base de cacao, es preparada con cuidado por la maestra tistera. En la preparación de los alimentos hay una presencia protagónica de la carne (jarrete, mondongo, gallos de carne, etc.) que actualizan el significado simbólico del sacrificio durante la madrugada del día escogido por el **“Maíz parlante”** para la celebración de la “Pica e’ Leña”. De este modo hacheros, boyeros, arrieros, macheteros (hombres y mujeres) reciben el sacrificio animal e incorporan en su constitución biológica y singular la fe de la Guadalupana.

Calificada como “la más pagana” de las actividades correspondientes a la efeméride Guadalupana en Nicoya (Registro en Diario de Campo, 1 de noviembre de 2023), el Nacume es el miembro de la “Cofradía” encargado de mediar entre lo espiritual y lo trascendente con lo cotidiano y lo actual al ser el especialista en capacidad de interpretar lo que el maíz dice. Previo a la “contadera de días” el día de esta festividad es desconocida. Se rumorea acerca de su fecha. Las y los miembros de la comunidad intentan adivinar el día de la celebración, pero no es, sino, hasta el 1 de noviembre que habiendo desgranado el maíz éste se digna a susurrar al oído a quien se ha entenado a lo largo del tiempo para escucharle. Si el “Nacume” le escucha es porque el maíz habla.

Como parte de las estructuras de origen, el **“Maíz parlante”** marca el **“Tiempo cofrédico”**, este último correspondiente al nivel operativo de actualización estructural de la “Teología de la Madre”, y lo circunscribe en la dinámica de lo definido en Levine (2012)

como **“Tiempo de los acontecimientos”**. Es el **“Tiempo del maíz”** que organiza no sólo la vida productiva de la comunidad sino también el tiempo de celebración, festividad y espiritualidad. El maíz, entendido simbólicamente como cereal civilizatorio entregado por Quetzalcóatl a las y los seres humanos, establece un vínculo profundo entre la comunidad y los ciclos cósmicos y agrícolas, que marcan las celebraciones rituales de la efeméride Guadalupana. El **“Maíz parlante”** es expresión concreta del tiempo sagrado prehispánico, capaz de comunicar significados profundos y de reactivar continuamente los vínculos ancestrales que organizan la vida social.

La efeméride Guadalupana en Nicoya coexiste, por adaptación a la sociedad moderna, con la determinación monolítica del **“tiempo del reloj”** (Levine, 2012). Esta articulación temporal constituye una manifestación concreta y viva de diferentes modos de experimentar y significar el tiempo en el cual coexisten y se entrelazan **“tiempo de los acontecimientos”** y **“tiempo del reloj”** (Levine, 2012) en la organización social y ritual de la comunidad. Las prácticas cotidianas se adaptan así a necesidades afectivas y contextuales, marcando el ritmo natural de la vida comunitaria: se come cuando hay hambre, se descansa cuando hay fatiga. En contraste, el **“tiempo del reloj”** organiza las actividades según un cronograma preciso y estricto, convirtiendo al tiempo en una mercancía valiosa que estructura la vida según exigencias externas de eficiencia y productividad. De este modo ambas formas de gestión del tiempo identificadas por Levine (2012) han sido ubicadas en el nivel operativo de la actualización estructural de la **“Teología de la Madre”**.

La acción civilizatoria emprendida por los conquistadores españoles no fue una mera empresa de expansión territorial, sino una guerra total contra los "indios", cuyo objetivo central fue imponer los presupuestos ontológicos, simbólicos y sociales de la civilización occidental. Frente a esta violencia estructural, la resistencia de los pueblos originarios adquirió un carácter civilizatorio. La **“Resistencia étnico-civilizatoria”** surge como respuesta a la pretensión de aniquilación cultural, espiritual y simbólica emprendida por la Conquista.

A pesar de la superioridad técnico-militar de los conquistadores y de la devastación biológica causada por las enfermedades, los pueblos originarios no se dejaron vencer. Esta resistencia se tradujo en la preservación de formas de organización comunitaria, cosmovisiones agro-cósmicas, ritualidades propias y redes de solidaridad que contrarrestaron la imposición colonial.

La “**Resistencia étnico-civilizatoria**” no se limitó a la defensa de territorios, sino que implicó también la protección de la memoria colectiva, de los sistemas de sentido, de los vínculos sociales basados en la reciprocidad y la vida comunitaria. Se expresó en la preservación de los calendarios agrícolas, de las festividades cíclicas, de la organización del trabajo en torno al maíz y de los espacios de autonomía espiritual como las cofradías. Un ejemplo fundamental de esta resistencia es la ritualidad agro-cósmica expresada en la cocina ceremonial de la Cofradía de Nicoya. La preparación de alimentos como el chicheme, las tortillas de maíz, las rosquillas o la tiste no constituye un acto meramente culinario, sino un acto ritual enraizado en los ciclos sagrados de la tierra y del maíz. Cada ingrediente, cada técnica de elaboración, cada momento de preparación y consumo remite a una cosmovisión donde el alimento es mediación entre los humanos, los ancestros y las fuerzas del cosmos.

La “**Ritualidad agro-cósmica**” de la cocina cofrádica constituye así una forma concreta de resistencia étnico-civilizatoria. En ella, el tiempo no se mide por la eficiencia productiva, sino por los ritmos del maíz y los ciclos del sol; la comunidad no se organiza en función del mercado, sino de la reciprocidad y el don; la alimentación no es mera subsistencia, sino acto de regeneración espiritual. La cocina de la Cofradía representa una alternativa civilizatoria frente al orden impuesto por el colonialismo: en lugar de la explotación de la naturaleza, el cuidado de los ciclos vitales; en lugar de la acumulación egoísta, la distribución ritual de los bienes; en lugar de la alienación moderna, la reintegración del ser humano en la trama sagrada de la vida. La “**Resistencia étnico-civilizatoria**” no se encierra en la nostalgia del pasado, sino que se actualiza cotidianamente en prácticas donde el ser colectivo se afirma frente a la colonialidad persistente, proyectando otra forma de ser, de vivir y de habitar el mundo.

La “**Resistencia lingüístico-civilizatoria**” constituye una modalidad específica de la resistencia civilizatoria. Aunque el castellano se impuso en la cúspide de la “jerarquía lingüística-colonial”, las lenguas originarias sobrevivieron mediante su uso cotidiano, la combinación lingüística y la hibridación conceptual. Esta resistencia simbólica sostiene modos de entender el mundo que difieren radicalmente de la lógica colonial, manteniendo viva una epistemología propia.

Un caso emblemático de esta resistencia en la Cofradía de Nicoya es la persistencia de vocablos y conceptos de raíz náhuatl. Términos propios como “Nacume” (maestro que escucha al maíz y orienta espiritualmente a la Cofradía), “chicheme” (bebida ritual a base de maíz), “tiste” (bebida ritual a base de cacao) y expresiones usadas en rezos, cantos y narrativas populares, son prueba viva de la supervivencia de una lengua que, pese a la imposición colonial, sigue transmitiendo sentidos propios.

La permanencia del náhuatl no es un mero resabio cultural: constituye una afirmación activa de una forma de conocer, narrar y vivir el mundo que escapa a la lógica colonial moderna. En el seno de la Cofradía, estos vocablos no solo nombran realidades, sino que articulan una visión de la existencia donde la comunidad, la naturaleza y lo sagrado están profundamente entrelazados.

La “**Resistencia lingüístico-civilizatoria**”, así entendida, no es una nostalgia por una lengua perdida, sino un acto cotidiano de re-creación civilizatoria. En cada término preservado, en cada rezado en lengua combinada, en cada práctica oral transmitida generacionalmente, la Cofradía reactualiza una memoria colectiva que desafía la homogenización cultural impuesta por la colonialidad. Esta persistencia lingüística constituye un pilar fundamental en la afirmación de la dignidad étnica y en la configuración de una alternativa civilizatoria viva frente a la hegemonía occidental.

Con la “**Resistencia étnico-civilizatoria**” se transforma el mito en praxis: la fe Guadalupana no es sólo esperanza, sino acción cotidiana de reconstitución comunitaria

lo que implica que cada quien debe hacerse responsable por la vida de su hermana/hermano en el mismo sentido de lo trazado en el horizonte cristiano: “compartirás tu pan con el hambriento, los pobres sin techo entrarán a tu casa, vestirás al que veas desnudo y no volverás la espalda a tu hermano” (Is 58: 7).

La “**Resistencia lingüístico-civilizatoria**” es otra de las estructuras de origen de legitimación de la “Teología de la Madre”. A través de ella se preserva la lengua originaria, ya sea en vocablos, en acentos, en formas de expresión ritual y cotidiana, reappropriando el lenguaje religioso al ámbito de lo cotidiano con lo cual términos cristianos son incorporados y resignificados en la cosmovisión comunitaria. El “indio” ya no es objeto de la historia, sino narrador de su propio destino.

Con la imposición de la Conquista española en Nicoya, se da origen a un “**Nuevo orden étnico-pluridominante**”, y la sociedad colonial resultante se reconfigura a partir de los tres pilares constitutivos de la desigualdad moderna: racismo, sexismo y clasismo (Baraona, 2011). Aunque el “indio” es relegado a la base de la estructura social, el grupo étnico dominante, constituido por los conquistadores españoles, también se estructura jerárquicamente a nivel interno en función de su origen, linaje, capital económico y cercanía al poder. Esta jerarquía de diferenciación étnica que opera en el propio “grupo étnico dominante” ha sido denominada “**Colonialidad Diferencial de los Conquistadores**”. Este concepto se refiere al hecho estructural de que los propios conquistadores, aunque unidos en el proyecto de dominación sobre los pueblos originarios de América, no conformaban un bloque homogéneo, sino que entre ellos existían diferenciaciones jerárquicas profundas. Estas diferencias, lejos de desaparecer en el Nuevo Mundo, se actualizaron y se adaptaron a las nuevas condiciones coloniales, reproduciendo en América las jerarquías sociales ibéricas de sangre, nobleza, linaje y poder; los principios de honor social basado en el principio estructural de la “pureza de la sangre”; la lógica de acceso desigual a tierras, cargos políticos, dignidades religiosas y beneficios económicos. Mientras los conquistadores participaban en la explotación del “indio”, no todos ellos accedían de igual forma a los beneficios del orden colonial.

El “**Nuevo orden étnico-pluridominante**” no es homogéneo ni se reduce al plano de lo racial, sino que organiza jerárquicamente a los “hijosdalgo peninsulares”, criollos, mestizos, soldados y artesanos en un sistema de “Honor social” que reproduce y adapta según las jerarquías ibéricas en América. En este escenario, la cofradía se convierte en un dispositivo diferenciado: para los españoles, es un instrumento de integración simbólica y blanqueamiento étnico, mientras que para las y los “indios” es refugio de autonomía, resistencia y resignificación cultural.

Dentro de este “**Nuevo orden étnico-pluridominante**”, surgen los “**Mecanismos de diferenciación étnica**” como instrumentos de gestión del acceso al poder y prestigio social, en el caso de las cofradías españolas (“**Cofradías de Homogeneización Étnica**”), así como la agencia, reappropriación y búsqueda de autonomía relativa que, a través de ellos, adquirieron los pueblos originarios de Nicoya (“**Cofradías de Reivindicación Étnica**”). Dado que una y otra categoría cofrática corresponde al plano de los mecanismos de legitimación en la “**Teología de la Madre**”, serán allí desarrollados.

Como “**Mecanismos de diferenciación étnica**” la cofradía se convierte en un mecanismo ambivalente: para los conquistadores españoles es un instrumento que permite disimular las diferencias intracoloniales entre peninsulares, criollos y plebeyos, consolidando un frente simbólicamente unificado frente al “otro” (la/el “indio”); para las y los “indios” es espacio de autonomía, de afirmación étnica, de cohesión espiritual y reorganización comunitaria clandestina o no oficializada. La Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” funciona, para las y los “indios” de Nicoya, es núcleo de reappropriación simbólica, donde la cosmogonía mesoamericana, las prácticas agrícolas y los ciclos mítico-religiosos sobreviven en diálogo crítico con la cristiandad.

En la sociedad colonial en la que se modelan los linderos de la cofradía indígena en honor a la Guadalupana en Nicoya, opera una suerte de “**Gramática de movilidad étnica desigual**” que regula las posibilidades de ascenso simbólico y material en función del modelo étnico dominante.

La “**Gramática de movilidad étnica desigual**” opera como un conjunto de reglas, visibles e invisibles, que desde la Colonia regulan la posibilidad de ascenso social, simbólico o económico de los sujetos en función de su origen étnico, su grado de cercanía a la matriz colonial europea y su capacidad de mimetizar los valores dominantes, que es lo que hará el “ladino”. Esta gramática no ofrece igualdad de condiciones: para el “mestizo claro” significa que puede ascender si oculta o niega sus raíces indígenas o africanas; para el “ladino” significa que puede acceder a espacios de poder si renuncia a su identidad originaria; para el “indio” significa que puede ser incorporado en la sociedad colonial como tributario, sirviente o devoto, siempre que no ponga en cuestionamiento el orden establecido. Esta gramática opera como una movilidad condicionada a la autoalienación y a la negación de la diferencia originaria.

En el espacio social persiste la tendencia a valorar más las formas de religiosidad estandarizadas, las prácticas homologadas por la cultura dominante, el tiempo del reloj y los rituales litúrgicos controlados por la institucionalidad eclesiástica. En la lógica neoliberal actual, los espacios rituales comunitarios tienden a ser folklorizados, vistos como meros “recursos culturales” para el turismo o como expresiones exóticas desconectadas de la vida espiritual profunda de los pueblos. Sin embargo, la Cofradía de Nicoya ha desarrollado formas de resistencia simbólica frente a esta gramática de movilidad condicionada, en el tanto no busca blanquearse ni homologarse a las prácticas religiosas oficiales. Tampoco mide el prestigio social por la cercanía a la modernidad occidental. En su lugar conserva ritmos propios (“**Tiempo del maíz**”, “**Tiempo cofrático**”) y un orden comunitario basado en la reciprocidad y el servicio. Conserva un compromiso ritual que está al servicio del colectivo propiciando la continuidad de las prácticas ancestrales.

Frente a esta “**gramática de movilidad étnica desigual**” las y los cofrades reivindican su pertenencia étnica y espiritual, resignificando desde adentro, actualizando y agudizando su memoria en clave guadalupana. La “**gramática de movilidad étnica desigual**” aunque persiste en las estructuras sociales modernas, no ha logrado disolver

el proyecto civilizatorio alternativo que la Cofradía de Nicoya encarna. A través de la gestión autónoma de su espiritualidad, temporalidad y comunidad, la Cofradía produce una resistencia simbólica viva que afirma la dignidad histórica de los pueblos originarios, sin necesidad de renunciar a su raíz, ni de adaptarse a las lógicas coloniales o neoliberales de movilidad condicionada. Sin embargo, es en esta La **“gramática de movilidad étnica desigual”** que ingresa el **“Nuevo ladinismo liberal”**.

El **“Nuevo ladinismo liberal”** es una forma actualizada de colonialidad internalizada, que prolonga las estructuras de exclusión y diferenciación étnica del periodo colonial, pero revestidas bajo los códigos del discurso moderno-neoliberal. Surge especialmente en la fase poscolonial republicana y se intensifica con el giro neoliberal de las últimas décadas. Su núcleo consiste en la subjetivación de los valores, aspiraciones y prácticas del mundo occidental (eficiencia, progreso, competitividad), así como sus formas de vida, estética y modelos de consumo. El **“Nuevo ladinismo liberal”** reproduce las jerarquías coloniales desde dentro, ya no por imposición externa, sino por adhesión simbólica activa.

Como tipo específico de subjetividad colonial, el **“Nuevo ladinismo liberal”** se encuentra directamente en tensión con lo que la Cofradía de Nicoya representa en el sentido de que en ella lo “indio” de los pueblos originarios de Nicoya se expresa como gozo, celebración, ritual y fiesta. En la exotización o folklorización de las prácticas originarias está la posibilidad por borrar, ocultar y/o desaparecer las genealogías de los pueblos originarios de Nicoya. Para ello la fiesta y el ritual de los pueblos originarios deben ser convertidos en recurso turístico.

El **“Nuevo ladinismo liberal”** presiona para reducir la cofradía a “evento cultural” o “fiesta popular”, despojándola de su profundidad espiritual. Impulsa la estandarización del ritual y su intento por adecuar a rígidos cronogramas marcado por el **“Tiempo del reloj”** (Lavine, 2012). Introduce exigencias basadas en la **“Eficiencia”** organizativa, rendición de cuentas, que son ajenas al ethos de la gratuidad, servicio y circularidad espiritual de la cofradía. Por último, relega los saberes tradicionales, los del Nacume y el

de los mayores al plano de lo anecdótico, capaces de ser sustituidos por profesionales externos, gestores o técnicos culturales.

3.3.2.6 De los mecanismos de legitimación en la “Teología de la Madre”

Como parte de las estructuras de origen de la “Teología de la Madre” fueron ubicados los **“Mecanismos de diferenciación étnica”** como instrumentos de gestión al acceso diferenciado al poder y prestigio social. Las cofradías españolas (**“Cofradías de homogeneización étnica”**) y las cofradías “indígenas” (**“Cofradías de reivindicación étnica”**) fueron identificadas como parte de ellos.

Las **“Cofradías de homogeneización étnica”** fueron instituciones religiosas promovidas por el orden colonial entre los grupos españoles, que operaron como mecanismos de unificación simbólica y blanqueamiento social. Al disolver las fracturas entre peninsulares, criollos y mestizos, estas cofradías afirmaban la supremacía del grupo dominante sobre el resto de la estructura social. Estas cofradías actuaron como instrumentos de blanqueamiento simbólico, permitiendo el acceso a prestigio, reconocimiento eclesiástico y honor social a sectores no nobles del grupo europeo siempre que adoptaran los códigos del poder espiritual hegemónico. Funcionaban también como dispositivos litúrgicos y políticos de invisibilización de las jerarquías internas entre conquistadores, desplazando su conflicto hacia el exterior, es decir, hacia el indígena. En contraste, las **“Cofradías de reivindicación étnica”**, como la de “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” en Nicoya, fueron espacios autónomos de afirmación simbólica, organización ritual y resistencia cultural para los pueblos originarios. No se trataba de instituciones al servicio de la inclusión en el orden colonial, sino de trincheras de supervivencia espiritual, donde se resignificaban los códigos católicos desde matrices mesoamericanas. Aunque reconocidas o toleradas por el aparato eclesiástico, estas cofradías no se organizaron según la lógica clerical ni buscaron ser espacios de ascenso en el honor social colonial, sino que preservaron elementos cosmogónicos, temporales, agro-cósmicos y comunitarios propios de la espiritualidad originaria. Lejos de buscar

homologación con la religiosidad dominante, estas cofradías reactualizaron, resignificaron y defendieron la diferencia étnica como forma de identidad espiritual y pertenencia territorial

La participación del "indio" en la cofradía no implicó una superación de su condición subalterna, sino la conformación de una figura liminar y ambivalente: el "indio-cofrade". Este no deja de ser "indio" ante la jerarquía colonial, pero accede a una forma parcial de legitimidad espiritual y organizativa, generando una identidad en tensión entre subordinación estructural y reapropiación simbólica. Esta figura expresa lo que puede denominarse **"Transfiguración étnico-espiritual: indio-cofrade"** un ejercicio de agencia desde el intersticio del aparato religioso colonial que permite a los pueblos originarios reconstituir su subjetividad colectiva sin romper frontalmente con el orden eclesial.

La participación del "indio" en la cofradía no implicó una superación de su condición subalterna, sino la conformación de una figura liminar, ambivalente y performativa: el "indio-cofrade". Este no deja de ser "indio" ante la jerarquía colonial, pero accede a una forma parcial de legitimidad espiritual y organizativa, generando una identidad en tensión entre subordinación estructural y reapropiación simbólica.

La **"Transfiguración étnico-espiritual: indio-cofrade"** no debe ser entendida como una asimilación religiosa pasiva, sino como una táctica de transformación simbólica desde adentro. En tanto miembro de una **"Cofradía de reivindicación étnica"**, el "indio-cofrade" no abandona su matriz étnica, sino que la reinserta creativamente en los dispositivos religiosos tolerados por la estructura colonial. Asume los ritos, pero los resignifica; participa en la liturgia, pero según los ritmos del maíz y el tiempo de los acontecimientos; se somete al orden institucional, pero lo subvierte desde su cosmología. Esta transfiguración no cancela la marca étnica impuesta por el orden colonial, sino que la reposiciona en clave espiritual y comunitaria. Es, por tanto, una estrategia de doble filo: reproduce el marco religioso colonial en su forma externa, pero lo atraviesa con una

lógica distinta en su contenido, generando una subjetividad étnico-cofrádica que tensiona la normatividad colonial sin negarla frontalmente.

Desde el análisis realizado, la **“Transfiguración étnico-espiritual: indio-cofrade”** no es un fenómeno individual, sino un acto colectivo de memoria, pertenencia y agencia histórica. El “indio-cofrade” representa a la comunidad en el ritual, pero también la protege frente al despojo simbólico. Su figura es la encarnación de una forma de resistencia que, sin romper el marco, lo redefine desde su interior, fundando una espiritualidad propia dentro de los márgenes coloniales y post-coloniales.

Desde lo simbólico-espiritual, la figura del “indio-cofrade” sigue siendo portadora de un imaginario colectivo que vincula espiritualidad, comunidad y territorio. En la práctica ritual, el cofrade que es parte de los pueblos originarios de Nicoya continúa reactualizando símbolos cristianos bajo códigos mesoamericanos: el maíz sigue siendo signo sagrado, el tiempo se organiza según el calendario agro-cósmico y la figura de la Virgen de Guadalupe se resignifica como protectora del linaje ancestral. La fe no es simplemente doctrinal, sino vivencia cosmológica: celebrar a la Virgen es celebrar la continuidad del pueblo.

A nivel organizativo-comunitario, el “indio-cofrade” actual ocupa cargos en el sistema de la Cofradía, como chichemero, tistera, capitana, mayordoma/o o nacume. Estos cargos no sólo son funcionales, sino que representan formas de liderazgo espiritual que legitiman a la persona dentro de la comunidad, por su compromiso, antigüedad y arraigo. La estructura jerárquica eclesiástica se subvierte desde la práctica: la autoridad del cofrade reconocido por la comunidad puede ser mayor que la de agentes institucionales ajenos al territorio.

En el plano político-cultural actual, el “indio-cofrade” ya no es únicamente un sujeto de resistencia simbólica, sino que también interviene en disputas actuales por la defensa de la memoria, la soberanía cultural y la autonomía comunitaria. Frente al intento de folklorización, modernización forzada o turistificación de la Cofradía, el “indio-cofrade”

aparece como figura que defiende la integridad del ritual y la autonomía organizativa, muchas veces en tensión con instituciones externas como lo son el Estado y la propia Iglesia Católica. El “indio-cofrade” se convierte así en portavoz de una nación alternativa, no monocultural, donde la diferencia étnica es principio de dignidad y no de subordinación.

La “**Transfiguración étnico-espiritual: indio-cofrade**” no es un fenómeno agotado en la historia colonial. Hoy se reactualiza en las prácticas rituales, las formas de organización interna, la gestión del tiempo, el lenguaje espiritual y la defensa territorial que la Cofradía de Nicoya mantiene viva. El indio-cofrade actual es custodio de la comunidad, guardián del maíz y mediador entre el mundo ancestral y los desafíos contemporáneos, tensionando aún hoy el orden simbólico nacional desde su espiritualidad encarnada. En este marco, la figura del indio-cofrade se proyecta más allá del orden colonial: funda desde abajo una forma de pertenencia nacional basada en la continuidad espiritual, la organización comunitaria y la memoria ritual. Esta categoría no debe reducirse a una invención simbólica del pasado, sino que opera como principio de configuración nacional alternativo, donde lo “popular” no es lo folklórico sino lo constitutivo.

El “**indio-cofrade**”, desde la cofradía como espacio ético y espiritual, asume una función política sin romper con su raíz religiosa: representa la nación que no ha sido narrada desde la historia oficial, pero que se sostiene cotidianamente en la práctica ritual, en la cocina ceremonial, en el sistema de cargos, en la defensa del tiempo del maíz y de la autonomía simbólica de la comunidad. Frente al “**Nacionalismo étnico metafísico**” (Jiménez, 2013), utilizado como dispositivo ideológico por las élites dominantes del Valle Intermontano Central, especialmente los sectores “ladinos” y “mestizos claros”, se desarrolló un modelo ideológico de legitimidad estatal sostenido sobre una representación ficticia de unidad étnica, racionalidad ilustrada y excepcionalismo democrático. Este modelo permitió trasladar las jerarquías coloniales al interior del Estado republicano moderno sin abolirlas, sino más bien adaptándolas a un discurso de ciudadanía homogénea y progreso civilizatorio, donde la blanquitud y la adhesión cultural

a la norma liberal funcionaron como criterio de pertenencia nacional. A través de una narrativa estatal fundada en la idea de una nación homogénea, ilustrada y moderna, las élites del centro político del país lograron reproducir el antiguo orden colonial bajo nuevos ropajes institucionales, relegando las diferencias étnicas a los márgenes de la ciudadanía efectiva y naturalizando la exclusión en nombre de la civilización y el progreso.

Impulsado “desde arriba” por las élites del Valle Central, el **“indio-cofrade”** configura una nacionalización desde abajo, donde lo espiritual no es disociado de lo político, y donde la etnicidad no es negada ni subordinada, sino convertida en fundamento ético de comunidad y horizonte de vida compartida. Por ello, la categoría de **“‘indio-cofrade’ como fundamento popular de nación”** no es simplemente analítica, sino también propositiva: permite pensar la nación como proyecto abierto, donde los pueblos originarios no son añadidos posteriores, sino raíces vivas que sostienen el sentido colectivo, territorial y espiritual de lo nacional.

Como parte de su herencia histórica matizada al ritmo de la rebelión y la rebeldía, la **“Cimarronería”** expresa la radicalidad con que la resistencia fue ejercida por parte de los pueblos originarios en alianza con aquellos esclavos negros que, huyendo de las cadenas de la dominación colonial, había huido en la espesura de la montaña hasta abrazarse con el “indio” para juntos, en alianza estratégica, lucharan contra la explotación colonial.

A diferencia de las formas de transfiguración simbólica o resignificación religiosa en el marco institucional, la **“Cimarronería”** representa una ruptura territorial y militar con el sistema colonial. Fue una expresión concreta de fuga, reorganización autónoma y confrontación directa con los aparatos de poder español.

La **“Cimarronería”** no se limitó a la huida física: implicó también la creación de espacios comunitarios soberanos (palenques, montañas, escondites ceremoniales) donde se construyó una espiritualidad propia, una ética de la resistencia y formas alternativas de vida colectiva. En ese sentido, puede leerse como un mecanismo de legitimación de agencia colectiva, a través del cual tanto afrodescendientes como indígenas redefinieron

su dignidad y su autonomía más allá de los dispositivos institucionales coloniales. Aún cuando no esté del todo presente, la “**Cimarronería**” se actualiza cada tanto por las puertas de la “Casa de la Virgen” cruza en una “Cimarrona” a alegrar el ambiente guadalupano.

El concepto de “**Mestizaje devocional**” hace referencia a un proceso de articulación espiritual, simbólica y comunitaria que ocurre cuando distintos grupos étnicos cohabitan un mismo espacio ritual y resignifican colectivamente sus prácticas religiosas. A diferencia del mestizaje biológico o cultural subordinado, el mestizaje devocional no implica una anulación de las diferencias, sino una convivencia sincrética y activa en torno a referentes comunes que permiten reorganizar la pertenencia, el afecto y el linaje ritual.

En el caso de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”, el mestizaje devocional cobra una dimensión histórica a partir de la llegada, en el siglo XIX, de poblaciones criollas, afrodescendientes y cubanas que se integran progresivamente a la estructura cofrática. Su incorporación no se dio por imposición ni por sustitución de lo indígena, sino a través de formas de mediación ritual y afectiva que les permitieron participar plenamente en los “**Sistemas de cargos**”, las prácticas alimentarias y la gestión de lo sagrado, resignificando a su vez su lugar dentro de la comunidad.

El “**Mestizaje devocional**”, entonces, no diluye lo indígena, sino que lo transforma en un núcleo simbólico ampliado donde los nuevos participantes no borran la diferencia, sino que la actualizan en nuevas configuraciones de comunidad espiritual. A través de este proceso, la cofradía se convierte en un espacio inclusivo, pero no asimilador, donde la pluralidad étnica se articula en torno a prácticas compartidas como la preparación del chicheme, la celebración de la efeméride Guadalupana o la autoridad del Nacume.

En la actualidad, el “**Mestizaje devocional**” sigue siendo un principio activo de organización cofrática. La cofradía de Nicoya integra personas de distintos orígenes familiares y territoriales, pero mantiene como núcleo de pertenencia la participación ritual, el respeto a los ciclos del maíz y la adhesión a la lógica espiritual comunitaria. Así, la

cofradía no sólo encarna una memoria étnica viva, sino también una forma de nación alterna: plural, afectiva, no racializada y organizada desde abajo, por la vía de lo sagrado compartido. El **“Mestizaje devocional”** puede ser leído como una forma de etnicidad expandida, donde lo originario no se defiende como “pureza” excluyente, sino como principio generativo de comunidad, hospitalidad espiritual y resistencia cultural ante la folklorización o la pérdida del sentido ritual profundo.

La **“Etnogénesis jurídico-territorial diferida”** es parte de los mecanismos de legitimación en la “Teología de la Madre” y está referida al proceso prolongado, estructural y no lineal mediante el cual se reconfiguran las relaciones de poder, pertenencia étnica y acceso al territorio a través de las transformaciones administrativas impuestas por el aparato colonial y republicano. En el caso de Nicoya, este proceso se manifiesta en las sucesivas mutaciones jurídicas del territorio: de Corregimiento a Alcaldía Mayor, de Alcaldía a Partido, y posteriormente a provincia republicana subordinada al Estado costarricense. A diferencia de una ruptura revolucionaria o emancipatoria, este tipo de etnogénesis opera por diferimiento: no suprime las jerarquías coloniales, sino que las redistribuye a través de marcos legales que perpetúan las asimetrías raciales y territoriales. Es decir, el orden colonial no se extingue; se transforma en orden administrativo, estatal y censal.

La Cofradía de Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe aparece en este proceso como núcleo de territorialidad étnico-comunitaria. En un contexto donde el territorio es convertido en un objeto de control estatal, la cofradía sostiene una forma de territorialidad alternativa, fundada no en el trazado jurídico-imperial, sino en la práctica ritual, el **“Tiempo del maíz”**, los caminos cofráticos y las memorias de pertenencia ancestral. La continuidad de la cofradía a lo largo de estas transformaciones históricas constituye una forma de arraigo ritual y simbólico que resiste la abstracción territorial moderna.

Con la categoría de **“Etnogénesis jurídico-territorial diferida”** se intenta captar el sentido histórico que permite interpretar cómo mediante relaciones jurídico-formales el Estado de Costa Rica ha buscado cómo reproducir la lógica colonial en el territorio de

Nicoya reproduciendo mecanismos de desigualdad territorial, histórico y cultural, al tiempo que la Cofradía de Nicoya actual defiende formas locales de soberanía simbólica, mediante la preservación de **“Sistemas de cargos”**, calendarios rituales propios y prácticas alimentarias comunitarias. Este proceso no disuelve el colonialismo, sino que lo institucionaliza por vías burocrático-jurídicas, encubriendo una prolongación de las formas de desigualdad territorial, histórica y cultural. La etnicidad es reconfigurada como criterio administrativo más que como expresión legítima de soberanía local. Así, la política territorial del Estado costarricense opera como un mecanismo de gestión política desigual.

Frente a ello, la Cofradía de Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe de Nicoya se constituye como un núcleo de territorialidad simbólica y resistencia espiritual. A través de la práctica ritual, los calendarios propios, el **“Sistema de cargos cofráticos”**, el uso del maíz ceremonial y la cocina comunal, la cofradía mantiene formas de soberanía territorial no reconocidas por el aparato estatal, pero vividas cotidianamente por la comunidad. Este arraigo espiritual transforma la cofradía en un contradispositivo territorial, donde la memoria, la reciprocidad y la circularidad del tiempo permiten la reapropiación del espacio más allá de su inscripción legal.

En la actualidad, la **“Etnogénesis jurídico-territorial diferida”** revela cómo el Estado-nación costarricense continúa operando bajo estructuras que normalizan la exclusión de territorios históricamente indígenas como Nicoya⁹², al tiempo que mecanismos como la cofradía conservan, reinventan y defienden espacios de soberanía simbólica y cultural desde abajo. Esta tensión entre la abstracción jurídica del territorio y la territorialidad ritual de la cofradía constituye un punto neurálgico para comprender el conflicto entre el orden estatal moderno y las continuidades civilizatorias de los pueblos originarios.

⁹² En el año 2023, por una orden del Ministerio de Salud, la cocina de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” fue cerrada. Los criterios se referían al exceso de humo que produce la leña con la que la comunidad prepara sus alimentos. La **“Etnogénesis jurídico-territorial diferida”** se refiere no sólo al territorio específicamente, que en el caso en cuestión la Cocina de la Cofradía de Nicoya es el territorio en disputa, sino a las prácticas, costumbres, rituales, celebraciones con que la comunidad se sujeta a sus formas de producción material, espiritual y de sentido.

El “**Principio étnico-nacional de configuración estatal**” es una categoría crítica que permite analizar cómo las élites republicanas, a partir del siglo XIX, articularon la identidad del Estado costarricense en función de una selectividad étnica que invisibiliza y subordina las memorias colectivas y prácticas culturales de los pueblos originarios. Lejos de ser neutral, el proceso de construcción del Estado-nación se sustentó en la exclusión simbólica, jurídica y política de todo aquello que no encajara en el ideal de nación civilizada, blanca, ilustrada y productiva.

Este principio operó como un mecanismo de legitimación estructural, mediante el cual las autoridades estatales proyectaron una idea de nación homogénea, naturalizando la desigualdad histórica a través de dispositivos como la educación pública homogeneizadora, el centralismo territorial, los censos racializados, la moral cristiana, y la institucionalización de valores productivistas. La nación no se erige como síntesis de la pluralidad, sino como abstracción que impone una etnicidad dominante y convierte al resto en residuo folclórico, subordinado o periférico.

Bajo una apariencia de integración nacional, el Estado reproduce mecanismos de exclusión territorial y cultural que obstaculizan el reconocimiento de prácticas comunitarias de soberanía simbólica, espiritual y organizativa. Frente a ello, la Cofradía de Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe de Nicoya funciona como núcleo activo de resistencia cultural y espiritual, en tanto mantiene una estructura organizativa basada en lógicas comunitarias: “**Sistemas de cargos**”, economía ritual (maíz), calendarios propios y prácticas alimentarias que articulan comunidad, fe y territorio. Estas formas de vida no sólo perviven, sino que proponen una comprensión alternativa de la nación, una nación arraigada en la diversidad, en la reciprocidad y en la memoria colectiva.

De lo anterior se sigue que el “**Principio étnico-nacional de configuración estatal**” no deba entenderse sólo como política de exclusión, sino también como campo de disputa simbólica, donde las cofradías, y especialmente la de “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”, intervienen como núcleos de contra-nación, proponiendo una comprensión

del Estado no como imposición homogénea, sino como territorio de tensiones culturales, espirituales y políticas fundadas en una etnicidad viva.

3.3.2.7 Del nivel operativo de actualización estructural en la “Teología de la Madre”

La dimensión operativa de la cofradía de Nicoya constituye el nivel en el que se expresan materialmente, en el día a día de la comunidad, las estructuras simbólicas, espirituales y organizativas que han permitido la persistencia de su identidad étnica, su autonomía cultural y su agencia ritual. Este nivel no se limita a la ejecución mecánica de funciones religiosas, sino que activa una lógica civilizatoria alternativa desde la práctica, la ritualidad, el tiempo y la alimentación. Es el espacio donde confluyen la memoria y la acción, la espiritualidad y la política, el cuerpo individual y el cuerpo colectivo.

En este plano, la cofradía no es un simple remanente del pasado colonial ni una asociación religiosa subordinada a la jerarquía eclesial. Es una institución viva que encarna una ontología relacional: el vínculo entre personas, naturaleza, tiempo sagrado y territorio. La dimensión operativa permite a la comunidad hacer presente su historia desde la praxis ritual, a través de la cocina colectiva, la organización de las festividades, el sistema rotativo de cargos, la gestión del espacio sagrado y la afirmación de un calendario propio.

Esta operatividad revela que la cofradía de Nicoya no sólo reproduce una estructura organizativa ancestral, sino que la transforma constantemente para responder a los desafíos contemporáneos. La tensión entre el **“Tiempo del reloj”** (Levine 2012) y el **“Tiempo del maíz”**; entre la obediencia institucional y la desobediencia ritual; entre la moral colonial y la memoria étnica, se resuelve en prácticas concretas donde la comunidad reafirma su agencia sin romper violentamente con los dispositivos que la oprimen.

El nivel operativo de actualización estructural de la cofradía, entonces, es el espacio donde lo simbólico se encarna, lo espiritual se organiza y lo ancestral se reinventa. Es ahí donde se disputa cotidianamente la continuidad del proyecto civilizatorio mesoamericano en pleno siglo XXI. actualiza, mediante su práctica cotidiana, una serie de estructuras rituales, simbólicas y organizativas que configuran un dispositivo comunitario de resistencia y reproducción cultural. Las siguientes categorías expresan dicha operatividad, articulando elementos prehispánicos, coloniales y contemporáneos

La gestión del tiempo, en el contexto de la efemérides Guadalupana en Nicoya, es partido en tres tipos de tiempo: uno responde a los horarios eclesiásticos marcados por el **“Tiempo del reloj”** (Lenvine, 2012); otro incorpora la afectividad y relacionalidad propia de la reunión de hermanas y hermanos que no siempre se encuentran y que, ya sea desde el saludo hasta la despedida, están marcadas por la elasticidad del tiempo: **“Tiempo de los acontecimientos”** (Levine, 2012); la otra temporalidad es la cíclica y cósmica correspondiente al **“Tiempo del maíz”**. Las festividades no se rigen por un cronograma rígido, sino que se organizan en función de ritmos consensuales y emocionales propios de la comunidad, reproduciendo una dinámica ritual que asegura tanto la memoria colectiva como la cohesión comunitaria.

En consecuencia, el **“Tiempo cofrático”** constituye una temporalidad híbrida, en la que se reconcilian y negocian constantemente las diferentes lógicas temporales: la linealidad moral y escatológica del cristianismo y la circularidad ritual del cosmos mesoamericano y nicoyano que se expresa concretamente en la efeméride Guadalupana. El resultado es una vivencia del tiempo profundamente comunitaria, integradora y resistente, capaz de preservar su autonomía cultural frente a la racionalidad económica y productiva dominante.

La coexistencia dinámica de estos tiempos revela no sólo la complejidad simbólica y cultural de la Cofradía, sino también su capacidad adaptativa y su fortaleza histórica para resistir la Conquista. La celebración Guadalupana, en definitiva, se convierte en un poderoso espacio simbólico marcado por el **“Tiempo del maíz”** en el que la vida

comunitaria configura una temporalidad radicalmente distinta al **"Tiempo del reloj"** (Levine 2012) con que ha sido actualizada la lógica y dinámica de la **"Eficiencia"** relativa a la **"Teología del Padre"**.

La Cofradía encarna así una síntesis dialéctica, donde las prácticas de los pueblos originarios no son meramente conservadas como reliquias históricas, sino vividas y resignificadas continuamente en un presente dinámico y activo. Esta integración entre lo originario y lo cristiano evidencia una sofisticada estrategia de resistencia que permite a la comunidad mantener su "conciencia étnica" y espiritual, al tiempo que negocia pragmáticamente con el orden colonial y poscolonial.

El **"Tiempo del reloj"** (Levine 2012) es parte del nivel operativo correspondiente a la actualización estructural de la "Teología de la Madre". Éste es el encargado de gestionar la temporalidad moderna-colonial en el que priva el orden productivo y la racionalidad cartesiana. La medición lineal, homogénea y abstracta del tiempo; la organización de actividades mediante cronogramas fijos y horarios estrictos; la transformación del tiempo en mercancía valiosa al servicio de la **"Eficiencia"**, la productividad y la acumulación económica son su principal característica.

En el contexto de la Cofradía de Nicoya, el tiempo del reloj no desaparece, sino que coexiste como exigencia adaptativa con la vida de la comunidad. Éste regula aspectos externos como la coordinación de actos litúrgicos formales, adaptando las normas populares y/o comunitarias a los aspectos rituales marcados por el ritmo social.

El **"Tiempo de los acontecimientos"** (Levine, 2012) es la temporalidad afectiva, flexible y consensual propia de la comunidad tradicional, caracterizada por: la organización del tiempo en función de las necesidades emocionales y contextuales del grupo; la fluidez en la gestión de los ritmos de la propia comunidad marcado por una temporalidad afectiva y situacional basada en las necesidades biológicas, emocionales y consensuales del grupo, en la que las actividades (comer, celebrar, descansar) emergen en función de los

acontecimientos y no de la programación lineal o cronológica, priorizando el tipo de vínculo con el ritmo vital y afectivo sobre la eficiencia productiva.

En la Cofradía de Nicoya, el tiempo de los acontecimientos estructura la vida cotidiana afectiva en el que la preparación colectiva de los alimentos, los momentos de celebración espontánea, el ritmo de la convivencia y el tiempo del rezo comunitario se organiza según esta forma particular de gestión del tiempo.

Como parte del nivel operativo correspondiente a la actualización estructural de la “Teología de la Madre” está el **“Tiempo cofrédico”**. Éste es una temporalidad híbrida, ritual, comunitaria, afectiva y cósmica que organiza la vida social, espiritual y ceremonial surgido en el contexto de la resistencia cultural de los pueblos originarios frente al orden colonial y poscolonial, especialmente en la vivencia cotidiana y simbólica de las cofradías. El **“Tiempo cofrédico”** constituye un entramado dinámico donde convergen, se tensan y se negocian tres formas de gestión del tiempo: el tiempo mítico-cíclico, asociado al maíz y a los ciclos cósmicos-agroespirituales prehispánicos; el tiempo de los acontecimientos, basado en ritmos afectivos y consensuales de la vida comunitaria; y, el tiempo del reloj, expresión moderna-colonial de la racionalización productiva y la eficiencia.

Frente a la imposición del tiempo marcado por la **“Eficiencia”** productiva está el **“Tiempo cofrédico”** que reafirma la autonomía simbólica y existencial de la comunidad. En el **“Tiempo cofrédico”** se gestiona el sentido espiritual de la propia comunidad, vinculando al ser humano con la tierra, sus ancestros y el cosmos. Esta forma de gestión del tiempo no se opone de manera rotunda a la modernidad, sino que negocia adaptativamente, seleccionando lo necesario del “Tiempo del reloj”, sin abdicar al tiempo mítico y al tiempo afectivo que marca el propio ritmo de la comunidad.

En el corazón del **“Tiempo cofrédico”** se encuentra el **“Maíz parlante”**, metáfora viva del tiempo sagrado prehispánico, en el cual el maíz no es mero alimento, sino cereal civilizatorio entregado por Quetzalcóatl. Su crecimiento, siembra y cosecha marcan los

ritmos sagrados de la vida humana en conexión con el cosmos de lo que se sigue que en la “Contadera de días”, sea el maíz quien revela la fecha de la festividad, actualizando en el presente el vínculo ancestral de la comunidad. Así, el **“Tiempo del maíz”** no es lineal ni cronológico, sino cíclico, regenerativo y participativo: la comunidad se inscribe en los ritmos del cosmos, no en el dictado de la eficiencia productiva.

El **“Tiempo cofrático”** es la temporalidad híbrida, afectiva y cósmica que organiza la vida ritual y social de las cofradías originarias, articulando la circularidad mítica del maíz, los ritmos consensuales de los acontecimientos comunitarios y los requerimientos adaptativos del tiempo moderno, constituyéndose como espacio vivo de resistencia cultural y regeneración espiritual frente a la dominación colonial y poscolonial. El **“Tiempo cofrático”** es un tiempo híbrido, resultado histórico del encuentro entre temporalidades prehispánicas, coloniales y modernas. Sin estar orientado exclusivamente por el calendario católico lo incorpora estratégicamente, manteniendo también estructuras y ritmos propios de la tradición mesoamericana y nicoyana.

La predominancia que en esta organización ejercen las mujeres se hace evidente en las formas de gestión del poder contenidas en el **“Sistema de Cargos”** que ha quedado incorporada en la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” como estructura jerárquica rotativa de autoridad y servicio que, heredada de las comunidades prehispánicas de Nicoya, hace posible el vínculo entre lo político, lo espiritual y lo cotidiano. Los cargos no son posiciones de poder individual, sino responsabilidades rituales y organizativas que estructuran la vida colectiva y marcan los ritmos del calendario agrícola, alimentario y ceremonial. La transmisión matrilineal, la especialización funcional y el sentido comunal del cargo revelan su centralidad en la construcción de una autoridad no verticalista sino relacional y sagrada.

En su forma cristianizada, el sistema de cargos se reactualiza en la Cofradía de Nicoya bajo el formato del **“Sistema de cargos cofrático”**. Aquí, mayordomas/os, diputadas/os, alguaciles, priostes, tisteras, chichemeros y nacumes; macheteras/os, arrieras/os, boyeras/os, hacheras/os desempeñan funciones que combinan lógica litúrgica y

cosmovisión mesoamericana. La rotación anual de cargos, la preparación ritual de los alimentos, el cuidado de los santos y la organización de las festividades integran tiempo sagrado prehispánico con el calendario cristiano. Esta estructura cofrática constituye una mediación concreta entre espiritualidad ancestral y prácticas eclesiales, resguardando la soberanía interna de la comunidad.

En el “**Sistema de cargos cofrático**” sólo votan las mujeres. Como parte de la transmisión del poder denominada “descendencia del tío al sobrino” (Ibarra, 2003), replicada por tanto por los pueblos huetares como chorotegas, el acceso a los cargos era transmitida por la madre, pero estaba originado en el tío materno, su hermano, quien transfería a su sobrino materno su línea de sucesión y descendencia (Ibarra, 2003). De este modo, quienes hacen las veces de “Mayordomas/Mayordomos” de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” son el ejercicio vivo de una dinámica de representación popular en que, además, unos y otros pueden proponer sus nombres para gestionar la vida material y espiritual de la comunidad, pero son las mujeres, como sujetos políticos, quienes tienen a cargo esa decisión.

Un aspecto crucial de esta organización es el protagonismo político de las mujeres dentro del sistema de cargos. En la Cofradía de Nicoya, las mujeres no sólo detentan funciones religiosas o logísticas, sino que poseen el poder decisorio en los procesos de elección interna. Solo las mujeres que forman parte activa de la Cofradía pueden votar para elegir a las nuevas autoridades rituales, lo que constituye un ejercicio político de base comunitaria que antecede a las democracias occidentales modernas.

El poder político de las mujeres en el marco de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” se articula con la transmisión matrilineal de la autoridad ancestral, donde el “tío materno” confiere el linaje político a su sobrino, pero es la madre quien garantiza la continuidad del poder ritual. Este principio no sólo refuerza la dimensión relacional del poder, sino que coloca a la mujer como garante de la legitimidad política, espiritual y organizativa. Las mujeres, especialmente las tisteras, jefas de cocina y mayordomas, son figuras de cohesión simbólica y operativa. No basta con ser mujer para votar o liderar:

deben cumplir con criterios comunitarios de compromiso, antigüedad, conocimiento ritual y reconocimiento ético. La Casa de la Virgen, en tanto epicentro de la vida espiritual, es también el espacio donde se actualiza este poder femenino. Allí se organiza, se cocina, se debate, se ora y se decide. La autoridad ritual, por tanto, no es vertical ni masculina por defecto: es comunal, ritualizada y profundamente feminizada.

Esta centralidad política de la mujer en la cofradía de Nicoya subvierte la lógica patriarcal dominante del Estado-nación moderno, colocando a la mujer heredera de los pueblos originarios como sujeto político pleno, no como objeto asistido. La cofradía, en su operatividad cotidiana, es también una escuela de liderazgo femenino ancestral que resiste las formas modernas de invisibilización o subordinación de lo indígena y lo femenino. En su forma cristianizada, el sistema de cargos se reactualiza en la Cofradía de Nicoya bajo el formato del “**Sistema de cargos cofrédico**”. Aquí, las y los cofrades desempeñan funciones que combinan lógica litúrgica y cosmovisión mesoamericana. La rotación anual de cargos, la preparación ritual de los alimentos, el cuidado de los santos y la organización de las festividades integran tiempo sagrado prehispánico con el calendario cristiano. Esta estructura cofrédica constituye una mediación concreta entre espiritualidad ancestral y prácticas eclesiales, resguardando la soberanía interna de la comunidad.

No basta con ser mujer. El lugar de centralidad y sacralidad de la gestión que la vida comunitaria tiene en torno a la “Casa de la Virgen” es relevante en el ejercicio de la política comunitaria. Los votos válidos en cada proceso de elección popular son los de las mujeres que están dentro del recinto (la Cofradía). De lo anterior se sigue que la toma de decisiones políticas a través del “Sistema de cargos” y que ha quedado contenido en el “**Sistema de cargos cofrédico**” es un mecanismo de ejercicio de la política comunitaria-popular susceptible de ser calificado como “democracia” con el agravante que está mucho antes que podría preceder la “democracia” (Aristoteles, s.f.; Platón, 1977) al tiempo que su ejercicio se hacía praxis en la mujer como sujeto político encarnado.

En la práctica, el “Mayordomo” ocupa, sin duda, un lugar de relevancia en la gestión de la Cofradía de Nicoya. Sin embargo, el poder real que éste ocupa tiene su origen en su tío, pero ha sido transmitido por su mamá. Esto no fue sólo corroborado en el ejercicio de campo (“entrevistas en profundidad”), sino que permite identificar el lugar de importancia política-comunitaria que las mujeres ocupan en esta institución.

La “**Fractura moral étnico-colonial**” es una estructura simbólica persistente que organiza el sistema de valores sociales en función de jerarquías raciales, étnicas y civilizatorias impuestas durante el periodo colonial y prolongadas hasta el presente. Esta fractura no se limita a la discriminación abierta, sino que actúa como principio normativo internalizado, mediante el cual se definen los criterios de honor, reconocimiento, moralidad y legitimidad dentro del sistema social. En el caso de la Cofradía de Nicoya, esta fractura se manifiesta en la tensión constante entre el valor espiritual, cultural y organizativo que la comunidad reconoce en sus prácticas, y la mirada externa que tiende a folclorizar, subestimar o invisibilizar su rol. Persisten formas de valoración negativa que asocian lo “indígena” con el atraso, lo “no moderno” o lo marginal, a pesar de que la cofradía representa una de las expresiones más complejas de organización comunitaria, ritualidad viva y sostenimiento cultural de Nicoya y Guanacaste.

La vigencia de esta fractura se expresa, por ejemplo, en la necesidad de la comunidad de negociar continuamente con agentes institucionales (eclesiásticos, municipales, sanitarios) que muchas veces no comprenden ni valoran la lógica espiritual que rige el calendario festivo, el “**Sistema de cargos**” o la cocina ritual. La Cofradía no sólo reproduce prácticas tradicionales, sino que lo hace a contracorriente de una moral pública que sigue privilegiando formas hegemónicas de saber, tiempo y poder. A pesar de ello, la Cofradía de Nicoya se convierte también en un espacio de resignificación de esta fractura. A través de la centralidad del sistema de cargos, del liderazgo político-femenino, de la rotación ritual del poder y del uso simbólico del maíz, la comunidad reorganiza el orden simbólico en su interior, restableciendo la dignidad de lo indígena como forma legítima de vivir, organizar y creer. En este proceso, la fractura moral étnico-colonial no es sólo herida persistente, sino campo de disputa ética donde se redefinen

los sentidos del honor, la autoridad y la pertenencia desde una lógica comunitaria, ancestral y resistente. La fractura moral étnico-colonial se expresa en la persistente jerarquización simbólica que define la percepción del “otro” dentro del orden moderno-colonial. Aunque la cofradía reproduce formas ancestrales de autoridad y pertenencia, convive con estigmas heredados del colonialismo: lo indígena aún es considerado “inferior”, “atrasado” o “poco moderno”. Esta fractura impone una carga moral sobre la identidad étnica, obligando a los pueblos originarios a ocultar, negociar o justificar su diferencia. A pesar de ello, la Cofradía de Nicoya subvierte esta lógica mediante la dignificación del “cargo” y la centralidad ritual de prácticas como la cocina colectiva, el uso del maíz o el respeto al “tiempo de los acontecimientos” (Levine, 2012).

La cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” constituye, hasta el presente, un núcleo de territorialidad étnico-comunitaria que ha garantizado la pervivencia y actualización de formas propias de organización, espiritualidad y pertenencia territorial. No se trata de un residuo colonial tolerado, sino de una forma de institucionalidad alternativa, profundamente enraizada en el tejido social de los pueblos originarios de Nicoya.

A lo largo de la transición del orden colonial al Estado republicano, la cofradía operó como espacio de continuidad organizativa frente a los dispositivos estatales de homogenización y centralización del poder. Su relevancia no es únicamente litúrgica, sino también política, simbólica y espacial. La cofradía regula el uso del espacio sagrado (la Casa de la Virgen), administra tiempos rituales propios, conserva rutas devocionales y organiza formas comunitarias de redistribución material y reconocimiento simbólico. Territorializa la memoria, la espiritualidad y la autoridad desde una lógica indígena no estatalizada. Esta función de la cofradía se mantiene y se profundiza.

Frente al avance de políticas institucionales que buscan folclorizar o absorber las prácticas indígenas en marcos decorativos, la cofradía sostiene un régimen de territorialidad afectiva y simbólica, donde el sentido del lugar no está dado por la propiedad legal, sino por la historia encarnada, el culto colectivo y la reciprocidad

cotidiana. El **“Sistema de cargos”**, el control del calendario ritual, la cocina comunitaria y la autoridad de la mujer son elementos a través de los cuales la Cofradía actualiza su función como espacio autónomo de soberanía espiritual y pertenencia local. Así, la Cofradía de Nicoya no sólo es un actor devocional. Es, también, un sujeto político y territorial que disputa el sentido de comunidad desde el arraigo, el linaje y la gestión del tiempo sagrado. Constituye una infraestructura étnico-comunitaria de resistencia, en la que el pasado no es conmemoración muerta, sino fundamento vivo de una comunidad en movimiento. Hasta hoy, la Cofradía ha funcionado como un dispositivo organizativo, político y espiritual que asegura la continuidad del vínculo entre comunidad y territorio. Su existencia no es sólo litúrgica, sino territorial: regula el uso del espacio público, conserva rutas rituales, legitima la ocupación de la “Casa de la Virgen” y estructura la pertenencia local. En tanto **“Núcleo de territorialidad étnico-comunitaria”**, articula la memoria ancestral con las formas modernas de gestión simbólica del espacio, resistiendo los intentos estatales por folclorizar o desactivar su capacidad organizativa.

La **“Inversión funcional del orden étnico”** permite describir el modo en que, en el contexto colonial y poscolonial de Nicoya, los grupos subalternos, indígenas, afrodescendientes, zambos y mestizos, no sólo sobrevivieron a la estructura jerárquica impuesta por la colonización, sino que asumieron funciones clave en la gestión del aparato administrativo, ritual y económico, desplazando en la práctica el monopolio simbólico del poder blanco-peninsular.

A diferencia del modelo pigmentocrático clásico, que se basa en la supremacía moral, política y económica del “blanco” como cúspide de la jerarquía colonial, en Nicoya se produce una dinámica divergente. La escasez de población blanca hizo que los pueblos originarios y sectores racializados asumieran de facto las responsabilidades de organización social, religiosa y productiva. Esta situación no implicó un cambio de la estructura ideológica de la supremacía “blanca”, pero sí tensionó profundamente la distribución real del poder.

La Cofradía de Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe es una manifestación vigente de esta “inversión funcional”. Lejos de ser un apéndice litúrgico subordinado, la cofradía de Nicoya funciona como espacio de gestión comunitaria y de reproducción simbólica del poder indígena, donde los liderazgos son rotativos, legitimados colectivamente, y desempeñados por sujetos racializados que, en el discurso oficial o institucional, seguirían siendo catalogados como subalternos. La contradicción radica en que el funcionamiento real de la comunidad se articula desde abajo, mientras que su reconocimiento formal en el imaginario nacional o institucional se mantiene en la periferia. Así, la inversión funcional del orden étnico no es sólo una característica demográfica del periodo colonial. Es, en el presente, un principio organizador de la vida cofrática, que reconfigura los vínculos entre etnicidad, poder y agencia. La cofradía, como institución comunitaria, demuestra que la hegemonía “blanca” puede ser desplazada funcionalmente sin que ello implique necesariamente el desmontaje de su imaginario. Es decir, lo subalterno gestiona, sostiene y organiza, pero sigue siendo simbólicamente relegado. Sin embargo, es precisamente desde esta contradicción donde la comunidad genera procesos de afirmación identitaria, dignificación étnica y continuidad territorial. A diferencia del modelo pigmentocrático clásico, en Nicoya se produce una inversión funcional del orden étnico: los grupos subalternos no son simples receptores del poder, sino gestores prácticos del aparato colonial y poscolonial. Indígenas, afrodescendientes y mestizos organizan, sostienen y reproducen la vida devocional y económica local. Esta inversión, sin eliminar la jerarquía racial, genera una dinámica ambigua donde lo subalterno es también central. La Cofradía refleja esta tensión: es gestionada desde abajo, con legitimidad espiritual profunda, aunque no siempre reconocida en la narrativa oficial del poder.

La “**Polaridad cofrática**” es una categoría que permite comprender la tensión estructural que organiza la espiritualidad y la praxis ritual dentro de la Cofradía de Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe. Esta “polaridad” no remite simplemente a una contradicción teológica entre cristianismo e identidad mesoamericana, sino que expresa una forma de doble pertenencia simbólica, mediante la cual la comunidad indígena sostiene simultáneamente su fidelidad al culto católico oficial y su continuidad espiritual ancestral.

La Virgen de Guadalupe es, para la comunidad cofrática de Nicoya, simultáneamente María y Tonantzin, Madre del Dios cristiano y madre de “Todos” los dioses: los mesoamericanos y los cristianos. Esta duplicidad no genera una escisión, sino que constituye una síntesis operativa de significados: la liturgia católica es habitada, reinterpretada y ampliada por elementos cosmogónicos indígenas. Se trata de una lógica de resignificación activa, donde las imágenes, los tiempos y los gestos rituales son portadores de una densidad simbólica que excede el marco cristiano.

La “polaridad” se expresa también en la coexistencia de dos formas de experimentar el tiempo: el **“Tiempo del reloj”** (Levine, 2012), regulado por la lógica institucional, y el **“Tiempo de los acontecimientos”** (Levine, 2012), regido por el consenso afectivo, el **“Maíz parlante”** y el ritmo cósmico de la siembra y la cosecha. Ambas temporalidades conviven y se tensionan, pero su síntesis se resuelve en el **“Tiempo cofrático”**, donde se manifiesta el principio espiritual profundo que organiza la vida de la comunidad.

En la actualidad, la **“Polaridad cofrática”** no es simplemente un dato cultural. Es un principio estructurante de la identidad étnico-espiritual de la comunidad. Lejos de representar una dualidad pasiva, se convierte en motor de creatividad ritual, negociación simbólica y afirmación de una soberanía espiritual propia. En contextos donde las instituciones eclesiales o estatales exigen formas purificadas de religiosidad o normativas homogéneas de pertenencia, la Cofradía responde con una práctica simbólicamente bifronte: fiel y disidente, católica y ancestral, obediente y transgresora. Desde el análisis realizado, la **“Polaridad cofrática”** es el corazón dialéctico de la espiritualidad popular indígena en Nicoya, donde el conflicto no paraliza, sino que organiza y posibilita una forma viva, encarnada y comunitaria de sostener el mundo. Es precisamente esta polaridad la que permite que la Cofradía siga siendo, hoy, una institución vigente, dinámica y enraizada, capaz de resistir la colonización simbólica sin clausurar el vínculo con lo sagrado católico. La **“Polaridad cofrática”** expresa la tensión interna entre fe cristiana e identidad ancestral. La Virgen de Guadalupe es, al mismo tiempo, Tonantzin y María; Madre indígena y Madre católica. Esta doble lectura no se resuelve en

contradicción, sino que genera una estructura dual, donde el rito cristiano es habitado por significados mesoamericanos. La polaridad no es un obstáculo, sino un principio organizador que permite a la Cofradía mantener viva la identidad originaria en clave espiritual, sin renunciar a su dimensión católica.

La “**Desobediencia ritual**” permite nombrar una forma específica de resistencia cultural y espiritual que no adopta necesariamente la confrontación directa, pero sí establece una frontera simbólica clara entre el orden hegemónico impuesto por instituciones externas (Estado, Iglesia, sanidad, municipalidades) y la continuidad de la espiritualidad indígena encarnada en la cofradía. No se trata de una rebelión violenta ni de un rechazo abierto al aparato institucional, sino de una táctica de fidelidad profunda a la memoria ritual comunitaria, aun cuando deba operar en los márgenes de la legalidad o bajo estrategias de camuflaje simbólico.

La “**Desobediencia ritual**” en la Cofradía de Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe se expresa, por ejemplo, en la conservación de prácticas como el sacrificio animal en fechas específicas, la preparación comunitaria de alimentos con sentido litúrgico, o el uso de tiempos y calendarios propios que no coinciden plenamente con los ritmos eclesiásticos. Estas acciones no son simples costumbres: son actos cargados de significado, mediante los cuales la comunidad reafirma su soberanía espiritual, su agencia cultural y su vínculo con una cosmovisión ancestral que se resiste a desaparecer.

Esta “desobediencia” se manifiesta en el presente en el modo en que la comunidad responde a las regulaciones sanitarias o a las directrices litúrgicas que pretenden estandarizar las formas de celebración. Cuando las instituciones exigen formas higiénicas, tecnocráticas o abstractas de devoción, la comunidad responde con una reafirmación práctica de su propia manera de entender el sacrificio.

La “**Desobediencia ritual**”, por tanto, no es una anomalía, sino una forma legítima de producción de sentido. Es una praxis que protege la continuidad de la memoria, que desafía silenciosamente el colonialismo simbólico y que ancla el poder comunitario en su

propia espiritualidad. A través de ella, la Cofradía de Nicoya no sólo conserva una tradición, sino que genera una forma propia de libertad, dignidad y autonomía simbólica frente al mundo moderno-colonial. Cuando la institucionalidad moderna (iglesia, municipio, sanidad) intenta suprimir o reordenar las prácticas tradicionales —como el sacrificio de reses o la distribución comunitaria de alimentos—, la comunidad responde con desobediencia ritual. Esta consiste en mantener, adaptar o camuflar prácticas ancestrales frente a prohibiciones externas, reafirmando así la autonomía espiritual y cultural de la cofradía. La desobediencia ritual es una forma de resistencia no confrontativa pero firme, que protege el núcleo simbólico de la comunidad sin caer en el enfrentamiento directo.

3.3.2.8 Balance

El regreso metodológico hacia el "concreto explicado" no puede reducirse a un mero acto de confirmación empírica de las categorías previamente elaboradas, sino que constituye un momento de validación estructural de las mediaciones históricas y simbólicas que conforman el ser-comunidad. El método del pensar categorial permite, en este sentido, ir más allá del dato empírico inmediato para reconocer el espesor histórico, cultural y ontológico que sostiene la existencia de una comunidad como totalidad concreta.

En el caso específico de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”, este descenso categorial revela cómo la comunidad no es sólo un fenómeno observable, sino una constelación de relaciones, sentidos, ritos y estructuras que, en su entrelazamiento, hacen posible una forma de vida y de mundo. La antropología estructural-genética de Baraona (2007, 2009, 2011a, 2011b) permite captar las estructuras profundas (míticas, religiosas, espirituales, étnicas y nacionales) que, en su génesis y transformación, han configurado la trama simbólica de esta comunidad.

Una de las claves interpretativas fundamentales en este retorno hacia el concreto explicado es la distinción entre la “Teología del Padre” y la “Teología de la Madre”. Estas dos matrices teológico-espirituales expresan proyectos civilizatorios opuestos que, sin embargo, coexisten y se disputan el alma simbólica de la comunidad cofrática.

La “Teología del Padre”, eje del dispositivo colonial, se manifiesta como una lógica vertical, legalista y patriarcal, centrada en la eficiencia, el castigo, la obediencia y la acumulación. Se expresa institucionalmente en la Iglesia jerárquica, en el control de los ritos, en la imposición litúrgica, en la tutela eclesial del “indio” convertido en “súbdito”. Su espiritualidad es normada, su ética es de subordinación, y su visión de comunidad está fundada en el disciplinamiento, en el adoctrinamiento y en la gestión institucional del vínculo religioso. Esta teología legitima el orden colonial, naturaliza el lugar subalterno del otro y clausura el horizonte comunitario desde el control externo del deseo, el cuerpo y la memoria.

Frente a ella, la “Teología de la Madre” emerge desde abajo, desde la memoria herida de los pueblos originarios, como principio de regeneración comunitaria y espiritual. No se trata de una teología sistematizada en los moldes occidentales, sino de una matriz simbólica insurgente, vinculada al cuidado, a la reciprocidad, al cuerpo como lugar sagrado, a la gratuidad del don, a la fiesta como comunión y a la espiritualidad cotidiana que reconfigura lo sagrado desde una mística de la tierra y la historia. En la Cofradía de Nicoya, esta teología se hace presente en el humo que arde lento en la cocina ritual, en el maíz compartido, en la acogida sin condiciones, en la mesa servida como altar comunitario. La Madre no exige obediencia; convoca a la vida. Su ética no es la del mérito, sino la de la justicia relacional. Su orden no es vertical, sino circular.

Esta distinción no es puramente teórica. En la práctica concreta de la Cofradía, ambas teologías se entrecruzan, se tensan, se disputan y se resignifican. La Cofradía es, en este sentido, el campo simbólico donde esa disputa se juega: es trinchera contra la lógica de la eficiencia, y al mismo tiempo espacio negociado donde los dispositivos coloniales aún ejercen su presión. Sin embargo, el hecho de que la comunidad siga compartiendo el pan y el maíz, el hecho de que el fuego siga encendido en el altar-cocina, el hecho de que las mujeres guarden la memoria en las recetas, los cánticos y las ofrendas, revela que la “Teología de la Madre” no ha sido derrotada. Persiste, resiste y funda el nosotros.

Pensar a esta comunidad implica, entonces, reconocer que la Cofradía no sólo representa una forma de religiosidad popular, sino una racionalidad alternativa al paradigma civilizatorio dominante. Su organización, su espiritualidad y su sentido de comunidad son expresión de una ontología distinta, en la que el ser no se define por la propiedad, el mérito o el cumplimiento legal, sino por el vínculo, la memoria, la responsabilidad ética y el don sagrado de la vida compartida.

El descenso a lo concreto explicado, por tanto, nos permite visibilizar cómo la Cofradía se constituye como comunidad desde una densidad simbólica y estructural donde el conflicto, la herencia y la esperanza se entrelazan. Y es en este entrelazamiento donde el concepto de comunidad alcanza su concreción: como totalidad viva, como sujeto de

sentido, como forma histórica de regeneración y como resistencia encarnada al olvido colonial.

Los tres niveles estructurales correspondiente a la "Teología del Padre" (estructuras de origen, mecanismos de legitimación y nivel operativo) deben ser interpretados no como fases independientes o lineales, sino como momentos articulados de un dispositivo simbólico totalizante que ha moldeado históricamente las formas de ser, de creer y de organizarse de las comunidades subordinadas, como es el caso de la Cofradía de Nicoya.

Las estructuras de origen de la "Teología del Padre" deben entenderse como matrices simbólicas fundantes que organizan los modos de habitar, clasificar y otorgar sentido al mundo desde los inicios del proceso colonial. Estas no son sólo principios teológicos abstractos, sino operadores estructurantes del orden social y espiritual. Estas estructuras son condiciones históricas y simbólicas que sedimentan formas de vida, jerarquías y valores en el imaginario social. En el caso de la Cofradía de Nicoya, las estructuras de origen se hacen presentes como marcas inscritas en la materialidad misma de la organización comunitaria, tanto en los roles que se ocupan como en los símbolos que se veneran. La noción de "padre espiritual" no sólo tiene un sentido religioso, sino que sintetiza el principio de jerarquía, tutela y mediación propia del dispositivo colonial. El acceso al saber litúrgico, la centralidad del español normativo, el peso del linaje y la genealogía en el liderazgo ritual, responden a esa matriz originaria en la cual el orden espiritual es simultáneamente social y político.

Sin embargo, estas estructuras no permanecen intactas: su reproducción histórica depende de su capacidad de adaptación simbólica. La Cofradía, al haber incorporado desde temprano figuras como el "mayordomo" o la "promesana", resignifica los roles jerárquicos desde una ética del servicio y de la promesa. Así, la figura del líder espiritual ya no es sólo transmisor de un mandato externo, sino custodio de una memoria viviente, mediador afectivo, cocinero o cuidador del altar, es decir, un sujeto que reconfigura la verticalidad del poder en vínculos horizontales de reciprocidad. Esta transformación no

implica una negación de las estructuras de origen, sino una mutación de sus funciones simbólicas. Al articular la lógica estructural con la historia de su génesis, permite ver cómo las estructuras fundantes del dispositivo colonial operan aún, pero reconfiguradas por la práctica concreta de la comunidad.

La persistencia de referentes como la “romanización del ritual”, la “oposición Norte/Sur” o la “transmutación étnica e invención colonial del conquistador”, lejos de desaparecer, se ven desplazados por nuevas centralidades simbólicas: la Casa de la Virgen, la cocina comunal, el maíz sagrado, el humo de los fogones. Estos elementos condensan una contra-estructura desde donde se resignifican los fundamentos mismos de la vida espiritual. En lugar de destruir el dispositivo de origen, la comunidad lo subvierte desde sus márgenes. Esta capacidad de resignificación estructural es lo que da cuenta del dinamismo profundo del pensamiento simbólico comunitario, capaz de producir nuevas formas de totalidad concretas a partir de fragmentos históricos heredados.

En el nivel de las estructuras de origen, se evidencia cómo la instauración del orden colonial opera no sólo mediante la fuerza, sino mediante la inscripción simbólica de un sistema de significación que estructura lo social desde categorías jerárquicas fundadas en la Ley, la eficiencia, la blanquitud simbólica y el monopolio espiritual de lo europeo-cristiano. Al articular forma y génesis, permite identificar cómo este orden no se impuso de una sola vez, sino que fue incorporado lentamente en el inconsciente colectivo, sedimentándose en la memoria, los ritos y las jerarquías locales. En la Cofradía de Nicoya, esto se traduce en la persistencia de estructuras formales (mayordomía, uso del español normativo, rituales eclesiales) que reproducen en parte ese orden simbólico. Sin embargo, estas estructuras también han sido resignificadas a través de una dinámica de adaptación simbólica: la jerarquía no es necesariamente obediencia ciega, sino también puede ser servicio, memoria y reciprocidad encarnada. El símbolo del “padre espiritual”, aunque portador del dispositivo, puede ser reinterpretado como figura de respeto no autoritaria, sino protectora. Esta plasticidad simbólica revela que incluso en el seno del dispositivo original, emergen contra-usos comunitarios de lo impuesto.

Las estructuras de origen de la “Teología del Padre” no son meros antecedentes coloniales, sino configuraciones persistentes que, en tanto matrices simbólicas, pueden ser también lugares de inversión, de resignificación y de reapropiación. La Cofradía de Nicoya es ejemplo vivo de este proceso: en ella, lo heredado no se repite mecánicamente, sino que se reconstituye críticamente en función de la vida común. Donde hubo jerarquía impuesta, hay ahora autoridad por reconocimiento; donde hubo tutela eclesiástica, hay ahora custodia comunitaria del rito; donde hubo racionalización de lo sagrado, hay ahora hospitalidad, canto, danza, alimento y fuego como signos de un sentido otro, tejido desde abajo, con memoria, con afecto y con promesa viva.

Los mecanismos de legitimación de la “Teología del Padre” deben entenderse como operaciones simbólicas de naturalización del orden colonial que permiten reproducirlo desde el interior de las propias comunidades subordinadas. No se trata solo de dispositivos de coerción externa, sino de formas internalizadas de sujeción estructural, que organizan la vida cotidiana a través de símbolos, normas, lenguajes, narrativas y prácticas rituales que dotan de legitimidad a las jerarquías establecidas.

Estos mecanismos actúan como matrices de reconocimiento normativo, imponiendo criterios de verdad, moralidad y legalidad que subordinan lo originario a lo instituido. La “imposición del criterio legal”, por ejemplo, transforma la normatividad comunal en subsidiaria del derecho eclesiástico o estatal. Este fenómeno debe leerse como una inversión estructural: el derecho que antes era producido desde la comunidad ahora es validado solo si es reconocido por una instancia externa. Sin embargo, esta legitimación no se da sin resistencia. La comunidad reorganiza los sentidos de lo normativo mediante prácticas interpretativas que articulan memoria, circunstancia y agencia. El criterio legal sigue operando, pero su contenido es negociado desde la inteligibilidad propia del horizonte comunal.

Asimismo, la oposición “Cristianismo/heresía (indiana)” configura una frontera simbólica entre lo legítimo y lo ilegítimo en términos espirituales. Este mecanismo no solo excluye, sino que redirige las prácticas espirituales a formas autorizadas de vivencia de la fe. Esta

frontera es un artefacto de poder que, al inscribirse en la conciencia comunitaria, estructura la autoevaluación espiritual de los sujetos. Sin embargo, la Cofradía de Nicoya subvierte esta lógica mediante un sincretismo activo que reconfigura los símbolos de la fe cristiana desde una matriz de resistencia cultural. Las prácticas no normadas, como la caminata al cerro (cada 3 de mayo), los cantos devocionales no oficiales o el uso de alimentos sagrados, son ejemplos de una reescritura simbólica del umbral herejía/ortodoxia.

En cuanto al tiempo, la “Religión como dispositivo de gestión imperial” impone una cronología única que pretende gobernar lo espiritual y lo social. Este es un intento de homogeneización temporal que elimina la pluralidad de los tiempos vividos. Frente a ello, la comunidad produce un “Tiempo cofrático”, que restituye la lógica cíclica, agrícola y afectiva del tiempo originario. El calendario institucional sigue ahí, pero ha sido recodificado por la praxis comunal.

La “Arquitectura jurídica del dominio colonial” y la “Jerarquía lingüística-colonial” revelan el carácter estructurante del poder simbólico. Ambas configuran una espacialidad y una verbalidad jerárquicas que ordenan el acceso al sagrado, al saber y al reconocimiento. Estas estructuras operan como filtros de pertenencia y validez. Sin embargo, la comunidad desplaza estos filtros mediante la autoridad del reconocimiento social, la oralidad afectiva y el uso creativo de las lenguas, los silencios y los acentos. No es la corrección del rito ni la gramática de la lengua lo que legitima, sino el vínculo, el recuerdo, el compromiso.

La “Etnogénesis mariana imperial-cristiana” revela cómo un símbolo puede funcionar tanto como legitimación de la dominación como vehículo de su reapropiación. La Virgen de Guadalupe funciona como signo de doble inscripción: en el orden colonial, como madre imperial; en el orden comunal, como madre protectora. En la Cofradía, este símbolo ha sido resignificado desde abajo: ya no representa la madre del imperio, sino la madre del pueblo, y su casa ya no es templo de jerarquía, sino cocina de hospitalidad.

El nivel de los mecanismos de legitimación revela la operación de una lógica de continuidad simbólica que ya no requiere de un agente externo colonizador para sostenerse, sino que ha sido interiorizada por los propios miembros de la comunidad, en forma de prácticas cotidianas, normas implícitas y discursos sobre la “correcta” forma de vivir la fe. El lenguaje, el derecho eclesial, los criterios de pertenencia y validación espiritual, así como el calendario litúrgico, operan como tecnologías de legitimación interna que articulan la “colonización del ser” (Quijano, 1992). Sin embargo, estas legitimaciones también contienen su propio exceso: al reproducirse, abren grietas por donde emerge la reinterpretación y la posibilidad de transformación. En la Cofradía de Nicoya, esto se manifiesta en la tensión entre lo que se considera “católico correcto” y lo que se vive como espiritualidad local legítima. La resignificación comunitaria de espacios como la “Casa de la Virgen” como centro espiritual no-sacramental, el uso afectivo de la lengua híbrida, el valor del saber oral sobre la letra eclesiástica, son formas de reelaboración de esos mecanismos de legitimación. Aquí, la cofradía actúa no como espacio de obediencia simbólica sino como campo de disputa semiótica donde se redefine la legitimidad.

En conjunto, los mecanismos de legitimación, lejos de ser simplemente opresivos, muestran su ambivalencia cuando son resignificados comunitariamente. La Cofradía de Nicoya no elimina estos mecanismos: los habita, los transforma, los subvierte. En ese proceso, no sólo reproduce la comunidad, sino que genera una nueva forma de totalidad concreta: una comunidad situada, histórica y simbólicamente estructurada desde la tensión entre lo impuesto y lo resignificado.

El nivel operativo de la “Teología del Padre” debe comprenderse como el plano donde las estructuras de origen y los mecanismos de legitimación se materializan, mediante prácticas concretas que configuran, disciplinan y producen subjetividades en la cotidianidad de las comunidades. En este nivel, la dominación ya no se impone directamente desde afuera, sino que se vuelve forma de vida incorporada, que organiza desde dentro las formas del decir, del hacer, del sentir y del celebrar.

La “re-ingeniería étnico-colonial”, por ejemplo, no opera únicamente como imposición histórica de una nueva clasificación social, sino que se encarna operativamente en prácticas cotidianas de reconocimiento, valorización y exclusión. En la Cofradía de Nicoya, esta estructura ha sido reconfigurada en una matriz de orgullo étnico: lo que en su origen fue instrumento de subordinación, la identidad del “indio” como lugar de menor valor, ha sido reapropiado como eje de afirmación digna. Sin embargo, el proceso no es uniforme ni pacífico: en la actualidad, coexisten formas de reapropiación con mecanismos de validación de la blanquitud simbólica, el ascenso por la castellanización o la aceptación de criterios eclesiásticos externos. Esta ambivalencia revela que el nivel operativo es, por excelencia, el lugar de la contradicción.

La “Esclavitud étnica-racial con venia papal” se actualiza hoy en prácticas simbólicas de exclusión del saber y la espiritualidad popular. Quienes no cumplen con los criterios sacramentales o no han sido formados en estructuras institucionales pueden ser considerados portadores de una religiosidad “menor”, a pesar de encarnar los valores más profundos de la comunidad. La figura del “buen indio”, obediente, útil, silencioso, aún circula como criterio operativo. Sin embargo, la comunidad ha producido nuevas figuras de reconocimiento ético: quienes sirven con devoción, quienes mantienen la tradición oral, quienes cumplen sus promesas sin buscar prestigio externo. El poder no desaparece, pero es desplazado. La dignidad ya no depende de la obediencia al poder, sino de la fidelidad al vínculo.

La “Teocratización imperial” como sustitución del vínculo comunitario por la intermediación institucional, encuentra en la Cofradía un límite práctico. El centro de la experiencia espiritual ya no está en la Iglesia como institución jerárquica, sino en la “Casa de la Virgen”, como espacio ritual, afectivo y político. La autoridad no emana de la estructura clerical, sino de la práctica compartida: cocinar, cuidar, rezar, celebrar. Así, lo sagrado se ha desplazado hacia lo comunal. Este desplazamiento es, estructuralmente, una inversión simbólica que redefine la matriz de producción de sentido.

Por su parte, el “bautismo forzado” y la “sacramentalización coercitiva” son hoy formas residuales, pero sus efectos operativos siguen presentes en la manera en que se define

la pertenencia religiosa, el acceso a los espacios sagrados y la autoridad ritual. Estos mecanismos operan como formas de colonización diferida: siguen modelando las condiciones de posibilidad del sujeto creyente, aunque ya no se impongan con violencia. Frente a ello, la Cofradía ha instaurado una liturgia propia: no necesariamente en ruptura formal con el rito romano, pero sí en su resemantización afectiva y práctica. La comunidad celebra con los propios cuerpos, los propios tiempos y los propios símbolos. El sacramento ya no es imposición, sino gesto libre; no es instrumento de captura, sino espacio de reencuentro.

El nivel operativo de la “Teología del Padre” en la Cofradía de Nicoya no debe ser interpretado como simple reproducción del orden colonial, sino como espacio de disputa simbólica, ética y organizativa. Allí donde se pretendía instalar un sujeto obediente, emerge una comunidad crítica; donde se imponía un calendario, florece un tiempo vivido; donde se exigía sumisión, brota cuidado compartido. Estas prácticas no son sólo residuos de dominación, sino gestos de reconstitución simbólica: la comunidad como sujeto que transforma desde adentro los dispositivos que una vez la buscaron someter. Así, el nivel operativo no es sólo el lugar de la actualización del orden, sino el terreno donde germina su subversión encarnada.

De lo anterior se sigue que la “Teología del Padre” no triunfa en su pretensión totalizante, porque cada uno de sus niveles contiene también las condiciones estructurales de posibilidad para su reapropiación, subversión y transformación. En la Cofradía de Nicoya, la estructura impuesta se convierte en matriz de sentido reelaborada desde el hacer comunitario, desde el símbolo, desde el cuerpo. Así, lo que parecía ser sólo obediencia ritual se convierte en resistencia encarnada; lo que parecía ser memoria colonial se convierte en memoria selectiva y resemantizada. La Cofradía de Nicoya no sólo sobrevive a la “Teología del Padre”: la habita, la desmonta y la resignifica desde adentro, mostrando que la historia no es lineal ni está clausurada, sino que se actualiza en cada gesto ritual, en cada palabra reapropiada, en cada acción solidaria que rompe la lógica de la eficiencia y reintroduce la ética de la reciprocidad como fundamento profundo de la comunidad viva.

Las estructuras de origen de la “Teología de la Madre” no constituyen simplemente un reservorio mítico o cultural, sino que expresan la génesis de una forma civilizatoria alterna que se resiste al monopolio ontológico, simbólico y organizativo de la modernidad colonial. Estas estructuras de origen no deben entenderse como capas anteriores a la historia, sino como matrices activas que organizan la reproducción del sentido colectivo desde abajo. En la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”, estas estructuras no han sido suplantadas por la imposición cristiano-colonial, sino que han resignificado sus elementos e integrado, mediante la pluralidad simbólica, una matriz híbrida de resistencia.

Las estructuras de origen de la “Teología de la Madre” se configuran como una matriz simbólica, ritual y espiritual de carácter plural, relacional y cosmogónico que contrasta radicalmente con los principios jerárquicos, centralistas y normativos de la “Teología del Padre”. En lugar de una unicidad organizadora, se parte de una pluralidad simbólica y ritual que rehúye de cualquier absolutismo espiritual y afirma una ontología abierta, interconectada y vitalista. Este horizonte de sentido se estructura desde tres pilares fundamentales: la “Pluralidad simbólica y ritual”, la “Simbiosis mítica-alimentaria” y la “Ritualidad agro-cósmica”.

La pluralidad simbólica y ritual impide la centralización sacramental del sentido: el maíz, el agua, el sol, la tierra, la Virgen, el cacao y los ancestros operan como nodos significantes de una red espiritual que se resiste a la homogenización. Lejos de sustituir los mitos mesoamericanos, el mito guadalupano los actualiza como formas de resistencia simbólica. De ahí que la Virgen de Guadalupe no sea solo María, sino también Tonantzin, Coatlicue y Madre Tierra. Esta pluralidad, en vez de diluir el sentido, lo densifica en múltiples registros.

La simbiosis mítica-alimentaria constituye una estructura práctica de comunión cotidiana que permite a la comunidad expresar y actualizar sus vínculos espirituales por medio del alimento. El chicheme, el atol, las tortillas, la tiste, el jarrete y otros alimentos rituales no

son simples nutrientes sino cuerpos simbólicos del cosmos, mediaciones entre lo humano, lo ancestral y lo divino. El acto de cocinar es también un acto de resistencia epistémica frente al modelo colonial de la eficiencia sacramental. La cocina se convierte en altar, y el fogón en espacio teológico.

La ritualidad agro-cósmica estructura el tiempo, el cuerpo y la práctica comunitaria a partir del “Tiempo del maíz”. Este tiempo no es lineal ni mecánico, sino cíclico y afectivo. La contadera de días no responde a cronogramas institucionales sino al susurro del maíz al oído del Nacume. De esta escucha emerge un tiempo otro, el tiempo cofrático, que vincula los ciclos agrícolas con los ciclos sagrados. Aquí, el acto de sembrar y cosechar no es labor productiva, sino regeneración cósmica. La espiritualidad se actualiza en el calendario agrícola, en los caminos cofráticos y en la alianza con el cosmos.

A diferencia de la lógica fundacional de la “Teología del Padre” basada en el mandato, la Ley y la productividad, las estructuras de origen de la “Teología de la Madre” se construyen como práctica de comunión, afectividad y escucha. El maíz no ordena, sugiere; el Nacume no impone, interpreta; el tiempo no se contabiliza, se siente. Esta lógica de origen produce una matriz teológica que no necesita dogmas centralizados, sino prácticas encarnadas que sostienen la vida en su circularidad.

El vínculo con los alimentos no es sólo necesidad biológica, sino mediación con lo sagrado. La cocina como estructura no es anecdótica ni secundaria, sino que reconstituye una ontología en la que el cuerpo individual se convierte en cuerpo colectivo mediante la ingestión ritual. La cocina ceremonial, los alimentos sagrados como el chicheme o la tiste, constituyen actos litúrgicos donde se actualiza el mito, se honra a los ancestros y se reinscribe la comunidad en el ciclo del cosmos. La “comida” es aquí “palabra”, “vínculo” y “reciprocidad” ontológica: alimento.

La “Ritualidad agro-cósmica” de la comunidad introduce un régimen temporal alterno, fundado en el maíz como marcador sagrado de los ritmos de la vida. El “Maíz parlante” no es una metáfora folklórica, sino la instancia simbólica mediante la cual la comunidad

articula su tiempo sagrado, su ética productiva y su espiritualidad práctica. El Nacume, como figura que escucha el maíz, encarna una epistemología indígena que contradice la lógica del control racional moderno. Esta estructura funda una temporalidad cíclica, afectiva y consensual que estructura la vida desde el “tiempo de los acontecimientos” y no desde la eficiencia cronométrica.

Las estructuras de origen se comprenden como una lógica de sentido que emerge de la praxis comunitaria, se sedimenta históricamente en el cuerpo ritual y se actualiza simbólicamente en las formas cotidianas de vida. La “Teología de la Madre” no se impone: se cocina, se baila, se canta, se comparte, se siembra, se escucha. No funda un orden legal, sino una red de vínculos vivos entre cuerpo, comunidad, tierra y cosmos. Su potencia no está en su pureza, sino en su capacidad de vinculación. Su espiritualidad no es obediencia, sino reciprocidad ritual con el todo viviente. Las estructuras de origen, en su articulación, no sólo sostienen una forma alternativa de comunidad, sino que instituyen un principio de civilización en resistencia. No son lo que la historia moderna dejó atrás, sino lo que ésta intenta continuamente borrar. En la Cofradía de Nicoya, estas estructuras no sobreviven como vestigios, sino que operan como matrices regenerativas que actualizan el vínculo entre espiritualidad, memoria y vida cotidiana. La “Teología de la Madre”, desde sus estructuras de origen, no es el pasado de una comunidad vencida, sino la fuente viva de una comunidad que, desde lo profundo, sostiene otra forma de habitar el mundo.

Los mecanismos de legitimación en la “Teología de la Madre” debe ser comprendido como el plano donde se despliegan los dispositivos simbólicos, espirituales, lingüísticos y organizativos que permiten sostener, actualizar y defender una espiritualidad no hegemónica, basada en la comunión cósmica, la memoria ancestral y la agencia colectiva.

A diferencia de la “Teología del Padre”, cuya legitimación descansa sobre la imposición de una Ley externa, abstracta y excluyente, los mecanismos de legitimación en la “Teología de la Madre” se construyen desde abajo, mediante el arraigo ritual, el lenguaje

simbólico y la organización comunitaria. Lejos de imponer una verdad única, estos mecanismos habilitan un espacio de pluralidad ontológica, donde el valor de la espiritualidad no radica en la obediencia institucional, sino en la coherencia vital, la reciprocidad y el cuidado colectivo.

Uno de los mecanismos fundamentales de legitimación es el “Mestizaje devocional”, entendido no como disolución de la diferencia, sino como una forma ampliada de etnicidad espiritual, en la que los diversos miembros de la comunidad participan activamente en una red simbólica compartida. Aquí, el saber ritual y la autoridad no dependen de la formación teológica ni de la jerarquía clerical, sino del compromiso ético, del conocimiento heredado y de la participación activa en el ciclo de vida cofrático. La legitimidad, entonces, no es otorgada desde fuera, sino reconocida desde dentro, a partir de criterios de memoria, servicio y vínculo.

Otro mecanismo central es la transfiguración étnico-espiritual del “Indio-cofrade”. Esta figura ambivalente, subordinada por el orden colonial pero resignificada por la comunidad, actúa como mediador simbólico entre la estructura colonial eclesiástica y la cosmovisión mesoamericana. La legitimidad espiritual del “Indio-cofrade” no proviene de su adhesión a la ortodoxia, sino de su capacidad para mantener viva la tradición ritual, preservar el “tiempo del maíz” y sostener la comunión comunitaria. La autoridad no es sacramental ni burocrática, sino espiritual, territorial y afectiva.

La “Ritualidad agro-cósmica” también opera como mecanismo de legitimación. A través de la siembra, la cosecha, la preparación ritual de alimentos y las ofrendas colectivas, la comunidad reactualiza su vínculo con el cosmos, con los ancestros y con la tierra. Estas prácticas, aunque no sancionadas por el derecho canónico, legitiman existencialmente la vida espiritual, afirmando un horizonte de sentido radicalmente distinto al de la lógica sacramental romana. En este contexto, el chicheme, la tiste, la pica de leña y el sacrificio animal no son “costumbres”, sino actos fundantes de un orden espiritual propio.

Un mecanismo estructurante de legitimación es el uso simbólico del lenguaje, en el que sobreviven vocablos náhuatl, estructuras sintácticas propias, rezos híbridos y expresiones afectivas que desbordan el marco litúrgico católico. Esta resistencia lingüístico-civilizatoria impide que la lengua del conquistador clausure la producción simbólica originaria. La lengua no es solo medio de comunicación, sino lugar de memoria, afecto y pertenencia. La palabra “Nacume”, por ejemplo, no designa simplemente a un cargo, sino a una forma de autoridad espiritual que no puede ser traducida ni homologada por los criterios eclesiásticos.

El “Sistema de cargos cofráticos” es otro mecanismo poderoso de legitimación. Lejos de replicar la jerarquía eclesial, este sistema establece una autoridad rotativa, comunal y afectiva, donde las mujeres ocupan un lugar central en la validación espiritual y organizativa. El hecho de que sólo las mujeres puedan votar para elegir autoridades cofráticas no es una anomalía sino una estructura legítima de poder matrilineal. La legitimidad no se produce por designación vertical, sino por reconocimiento comunitario.

En conjunto, los mecanismos de legitimación en la “Teología de la Madre” no son dispositivos de control, sino estructuras vivas de validación espiritual, política y simbólica. No obedecen a la lógica de la Ley, sino a la lógica del vínculo, del linaje y del servicio ritual. Son mecanismos de legitimación comunitaria, que se actualizan en la práctica cotidiana, en el calendario agrícola, en la palabra compartida, en la memoria corporal y en el cuidado del territorio.

Estos mecanismos de legitimación deben ser comprendidos como estructuras simbólicas de segunda generación, que emergen de la “Pluralidad simbólica”, “Ritualidad agro-cósmica”, “Tiempo del maíz” y se proyectan hacia el nivel operativo, donde sostienen la reproducción comunitaria, la autonomía espiritual y la afirmación étnico-territorial. En la Cofradía de Nicoya, no hay legitimidad sin afecto, ni autoridad sin servicio. La comunidad no obedece una Ley externa: obedece a su propio ritmo, a su propio maíz, a su propia Virgen, resignificada como principio maternal de comunidad, no como dogma excluyente. Esta forma de legitimación no se impone: se vive.

El nivel operativo de la “Teología de la Madre” es el espacio en el que las estructuras simbólicas fundantes y los mecanismos de legitimación se actualizan como praxis concreta, cotidiana y afectiva. A diferencia del orden disciplinar y sacramental de la “Teología del Padre”, cuya operatividad gira en torno al cumplimiento normativo, la racionalidad productiva y la jerarquía eclesial, la “Teología de la Madre” opera mediante una lógica de reciprocidad, relacionalidad y participación cósmica. En este nivel, no se imponen dogmas, sino que se encarnan memorias, se celebran vínculos y se cocina la espiritualidad.

La vida operativa de la Cofradía de Nicoya expresa esta distinción de manera tangible. En ella, el “Tiempo cofrático” articula tres temporalidades: el “Tiempo del reloj” (Levine, 2012) (institucional, adaptativo), el “Tiempo de los acontecimientos” (Levine, 2012) (afectivo y situacional) y el “Tiempo del maíz” (cósmico y cíclico). Mientras que el primero es herencia del dispositivo colonial y responde a exigencias externas, los otros dos se fundan en la experiencia comunitaria y ancestral, organizando los ritmos vitales según las necesidades espirituales de la comunidad. El Nacume, figura clave en esta dimensión, es el mediador que escucha al maíz y marca el calendario ritual según una lógica cósmica, no institucional.

El “Sistema de cargos cofrático”, especialmente su dimensión matrilineal, introduce un tipo de autoridad fundado en el reconocimiento comunitario, el servicio ritual y la memoria afectiva. Las funciones de la tistera, el chichemero, el nacume o la mayordoma no son cargos burocráticos, sino encarnaciones simbólicas del cuidado, el saber ancestral y la mediación espiritual. Esta lógica contrasta con la estructura clerical jerárquica propia de la “Teología del Padre”, donde la autoridad se legitima por la institución y no, necesariamente, por la práctica vivida.

La cocina ceremonial encarna también esta diferencia operativa. En la “Teología de la Madre”, el alimento no es sólo sustento material, sino mediación espiritual. La preparación del chicheme, la tiste, el jarrete o la tortilla no responde a una lógica de

servicio funcional, sino que es liturgia de lo cotidiano. Cada preparación es un acto sagrado, donde el maíz y el cacao se convierten en cuerpos simbólicos de comunión comunitaria.

Asimismo, la “Desobediencia ritual” actúa como práctica de fidelidad ancestral frente a las imposiciones modernas. No se trata de una rebelión abierta, sino de una estrategia afectiva y simbólica que protege lo sagrado comunitario ante los intentos de homogeneización litúrgica, higienización normativa o racionalización tecnocrática. Esta práctica, visible en el sacrificio ritual, en la flexibilidad de los tiempos o en la centralidad de los vínculos afectivos, es el modo en que la comunidad mantiene viva su espiritualidad frente al aparato institucional moderno-colonial.

Comparativamente, mientras que el nivel operativo de la “Teología del Padre” organiza la vida religiosa desde la autoridad externa, la obediencia jerárquica y la eficacia institucional, la “Teología de la Madre” reconfigura el hacer espiritual como gesto encarnado, como vínculo cósmico y como ética del cuidado. En la Cofradía de Nicoya, esto se expresa en la centralidad de la Casa de la Virgen como espacio ritual no-sacramental; en la elección de autoridades por voto de mujeres; en la lógica rotativa de los cargos y en el protagonismo del cuerpo, del fogón y de la palabra como lugares legítimos de lo sagrado.

El nivel operativo de la “Teología de la Madre” representa una forma viva de totalidad concreta, donde la comunidad no sólo resignifica el dispositivo colonial, sino que genera una matriz civilizatoria alternativa. Esta matriz no niega las estructuras heredadas, pero las subvierte desde dentro: allí donde se exigía eficiencia, se celebra afecto; donde se imponía obediencia, se construye reciprocidad; donde se dictaba un calendario externo, se escucha al maíz.

El nivel operativo de la “Teología de la Madre” en la Cofradía de Nicoya no es un residuo del pasado, sino un presente en resistencia. Es un sistema simbólico, espiritual y organizativo que sostiene la vida desde abajo, desde las y los cofrades que preparan los

alimentos, desde las palabras que rezan, desde los ritmos que el maíz dicta y desde la comunidad que, al vivir, celebra una forma distinta de estar en el mundo.

3.4 De la construcción categorial a la figura conceptual

3.4.1 Estructura y sentido del concepto alcanzado

El acto de abstracción que sugiere la construcción categorial separa cada una de las categorías que van surgiendo de la totalidad plena. Cada una de ellas ha surgido como producto del proceso de documentación histórica y teorización que acompañan al presente trabajo de investigación doctoral. Hacer lo anterior ha sugerido abordarles, analíticamente, como si fuesen un todo en sí mismas.

En la separación de la totalidad plena, cada una de las categorías, o momentos constitutivos del concepto de “comunidad”, fueron abordados a partir del propio referente histórico que constituye el sentido concreto de esta comunidad y que es el contenido de lo correspondiente al primer objetivo de esta investigación: “Caracterizar el contexto histórico en los que se enmarca el impulso de las cofradías indígenas para el caso costarricense (1524-1550; 1550-1680; y 1680-1804) en relación a la incidencia que ocupan los conflictos raciales, los conflictos lingüísticos y los conflictos religiosos en el desgaste, cambio de dirección y/o legitimación social”.

En el ejercicio de elaboración conceptual fueron identificadas y, principalmente, elaboradas, un total de sesenta y cuatro (64) categorías de análisis que están contenidas en el tipo de vínculo comunitario que subyace en la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”. Estas sesenta y cuatro (64) categorías, están organizadas de la siguiente manera:

Seis (6) corresponden a la “determinación espiritual”: “Mito fundacional mesoamericano”, “Mito fundacional judeo-cristiano”, Espiritualidad cosmogónica de la comunión cósmica” (Mesoamérica), y “Espiritualidad escatológica de la promesa redentora” (Tradición

judeocristiana), “Dialéctica de la lengua dominada” y “Jerarquización lingüística-colonial”); otras seis (6) corresponden a la “determinación mítica”: “Mito fundacional mesoamericano”, “Mito fundacional judeo-cristiano”, “Simbiosis mítica-alimentaria”, “Ritualidad agro-cósmica”, “Tiempo del maíz” y “Mito de liberación étnica”); Siete (7) corresponden a la determinación de la “nación”: “Etnogénesis diferida”, “Etnogénesis jurídico-territorial diferida”, “Dispositivo de territorialización étnico-política”, “Núcleo de territorialidad étnico-comunitaria”, “Indio-cofrade”, “Indio-cofrade como fundamento popular de nación”, “Principio étnico-nacional de configuración estatal” y “Nacionalismo étnico metafísico”; quince (15) corresponden a la “determinación religiosa”: “Oposición Norte/Sur”, “Imposición del criterio legal”, “Teocratización imperial”, “Romanización de la religión y la cultura”, “Oposición cristianismo/heresía”, “Casa de Dios” como “Casa de todas y de todos” así como la noción de “Poder Real y Absoluto”, “Centro” (“ontológico-existencial”), “Esclavitud-étnica-racial con venia papal”, “Religión como dispositivo de gestión imperial”, “Arquitectura jurídica del dominio colonial”, “dialéctica de la lengua dominada” y “jerarquización lingüística-colonial”, “Bautismo forzado”, “Sacramentalización coercitiva” y “Etnogénesis mariana imperial-cristiana”); y, las restantes treinta (30) corresponden a la “determinación étnica”: Pluralidad simbólica y ritual, Re-ingeniería étnico-colonial, “Transmutación étnica e invención colonial del conquistador”, “Racialización inaugural”, “Tutela evangelizadora y racialización cristiana del ‘indio’”, “Resistencia étnico-civilizatoria”, “Dialéctica de la lengua dominada”, “Jerarquía lingüística-colonial”, “Resistencia étnico-civilizatoria”, “Resistencia lingüístico-civilizatoria”, Sistema de cargos, “Cocina ritual comunitaria”, “Cimarronear”, “Nuevo orden étnico-pluridominante”, “Colonialidad Diferencial de los Conquistadores”, “Mecanismo de homogeneización étnica”, “Nuevo orden étnico-pluridominante”, “Mecanismos de diferenciación étnica”, “Cofradías de homogeneización étnica” (españoles), y las “Cofradías de reivindicación étnica” (“indios”), Los cinco nombres de la Guadalupana, “Transfiguración étnico-espiritual: indio-cofrade”, “Gramática de movilidad étnica desigual”, “Fractura moral étnico-colonial”, “Inversión funcional del orden étnico”, “Mestizaje devocional”, Sistema de cargos cofrático, Tiempo de los acontecimientos” (Levine, 2012), “Tiempo del reloj” (Levine, 2012), “Tiempo cofrático”, “Polaridad cofrática” y “Desobediencia ritual”).

El concepto de “comunidad” fue, sin duda, el punto de partida. La “comunidad”, como ente que intenta ser captado a través de la conceptualización y la elaboración teórica, fue organizado ya no en función de cinco dimensiones correspondientes al concepto de comunidad, sino que, partiendo del caso concreto que aquí está siendo captado, fueron organizadas según su horizonte teológico: la **“Teología del Padre”** y la **“Teología de la Madre”**.

Las determinaciones que surgieron en el ejercicio de construcción categorial, como momentos reales de la existencia de la vida comunitaria de la Cofradía de Nicoya, son producto del proceso de elaboración teórica que presuponen guardar y respetar el orden en cómo ellas se expresan y manifiestan en la realidad concreta de esta comunidad y, para ello, el orden en que aparecen las categorías los marca, como orientación, la historia de la propia comunidad pero, sobre todo, una ética que inicia por brindarle, a cualquier “otra”/“otro” que ingrese por las puertas de la Cofradía, un plato de comida caliente sin preguntar o pedir nada a cambio. No hay otro espacio físico, concreto, histórico y cultural en el que lo concreto que aquí está siendo explicado pueda ser mejor situado que la propia “Casa de la Virgen”.

La **“Teología del Padre”** así como de la **“Teología de la Madre”** constituyen las grandes estructuras de donde surge el conjunto categorial desde el cual estas se proyectan. En términos analíticos estas fueron organizadas según su “origen”, su lugar como “mecanismos de legitimación” y el “nivel operativo de actualización estructural”.

En el caso de la **“Teología del Padre”** hay tres principios organizadores del proyecto colonial que se encuentran aún presentes en la actualidad: **“Mito fundacional judeo-cristiano”**, su **“Espiritualidad escatológica de la promesa redentora”**, que aparece como promesa en el mundo post-mortem, y el criterio de **“Eficiencia”**.

En el ejercicio de regreso a lo concreto explicado, la noción de **“Nacionalismo étnico metafísico”** se presenta como un dispositivo ideológico-histórico del colonialismo interno

de la nación, y la noción de **"Nuevo ladinismo liberal"** como la actualización suya en según el escenario presente de la Cofradía de Nicoya.

De las estructuras de origen en la **"Teología del Padre"** fueron registradas un total de nueve (9) categorías: "Oposición Norte/Sur", "Romanización de la religión y la cultura", "Centro" ("ontológico-existencial"), "Poder Real y Absoluto", "Transmutación étnica e invención colonial del conquistador", "Racialización inaugural" y "Tutela evangelizadora y racialización cristiana del 'indio'", "Nacionalismo étnico metafísico", "Nuevo ladinismo liberal".

De los mecanismos de legitimación en la **"Teología del Padre"** fueron registradas un total de nueve (9) categorías: "Oposición Norte/Sur", "Romanización de la religión y la cultura", "Centro" ("ontológico-existencial"), "Poder Real y Absoluto", "Transmutación étnica e invención colonial del conquistador", "Racialización inaugural" y "Tutela evangelizadora y racialización cristiana del 'indio'", "Nacionalismo étnico metafísico", "Nuevo ladinismo liberal".

Del nivel operativo de actualización estructural de la **"Teología del Padre"** fueron registradas un total de cinco (5) categorías: "re-ingeniería étnico-colonial", "esclavitud-étnica-racial con venia papal", "teocratización imperial", "bautismo forzado" y "sacramentalización coercitiva".

En abierta oposición a la **"Teología del Padre"** aparece la **"Teología de la Madre"** con tres principios organizadores del proyecto colonial que se encuentran presentes aún en la actualidad según fue constatado: **"Mito fundacional mesoamericano"**, su **"Espiritualidad cosmogónica de la comunión cósmica"**, que es realizado en el plano terrenal, y el **"Mito de liberación étnica"**.

De las estructuras de origen en la **"Teología de la Madre"** fueron registradas un total de diez (10) categorías: "Pluralidad simbólica y ritual", "Simbiosis mítica-alimentaria", "Ritualidad agro-cósmica", "Maíz parlante", "Resistencia étnico-civilizatoria", "Resistencia

lingüístico-civilizatoria”, “Nuevo orden étnico-pluridominante”, “Colonialidad Diferencial de los Conquistadores”, “Gramática de movilidad étnica desigual”, “Tiempo del maíz”, “Tiempo confrático”.

De los mecanismos de legitimación en la “Teología de la Madre” fueron registradas un total de nueve (9) categorías: “Cofradías de Reivindicación Étnica”, “Transfiguración étnico-espiritual: indio-cofrade”, “‘indio-cofrade’ como fundamento popular de nación”, “Cimarronería”, “Mestizaje devocional”, “Sistemas de cargos”, “Etnogénesis jurídico-territorial diferida”, “Sistema de cargos confráticos”, “Principio étnico-nacional de configuración estatal”.

Del nivel operativo de actualización estructural de la “Teología de la Madre” fueron registradas un total de diez (10) categorías: “Tiempo del reloj” (Levine 2012), “Tiempo del maíz”, “Tiempo de los acontecimientos” (Levine, 2012), “Tiempo confrático”, “Sistema de cargos confrático”, “Fractura moral étnico-colonial”, “Núcleo de territorialidad étnico-comunitaria”, “Inversión funcional del orden étnico”, “Polaridad confrática”, “Desobediencia ritual”.

Como punto de partida la “comunidad” en su forma originaria, particularmente entre los pueblos originarios de Mesoamérica, se constituye como una totalidad relacional estructurada en torno a una cosmovisión que no separa lo sagrado de lo político ni lo económico de lo ritual. Se trata de una unidad ética y cósmica, tejida por vínculos de reciprocidad, territorialidad ancestral y memoria mítica. Aquí, el tiempo es cíclico y las festividades son expresiones de comunión con los ritmos cósmico-agroespirituales.

La desestructuración de la comunidad por la vía de la dislocación que la Colonia produjo en el seno de los pueblos y comunidades originarias significó una reconfiguración del orden étnico. La comunidad es desmantelada como sujeto político y sustituida por el pueblo tutelado, el “indio cristiano” bajo dominio. Este proceso opera a través del despojo territorial y la relocalización forzada; la imposición de una “Teología del Padre” centrada en la obediencia legal y la sumisión eclesial; la reordenación étnica y jurídica bajo el

sistema de castas y encomiendas; y la institucionalización de lo espiritual mediante doctrinas, parroquias y órdenes religiosas.

En este contexto, la cofradía se constituye en una forma reorganizada de la comunidad bajo un marco católico. A pesar de su origen en las formas devocionales impuestas por el cristianismo europeo, en América, y particularmente en Nicoya, la cofradía reproduce formas de organización colectiva, autogestión, ayuda mutua y celebración comunal; preserva lenguajes, símbolos y calendarios propios (sincretismo); permite una agencia étnica encubierta bajo una estructura legalmente reconocida por la Iglesia.

Si la “comunidad” en abstracto fue el punto de partida del ejercicio de identificación/elaboración de los momentos constitutivos del caso concreto que está siendo abordado en el caso de la presente investigación, la **“Comunidad-cofrádica guadalupana”** es un primer punto de llegada ya que esta es una forma estructurada de afirmación identitaria bajo condiciones de dominación. La elección de la Virgen de Guadalupe como figura central no es sólo un principio religioso, sino ético, étnico y político.

La transformación y resistencia simbólica no es un simple sincretismo, sino una forma estructural de reorganización de la comunidad en torno a una espiritualidad propia, encarnada en prácticas festivas, rituales, alimentarias y lingüísticas; una ética comunal, que afirma la dignidad étnica, la reciprocidad, el respeto ancestral y la cohesión social; un dispositivo de resistencia cultural, que enmascara prácticas de afirmación frente a la racionalidad colonial y moderna.

Desde esta matriz teórica y empírica aparece con mayor claridad el tipo de vínculo comunitario con que esta está sujeta a las formas materiales, espirituales y de sentido que les hace literalmente estar sujetos en torno a la vivencia de la fe de la Guadalupana para el caso concreto de la Cofradía de Nicoya: **“Comunidad-cofrádica guadalupana de afirmación étnica”**. Desde la **“Comunidad-cofrádica guadalupana de afirmación étnica”** es posible una forma de existencia colectiva que articula lo sagrado, lo territorial,

lo político y lo simbólico desde una lógica civilizatoria “otra”. Con ella no se designa simplemente a una asociación religiosa o a una tradición cultural, sino al sujeto vivo, a la ontología encarnada que se actualiza como actor étnico en cada cocina ritual, en cada rotación del “**Sistema de cargos**”, en cada “**Tiempo del maíz**”, mediante acto de cuidado colectivo propiciado en la Casa de la Virgen.

La “**Comunidad-cofrádica guadalupana de afirmación étnica**” es una forma histórica de resistencia viva, que, sin romper frontalmente con la estructura dominante, la subvierte desde adentro, resignificando los signos, reorganizando el tiempo, reconduciendo la espiritualidad y reconstruyendo un topo de subjetividad colectiva capaz de afirmar su dignidad étnica y su derecho a existir.

3.4.2 Balance

El concepto de “**Comunidad-cofrádica guadalupana de afirmación étnica**” representa la síntesis teórica y empírica de una totalidad histórica viva, estructurada desde la resistencia, la espiritualidad y la memoria encarnada. Este concepto no surge como una simple derivación teórica, sino como resultado de una trayectoria estructural-genética que ha descendido desde determinaciones estructurales hasta prácticas concretas, situadas y colectivas.

A través de la relectura crítica de los tres niveles estructurales (estructuras de origen, mecanismos de legitimación y nivel operativo), tanto en la “**Teología del Padre**” como en la “**Teología de la Madre**”, se ha podido mostrar que la Cofradía de Nicoya no es una forma residual de religiosidad popular, sino una forma civilizatoria viva. En ella, la subordinación ha sido resignificada como afirmación; la espiritualidad ha sido reorganizada desde la tierra, el cuerpo y el alimento; el tiempo ha sido recuperado como ritmo cósmico y no como secuencia productiva.

La figura conceptual alcanzada no sólo nombra a una comunidad concreta, sino que permite pensar una ontología política desde abajo: una comunidad que, al tiempo que resiste la modernidad colonial, genera sus propias formas de organización, legitimidad y sentido. El concepto de comunidad no queda limitado a lo empírico o a lo normativo, sino que se proyecta como potencia transformadora, como horizonte alternativo y como memoria activa.

Así, la “**Comunidad-cofrádica guadalupana de afirmación étnica**” constituye, más que una conclusión, una apertura a otras formas de vida, a otras formas de nación, a otras formas de espiritualidad, todas ellas tejidas desde el sur, desde la tierra, desde el maíz, desde el fuego compartido y desde la fidelidad a los ancestros que, aún en silencio, siguen marcando el ritmo de la vida colectiva.

Conclusiones

4.1 De la organización de las conclusiones

Las presentes conclusiones retoman de manera sistemática las cuatro preguntas de investigación que han orientado la totalidad del proceso analítico de este estudio. Asimismo, establece un recorrido y aporte metodológico al que este proceso ha recurrido para poder dar cuenta del tipo de contenido comunitario por el que está sujeta esta comunidad en específico. Estas preguntas no son una formulación final, sino que han estado presentes desde el planteamiento del problema, guiando la construcción categorial, la delimitación del campo y el abordaje crítico del objeto. En esta sección, son recuperadas con el propósito de estructurar una síntesis interpretativa que condense los hallazgos alcanzados a lo largo de los distintos capítulos, en correspondencia con los objetivos específicos propuestos para cada uno de ellos.

Esta forma de organizar el cierre del trabajo responde tanto a una lógica metodológica como a la naturaleza misma del objeto de estudio: la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe (Nicoya-Guanacaste) no puede ser comprendida desde una lógica conclusiva tradicional. Su densidad histórica, su función simbólica, su estructura relacional y su papel como actor étnico invitan a pensar las conclusiones como una rearticulación reflexiva de los núcleos estructurales del análisis. Desde el análisis realizado, cada pregunta constituye un eje interpretativo desde el cual es posible sistematizar y proyectar los principales aportes del proceso investigativo.

Las cuatro preguntas que orientan este cierre son las siguientes:

¿Cuáles son los factores estructurales dentro de los cuales se desarrolla, evoluciona y se transforma la conciencia étnica para el caso de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste?

¿Cuáles son las razones que explican que el largo proceso de cambio y transformación cultural al que ha sido sometida la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe,

Nicoya-Guanacaste, en lugar de estimular la asimilación a la cultura dominante, mantenga en la actualidad la etnogénesis de esta comunidad?

¿Es en la actualidad la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, un mecanismo diferenciador para con la gestión del acceso al poder político, económico y social para el caso de la sociedad nicoyana?

¿Qué distinciones, tensiones y diálogos median en el vínculo comunitario con que la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, ha logrado constituirse y conservarse como un actor étnico en la sociedad nicoyana?

La sección que sigue desarrolla cada una de estas preguntas en forma diferenciada y relacional con las demás, con la intención de construir respuestas integradoras que entrelacen las categorías clave del análisis (conciencia étnica, etnogénesis, sistema de honor social, espiritualidad popular, poder comunal y vínculo relacional) con los hallazgos empíricos e interpretativos obtenidos a lo largo de la investigación. Desde aquí, se busca no sólo cerrar un proceso, sino afirmar la vigencia histórica, política y simbólica de la Cofradía como forma estructural de resistencia étnica y organización comunitaria.

4.1.1 De la subordinación colonial a la afirmación étnica: génesis estructural de la conciencia cofrádica

La conciencia étnica de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”, objeto de la primera pregunta de investigación, debe comprenderse como el resultado de un proceso estructural de larga duración, que entrelaza la violencia fundacional del orden colonial con la capacidad de las comunidades indígenas para resignificar su mundo social en condiciones impuestas.

Dicha conciencia no es un dato ni una herencia espontánea, sino una producción histórica situada en estructuras de poder, exclusión y dominación, pero también de re-existencia, memoria y creatividad simbólica.

Desde una mirada estructural-genética, en la línea de Baraona, esta conciencia étnica se forma dentro de un sistema histórico de distinción social que ha operado mediante la racialización de la diferencia, la producción jurídica de la inferioridad asignada a los pueblos originarios y la imposición de una espiritualidad teocrática funcional al Imperio.

La estructura de castas, la eliminación del cabildo indígena, la redistribución del territorio comunal, la supresión de lenguas originarias y la institucionalización de un cristianismo romanizado conforman el contexto estructural dentro del cual se desarrolla la experiencia histórica de los pueblos originarios nicoyanos. Sin embargo, es precisamente dentro de ese mismo marco donde emerge una conciencia étnica estructurada en resistencia y diferenciación.

La Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe no ha sido una excepción pasiva en este proceso, sino un lugar estructurante en la constitución de esa conciencia étnica. En su seno, la comunidad ha articulado prácticas espirituales, relaciones sociales y sistemas de significación que contrarrestan las lógicas disolventes del mestizaje forzado y de la homogeneización nacional. Esta conciencia étnica se expresa en la afirmación de una memoria espiritual propia, en la práctica ritual diferenciada, en la organización del trabajo colectivo como expresión del vínculo ético-comunitario, y en la reproducción de un sistema de cargos que reorganiza el poder desde una lógica del honor compartido y no del prestigio individual.

La evolución de esta conciencia étnica ha sido moldeada por tres grandes procesos estructurales interrelacionados: La persistencia del orden étnico colonial, que ha institucionalizado una jerarquía simbólica en la que lo indígena es subsumido o borrado del relato nacional costarricense; La transformación del Estado moderno, que en su afán homogeneizador impulsó una educación nacionalista, una liturgia estandarizada y una administración centralizada que desarticuló los vínculos comunales indígenas; La globalización neoliberal, que ha promovido nuevas formas de desposesión territorial, fragmentación social y mercantilización de lo simbólico, pero que paradójicamente ha abierto espacios de reapropiación del pasado indígena como recurso político y cultural.

Estos tres factores estructurales no solo explican la evolución de la conciencia étnica de la cofradía, sino que la vinculan directamente con los procesos de etnogénesis (segunda pregunta), de diferenciación del poder (tercera pregunta) y de conformación del vínculo comunitario (cuarta pregunta).

En relación con la etnogénesis, es gracias a estos factores estructurales, y a la capacidad de la comunidad para responder ante ellos, que la cofradía no ha sido asimilada ni neutralizada. Su plasticidad cultural ha permitido resistir el vaciamiento identitario al que se ha sometido a los pueblos originarios, y ha generado un espacio de reapropiación histórica, territorial y espiritual. El mismo aparato que pretendía la evangelización pasiva fue transfigurado en un instrumento de comunidad, resistencia y sentido propio. Así, la etnogénesis se presenta no como nostalgia, sino como proyección histórica.

En relación con la gestión diferenciada del poder, la conciencia étnica que se desarrolla en la cofradía produce una forma específica de autoridad y prestigio que no se somete a los patrones del poder moderno, sino que los reconfigura en clave comunitaria. El acceso al reconocimiento dentro de la cofradía se da a través del cumplimiento de deberes rituales, del trabajo compartido y del ejercicio ético de cargos, no mediante la acumulación de riqueza o el control de instituciones estatales. Esta forma de poder, simbólica, territorial y afectiva, permite a la comunidad ejercer influencia social y política sin necesitar de las mediaciones institucionales del Estado.

En relación con el vínculo comunitario, la conciencia étnica desarrollada estructuralmente en la cofradía genera una comunidad que no solo se piensa como tal, sino que se experimenta y se produce ritualmente como cuerpo colectivo. A diferencia del sujeto moderno, que se constituye desde la individualidad jurídica, el sujeto cofrático se forja en la relación con el otro, en el “nosotros” de la fiesta, del cargo, de la cocina, del rezo. Esta estructura relacional es expresión viva de una conciencia étnica que se organiza no en torno a una identidad cerrada, sino en torno a un ethos compartido: el de la memoria, la reciprocidad y la continuidad comunal.

La conciencia étnica que estructura a la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe es el resultado de una historia larga de imposición y de resignificación. Lejos de ser residual o puramente culturalista, esta conciencia se articula en estructuras de poder, en sistemas de significación, en prácticas comunitarias y en disputas por el sentido. La cofradía es, en este marco, una forma concreta de resistencia estructurada que vincula historia, comunidad y etnicidad.

4.1.2 Cofradía y etnogénesis: un proceso de diferenciación frente a la cultura dominante

La persistencia de la etnogénesis en la Cofradía "Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe", lejos de representar una anomalía o un rezago tradicionalista, debe interpretarse como el resultado de una estrategia comunitaria estructural de conservación activa, reorganización simbólica y resistencia cultural. La cofradía no sobrevive "a pesar" de los procesos de transformación cultural impuestos por el sistema colonial, republicano y neoliberal, sino que sobrevive por su capacidad interna de convertir esos procesos en oportunidades de resignificación estructurante de la conciencia étnica.

La cofradía opera como dispositivo de etnogénesis en tanto actualiza la memoria histórica, articula un marco ético de convivencia y reactiva un sentido de pertenencia territorial, espiritual y social. Esta función etnogénica no puede comprenderse como un fenómeno puramente identitario o esencialista. Por el contrario, se trata de una etnogénesis histórica, relacional y conflictiva, que emerge de una lucha constante por conservar y proyectar un sujeto colectivo frente a la amenaza permanente de su disolución en los marcos del Estado-nación, de la Iglesia institucional e, incluso, del mercado neoliberal.

Las razones que explican esta resistencia estructural a la asimilación pueden ser agrupadas en tres niveles entrelazados:

A. En el nivel simbólico-religioso:

La cofradía resignifica los contenidos religiosos católicos desde una espiritualidad propia, comunitaria y no institucionalizada. El símbolo guadalupano, por ejemplo, se transforma en clave local: ya no es solo la Virgen mestiza mexicana, sino una figura territorializada que sintetiza la protección espiritual, la centralidad femenina, la herencia indígena y el poder organizativo comunal. Este proceso de resignificación espiritual ha permitido la interiorización activa de un símbolo impuesto, convirtiéndolo en parte de una identidad vivida y actualizada. Es aquí donde la etnogénesis se mantiene como una forma de memoria activa que transforma la espiritualidad hegemónica en religiosidad popular situada.

B. En el nivel socio-político:

La Cofradía sostiene una forma alternativa de organización del poder, basada en la reciprocidad, el sistema de cargos y la gestión comunal del prestigio. Esta estructura, lejos de ser meramente ritual, reconfigura el poder como forma de servicio ético y responsabilidad colectiva, no como instrumento de dominio. Esta forma particular de ordenar el acceso al reconocimiento social impide que la lógica individualista del sistema político liberal penetre los vínculos internos de la comunidad. La cofradía conserva y reproduce un modelo de gobernanza simbólica que resiste la estatalización del poder.

C. En el nivel territorial y relacional:

El trabajo colectivo, la alimentación ritual, la preparación de la fiesta y el sostenimiento de los espacios físicos de la Cofradía (ramada, cocina, altar, procesión, etc.) constituyen prácticas materiales de reproducción cultural que permiten actualizar la pertenencia territorial y fortalecer los lazos de memoria colectiva. La tierra y los objetos rituales no son mercancía, sino mediaciones sagradas que sostienen la unidad del grupo. Este orden material y simbólico impide que la comunidad se disuelva en los circuitos del mercado, resguardando su identidad ante la fragmentación moderna. Estas razones,

como puede verse, no operan aisladamente: su eficacia en la conservación de la etnogénesis depende del entramado estructural de la conciencia étnica, del poder comunal y del vínculo colectivo.

La segunda pregunta de investigación buscó identificar la gestión de la etnogénesis Guadalupana en Nicoya frente a la cultura dominante. En relación con la primera pregunta que busco identificar las relaciones de subordinación colonial y su pasaje a la afirmación étnica, es posible identificar cómo el proceso de etnogénesis actual de la cofradía les permite resistir frente a la asimilación cultural. Lo anterior se explica justamente por los factores estructurales que sostienen una conciencia étnica de esta comunidad. Es porque existe un orden étnico de larga duración, y una memoria histórica de su violencia, que la comunidad cofrática reafirma su conciencia común en el seno de su comunidad. La etnogénesis se produce en tensión con ese orden, no al margen de él. La cofradía, en este sentido, es tanto efecto como respuesta estructural a esa conciencia de subordinación histórica.

En relación con la tercera pregunta, acerca de la gestión diferenciada del poder, se puede afirmar que es precisamente la persistencia de la etnogénesis lo que convierte a la cofradía en un mecanismo diferenciador del poder. La cofradía es una forma distinta de disputar el espacio político, económico y simbólico sin pasar por las formas de representación institucionalizadas. Esta diferenciación es la clave de su sobrevivencia: al no reproducir el poder dominante, genera sus propias formas de autoridad legítima y gestiona recursos, relaciones y tiempo en clave comunitaria.

En relación con la cuarta pregunta, que indagó acerca del contenido del vínculo comunitario de la cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe”, es posible identificar que la permanencia de la cofradía como espacio de etnogénesis se sostiene sobre un vínculo comunitario activo, ritualizado y estructurado éticamente. Sin esta base relacional, la cofradía habría sido absorbida por las lógicas eclesiales o desaparecido como simple tradición folclórica. El vínculo comunitario le otorga a la etnogénesis un

cuerpo concreto: el cuerpo social que vive, organiza y resiste a través de la práctica ritual, la cocina compartida y el recuerdo común.

La etnogénesis que hoy sostiene la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” no es un remanente, sino una construcción estructural, relacional y estratégica. Es memoria que se hace acción, comunidad que se hace cuerpo y espiritualidad que se hace historia. Su sobrevivencia ante la cultura dominante no es un milagro, sino el resultado de un trabajo comunitario de larga duración, que ha sabido resistir sin aislarse, adaptarse sin diluirse y transformar sin desaparecer.

4.1.3 Gestión ritual del prestigio comunal: la cofradía como forma alternativa de del poder

La Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe de Nicoya constituye en la actualidad un mecanismo estructural de diferenciación en la gestión del poder, que opera desde una lógica étnica-comunitaria y no desde las lógicas dominantes del poder estatal, eclesial o económico moderno. Lejos de representar un espacio puramente religioso o decorativo dentro del entramado social nicoyano, la cofradía constituye un espacio político de reproducción simbólica del poder colectivo, donde se legitima un sistema alternativo de jerarquías, de representación y de organización social.

Desde la perspectiva estructural de Baraona, esta forma de diferenciación del poder no puede entenderse como un fenómeno aislado ni anecdótico: debe ser interpretada como una expresión concreta del orden étnico diferenciado que se mantiene en tensión con el orden dominante. En otras palabras, la Cofradía no se limita a resistir: produce poder, aunque lo hace desde claves que no responden al modelo liberal-burocrático del poder estatal.

Este poder se expresa en tres niveles principales:

A. En el plano simbólico y del honor social:

La Cofradía otorga a sus miembros un tipo de prestigio étnico-comunitario, que no se basa en la acumulación de capital económico o en el acceso a cargos institucionales, sino en la capacidad de servicio ritual, de entrega comunitaria y de memoria histórica. El cargo de mayordomo, por ejemplo, es el más alto en términos de responsabilidad y respeto, pero no concede privilegios materiales. Otorga, en cambio, reconocimiento ético, pertenencia profunda y autoridad simbólica en la gestión de lo sagrado, de la fiesta y del destino comunitario.

Este tipo de poder es profundamente diferenciador: la estructura de reconocimiento de la Cofradía no reproduce la lógica del capital, ni del mérito individual, ni de la legalidad abstracta, sino la del honor social étnico, forjado en la continuidad, la reciprocidad y el compromiso. Así, la Cofradía reorganiza los ejes de legitimación social desde una racionalidad distinta a la estatal o eclesial.

B. En el plano político-comunitario:

La Cofradía actúa como una institución de gobierno comunitario de facto, que regula tiempos, decisiones, usos del espacio, modos de organización y resolución de conflictos internos. A través de sus sistemas de cargos, su economía moral y su estructura cíclica de autoridad, ordena la vida colectiva desde una lógica distinta a la institucionalidad política formal. Aunque no ostenta representación legal ni participa directamente de las decisiones municipales, constituye una forma real de organización del poder desde lo simbólico, lo espiritual y lo relacional.

De esta manera, la cofradía se convierte en un espacio contrahegemónico, que articula poder sin Estado, autoridad sin burocracia y gobernanza sin contrato jurídico, pero con una enorme legitimidad social entre los miembros de la comunidad. Esta es una forma de "poder otro", que si bien no disputa los espacios institucionales, sí disputa sentidos, prestigios, liderazgos y formas de organización social.

C. En el plano económico y material:

El sostenimiento de la Cofradía requiere de una economía comunitaria específica, basada en el don, la reciprocidad, la organización colectiva del trabajo y la solidaridad comunal. Esta economía paralela no es marginal ni decorativa: es una forma efectiva de redistribuir recursos, de coordinar esfuerzos, de sostener prácticas productivas (alimentación, construcción, mantenimiento, música, etc.) y de integrar circuitos económicos basados en la confianza.

A través de estas prácticas económicas comunitarias, la cofradía produce una forma alternativa de subsistencia y reproducción social, que se mantiene al margen de los sistemas de mercado capitalista, aunque convive con ellos. Esta lógica económica permite mantener una base de autonomía relativa frente a las dependencias estructurales del sistema neoliberal, conservando una territorialidad comunal y una economía de base moral.

Ahora bien, esta función diferenciadora del poder que ejerce la Cofradía no puede comprenderse aisladamente, sino en estrecha relación con los otros tres núcleos analíticos:

a) Relación con la conciencia étnica (Primera pregunta):

La cofradía es un mecanismo de poder diferenciado precisamente porque se sostiene sobre una conciencia étnica histórica que organiza la memoria de la exclusión, pero también la legitimación de un nosotros comunitario. El reconocimiento del prestigio no se otorga por criterios abstractos de ciudadanía, sino por pertenencia étnica, trayectoria ritual y servicio colectivo. Sin esta conciencia étnica de largo plazo, no sería posible sostener una estructura de poder diferenciada. La conciencia de ser parte de una comunidad histórica y no de una masa política anónima es lo que legitima el orden interno de la cofradía.

b) Relación con la etnogénesis (Segunda pregunta):

La etnogénesis que actualiza la cofradía se expresa, entre otras cosas, en la creación de formas propias de poder. El pueblo no solo sobrevive en su identidad, sino que la instituye en forma de cargos, rituales, jerarquías simbólicas, sistemas de prestigio y de autoridad. La cofradía es así una institucionalización étnica alternativa, que no se diluye en la cultura dominante porque construye un poder propio, funcional a la reproducción de la comunidad étnica. No se trata solo de identidad, sino de estructuras concretas de poder, legitimadas por la memoria, la espiritualidad y la reciprocidad.

c) Relación con el vínculo comunitario (Cuarta pregunta):

La gestión del poder en la cofradía está intrínsecamente ligada a la estructura del vínculo comunitario ritualizado y ético que une a sus miembros. La autoridad no se impone, sino que se construye desde la práctica y el reconocimiento mutuo. El mayordomo no es jefe: es servidor. El sistema de cargos no excluye: integra, forma, honra y organiza el sentido colectivo del nosotros. Esta forma de poder no puede existir fuera del vínculo comunitario, pues es el tejido relacional lo que le da fuerza y legitimidad. Allí donde la comunidad se deshace, el poder se transforma en imposición o desaparece. La cofradía, al conservar su tejido comunal, conserva también la posibilidad de un poder colectivo, ético y relacional.

La Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” no es sólo una estructura ritual: es un actor político étnico, una economía moral y una institucionalidad comunitaria. Es poder sin Estado, justicia sin tribunal, prestigio sin propiedad. Su capacidad de diferenciarse del sistema dominante se basa en su densidad estructural: en la conciencia étnica que la anima, en la etnogénesis que la reproduce y en el vínculo comunitario que la sostiene. En ella, el pueblo se representa a sí mismo, organiza su mundo, y ejerce su propia forma de soberanía simbólica en el corazón de una sociedad que aún porta la herencia del periodo colonial.

4.1.4 Vínculo comunitario y actoría étnica: tensiones relacionales y estructuras de cohesión confráticas

El vínculo comunitario que sostiene a la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” no es un hecho estático, ni puramente afectivo o espiritual. Es, más bien, una estructura relacional históricamente constituida, en tensión permanente con las formas dominantes de individualización moderna, con los dispositivos institucionales de control eclesial y con la fragmentación social inducida por el mercado neoliberal. Este vínculo se teje en la práctica y en el rito, en la memoria y en el cuerpo, en el alimento compartido y en el trabajo colectivo. Es allí donde la Cofradía se constituye como comunidad organizada, como actor étnico con agencia, como cuerpo social que afirma su existencia y su dignidad frente al olvido institucional.

Este vínculo no se sostiene, necesariamente, por lazos biológicos, contractuales o institucionales, sino por una ética del cuidado colectivo, de la reciprocidad ritual y de la pertenencia histórica compartida. Se trata de un tejido comunitario que organiza la vida desde un horizonte ético que no separa lo material de lo simbólico, lo espiritual de lo político, lo cotidiano de lo sagrado. Aquí, el sujeto no es un individuo autónomo, sino un nosotros relacional, una trama de obligaciones mutuas, memoria compartida y proyección colectiva.

Este vínculo se mantiene gracias a distinciones estructurales, tensiones históricas y diálogos simbólicos, que permiten a la comunidad delimitar su espacio, su autoridad y su razón de ser frente al mundo moderno. Estos tres ejes se desarrollan del siguiente modo:

A. Distinciones estructurales:

Tiempo cíclico vs. tiempo lineal-productivista: La comunidad confrática organiza su calendario en torno a las festividades, al ciclo agrícola, a la memoria ritual. Este tiempo cíclico entra en tensión con el tiempo del capital, del reloj, del rendimiento.

Autoridad ética vs. jerarquía burocrática: La legitimidad del cargo en la cofradía se gana con servicio y trayectoria. No depende de nombramientos externos, sino del reconocimiento interno.

Territorio sagrado vs. espacio mercantil: El altar, la cocina, el rancho, la calle procesional y el cementerio son espacios vividos como sagrados, como territorio de memoria y presencia ancestral, en contraposición a la lógica de urbanización, venta o funcionalización del espacio.

Economía del don vs. economía del lucro: El trabajo para la fiesta, la comida comunitaria, las donaciones voluntarias, se rigen por la reciprocidad y la obligación ética, no por el cálculo de utilidad.

B. Tensiones históricas:

Con la Iglesia institucional: El ritual cofrático no siempre coincide con la liturgia oficial. Las formas orales, sincréticas, desformalizadas, del rezo y la procesión, han sido históricamente deslegitimadas por el clero.

Con el Estado y la cultura nacional: La cofradía no figura como actor jurídico-político formal, pero ejerce autoridad, organiza a la comunidad y gestiona recursos. Este desajuste con la normatividad estatal genera una tensión permanente.

Con las lógicas modernas de identidad: La presión para asimilarse a una identidad nacional mestiza, moderna y liberal choca con la identidad étnica, histórica y espiritual que la cofradía afirma.

Con la fragmentación social contemporánea: En contextos de migración, desarraigo, tecnificación de la vida y debilitamiento de los vínculos tradicionales, la Cofradía enfrenta el reto de conservar el vínculo comunitario y transmitirlo intergeneracionalmente.

C. Diálogos simbólicos:

La cofradía no se aísla ni se cierra. Dialoga activamente con otras formas de vida, con nuevas generaciones, con saberes externos. Este diálogo se da en:

La resignificación de símbolos: La Virgen de Guadalupe se transforma en figura territorial, ancestral y protectora, vinculada a la historia local.

La incorporación de nuevos miembros: Sin perder su matriz étnica, la cofradía se abre a quien asuma el vínculo comunitario y el sistema de cargos.

La ritualización del presente: Las prácticas tradicionales se reactivan no como pasado, sino como presente vivido: el fogón, la música, los adornos, el altar, se reinterpretan y se proyectan.

Este vínculo comunitario estructurado y ritualizado es lo que ha permitido a la Cofradía conservarse como actor étnico con agencia propia. Es el cimiento que sostiene la conciencia, la identidad y el poder colectivo. Sin él, la cofradía se habría disuelto en el folclore o en la institucionalización clerical.

Ahora bien, este vínculo se entreteje profundamente con los otros tres núcleos analíticos:

a) Relación con la conciencia étnica (Primera pregunta):

El vínculo comunitario es el medio por el cual se materializa la conciencia étnica. No hay conciencia sin cuerpo colectivo, sin práctica, sin memoria compartida. El nosotros que la Cofradía afirma no es abstracto: es el resultado de siglos de organización, de fiestas, de duelos, de trabajos comunes. La conciencia de pertenencia étnica se sostiene en este vínculo, que permite a cada miembro verse como parte de una historia colectiva. Es en este sentido que la cofradía estructura la conciencia como experiencia vivida.

b) Relación con la etnogénesis (Segunda pregunta):

La etnogénesis es un proceso que no ocurre en la mente, sino en la vida comunitaria. La cofradía ha sido el lugar estructural donde se produce, conserva y transforma la conciencia étnica y la identidad étnica. El vínculo comunitario es su motor: sin él, no habría posibilidad de sostener una memoria diferenciada ni de proyectar una identidad colectiva hacia el futuro. La fiesta, la cocina, los cantos, los cargos son mecanismos de producción identitaria en acto. Así, la etnogénesis se concreta en el cuerpo comunitario, no en la nostalgia.

c) Relación con el acceso diferenciado al poder (Tercera pregunta):

El vínculo comunitario es también la base de una organización política propia. La autoridad en la cofradía no se ejerce desde afuera, sino desde adentro, en un entramado relacional donde el poder no se acumula, sino que se distribuye y se rota. La gestión de recursos, el respeto social, la toma de decisiones, todo depende de este vínculo que regula los cargos, define las obligaciones y otorga legitimidad. Sin vínculo comunitario, no hay poder cofrático. Es la comunidad viva la que produce su autoridad, su prestigio y su sentido.

El vínculo comunitario de la Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” es una estructura compleja, histórica y ritual, que articula memoria, espiritualidad, poder y pertenencia. Lejos de ser un residuo del pasado, es una forma de modernidad otra, una organización étnica que produce sentido, conciencia, identidad y poder desde su propio centro. Es, finalmente, el corazón estructural del actor étnico que la cofradía representa, y sin el cual no sería posible sostener su conciencia, su identidad ni su capacidad de transformación históricas.

4.1.5 Del aporte metodológico

Si las cuatro preguntas de investigación organizan el recorrido de las conclusiones de esta tesis, la ruta metodológica no cobra un lugar menos importante. Y es que el trayecto emprendido no constituyó un simple dispositivo técnico para obtener información, sino el campo mismo dentro del cual fue posible reconstruir las mediaciones que dan forma al concepto de comunidad en este caso concreto. El carácter explicativo de la investigación obligó a no detenerse en la descripción empírica de prácticas o en la enumeración de rasgos culturales, sino a descender hacia los factores diacríticos que subyacen en el vínculo comunitario con que la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe ha logrado constituirse y conservarse como actor étnico en la sociedad nicoyana.

El primer momento metodológico, la reconstrucción de la etnogénesis en los tres periodos delimitados (1524–1550; 1550–1680; 1680–1804), permitió establecer que el vínculo comunitario no puede comprenderse como continuidad inercial de una tradición religiosa, sino como resultado de un proceso históricamente situado en el que los conflictos raciales, lingüísticos y religiosos operaron como dinamizadores estructurales. La delimitación de estos conflictos no tuvo por finalidad reconstruir un pasado cerrado, sino identificar los puntos de inflexión a través de los cuales el sistema de honor social, la conciencia étnica y el orden étnico fueron experimentando desgaste, legitimación o reorientación. La etnogénesis reconstruida no ofreció únicamente antecedentes históricos, sino el marco estructural dentro del cual se hizo inteligible la persistencia actual de la cofradía.

El segundo momento metodológico, el “corte antropológico” del presente, no funcionó como simple contraste empírico del pasado reconstruido, sino como espacio donde la memoria colectiva permitió rearticular las determinaciones históricas en clave actual. La observación participante en la cocina, el grupo focal con la asociación y las entrevistas en profundidad con ex-mayordomas y ex-mayordomos no tuvieron como objetivo contabilizar opiniones ni registrar anécdotas, sino detectar las formas concretas en que las relaciones sujeto–sujeto, tanto entre personas como con otras formas de vida, siguen

mediando las condiciones de existencia del vínculo comunitario. Allí donde el análisis histórico identificó estructuras, el trabajo de campo permitió reconocer su actualización práctica.

Lo que este doble movimiento metodológico hizo posible fue mostrar que el concepto de comunidad, para el caso de la Cofradía de Nicoya, no remite a una entidad abstracta ni a un ideal normativo, sino a un conjunto de determinaciones articuladas: memoria, conflicto, legitimación, honor, reconocimiento y reorganización simbólica. El ejercicio investigativo no añadió estas determinaciones desde fuera; las fue reconstruyendo progresivamente al seguir el hilo de los factores diacríticos que, desde la colonia hasta la actualidad, han dinamizado el fenómeno étnico en cuestión.

En consecuencia, la ruta metodológica adoptada no sólo orientó el proceso investigativo, sino que se convirtió en condición de posibilidad para comprender la comunidad como forma histórica específica de articulación entre orden étnico, sistema de honor social y conciencia étnica. Lo que emerge no es una comunidad aislada del contexto estructural que la rodea, sino una forma concreta de reorganización histórica que, dentro del campo configurado por la dominación colonial y sus transformaciones posteriores, ha logrado conservar y resignificar su existencia como actor étnico en la sociedad nicoyana.

Estudiar el caso de una comunidad histórica como la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe de Nicoya no constituye un ejercicio etnográfico más ni un esfuerzo de rescate patrimonial. Supone asumir la radicalidad de un objeto cuya orientación mítico-religioso-popular-espiritual no puede ser reducida a residuo cultural ni a expresión folclórica. En este caso particular, el horizonte de liberación no ha sido desplazado al plano de la memoria nostálgica, sino que continúa operando como principio organizador de sentido en el centro mismo de las disputas identitarias actuales. La comunidad no sólo conserva una tradición; actualiza una posición histórica frente a un orden étnico cuya matriz colonial permanece abierta.

La conciencia étnica que se reconstruye a lo largo de esta investigación no aparece como simple autopercepción colectiva, sino como instancia histórica que reubica constantemente las luchas, tensiones y disputas pasadas en el plano de la actualidad. El pasado no se conserva como archivo muerto, sino como memoria activa que interviene en la organización del presente. Las disputas coloniales no pertenecen exclusivamente a un periodo clausurado; se reinscriben en cada reconfiguración del sistema de honor social, en cada desplazamiento del orden étnico y en cada reorganización del vínculo comunitario. La comunidad estudiada no habita fuera de la historia; la produce desde su propia posición.

La radicalidad de este estudio reside, por tanto, en haber asumido que las cofradías indígenas, y esta en particular, no pueden ser comprendidas sin un horizonte metodológico capaz de articular temporalidades largas y prácticas situadas. El corte histórico permitió reconstruir la etnogénesis y delimitar los conflictos raciales, lingüísticos y religiosos como dinamizadores estructurales del fenómeno étnico. La perspectiva antropológica-genética-estructuralista hizo posible descender desde esas determinaciones generales hasta las configuraciones concretas del vínculo comunitario. Y el trabajo de campo permitió reconocer cómo dichas determinaciones no permanecen en el nivel abstracto de la estructura, sino que se actualizan en relaciones sujeto-sujeto, en prácticas celebratorias, en memorias compartidas y en formas específicas de legitimación.

De este modo, el método no operó como instrumento externo aplicado sobre un objeto pasivo. Fue el medio a través del cual se hizo visible la complejidad de un fenómeno en el que mito, espiritualidad, honor y etnicidad se entrelazan como dimensiones inseparables. Comprender la comunidad en este sentido implicó asumir que la producción de su concepto exigía reconstruir el conjunto de determinaciones que la hacen posible, sin reducirla ni a estructura pura ni a experiencia inmediata.

En consecuencia, estudiar la Cofradía de Nicoya desde este horizonte no sólo aporta al conocimiento de una institución particular. Contribuye a pensar las formas históricas en

que los proyectos comunitarios de raíz mítico-religiosa siguen constituyendo espacios de afirmación étnica en contextos donde las lógicas coloniales y poscoloniales continúan disputando el sentido de pertenencia, dignidad y legitimidad. La comunidad analizada no representa una anomalía del pasado; es una forma histórica viva que, al situar cada conflicto en su lugar temporal, mantiene abierta la pregunta por la posibilidad de reorganizar el mundo desde vínculos que no se agotan en la racionalidad medio-fin.

Finalmente, conviene hacer explícito que el horizonte metodológico adoptado en esta investigación, la reconstrucción histórica de la etnogénesis de la cofradía, el corte antropológico del momento actual y la elaboración conceptual que articula ambos niveles, ha sido posible en gran medida gracias a la perspectiva étnica desarrollada por Miguel Baraona Cockerell. Dicha perspectiva permitió dotar de inteligibilidad a un fenómeno cuya complejidad rebasa las interpretaciones que reducen las cofradías indígenas a instituciones religiosas, tradiciones culturales o vestigios folclóricos del pasado colonial.

En efecto, la perspectiva étnica de Baraona permitió comprender que los fenómenos étnicos no constituyen relictos históricos ni expresiones congeladas de identidades pretéritas, sino estructuras complejas cuya dinámica se encuentra atravesada por conflictos raciales, lingüísticos y religiosos que continúan operando en el presente. Desde esta mirada, el sistema de honor social, la conciencia étnica y el orden étnico no aparecen como categorías abstractas, sino como dimensiones históricas que permiten comprender la manera en que comunidades concretas organizan su lugar dentro de un campo social atravesado por jerarquías, disputas de legitimidad y procesos de diferenciación.

Aplicada al caso de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe de Nicoya, esta perspectiva permitió identificar cómo una institución de orientación mítico-religioso-popular-espiritual no sólo ha logrado conservar su existencia a lo largo de varios siglos, sino que ha mantenido vigente un vínculo comunitario capaz de reorganizar continuamente sus propias condiciones de reproducción. La cofradía no aparece

entonces como un residuo institucional del pasado colonial, sino como un actor étnico que participa activamente en la configuración del presente, situando las disputas históricas en el plano de las tensiones actuales.

Uno de los aportes más significativos de esta investigación consiste en mostrar que el estudio de las cofradías indígenas exige una aproximación metodológica capaz de articular historia, antropología y análisis conceptual. Sólo desde un horizonte de este tipo resulta posible reconstruir la trama de determinaciones que dan forma al fenómeno comunitario y reconocer cómo las disputas coloniales, lejos de haber desaparecido, continúan estructurando el campo de las relaciones sociales actuales.

Así, la perspectiva étnica propuesta por Miguel Baraona no sólo permitió iluminar el caso particular aquí estudiado, sino que abre un horizonte de investigación más amplio para el estudio de las comunidades históricas en América Latina. Comprender estos procesos implica asumir que la etnicidad no pertenece únicamente al pasado, sino que constituye una dimensión profundamente vigente en el entramado institucional actual, donde las luchas por reconocimiento, dignidad y legitimidad continúan organizándose en torno a memorias históricas, sistemas de honor social y formas específicas de conciencia colectiva.

Reconocer este aporte no constituye únicamente un gesto de reconocimiento intelectual hacia quien ha contribuido decisivamente a la formulación de esta perspectiva. Implica también afirmar que el estudio de las comunidades históricas en América Latina exige continuar profundizando en horizontes metodológicos capaces de articular historia, antropología y reconstrucción conceptual para dar cuenta de la complejidad de los fenómenos étnicos actuales. El caso de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe de Nicoya no sólo permite comprender una experiencia comunitaria particular, sino que señala la necesidad de seguir explorando las formas históricas en que las comunidades reorganizan su existencia colectiva dentro de estructuras sociales donde la etnicidad, lejos de ser un vestigio del pasado, continúa constituyendo una dimensión viva y operante del presente.

En este punto conviene subrayar que el aporte metodológico de esta investigación no se limita a la reconstrucción histórica y antropológica de un caso particular. Lo que el recorrido analítico permitió formular es un principio metodológico más general para el estudio de comunidades históricas en contextos marcados por procesos coloniales y poscoloniales. Desde esta perspectiva, la comunidad no debe ser tratada como una unidad social dada ni como una forma cultural que persiste por simple continuidad histórica. Su inteligibilidad exige reconstruir el campo estructural dentro del cual se organiza, identificando la manera en que el orden étnico, el sistema de honor social y la conciencia étnica se articulan como dimensiones constitutivas de su reproducción histórica. La comunidad aparece entonces no como un dato empírico inmediato, sino como el resultado de una configuración histórica específica que se produce en la intersección de estas tres estructuras.

Este desplazamiento metodológico permite superar tanto las interpretaciones culturalistas que reducen las cofradías indígenas a expresiones simbólicas o religiosas, como aquellas aproximaciones institucionalistas que las interpretan únicamente como formas organizativas heredadas del periodo colonial. En cambio, la comunidad puede ser comprendida como una forma histórica de reorganización del vínculo social que emerge en el interior de campos de poder atravesados por jerarquías étnicas, disputas por el honor social y procesos de autoidentificación colectiva. Desde este horizonte, el caso de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe de Nicoya no constituye una anomalía ni una supervivencia folclórica, sino una expresión concreta de cómo comunidades históricas han logrado rearticular su existencia colectiva dentro de estructuras de dominación que, lejos de desaparecer, continúan reorganizándose en el presente.

En este sentido, el método empleado en esta investigación propone una vía analítica para abordar fenómenos comunitarios en América Latina que articula tres niveles de observación: la reconstrucción histórica de los procesos de etnogénesis, el análisis antropológico de las prácticas actuales y la elaboración conceptual capaz de integrar ambos niveles en un mismo horizonte interpretativo. Sólo a partir de esta articulación

resulta posible comprender cómo comunidades de raíz mítico-religiosa-popular no sólo conservan memorias históricas, sino que continúan produciendo formas específicas de organización comunitario-populares, legitimidad simbólica y afirmación étnica dentro de sociedades atravesadas por profundas desigualdades históricas.

Desde esta perspectiva, la comunidad deja de ser pensada como un residuo del pasado o como una simple forma de sociabilidad local. Se revela, más bien, como una forma histórica de mediación entre memoria, poder y reconocimiento, en la que se condensan procesos largos de conflicto, reorganización simbólica y afirmación colectiva. Comprenderla exige, por tanto, un horizonte metodológico capaz de reconstruir las determinaciones que la hacen posible, mostrando cómo la articulación entre orden étnico, sistema de honor social y conciencia étnica continúa organizando, de manera dinámica, el campo de las relaciones comunitario-populares-y-sociales en el presente.

4.1.6 Síntesis analítica final

La Cofradía “Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe” se revela, a la luz del presente trabajo, como una estructura viva de producción étnica, una comunidad histórica que no ha sido subsumida por el relato nacional moderno, ni disuelta en la lógica de la religiosidad oficial. En su seno, se entretajan, de forma relacional y conflictiva, una conciencia étnica histórica, una etnogénesis activa y no nostálgica, una gestión diferenciada del poder y un vínculo comunitario ético-ritual que resiste la atomización social contemporánea. Desde la perspectiva a la que se ha hecho acento a lo largo de esta investigación, lo que aquí se constata no es simplemente la sobrevivencia de una tradición, sino la persistencia de un sistema étnico de honor, de una economía moral del prestigio, y de una forma de autoridad espiritual que se constituye fuera del campo del Estado y más allá de la administración eclesiástica, pero con fuerza organizativa, legitimidad simbólica y agencia política.

La cofradía no es un relictos del pasado, sino una figura estructural de larga duración que sigue operando como actor étnico autónomo, en medio de un sistema social que, aún

hoy, reproduce las jerarquías coloniales bajo nuevas formas. Lejos de la visión funcionalista o folclórica que desactiva su potencia, este trabajo ha mostrado que la cofradía se autoconstruye como territorio sagrado, como espacio relacional y como institución comunitaria contrahegemónica, desde donde se nombra, se recuerda y se organiza una forma de vida colectiva no colonizada. Así, lo que en apariencia es una fiesta o una estructura ritual, revela ser una forma compleja de soberanía simbólica, una arquitectura ético-política desde la cual el pueblo nicoyano se afirma frente al olvido, la homogeneización cultural y la disolución neoliberal del nosotros.

En esta clave, la cofradía no sólo guarda el pasado: lo traduce, lo ritualiza y lo proyecta. Produce comunidad como resistencia y dignidad como praxis. Es, en el sentido más profundo, una forma de pensamiento propio, de memoria organizada desde el sur de la historia.

i. Referencias Bibliográficas

Abarca, O. y Bartels, J. (2011). El papel económico de las cofradías en el crepúsculo en la colonia el ascenso de las sociedades mercantiles. Análisis de protocolos coloniales de San José (1837-1842). Ciencias Económicas 29, No. 1: 2011. pp. 357-383. ISSN: 0252-9521

Abel-Vidor, Suzanne. (1980). "The Historical Sources for the Greater Nicoya Archaeological Subarea." Vínculos: Revista de Antropología del Museo Nacional de Costa Rica 6(1-2): 155-176.

Acevedo, J. (1980). La música en Guanacaste. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Acuña, V. (2014). Centroamérica: filibusteros, estados, imperios y memorias. Editorial Costa Rica.

Aguilar, C. (2003). Los (mal) tratados de libre comercio. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Aguilar, O. y Alfaro, I. (1997). La esclavitud negra en Costa Rica. Origen de la Oligarquía económica y política nacional. Progreso Editorial.

Aguirre, G. (1953). Formas de gobierno indígena. Imprenta Universitaria.

Álvarez Pitaluga, A. N. (2024). La nación pixelada: Costa Rica en Guanacaste. Del multiculturalismo nacional a la transculturación latinoamericana (2.^a ed.). Editorial Izcandé / Municipalidad de Nicoya. Colección Historia Patria. ISBN 978-9930-9742-3-9.

Anderson, P. (2007). El Estado absolutista. Siglo XXI Editores.

Anderson, B. (1993). Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Fondo de Cultura Económica.

Angrosino, M. (2012). Etnografía y observación participante en Investigación Cualitativa. Ediciones Morata, S.L.

Añón, VB. (2022). 500 años de la conquista de México. resistencias y apropiaciones. CLACSO (2022). <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2v88fmw.9>

Apter, A. (2013). Yoruba Ethnogenesis from Within. Society for the Comparative Study of Society and History 2013. <https://doi.org/10.1017/S0010417513000066>

Aranda, A. (2021). Madre como media hora, maestra. Escritos de mariología. Pamplona: EUNSA/Astrolabio.

Arauz, A., y Arauz, C. (2024). Las cartas y los recuerdos de don Prudencio Aguirre Alemán. Pedro Arauz Aguilar. Editorial Quirigüio.

Arauz Ramos, C. E. (2020). Guanacaste: Diccionario de términos y expresiones regionales. Autor.

Aráuz, C. (2013). La Cofradía Nuestra Señorita la Virgen de Guadalupe. Libro sin consejo editorial. Nicoya, Guanacaste.

Arauz Ramos, C. E. (2012). Las brisas del Morote. Autor.

Aráuz, C. (2005). La Cofradía Nuestra Señorita la Virgen de Guadalupe. Libro sin consejo editorial. Nicoya, Guanacaste.

Aráuz, P. (1970). Fiesta de Nuestra Señorita “La Virgen de Guadalupe”. 11 y 12 de diciembre de Nicoya, Guanacaste. (Libro inédito). Costa Rica.

Arauz, C. (s.f.). La cofradía de Nuestra Señora Virgen de Guadalupe. Carlos Arauz. Versión electrónica.

Arias, V. (2024). Introito contextual. El lector guanacasteco: su importancia histórica en el bicentenario de la incorporación del partido de Nicoya a Costa Rica (1824-2024). Editorial Costa Rica; editorial Universidad de Costa Rica.

Aristóteles. (S.f.). La Política. Epublibre: Editor Titivillus.

Armstrong, K. (2017). Los orígenes del fundamentalismo. Tusquets Editores, S.A.

Arriola, A. (2019). La identidad problemática del mundo contemporáneo. En: Antología del pensamiento crítico guatemalteco contemporáneo, 2019. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvtwx2km.27>

Asimov, I. (2012). La formación de América del Norte. Alianza Editorial.

Augé, M. (2014). El antropólogo y el mundo global. Grupo Editorial Siglo XXI.

Bagú, S. (1959). Estructura Social de la colonia. Ensayo de historia comparada de América Latina. Editorial Ateneo.

Baraona, M. (2011a). Buscando el centro: formación de un orden étnico colonial y resistencia maya en Yucatán. Editorial EUNA.

Baraona, M. (2011b). Diez ensayos críticos. Editorial Germinal.

Baraona, M. (2010). Península de Yucatán: Causas y manifestaciones del difícil establecimiento de un orden étnico colonial en la región, 1528-1824. Revista de Historia. ISSN: 1012-9790.

Baraona, M. (2009). Reflejos de un espejo fracturado. Editorial de la Universidad Nacional.

Baraona, M. (2007). Ecos cercanos. Los. Clásicos y la cuestión étnica. LOM Ediciones.

Bate, L. (1988). Cultura, clases y cuestión étnico-nacional. Juan Pablos Editor.

Barrios, S. (1994). Condiciones de vida de los trabajadores en el sector informal urbano, en el marco de los programas de ajuste estructural Costa Rica 1989. Universidad Nacional. Sistema de posgrado, escuela de economía. Maestría en política económica para Centroamérica y el Caribe.

Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Editorial del Fondo de cultura económica.

Bartolomé, M. (1997). Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México. Siglo XXI Editores.

Bautista, J. (2015). Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna. Editorial Autodeterminación.

Bautista, J. (2014). ¿Qué significa pensar desde América Latina?. Ediciones Akal, S.A.

Bautista, J. (2013). Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna. Rincón Ediciones.

Bautista, J. (2010). Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana. Rincón Ediciones.

Bautista, J. (2007). Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítica de Franz J. Hinkelammert. Grupo Grito del Sujeto.

Baynes, N. (2014). El imperio Bizantino. Fondo de Cultura Económica.

Bazarte, A. (1998). Las limosnas de las cofradías: su administración y destino. En: Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial. Del Pilar, Ma. Von Woneser, J. y Muñoz, J. (Ed). Universidad Nacional Autónoma de México. (pp. 65-74).

Benítez, F. (2013). La ruta de Hernán Cortés. Editorial el Fondo de Cultura Económica.

Benjamin, W. (2021). Capitalismo como religión. En: Walter Benjamín. Tesis sobre el concepto de la historia y otros ensayos sobre historia política. Alianza editorial. (pp. 85-89).

Beozzo, J. (1991). Las Américas negras y la historia de la Iglesia. Botasso, J. (E.d). Política indigenista de la Iglesia en la Colonia. Ediciones Abya-Yala. (Pp. 145-193).

Beutelspacher, A. (2015). Matemáticas: 101 preguntas fundamentales. Alianza editorial.

Biblia Latinoamericana. (2015). Editorial Verbo Divino.

Blanco, R. (1982). Historia eclesiástica de Costa Rica. Del descubrimiento a la erección de la diócesis (1502-1850). Editorial Costa Rica.

Bourdieu, P. (1991). El sentido práctico. Editorial Taurus.

Boyd, M. (2015). Ethnicity and race in Canada: Past and present. En: Sáenz et al. (Eds.). The International Handbook of the Demography of Race and ethnicity, International Handbooks of Population 4. Springer Science+Business Media Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-90-481-8891-8_2.

Bromley, J. (2019). Las viejas calles de Lima. Municipalidad Metropolitana de Lima.

Brotton, J. (2014). La historia del mundo en 12 mapas. Debate.

Buchler, I. y Mckinlay, M. (1996). Procesos de decisión en la cultura. Un análisis de programación linear. [1969]. En: Introducción al sistema de cargos, Korsbaek, L (ed.), Universidad Autónoma del Estado de México. (pp. 226-248).

Burkhardt, T. (2008). La civilización hispano-árabe. Alianza Editorial.

Cáceres, R. (2001). Indígenas y africanos en la Red de la esclavitud en Centroamérica. En: Cáceres, R. (Ed.). Ruta de la esclavitud en África y América latina. editorial de la Universidad de Costa Rica.

Cabrera, R. (2007). Tierra y ganadería en Guanacaste. Editorial Tecnológica de Costa Rica.

Cacciari, M. (2020). Generar a Dios. Ediciones Godot.

Cacian, F. (1972). Change and Uncertainty in a Peasant Economy: The Maya Corn Farmers of Zinacantan. Stanford University Press.

Cacian, F. (1976). Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán [1965]. México: CONACULTA, Instituto Nacional Indigenista. 1991 «El comportamiento económico en las comunidades campesinas» [1989], en Antropología Económica, Stuart Plattner, ed., pp. 177-234. CONACULTA, Alianza Editorial.

Cacian, F. (1996). Organizaciones políticas y religiosas. [1967]. En: Introducción al sistema de cargos, Leif Korsbaek, comp., pp. 193-226. Universidad Autónoma del Estado de México.

Camara, F. (1996). El sistema de cargos en México y Perú. [1952]. En: Introducción al sistema de cargos. Korsbaek, L. (Ed.). pp. 113-159. Universidad Autónoma del Estado de México.

Campos, J. y de Sevilla, F. (2014). Catálogo de Cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima. Campos, J. y de Sevilla, F. (E.d.). Ediciones Escorialenses.

Callahan, W. (1998). Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos. En: Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial. Del Pilar, Ma. Von Woneser, J. y Muñoz, J. (Ed). Universidad Nacional Autónoma de México. (pp. 35-47).

Calvet, L. (2002). Lingüística y colonialismo. Breve ha tratado de glotofagia. Fondo de Cultura Económica.

Cardoso, R. (2005). Etnicidad y estructura social. México. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana : Universidad Iberoamericana.

Carmagnani, M. (2004) El otro occidente. América Latina desde la invasión europea hasta la globalización. Editorial el Fondo de Cultura Económica.

Carranza, L. (2021). Etnogénesis y evolución: una lectura darwinista de la identidad étnica. Revista de Historia, Patrimonio, Arqueología y Antropología Americana. Año 2021, No. 4, Enero. ISSN: 2697-3553.

Carrasco, D. (2012). Los aztecas: Una breve introducción. Alianza Editorial.

Carrasco, P. (1979). La jerarquía cívicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial. [1961]. En: Antropología política, José R. Llobera, comp., pp. 323-340. Editorial Anagrama.

Carrasco, P. (1952). Tarascan Folk Religion. Tulane University.

Carrillo, T. (2011). Activación de la memoria e identidad colectiva desde la recuperación colectiva de la historia. En: P. Páramo (Ed.), La Investigación en Ciencias Sociales: Estrategias de Investigación (1ra ed.). Universidad Piloto.
<http://www.jstor.org/stable/j.ctt18d84kk.22>

Castillo, J. (2010). La humanización de Dios. Ensayo de cristología. Editorial Trotta.

Castillo, E. (2005). El libre comercio entre Centroamérica y los Estados Unidos: estrategias y amenazas. Editorial Universidad de Costa Rica.

Castro, O. (2009). Predrarias Dávila. La ira de Dios. EUNED.

Cepeda, R. (1991). José Martí. Perspectivas éticas de la fe cristiana. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Chabod, F. (2003). Editorial el Fondo de Cultura Económica.

Chance, J. y Taylor, W. (1985). Cofradías and cargos: an historial perspectiva on the Mesoamerican civil-religious hierarchy. <https://www.jstor.org/stable/644412>

Charles, E. (1953). Las dimensiones de la cultura. Historia de las no logía en los Estados Unidos entre 1900 y 1950. Editorial Iqueima.

Chatterjee, P. (1993). Nationalist thought and the colonial world. A derivative discourse. Zed Books.

Cole, J. y Wolf, E. (1999). The hidden frontier. Ecology and Ethnicity in an alpine Valley. University of California Press.

Colón, C. (2014). Los cuatro viajes. Testamento. Alianza Editorial.

Concuera, S. (2013). El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548). Editorial del Fondo de Cultura Económica.

Cone, J. (2018). A black theology of liberation. Orbis Books.

Cordero, M. (2016). La COFRADÍA de Nuestra Señora de Guadalupe. Querellas y defensa indígenas ante la justicia eclesiástica. Colina, Chile, siglo XVII-XVIII. Un estudio de caso. Revista de humanidades N°33 (enero-junio 2016). ISSN: 07170491

Corrales, F. (2019). Más de diez mil años de historia precolombina. En: Botey, A. (Ed.). Costa Rica, Estado, economía, sociedad y cultura desde las sociedades autóctonas hasta 1914. Editorial Universidad de Costa Rica. (Pp. 25-65).

Cortés, H. 2021. Cartas de relación. Editorial Porrúa.

Costilla, J. (2008). Milagros, cofradías identidades coloniales: el surgimiento de dos cultos cristianos en el virreinato del Perú (el señor de los Milagros y la virgen de Copacabana). IX congreso argentino de antropología social. Facultad de humanidades y ciencias sociales-Universidad nacional de misiones, Posadas.

Crespi, L. (2001). Comercio de esclavos en el Río de la Plata durante el siglo XVII. En: Cáceres, R. (Ed.). Ruta de la esclavitud en África y América latina. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Cuebas, J, Guerrero, J y Pedro Pan. (1946). La Cofradía del Santísimo Sacramento y Caridad. Cambridge University Press. <https://www.jstor.org/stable/977882>

Damen, F. (1989). Viernes Santo de América. Senderos, 1989, N. 34, pp. 3-8. Revista de ciencias religiosas y pastorales. Sufrimiento humano y cristiano. Organo de Expresión del ITAC (Instituto Teológico de América Central) Intercongregacional.

Debroy, I. (2003). Magia, religión y ritos. Un acercamiento etnográfico a la cofradía de San Simón del municipio de San Andrés de Itzapa del departamento de Chimaltenango. Tesis de licenciatura. Universidad de San Carlos de Guatemala.

Delgado, R. (2009). Comida y cultura: Identidad y significado en el mundo contemporáneo. En: Perspectivas sobre su cultura e historia. Tomo 1. El colegio de México. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv3dnp4k.7>

Denver, P., Aguilar, T., y Montero, W. (2018). Cartografía. Geología de la Península de Nicoya. Editorial UCR.

Deseure, B., y Pollmann, J. (2013). The experiencia of rupture and the History of memory. En: J. Pollmann, E. Kuijpers, J. Müller, & J. van der Steen (Eds.), Memory before Modernity: Practices of Memory in Early Modern Europe. Brill. <http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w8h0x4.23>

De Walt, B. (1996). Cambios en los sistemas de cargos de Mesoamérica. [1975]. En: Introducción al sistema de cargos. Korsbaek, L. (Ed.). Universidad Autónoma del Estado de México. (pp. 249-270).

Diarra, F. (2010). Malí: un camino hacia el integracionismo panafricano. Editorial de Ciencias Sociales.

Díaz del Castillo, B. (2015). Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Editorial Tomo, S.A.

Díaz-Polanco, H. (1987). Etnia, nación y política. Juan Pablos Editor.

Donoso, J. (1885). Derecho canónico americano. Librería de Ch. Bouret.

Doolan, P. (2021). Collective Memory and Unremembering. En: Collective Memory and the Dutch East Indies: Unremembering Decolonization. Amsterdam University Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctv209xng5.6>

Dragojlovic, A., Bloembergen, M., & Nordholt, H. S. (2014). Colonial Re-Collections: Memories, Objects, and Performances. Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde, 170(4). <http://www.jstor.org/stable/43817970>

Drexler, J. (2004). Milonga del moro judío. En Eco. DRO EastWest S.A.

Dri, R. (2000). La utopía de Jesús. Editorial Biblos.

Durkheim, E. (1982). Las formas elementales de la vida religiosa. Akal Editor.

Dussel, E. (2022). Política de la liberación. Crítica creadora. Volumen III. Editorial Trotta, S.A.

Dussel, E. (2021). Filosofía de la liberación. Una antología. Ediciones Akal.

Dussel, E. (2020). Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial. Editorial Trotta, S.A.

Dussel, E. (2017). Las metáforas teológicas de Marx. Siglo XXI Editores.

Dussel, E. (2016). 14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico. Editorial Trotta S.A.

Dussel, E. (2015a). Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad. Ediciones Akal.

Dussel, E. (2015b). 20 tesis de política. Siglo XXI Editores.

Dussel, E. (2014a). Hacia una Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63. Siglo XXI Editores.

Dussel, E. (2014b). El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Siglo XXI Editores.

Dussel, E. (2014c). 16 tesis de economía política. Interpretación filosófica. Siglo XXI Editores.

Dussel, E. (2014d). Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I. Siglo XXI Editores.

Dussel, E. (2014e). Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo II. Siglo XXI Editores.

Dussel, E. (2012). La introducción de la transformación de la filosofía de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana). En: Apel, K., Dussel, E. y Fornet, R. (2012). Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación. Grupo Editorial Siglo XXI.

Dussel, E. (2011a). Filosofía de la liberación. Editorial del Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (2011b). El primer debate filosófico de la Modernidad. En Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Ed.) El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Siglo XXI.: 56-66.

Dussel, E. (2010). La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. Siglo XXI Editores.

Dussel, E. (2009a). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Editorial Trotta, S.A.

Dussel, E. (2009b). Política de la liberación. Arquitectónica. Volumen II. Editorial Trotta, S.A.

Dussel, E. (2007). Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Editorial Trotta, S.A.

Dussel, E. (1995). Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Dussel, E. (1992). El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”. Plural editores.

Echeverría, R. (2015). Ontología del lenguaje. Ediciones Gránica.

Echeverría, R. (2014). La ciencia presunta de Marx. Ediciones Gránica.

Echeverría, R. (2000). Por la senda del pensar ontológico. Ediciones Gránica.

EDUPUC (Editoriales Universitarias Públicas Costarricenses). (2011). Album de Figueroa. Un viaje por las páginas del tiempo. San José: EUNED.

El Corán. (2009). Penguin Random House Grupo Editorial.

Eliade, M. (1992). Historia de historia de las religiones. Biblioteca Era.

Eliade, M. (1956). Lo sagrado y lo profano. Edición digital: Titivillus.

Escolar, D. (2006). ¿Mestizaje sin mestizos?: Etnogénesis huarpe, campo intelectual y regímenes de invisibilidad en Cuyo, 1920-1940. Revista Anuario IEHS. 21. CONICET- IANIGLA 1 Universidad Nacional de Cuyo.

Estaba, R. (2019). Entre pardo y mestizo: ambigüedad socio-étnica, conflicto y negociación en la incorporación de los libres de color mezclado en el Caribe continental tardo-colonial (Costa Rica, Panamá, Cartagena de Indias y Venezuela). En: Lacaze, C., Soto-Quirós, R. y Viales-Hurtado, R. (Eds). Historia de las desigualdades étnico-raciales en México, Centroamérica y el Caribe (siglos XVIII-XXI). Universidad de Costa Rica, Vicerrectoría de Investigación: Centro de Investigaciones Históricas de América Central. (Pp. 33- 52).

Fauré, D. y Valdés, J. (2020). Memoria, educación popular y gestión cultural comunitaria; Revista nuestrAmérica; Vol. 8; n° 15; enero-junio 2020. ISSN 0719-3092.

Fernández, S. (2022). Etnogénesis de los pueblos eslavos. Historia de un concepto identitario, entre hechos y mitos. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas. No. 55. ISSN 1989-2659.

Fernández-Armesto, F. (2011). 1492: El nacimiento de la modernidad. Debolsillo.

Fernández-Armesto, F. (2004). Las Américas. Editorial Debate.

Ferrero, L. (1975). Costa Rica precolombina. Arqueología, etnología, tecnología, arte. Editorial de Costa Rica.

Feuerbach, L. (2021). Pensamientos sobre muerte e inmortalidad. Editor digital: Titivillus.

Fierro, a. (2012). Después de Cristo. Madrid: Editorial Trotta.

Finley-Brook, M. (2012). "El Tratado De Libre Comercio Entre Centroamérica, República Dominicana y Estados Unidos (CAFTA-DR) y el desarrollo desigual". Revista Mesoamerica, N. 54.

Firth, R. (1961). Tipos humanos. Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Flores, R. (2009). Técnicas basadas en la conformación de grupos para la investigación social. En: Observando observadores: Una introducción a las técnicas cualitativas de investigación social. Ediciones UC. (1st ed., pp. 221–260). <http://www.jstor.org/stable/j.ctt17t76p7.10>

Fonseca, E., Alvarenga, P. y Solórzano, J. (2001). Costa Rica en el siglo XVIII. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Foster, G. (1987). Tzintzuntzan. Fondo de Cultura Económica.

Fournier, L. (2016). Recursos naturales. Editorial EUNED.

Fromm, E. (2021). Y seréis como dioses. Editorial Paidós.

Fromm, E. (2019). El dogma de Cristo. Editorial Paidós.

Galeano, E. (1975). Las venas abiertas de América Latina. Siglo XXI Editores.

García, D. (2019a). Nobleza y monarquía en la Castilla del siglo XV. En: Calvo, J. y Sánchez, D. (Ed.). Castilla a finales del siglo XV. El tiempo de la reina. Actas de la I Jornada Académica sobre Isabel la Católica (1451-1504). Ávila: Universidad Católica de Ávila. (pp. 37-63).

García, C. (2019b). Cofradía de la Negritud. Cambridge University Press.
<https://www.jstor.org/stable/26725391>

García, J. (2014). Guadalupe, modelo perfecto de inculturación. Revista Perseitas. N. 2, Vol. 2. Julio-Diciembre, 2014. pp. 204-232. ISSN: 2346-1780

García, C. (2010). "Re-formar la Iglesia novohispana". En: García, C. (Ed.). Las reformas borbónicas, 1750-1808. Editorial del Fondo de Cultura Económica.

García, C. (2008). Para escribir una historia del cristianismo en México: Las cofradías novohispánicas y sus fuentes. En: Bienko, D. y Bravo, B. (Ed.), De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesíásticas, siglos XVI-XVIII. Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e Historia; Instituto Nacional de Antropología e Historia; y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. (pp. 125-146).

García, A. (2001). La real compañía de Inglaterra y el tráfico de esclavos en el Veracruz del siglo XVIII, 1713-1748. En: Cáceres, R. (Ed.). Ruta de la esclavitud en África y América latina. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Garduño, G. y Andreu, M. (2019). América en el mundo hispánico. Una revisión jurídica, histórica y política. Ediciones Universidad de Navarra, S.A.

Garibay, A. (2013). La llave del Náhuatl. Colecciones de trozos clásicos, con gramática y vocabulario Náhuatl-Castellano, para utilidad de los principiantes. Editorial Porrúa.

Gheerbrant, A. (1970). La iglesia Rebelde de América Latina. Siglo XXI Editores.

Gil, H. (1989a). Presentación. Senderos, 1989, N. 34. Revista de ciencias religiosas y pastorales. Sufrimiento humano y cristiano. San Pedro: Organo de Expresión del ITAC (Instituto Teológico de América Central) Intercongregacional.

Gil, H. (1989b). El sentido teológico del sufrimiento. Senderos, 1989, N. 34. Revista de ciencias religiosas y pastorales. Sufrimiento humano y cristiano. San Pedro: Organo de Expresión del ITAC (Instituto Teológico de América Central) Intercongregacional.

Gómez E. (2014). El sistema de cargos en Mesoamérica: de fundación piadosa a institución político-religiosa. Revista española de antropología americana. 2016. Vol. 46. ISSN: 0556-6533.

González, J. (2013). La Cofradía de las benditas ánimas del purgatorio en Fontibón 1683-1693. Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar el título de Maestría en Historia. Pontificia Universidad Javeriana.

González, F., Chávez, E. y Guerrero, J. (2001). El encuentro de la Virgen de Guadalupe y Juan Diego. Editorial Porrúa.

González, F. y Cerdas, A. (1995). La festividad de la Virgen de Guadalupe en Nicoya, Guanacaste. Patrimonio, Año 2, N. 2. Revista del Centro de Patrimonio Cultural, Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes. (1995). San José: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.

Grimson, A. (2017). Heterogeneidades lingüísticas y religiosas. En: Estudios sobre diversidad cultural en la Argentina contemporánea. Grimson, A. y Karasik, A. Estudios sobre diversidad cultural en la Argentina contemporánea. www.jstor.org/stable/j.ctv253f65c.8

Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. En: Tabula Rasa, Revista de humanidades. N. 4, enero-junio, 2006. ISSN: 1794-2489.

Gruzinski, S. (2015). ¿Qué hora es allá? América y el islam en los albores de la modernidad. Fondo de Cultura Económica.

Gruzinski, S. (2013). La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. Fondo de Cultura Económica.

Gruzinski, S. (2010). Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización. Editorial del Fondo de. Cultura Económica.

Gruzinski, S. (1994). La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019). Fondo de Cultura Económica.

Guber, R. (2011). La observación participante como sistema de contextualización de los métodos etnográficos. La investigación de campo de Esther Hermitte en los altos de Chiapas, 1960-1961. Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales, vol. 1, N. 2, segundo semestre de 2001. ISSN 1853-7863.

Gudmundson, Lowel (1978). La expropiación de los bienes en las obras pías en Costa Rica 1805-1860: un capítulo en la consolidación económica de una élite nacional. Revista de Historia, (7).

Guevara, J. (2015). La etnogénesis y la pregunta por los orígenes de Israel. Revista Theol Xave. No. 179. Vol. 65. Ene-Jun. ISSN 0120-3649.

Gumilev, L. (1979). Ethnogenesis and the Biophere. En: <http://gumilevica.kulichki.com/English/ebe.htm>.

Gutiérrez, G. (1992). En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas. Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).

Hall, S. (2019). El triángulo funesto. Raza, etnia, nación. Traficantes de sueños.

Halbwachs, M. (2016). La memoria colectiva. Editor digital Titivillus: Lectulandia.com

Halliday, M. (2013). El lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y del significado. Fondo de Cultura Económica.

Hartog, F. (1999). Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera en la antigua Grecia. Fondo de Cultura Económica.

Hay, B. M. (1992). Creación y tradición en la literatura oral de México. En: Franco y J. Valender (Eds.), Reflexiones lingüísticas y literarias: volumen II : Literatura (1ra ed., Vol. 26). El Colegio de Mexico. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wf58.21>

Hegel, F. (1986). El concepto de religión. Editorial del Fondo de Cultura Económica.

Helguera, A. (1989). La religiosidad popular ante el dolor. Senderos, 1989, N. 34. Revista de ciencias religiosas y pastorales. Sufrimiento humano y cristiano. San Pedro: Organo de Expresión del ITAC (Instituto Teológico de América Central) Intercongregacional.

Hermitte, E. (2007) Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte. San Cristóbal de las Casas. Universidad Intercultural de Chiapas y Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social.

Hernández, M. (2024). La anexión del Partido de Nicoya a Costa Rica en 1824: redes de poder y sus vínculos con la iglesia católica [Artículo inédito]. Universidad Nacional a Distancia.

Herra, E. (2023). Para retomar la crítica idolátrica de la modernidad, la sociedad y el capital. Hacia una ética comunitaria. En: Ávila, O (e.d). De Marx a las luchas actuales en una América Latina. Caracas: Editorial Diké. Pp. 77-116.

Herra, E. (2020). Hacia una crítica de la sociedad moderna: el vínculo comunitario como alternativa. En: Hinkelammert, F. (Ed.). Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis". pp. 299-344. San José: Editorial Arlekin.

Herra, E. (2017). Economía política de las categorías. Una problematización crítica a la categoría de exclusión social. Girum. Revista de Investigación Científica Humanística de la Universidad Antropológica de Guadalajara. Año 3. Vol. 5. 2017.

Herra Castro, E. (2015). Sociedad/Comunidad: Relaciones de adaptación/resistencia al proyecto contenido en la modernidad: Lecciones aprendidas a partir de la experiencia en educación popular/comunitaria/rural en Corral de Piedra, Nicoya (2011-2013). Revista Ensayos Pedagógicos, 10(1).

Hidalgo, A. (2013). De cofradías y hermandades en Guatemala (1993-2012). Diálogos Revista Electrónica de Historia. Escuela de Historia, Universidad de Costa Rica. Vol. 14. N. 2. Setiembre 2013-Febrero 2014. <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/dialogos/index>

Hidalgo, A. (2004). Etnogénesis Aymara: Los procesos de reetnificación y los cambios en las expectativas sobre educación y movilidad social en las comunidades aymaras de Arica y Parinacota (Chile) 1980-2000. Memoria para optar al grado de Magíster en Historia. Mención Historia de América. Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades. Departamento de historia.

Hinkelammert, F. (2020). Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental. Editorial Arlekin.

Hinkelammert, F. (2018a). Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo. Ediciones Akal, S.A.

Hinkelammert, F. (2018b). El problema de la alternativa de Marx frente al capitalismo desenfrenado y salvaje. Apuntes. (Artículo inédito). Curso Perspectivas metodológicas de las Ciencias Sociales II. Escuela de Sociología, Universidad Nacional, Costa Rica.

Hinkelammert, F. (2017). La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos. En: Hinkelammert, F (Ed.). La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos. Editorial Arlekin.

Hinkelammert, F. (2015). Solidaridad o suicidio colectivo. Editorial Arlekin.

Hinkelammert, F. (2014). El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido. Editorial de la Universidad Nacional.

Hinkelammert, F. (2013). La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico de Pablo de Tarso. Editorial Arlekin.

Hinkelammert, F. (2012a). Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación. Editorial Arlekin.

Hinkelammert, F. (2012b). Raíces del pensamiento crítico. Universidad distrital Francisco José de Caldas.

Hinkelammert, F. (2007a). Hacía una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. Editorial Arlekin.

Hinkelammert, F. (2007b). Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica. Pasos, Revista del Departamento Ecueménico de Investigaciones, 130.

Hinkelammert, F. (2002). Crítica de la razón utópica. Editorial Descree de Brouwer, S.A.

Hinkelammert, F. (1990). La crítica de la religión el nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoefer. En: Hinkelammert, F., Alvaréz, C y otros (Ed.). Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. (1981). Las armas ideológicas de la muerte. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2014a). Hacia una economía para la vida. Editorial Filosofi@.cu.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2014b). Economía, vida humana y bien común. 25 gotitas de economía crítica. Editorial Arlekin.

Honores, R. (2012). Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX. Max Planck Institute for European Legal History.

Hopenhayn, M. y Bello, A. (2001). Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe. Naciones Unidas-CEPAL-ECLAC.

Hu, D. (2013). Approaches to the Archaeology of Ethnogenesis: Past and Emergent Perspectives. Archaeological Research. University of California, Berkeley.
<https://doi.org/10.1007/s10814-013-9066-0>.

Hurtado, O. (2004). “Neoliberalismo y economía social de mercado”. Consultado el 24 de julio de 2004, página web: http://www.iesc.org.pe/images/o_hurtado.pdf

Ibarra, E. (2014). Entre el dominio y la resistencia. Los pueblos indígenas del Pacífico de Nicaragua y Nicoya en el siglo XVI. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Ibarra, E. (2011). Los nicaraos, los indios votos y los huetares en escenarios conflictivos en el siglo XVI. En: Cuadernos de Antropología. ISSN: 1409-3138, No. 21.

Ibarra, E. (2003). Las sociedades cacicales de Costa Rica (Siglo XVI). Editorial de Costa Rica.

Jerez-Brenes, V. (2016). Las ordenanzas de una cofradía de sangre: la cofradía de San Nicolás de Tolentino, 1641. Revista Espiga. Vol. XV, (32).

Jiménez, I. (2020). Avances historiográficos, fuentes clásicas en el nuevo mundo. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas. 2020, n. 25. Recuperado de: <http://revistas.um.es/navegamerica>. ISSN 1989-211X.

Jiménez, A. (2013). El imposible país de los filósofos. Editorial Universidad de Costa Rica.

Jong, I. y Rodríguez, L. (2006). Dossier: Mestizaje, etnogénesis y frontera. Revista Memoria Americana. N. 13. Año 2005. pp. 7-19.

Kaltmeier, O. (2019). Refeudalización: desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI. Editorial UCR.

Kaltmeier, O. (2011). Selling ethnicity: urban cultural politics in the Americas. – (Heritage, culture and identity). Farnham: Books Group, UK.

Kant, I. (2016). La religión dentro de los límites de la mera razón. Editorial Alianza.

Kierkegaard, S. (2009). Ejercitación del cristianismo. Editorial Trotta.

Korsbaek, L. (ed.) (1996). Introducción al sistema de cargos. Universidad Autónoma del Estado de México.

Korten, Alicia (1997) Ajuste estructural en Costa Rica, una medicina amarga. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Kramer, W., Lutz, C. H., & Lovell, W. G. (1993). La conquista española de Centroamérica. En Pinto, J. (Ed.), Historia General de Centroamérica. (Tomo. II. pp. II, 21-93). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Krauskopf, D. (2015). Los marcadores de juventud: La complejidad de las edades. Última década, N. 42, pp. 115-128. Centro de Estudios Sociales Valparaíso. Recuperado en: <https://www.redalyc.org/pdf/195/19542273006.pdf>

Lafaye, F. (2020). Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional. Fondo de Cultura Económica.

Lafaye, J. (1997). Mesías, Cruzadas, utopías. El judío-cristianismo en las sociedades iberoamericanas. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Lastra, Y. y Martín, P. (2000). El modo de vida como factor sociolingüístico en la ciudad de México. En: Estructuras en contexto: estudios de variación lingüística. El Colegio de Mexico (2000). <https://www.jstor.org/stable/j.ctv43vtzc.4>

Lastra, Y. (1997). El español rural de San Miguel de Allende, Guanajuato. En: Varia lingüística y literaria: 50 años del CELL : I. Lingüística, 1997. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv47w42s.33>

Lastra, Y. (1992a). La lengua como medio de comunicación y símbolo de identidad. En: Sociolingüística para hispanoamericanos: una introducción, 1992. El Colegio de Mexico (1992). Edition: 1. 1992. (pp. 371-432). <https://www.jstor.org/stable/j.ctvhn090n.8>

Lastra, Y. (1992b). Diversidad lingüística. En: Sociolingüística para hispanoamericanos: una introducción, 1992, pp. 27-64. El Colegio de Mexico (1992). Edition: 1. 1992. <https://doi.org/10.2307/j.ctvhn090n.14>

Lastra, Y. (1990). Acerca del español de los otomíes de Toluca. En: Estudios de lingüística de España y México. Demonte, V. y Garza, B. (Ed.). Estudios de lingüística de España y México, 1990. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv43vs5t.30>

León-Dufour, X. (2018). Vocabulario de teología bíblica. Herder Editorial.

León-Portilla, M. (2022). Toltecáyotl. Aspectos de la cultura náhuatl. Fondo de Cultura Económica.

León-Portilla, M. 2017. Humanistas de Mesoamérica. Fondo de Cultura Económica.

León-Portilla, M. (2013a). El destino de la palabra. Fondo de Cultura Económica.

León-Portilla, M. (2013b). Literaturas indígenas de México. Fondo de Cultura Económica.

León-Portilla, M. (2013). Literaturas indígenas de México. Editorial del Fondo de Cultura.

León-Portilla, M. (2012a). Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista. Universidad Nacional Autónoma de México.

León-Portilla, M. (2012b). Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el 'Nican mopohua'. Editorial del Fondo de Cultura.

Levine, R. (2012). Una geografía del tiempo. O cómo cada cultura percibe el tiempo de manera un poquito diferente. Siglo XXI Editores.

Lezama, J. (2004). Marcos conceptual y metodológico. En: La construcción social y política del medio ambiente. El Colegio de Mexico. (pp. 73–106). <https://doi.org/10.2307/j.ctv3f8pp4.5>

Lloyd, E. (1971). Social stratification and cultural pluralism. En: Horowitz, M (Ed.). Peoples and cultures of the Caribbean. The American Museum of Natural History.

López de Gómara, F. (2021). Historia de las Indias (1552). Edición crítica por Monique Mustapha, Louise Bénat-Tachot, Marie-Cécile Bénassy-Berling y Paul Roche, con la colaboración de María del Carmen Martínez Martínez, Marie-Laure Rieu Millán y Mónica Zarza Roca. Casa de Velázquez.

Loring, M., Pérez, D. y Fuentes, P. (2007). La Hispania tardorromana y visigoda. Siglos V-VIII. Editorial Síntesis, S. A.

Luna, G. (2014). Trayectoria crítica del concepto de etnogénesis. Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura. No. 24, Vol, 2. pp. 167-179. DOI: 10.15443/RL2414

Malamud, C. 2007. Historia de América. Alianza Editorial.

Malavassi, R. (2014). Revisión historiográfica sobre la arquitectura religiosa en la diócesis de Nicaragua y Costa Rica en el siglo XVIII. En: Velázquez, C. Y Payne, E. (Ed.). Poder, Economía y relaciones sociales en el Reino de Guatemala. Editorial Universidad de Costa Rica.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 127–167). Siglo del Hombre Editores / Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos.

Manero, A. (2009). LA controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América. En: Revista electrónica Iberoamericana. Vol. 3. N. 2. 2009. ISSN: 1998-0618. Centro de Estudios de Iberoamérica. pp. 85-114.

Mannarelli, M. (1994). Pecados Públicos. La ilegalidad en la Lima, siglo XVII. Centro de la mujer peruana Flora Tristán.

Mantel, M. (2017). Etnogénesis, relatos de origen, etnicidad e identidad étnica: en torno a los conceptos y sus definiciones. Revista Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna. No. 51. 2017. ISSN 1514-9927.

Mardones, P. (2011). Volveré y seré millones. Migración y etnogénesis aymara en Buenos Aires. Tesis para optar al título de Magíster de la Universidad de Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Maestría en Políticas de Migraciones Internacionales.

Mariátegui, J. (2009). Siete ensayos de interpretación peruana. Libros de Linkgua.

Martínez, L. (1998). Las órdenes médicas antes y el sacramento de la confesión en Nueva España (siglo XVI). Revista Complutense de historia de América. 1998, N. 24. ISSN. 1132-8312.

Martins, J. (1989). Significado del sufrimiento en el NT. Senderos, 1989, N. 34, pp. 15-24. Revista de ciencias religiosas y pastorales. Sufrimiento humano y cristiano. Organo de Expresión del ITAC (Instituto Teológico de América Central) Intercongregacional.

Marx, K. (2018). El capital. Tomo I. Vol. 3. Libro primero. Siglo XXI Editores.

Marx, K. (2016a). El capital. El proceso de producción del capital. Tomo 1, Vol I, Libro primero. Siglo XXI.

Marx, K. (2016b). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Vol. I. Siglo XXI.

Marx, K. (2016c). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Vol. II. Siglo XXI.

Marx, K. (2016d). Manuscritos de economía y filosofía. Editorial Alianza.

Marx, K. (2015a). El capital. El proceso de producción del capital. Tomo III, Vol 8, Libro tercero. Grupo Editorial Siglo XXI.

Marx, K. (2015b). Formaciones económicas precapitalistas. México, Siglo XXI Editores.

Marx, K. (1976). Cartas. Marx a Pavel Vasilevich Annenkov. Obras escogidas. Tomo I. Editorial Progreso.

Matos, E. (2014). Vida y muerte en el templo mayor. Fondo de Cultura Económica.

Max, S. (1937). The municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala. En: American Anthropologist. N. 39, Vol (3). Pp. 423-444.

Mazín, O. (2022). Iberoamérica. Del descubrimiento a la independencia. Pp. 147-164. El colegio de México. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/j.ctv47wdwz.9>.

Meléndez, C. (2013). Historia de Costa Rica. Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Meléndez, C. (1974). Viajeros por Guanacaste. Ministerio de Cultura Juventud y Deportes (Costa Rica).

Meléndez, C. y Duncan, Q. (1976). El negro en Costa Rica. Editorial Costa Rica.

Menzies, G. (2015). 1421 el año en que China descubrió el mundo. Debolsillo.

Mertens, A. (1988). Manual de la biblia. Aspectos literarios, históricos y culturales. Editorial Herder S.A.

Meyer, E. (2019). ¿A quién pertenece la historia? En: Insistir con la esperanza: el Compromiso social y político del intelectual. CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0jcv.4>

Mignolo, W. (2007). La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. Gedisa Editorial.

Mires, F. (1991). La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Ministerio de Cultura y Juventud. (2020). Cofradía nicoyana recibe Premio Nacional al Patrimonio Cultural Inmaterial 2019. <https://mcj.go.cr/sala-de-prensa/noticias/cofradia-nicoyana-recibe-premio-nacional-al-patrimonio-cultural-inmaterial>

Montaña, V. (2016). Etnogénesis, desindigenización y campesinismos. Apuntes para una reflexión teórica del cambio cultural y las relaciones interculturales del pasado. Revista colombiana de antropología.

Mora, L. 2023. Bartolomé de Las Casas. Conquista, dominación, soberanía. Crítica.

Mora, A. (2021). Sociedad, ocupaciones y desigualdad. En: Costa Rica (1821-2021) de la independencia a su bicentenario. Molina, I. (Ed). Editoriales Universitarias Públicas Costarricenses (EDUPUC).

Mora, H. (2004). 101 razones para oponerse al Tratado de Libre Comercio entre Centroamérica y Estados Unidos. Editorial Universidad Nacional.

Mo-Sung, J. (2005). Sujeto y sociedades complejas. Para pensar los horizontes utópicos. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Moya, F. (1987). Después de Colón. Trabajo sociedad y política en economía del oro. Alianza Editorial.

Mulroy, K. (1993). Ethnogenesis and Ethnohistory of the Seminole Maroons. *Journal of World History*, Vol. 4, No. 2.

Muñoz, S. (2017). Hablamos la misma lengua. Historia política del español en América, desde la Conquista a las independencias. Editorial Planeta.

Navarrete, F. (2008). Las relaciones inter-étnicas en México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Nash, M. (2009). El contexto social de la toma de decisiones económicas en una sociedad pequeña. [1961]. En: Introducción crítica al sistema de cargos, Korsbaek, L. (Ed:). (pp. 87-104).

Nebel, R. (2013). Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México. Fondo de Cultura Económica.

Newson, Linda A. (1987). Indian Survival in Colonial Nicaragua. *Civilization of the American Indian Series 175*. University of Oklahoma Press.

Noguez, X., y López, A. (2013). De hombres y dioses. Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, El Colegio Mexiquense, A.C., y El Colegio de Michoacán.

Novoa, L. (1989). La cruz de Jesús continúa en la cruz de los hombres. Senderos, 1989, N. 34, pp. 46-65. Revista de ciencias religiosas y pastorales. Sufrimiento humano y cristiano. Organo de Expresión del ITAC (Instituto Teológico de América Central) Intercongregacional.

Núñez , R. y Marín, J. (2009). Guanacaste: Historia de la (Re)Construcción de una región. 1850-2007. Publicaciones Librería Alma Mater (ELAM).

O’Gorman, E. (1995). La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir. Fondo de Cultura Económica.

Ornat, R. (2004). La etnogénesis: un estudio de caso sobre la identidad en Quitirrisí, Costa Rica. Revista Cuadernos de Antropología. No. 14. 2004.

Ornes, M. (1980). Los caminos del indigenismo. Editorial Costa Rica.

Ortiz, F. (2013). Contra la raza y los racismos. Editorial de Ciencias Sociales.

Oostindie, G. (2014). El Caribe holandés. Editorial José Martí.

Otto, R. (2016). Lo santo. Lo racional a lo irracional en la idea de Dios. Editorial Alianza.

Palladino, L. (2021). Problematicar la identidad indígena y el territorio.: De la invisibilización a la comunalización comechingona en Córdoba. En: E. Rebolledo & G. Lamelas (Eds.), Tramas en la historia de la educación desde Córdoba: textos y fuentes para aprender y enseñar. CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2v88f2m.6>

Pagdem, A. (2014). Pueblos e imperios. Una breve historia de la migración, explotación y conquistas europeas, desde Grecia hasta hoy. Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.

Palmer, H. (1991). Canada's ethnic groups. Ottawa: Keystone printing and lithographing Ltd., Saint John, N.B.

Panfichi, A. y Portocarrero, F. (2004). Mundos interiores: Lima 1850-1950. Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico.

Páramo, P. (2011b). Etnografía rápida. En: P. Páramo (Ed.), La Investigación en Ciencias Sociales: Estrategias de Investigación (1ra ed., pp. 143–150). Universidad Piloto.
<http://www.jstor.org/stable/j.ctt18d84kk.12>

Párdinas, F. (1999). Metodología y técnicas de investigación en ciencias sociales. Siglo XXI Editores.

Parsons, T. (1992). Teoría y estructuras sociales. Fondo de Cultura Económica.

Parsons, T. (1974). El sistema de las sociedades modernas. Editorial Trillas.

Parry, J. (2014). Europa y la expansión del mundo (1415-1715). Editorial del Fondo de Cultura Económica.

Patiño, J. (2012). La Iglesia en América Latina. Un acercamiento histórico al proceso evangelizador eclesial en el continente de la esperanza. Siglos XV-XXI. Editorial San Pablo.

Pejovés, J. (2019). El Tribunal del Consulado de Lima. Antecedentes del arbitraje comercial y marítimo en el Perú. Universidad de Lima, Fondo Editorial.

Perera, A. y Meriño, M. (2015). Estrategias de libertad. Un acercamiento a las acciones legales de los esclavos en Cuba (1762-1872). Editorial de Ciencias Sociales.

Pérez, H. (2001) Educación, capital humano y movilidad social en Costa Rica. Un primer análisis de los datos del censo de 2000. IDESPO-Universidad Nacional.

Pérez, A. (1989). El desafío del sufrimiento humano. Senderos, 1989, N. 34, pp. 9-14. Revista de ciencias religiosas y pastorales. Sufrimiento humano y cristiano. Organo de Expresión del ITAC (Instituto Teológico de América Central) Intercongregacional.

Pescador, J. (1990). la Cofradía de San Ygnacio de Loyola, 1761-1821. El Colegio de México. <https://www.jstor.org/stable/25138314>.

Peytrequín-Gómez, J. (2023). Quebrarnos nos une. Prácticas rituales funerarias precolombinas en Costa Rica. Letra Maya.

Picado, M. (2011). La Iglesia Católica de Costa Rica en la historia nacional: desafíos y respuestas. EUNED.

Piñero, A. (2018). Aproximación al Jesús histórico. Editorial Trotta.

Platón.(2011). Parménides. EPUB: Editor digital Titivillus.

Platón. (1977). La República. Editorial Vosgos, S.A.

Platón. (s.f.) Menexeno. http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/P/Platon%20-%20Menexeno.pdf

Posadas, J. (1989). La compasión cristiana. Senderos, 1989, N. 34. Revista de ciencias religiosas y pastorales. Sufrimiento humano y cristiano. Organo de Expresión del ITAC (Instituto Teológico de América Central) Intercongregacional.

Picado, M. (2011). La Iglesia Católica de Costa Rica en la historia nacional: desafíos y respuestas. Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Picado, M. (1989). La iglesia costarricense entre Dios y el César. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Piontek, J. Antropological reconstruction of the historical process of ethnogenesis: biocultural model and its exemplification. Journal archaeologia Polona. Vol. 29. ISSN 0066-5924.

Pisa, J. (2009). Breve historia de Hispania. Ediciones Nowtilus, S.L.

Prieto, C. (2010). Cinco mil años de palabras. Fondo de Cultura Económica.

PREALC-OIT. (1986). Cambio y polarización ocupacional en Centroamérica. EDUCA.

Puente, J. (2004). La Cofradía de Aránzazu de los vascos de Lima. Pontificia Universidad católica del Perú.

Purcell, T. (1993). Banana fallout. Class, color and culture among west indians in Costa Rica. University of California.

Quesada, R.(2000). Globalización y deshumanización. Editorial Universidad Nacional.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. Perú Indígena, 13(29), 11–20.

Quintero, A. (2011). Sal sabor y control. Sociología de la música tropical. Siglo XXI Editores.

Quirós, C. (2003) La era de la encomienda. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Quirós, C. (1997). Las cofradías indígenas en Nicoya. Revista de historia (Costa Rica) julio-diciembre 1997 (n. 36).

Ramírez, J. (2018). Cómo analizar de todo. Textos populares, mediáticos, artísticos y didácticos. Editorial Universidad Nacional.

Rahner, K. (2007). Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo. Hereder Editorial.

Rappaport, J. (2018). Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica. En: Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras. Tomo I. CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn5tzv7.16>

Raventós, C. (2018). Mi corazón dice NO: el movimiento de oposición a! TLC en Costa Rica. Editorial Universidad de Costa Rica.

Restrepo, E. (2018). Etnografía. Alcances, técnicas y éticas. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fondo Editorial.

Ricard, R. (2014). La conquista espiritual de México. Editorial del Fondo de Cultura Económica.

Richard, E. (1983). Cofradía de San Pedro Martir of Colonial Mexico. Cambridge University Press. <https://www.jstor.org/stable/980765>

Richard, P. y Vidales, R. (1981). Introducción. pp. VII-XIX. En: Hinkelammert, F. (1981). Las armas ideológicas de la muerte. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Ricoeur, P. 2004. Finitud y culpabilidad. Editorial Trotta.

Rivera, M. (2012). Introducción. En: Rivera, M. (Ed.). Popol Vuh. Editorial Trotta, S.A.

Robinson, W. (2007). Una teoría sobre el capitalismo global. Producción, clases y Estado en un mundo transnacional. Ediciones Desde Abajo.

Robles, A. (2011). Repensar la religión, de la creencia al conocimiento. Editorial EUNA.

Rodríguez, A. y Castañeda, M. (2019). Religiosidad social e identidad colectiva. En: Fugas re-encantadas: Astucias cubanas de las identidades religiosas desde los noventa, 2019. /(pp. 99-142).<https://www.jstor.org/stable/j.ctvtxw3tf.8>

Rodríguez, A. (2015). Vinculaciones religiosas, milicias y cabildo: El linaje Viales Briceño en el Partido de Nicoya (1768-1824). Revista Espiga. Año XIV, (30).

Rodríguez, E. (2006). Biografía de Costa Rica. Editorial Costa Rica.

Rodríguez, O. (2004). Roces constitucionales del TLC (CAUSA). Todavía estamos a tiempo. Universidad de la Salle.

Rodríguez, J. (s.f.). Cuatro momento de desarrollo de las cofradías del virreinato del Perú. Siglos XVI-XIX.
https://www.academia.edu/8017308/Cuatro_momentos_de_desarrollo_de_las_cofrad%C3%ADas_del_Virreinato_del_Per%C3%AD_siglos_XVI-XIX

Rojas, M. (2007). Las festividades de Nuestra señorita la Virgen de Guadalupe. Cantón de Nicoya. Centro de Investigación y Conservación del Patrimonio cultural del ministerio de cultura y juventud. Guanacaste, Costa Rica.
https://www.patrimonio.go.cr/patrimonio/inmaterial/certamen_tradiciones_costarricense/s/guanacaste/Las%20Festividades%20de.aspx

Rojas, F. (1988). La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala. ISBN 84-398-7120-1, pp. 253-282. En: Rivera, M. (Ed.), Los mayas de los tiempos tardíos. Sociedad Española de Estudios Mayas; e Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Rojas, V. y Sandí, J. (2011) Estudios historiográficos de Monseñor Bernardo Augusto Thiel. Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Romay, Z. (2014). Elogio de la aldea con las paradojas de la racionalidad. Fondo editorial casa de las Américas.

Rondo, M. (2006). Conflictos étnicos y gobernabilidad: Guinea Ecuatorial. Ediciones Carena.

Ruchesi, F. (2012). Identidad y etnogénesis: una aproximación a la problemática de los bárbaros en la antigüedad tardía. Revista Temas Medievales. No. 20. 2012. CONICET-Universidad Nacional del Nordeste.

Ruiz, D. (2024). La Cofradía Nuestra Señora la Virgen de Guadalupe. Asociación Pro Conservación de las Festividades de Nuestra Señora Virgen de Guadalupe.
<https://drive.google.com/drive/folders/1-0B7r7MYzd0OXz5h92iMwGp7N0PDZhAh>

Rus, J. y Wasserstrom, R. (1980). Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A crítica perspective. American Ethnologist. N. 7, Vol (3).

Russell, L. (2013). "La Negrita" Queen of the Ticos: The Black Roots of Costa Rica's Patron Saint. Revista The Americas. N. 3, Vol. 69. Cambridge University Press.

Sahagún, B. 2009. Historia general de las cosas de la Nueva España II. Linkgua ediciones S.L.

Sanabria, V. 2014. Reseña histórica de la Iglesia en Costa Rica desde 1502 hasta 1850 (Apuntamientos históricos). En Vílchez, F (Ed.). EUNED.

Sánchez, M. (2013). Desde el mundo hispano el cono sur americano. Una mirada de las cofradías desde la historiografía en los últimos 50 años. Revista de Historia y Geografía N° 28 / 2013. pp. 59-80. ISSN 0716-8985

Saxe, E. (1999). La nueva oligarquía latinoamericana. Ideología y democracia. Editorial EUNA.

Sepúlveda, M. (1974). Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro. México: Colección Científica 19, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Sibaja, L. (2006). El cuarto viaje de Cristóbal Colón y los orígenes de la provincia de Costa Rica. EUNED.

Sibaja, F. y Zelaya, C. (2015). Nicoya: su pasado colonial y su anexión o agregación a Costa Rica. Editorial Universidad Estatal a Distancia (EUNED).

Sibaja, F. y Zelaya, C. (1974). La anexión de Nicoya. Imprenta Nacional.

Simons, J. y Simons, R. (2007). Clase y color en Sudáfrica (1850-1950). Editorial de Ciencias Sociales.

Skinner, E. (2001). Social stratification and ethnic identification. En: Horowitz, M (Ed.). Peoples and cultures of the Caribbean. New York: The American Museum of Natural History.

Smith, D. (1988). The Ethnic Origins of Nations. Blackwell Publishing.

Sobrino, J. (2007). La fe en Jesucristo. Ensayo de las víctimas. Editorial Trotta.

Solano, S. (2015a). Percepciones y actitudes de la población costarricense hacia la población indígena costarricense. En: Solano, S y Rodríguez, S. (Eds.). Mirando la población desde una perspectiva étnica. Herramientas para el análisis de los derechos y la lucha contra la discriminación. Revista del programa de estudio de población para la equidad con perspectiva de género y diversidad cultural. N. 11, noviembre 2015. ISSN: 1659-1674. IDESPO. (pp. 7-49).

Solano, S. (2015b). Percepciones y actitudes de la población costarricense hacia la población Afro descendiente. En: Solano, S y Rodríguez, S. (Eds.). Mirando la población desde una perspectiva étnica. Herramientas para el análisis de los derechos y la lucha contra la discriminación. Revista del programa de estudio de población para la equidad con perspectiva de género y diversidad cultural. N. 11, noviembre 2015. ISSN: 1659-1674. IDESPO. (pp. 51-75).

Solórzano, J. (2021). Los indígenas en la frontera de la colonización (1502-1930). Editorial Universidad Estatal a Distancia (EUNED).

Solórzano, J. (2017). Población indígena de Costa Rica en el siglo XVI al momento del contacto con los europeos. Anuario de Estudios Centroamericanos, Universidad de Costa Rica, 43. 2017. ISSN: 0377-7316

Solórzano, J. y Quirós, C. (2014). Costa Rica en el siglo XVI: Descubrimiento, exploración y conquista. Editorial Universidad de Costa Rica.

Solórzano, J. (1987). La conquista de Centroamérica. En Serie Avances de Investigación, N. 30. Universidad de Costa Rica. Centro de Investigaciones Históricas.

Soumonni, E. (2001). Ouidah dentro de la red del comercio transatlántico de esclavos. En: Cáceres, R. (Ed.). Ruta de la esclavitud en África y América latina. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Steinbrenner, L. (2021). Contact-Era. Pacific Nicaragua: Indigenous groups and their origins. En Steinbrenner, L., McCafferty, G. y Salgado, S. [ed.]. University Press of Colorado.

Stone, S. (2023). La dinastía de los conquistadores. La crisis del poder en Costa Rica contemporánea. Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Stone, D. (1954). Las dos Vírgenes Santas en Nicoya: La Virgen de la Concepción y la Virgen de Guadalupe. Apuntes sobre la fiesta de la Virgen de Guadalupe celebrada en la ciudad de Nicoya, Costa Rica. Museo Nacional. Ministerio de Costa Rica.

Strauss, L. (2014). Todos somos caníbales. Editorial del Fondo de Cultura Económica.

Strauss, L. (1988). Tristes trópicos. Librería Paidós.

Strauss, L. (1983). El hombre desnudo. Siglo XXI Editores.

Strauss, L. (1965). El totemismo en la actualidad. Editorial del Fondo de Cultura Económica.

Strauss, L. (1963). Estructural anthropology. Basic Books.

Suess, P. (s.f). La conquista espiritual de la América española. 200 documentos del siglo XVI. Abya-Yala.

Sullón, G. (2018). De integración identidades. Portugueses en las cofradías limeñas, 1571-1680. Anuario de Estudios Americanos, 75, 1. Sevilla (España), enero-junio, 2018. ISSN: 0210-5810. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2018.1.04>

Sullón, G. (2016). Estrategias de integración de los extranjeros en la sociedad, 1590-1630. Un aporte para el conocimiento de la sociedad virreinal. Tesis de Maestría en Educación con Mención en Historia. Universidad de Piura. Facultad de Ciencias de la Educación. Perú.

Svet, Y. (1987). Cristobal Colón. Editorial Progreso.

Swedenborg, E. (2004). La nueva Jerusalén y su doctrina celestial. Editorial Trotta.

Taylor, R. (1979). Black Ethnicity and the Persistence of Ethnogenesis. The American Journal of Sociology, Vol. 84, No. 6. (May, 1979).

Telles, E. y Martínez, R. (2019). Gracias. Color, etnicidad y raza en América latina. Fondo de Cultura Económica.

Thiel, A. (2002). Datos cronológicos para la historia eclesiástica de Costa Rica. En: Quirós, J (Ed.). UNICLERO.

Tiesler, C. (2021). The Conceptual History of Ethnogenesis: A Brief Overview. Journal New Diversities. No. 1, Vol. 23. 2021. ISSN 2199-8116

Tiesler, N. (2018). Mirroring the dialectic of inclusion and exclusion in ethnoheterogenesis processes. En: Changing Societies: Legacies and Challenges. Vol. I. Ambiguous Inclusions: Inside Out, Inside In. <https://doi.org/10.31447/ics9789726715030.09>

Todorov, T. (2008). La conquista de América. Siglo XXI Editores.

Topete, L. (2009). El poder, los sistemas de cargos y la antropología política. En: Introducción crítica al sistema de cargos, Korsbaek, L. (Ed:).

Tönnies, F. (s.f.-a). Principios de sociología. Siglo XXI Editores.

Tönnies, F. (s.f.-b). Comunidad y sociedad. Editorial Losada, S.A.

Torrance, r. (2006). La búsqueda espiritual. La trascendencia en el mito, la rebelión y la ciencia. Ediciones Siruela S.A.

Torres, A. (2005). Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de la religiones y la cultura. Editorial Trotta.

Touraine, A. (2012). Crítica de la modernidad. Fondo de Cultura Económica.

Trejos, M., y Fernández, M. (2005). Tratado de libre comercio Estados Unidos- Centroamérica- República Dominicana. Estrategia de tierra arrasada. Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Tujibikile, M. (1990). La resistencia cultural del negro en América latina. Y celebración de la vida. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Trocmé, E. (2021). Infancia del cristianismo. Editorial Trotta.

Van Dijk, T. (2011). Sociedad y discurso. Cómo influyen los contextos sociales sobre el texto y la conversación. Gedisa Editorial.

Varela, C. (2014). Introducción. En: Los cuatro viajes de Colón. Alianza Editorial.

Vargas, J. (2017). El gran Nacume. Libro sin consejo editorial. Nicoya, Guanacaste.

Vargas, L. (2007a). “Período 1950-1980 Modelo desarrollista y de industrialización sustitutiva”. Universidad de Costa, <http://www.ts.ucr.ac.cr/~historia/hcostarica/materiales/instituciones1.htm>

Vargas, L. (2007b). “Estrategia de liberalización 1980-2000”. Universidad de Costa Rica, página web: <http://www.ts.ucr.ac.cr/~historia/hcostarica/material/estrategiadeliberalizacion1980-2000.htm>.

Vargas, R. (1951). Concilios linenses (1551-1772). Tomo I. Imprime Carlos Gómez Martinho S.J.

Vasco, L. (2018). Los guambianos luchan e investigan para recuperar la memoria. En: Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras. Tomo I (pp. 353–382). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn5tzv7.17>

Vega, W. (2018). Las cofradías indígenas como medio de inserción social en Lima (siglo XVII). El caso de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana. Tesis para optar al grado académico de Magister en historia. Pontificia Universidad católica del Perú.

Velasco, J. (2017). Introducción a la fenomenología de la religión. Editorial Trotta.

Velázquez, C. (2021). Entre la Santa Sede y Centroamérica: la Iglesia católica, la independencia y la producción del poder moderno, 1821-1870. Universidad de Costa Rica, Centro de Investigaciones Históricas de América Central.

Velázquez, C. (2016). El mundo de la piedad colonial: Ritos y mentalidad religiosa en la diócesis de Nicaragua y Costa Rica. Siglos XVII-XVIII. Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Velázquez, C. (2012). Diccionario de términos coloniales. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Velázquez, C. (2011). La Iglesia Católica en Costa Rica en el periodo de Florencio del Castillo. En: EUNED (Cord.). La Constitución de Cádiz y Florencio del Castillo: legado de una época. Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Velásquez, M. (2004). El sentimiento religioso y sus prácticas en la diócesis de Nicaragua y Costa Rica. Siglos XVII y XVIII. Tesis de doctorado no publicada, Universidad de Costa Rica.

Viales-Hurtado, R. (2019). La segmentación socio-racial en el capitalismo periférico. Globalización, circulación de personas, transnacionalismo y mercado de trabajo en el “enclave” bananero de Costa Rica, 1899-1930. En: Lacaze, C., Soto-Quirós, R. y Viales-Hurtado, R. (Eds). Historia de las desigualdades étnico-raciales en México, Centroamérica y el Caribe (siglos XVIII-XXI). Universidad de Costa Rica, Vicerrectoría de Investigación: Centro de Investigaciones Históricas de América Central. (Pp. 93-128).

Vidales, R. (1991). Utopía y liberación. El amanecer del indio. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Vílchez, V. (2014). Reseña histórica De la Iglesia en Costa Rica desde 1502 hasta 1850. (Apuntamientos históricos). Editorial Universidad Estatal a Distancia.

Vogt, E. (1979). Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos. Fondo de Cultura Económica.

Vogt, E. (1966). Los zinacantecos, un pueblo tzotzil de los altos de Chiapas. Instituto Nacional Indigenista.

von Ranque, L. (2010). Historia de los papas en la época moderna. Editorial del Fondo de Cultura Económica.

Vos, B. (2002). The archaeology of ethnogenesis : race and sexuality in colonial San Francisco. University of California Press, Ltd.

Vázquez, J. (1992). El quinto centenario: la conquista-evangelización. En Meléndez, G. (Ed.), Sentido histórico del V centenario. (pp. 207-210). Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Weber, M. (2012). Sociología del poder. Alianza Editorial.

Weber, M. (2011). Historia económica general. Editorial del Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1964). Economía y sociedad. Editorial de Ciencias Sociales e Instituto Cubano de libro.

Williams, E. (2011). El negro en el Caribe y otros textos. Fondo Editorial Casa de las Americas.

Williams, E. (1971). The origen of negro slavery. En: Horowitz, M (Ed.). Peoples and cultures of the Caribbean. The American Museum of Natural History. pp. 47-74.

Wolf, E. (2006). Europa y la gente sin historia. Editorial del Fondo de Cultura Económica.

Wolf, E. (1966). Peasants. Prentice-Hall, INC.

Wood, R. (2002). The realities of ethnogenesis. Journal of the Missouri Archeological Society. Vol. 63. December, 2002. pp. 71-82.

Anexos

1. Consentimiento informado



UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
COMITÉ ÉTICO CIENTÍFICO
Teléfono/Fax: (506) 2511-4201

Programa de Doctorado en Estudios
de la Sociedad y la Cultura

FORMULARIO PARA EL CONSENTIMIENTO INFORMADO BASADO EN LA LEY N° 9234 “LEY REGULADORA DE INVESTIGACIÓN BIOMÉDICA” y EL “REGLAMENTO ÉTICO CIENTÍFICO DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA PARA LAS INVESTIGACIONES EN LAS QUE PARTICIPAN SERES HUMANOS”

**Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste: Análisis de los
factores diacríticos en su constitución y conservación. Abordaje desde la perspectiva étnica
de Miguel Baraona Cockerell**

Código (o número) de proyecto: __N/A__

Nombre de el/la investigador/a principal: Ernesto Herra Castro

Nombre del/la participante: __N/A__

Medios para contactar a la/al participante: números de teléfono 8307-7701

Correo electrónico ernestoherra@icloud.com/ernesto.herra.castro@una.cr

Contacto a través de otra persona Geannina Moraga López (esposa) Tel: 8848-5510

A. INFORMACIÓN SOBRE EL PROYECTO

- La investigación que está siendo desarrollada lleva por nombre “Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste: Análisis de los factores diacríticos en su constitución y conservación. Abordaje desde la perspectiva étnica de Miguel Baraona Cockerell”, cuyo investigador es el M. EL Ernesto Herra Castro, estudiante del Programa de Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura de la Universidad de Costa Rica. El tutor de la investigación en curso es el Dr. Miguel Baraona Cockerell. Cabe mencionar que esta investigación no cuenta con fondos de financiamiento externo más allá de una licencia de

medio tiempo, otorgada por la Universidad Nacional al investigador, para que éste realice sus estudios doctorales.

B. PROPÓSITO DEL PROYECTO

El objetivo de esta investigación es analizar los signos distintivos con que la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, ha logrado constituirse y conservarse como un actor étnico para el caso de la sociedad nicoya.

Para hacer lo anterior la investigación contempla la participación de miembros de la cocina de la Cofradía de Nicoya, miembros de la Asociación pro Conservación de las Festividades de la virgen de Guadalupe de Nicoya, así como cinco ex-mayordomos/ex-mayordomas de la Cofradía de Nicoya.

C. ¿QUÉ SE HARÁ?

La investigación contempla la aplicación de tres técnicas de investigación previamente definidas:

- A) Se recurrirá a la “observación participante”, que es una técnica que permite escuchar y tomar nota de lo que las personas que, durante la celebración en honor a la Virgen de Guadalupe en Nicoya, trabajan preparando los alimentos en la Cocina de la Cofradía. Esto permitirá al investigador registrar los sucesos relevantes que ocurren en la cocina de la Cofradía durante la celebración guadalupana.
- B) Con las y los miembros de la Asociación pro conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe se tendrá una conversación en grupo sobre diferentes aspectos de su experiencia como cofrades al frente de esta Asociación.
- C) Por último se aplicará una entrevista dirigida a cinco ex-mayordomas/ex-mayordomas, sobre temas diversos, con la intención de identificar sus percepciones y valoraciones con respecto a su experiencia como cofrades que ocuparon la mayor posición en términos de representatividad de la Cofradía de Nicoya.

D. RIESGOS

Esta investigación no conlleva ningún riesgo para quienes participen en ella. Toda la información suministrada es relativa a su experiencia como cofrades y no de información sensible o de otros ámbitos más allá de su vivencia en la Cofradía de Nicoya. Si en algún momento hay algún tema del cual no se quiera referir uno o varios participantes estos lo podrán comunicar al investigador con el fin de abordar otros temas. Todas las participaciones son relevantes y pertinentes de ser atendidas con respeto e interés. En el sentido anterior no hay mejores ni peores experiencias. Todas forman parte de la trayectoria centenaria que, como cofrades, han producido.

E. BENEFICIOS

La investigación planteada no presenta ningún beneficio puntual para las y los participantes. Sin embargo, permitirá tener información relativa a sus vínculos y relaciones comunitarias, tanto en el pasado como en el presente, lo cual podría ser un insumo relevante para la toma de decisiones futuras para la Cofradía como un todo. Una vez la investigación haya sido concluida se procederá a hacer una devolución mediante la entrega de una memoria (ejecutiva) para las y los participantes de manera individual así como un informe de investigación (ejecutivo) para la Asociación pro conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe. En caso de tener alguna consulta puntual no dude en comunicarse con el investigador en el momento de que el ejercicio es llevado a cabo o dirigiéndose a éste a través de su correo electrónico: ernesto.herra.castro@una.cr

F. VOLUNTARIEDAD

Su participación en esta investigación es voluntaria y puede negarse a participar o retirarse en cualquier momento sin ser castigada de ninguna forma por su retiro o falta de participación.

G. CONFIDENCIALIDAD

Yo, Ernesto Herra Castro, como investigador principal, garantizo el estricto manejo de la información proporcionada. Los resultados son completamente confidenciales y no se pueden relacionar con la persona participante, por cuanto no se utilizarán los nombres personales sino un código. La única persona que tendrá acceso a la identificación del código será yo. En el documento de investigación o habrá forma de precisar quién fue la persona que emitió cada opinión.

H. MUESTRAS BIOLÓGICAS

No aplica para el caso de esta investigación.

I. INFORMACIÓN

Antes de dar su autorización debe hablar con Ernesto Herra Castro sobre este estudio y él debe contestar satisfactoriamente todas sus preguntas acerca del mismo así como comunicarle sus derechos. Si quisiera más información más adelante, puede obtenerla llamando a Ernesto Herra Castro a su teléfono personal (8307-7701) o escribiéndole a su correo electrónicos (ernesto.herra.catro@una.cr) en el horario: lunes a viernes de 8am a 5pm.

Recuerde que NO perderá ningún derecho por firmar este documento y que recibirá una copia de esta fórmula firmada para su uso personal.

CONSENTIMIENTO

He leído o se me ha leído toda la información descrita en esta fórmula antes de firmarla. Se me ha brindado la oportunidad de hacer preguntas y estas han sido contestadas en forma adecuada. Por lo tanto, declaro que entiendo de qué trata el proyecto, las condiciones de mi participación y accedo a participar como sujeto de investigación en este estudio

***Este documento debe de ser autorizado en todas las hojas mediante la firma, (o en su defecto con la huella digital), de la persona que será participante o de su representante legal.**

Nombre, firma y cédula del sujeto participante

Lugar, fecha y hora

Nombre, firma y cédula del/la investigador/a que solicita el consentimiento

Lugar, fecha y hora

Nombre, firma y cédula del/la testigo

Lugar, fecha y hora

Versión 2 – Junio 2021

Formulario aprobado en sesión ordinaria N° 216 del Comité Ético Científico, realizada el 02 de junio del 2021.

2. Grupo Focal

La presente es la grúa del Grupo Focal dirigido a miembros de la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya (CJ 3-002-670668), como parte del ejercicio de campo correspondiente a la investigación titulada “Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste: Análisis de los factores diacríticos en su constitución y conservación. Abordaje desde la perspectiva étnica de Miguel Baraona Cockerell” llevada a cabo por el doctorando Ernesto Herra Castro, Carné A22942, Cédula de identidad número 1-1053-0853. Lo correspondiente al consentimiento informado, para ser conocido previo a facilitar cualquier información correspondiente a esta investigación, tuvo que habérseles leído y estar firmado por ustedes de previo.

1. De la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe

1.1 Para el registro de esta actividad, les agradecería decir su nombre en voz alta y externar si están de acuerdo en formar parte de esta investigación.

1.2 Según su experiencia y su vivencia personal ¿Qué es la Cofradía de Nicoya y quiénes pueden ser parte de ella? ¿Cuál es la diferencia entre la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe y la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya (CJ 3-002-670668)? ¿Quiénes pueden ser parte de la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya? ¿Quiénes pueden ser parte de la Junta Directiva de la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya

1.3 ¿Cuál es la importancia de conservar las tradiciones de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, en la actualidad?

1.4 ¿Existe alguna ventajas y/o desventajas (económicas, políticas, sociales) respecto de las y los demás Cofrades por ser parte de la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya (CJ 3-002-670668)? Y qué pasa con los Cofrades ¿Tienen alguna ventajas y/o desventajas (económicas, políticas, sociales) respecto del resto de la sociedad nicoyana?

1.5 ¿A quién le pertenece la Cofradía de Nicoya? ¿Tiene la Cofradía algún propietario? ¿A quién le pertenece la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya (CJ 3-002-670668)? ¿Tiene la Cofradía algún propietario?

1.6 ¿Cuál es el sentido por el cual el cura párroco de momento ostenta en cargo de Presidente de la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya (CJ 3-002-670668)? ¿Qué pasa cuando el cura párroco no está de acuerdo con las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya? ¿Cómo dirimen es conflicto?

1.7 ¿Han existido conflictos entre la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya y la representación eclesial nombrada en la Parroquia de Nicoya? ¿Cuáles recuerdan ustedes?

1.8 ¿Cuáles han sido los principales conflictos a los que la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya (CJ 3-002-670668) ha debido hacer frente para mantener la tradición de la Cofradía de Nicoya?

2. De los grupos de adscripción de la Cofradía de Nicoya

2.1 En el himno a la guadalupana que la Cofradía de Nicoya entona se dice: “Somos indios y cofrades, piel morena como tú...”. ¿Quién es el “indio” para Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe? ¿Quién es el “indio” para la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya (CJ 3-002-670668)?

2.2 Además del “indio” ¿Qué otros actores forman parte de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe?

2.3 ¿Les ha brindado a ustedes alguna ventaja o desventaja en el acceso al poder político, prestigio social y/o riqueza económica, el ser parte de la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya respecto de su situación previa?

2.4 ¿Cuál es la importancia de formar parte de la Junta Directiva de la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya?

2.5 Más allá del cargo formal que se ocupa en la Cofradía de Nicoya ¿Identifican ustedes alguna diferencia en las relaciones de mando, poder y/o prestigio que ustedes ostentan para con el resto de miembros de la Cofradía de Nicoya? ¿Y qué pasa con el reconocimiento social para con el resto de la sociedad nicoyana?

2.6 ¿Cómo y cuándo llegaron ustedes a la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe? ¿Cómo llegaron ustedes a la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya? ¿Por qué aceptaron ser parte de la Junta Directiva de la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya?

3. De acceso y reconocimiento

3.1 ¿Cuál es la forma de organización interna de esta Asociación?

3.2 Más allá de los puestos que ocupan en la Junta Directiva ¿Cuáles son sus deberes y obligaciones como parte de esta Asociación en relación a la Cofradía de Nicoya como un todo?

3.3 Si los miembros que integran la Cofradía de Nicoya se denominan a sí mismos “Cofrades” ¿Cómo denominan los miembros que integran la Cofradía de Nicoya a quienes forman parte de esta Asociación? ¿Ustedes cómo se denominan a ustedes mismos por ser parte de esta Asociación? ¿Y cómo nombran ustedes al resto de cofrades que no forman parte de esta Asociación?

3.4 Según su experiencia ¿Brinda alguna ventaja, en cuanto al acceso al poder político formal, ser parte de la Junta Directiva de la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya (CJ 3-002-670668)? ¿Y qué pasa en relación al acceso a la medicina, vivienda, educación y/o empleo?

3.5 Según su experiencia ¿Brinda alguna ventaja, respecto al acceso a las líneas de crédito por parte de la banca pública, ser parte de la Junta Directiva de la Asociación pro Conservación de las Festividades de la Virgen de Guadalupe de Nicoya (CJ 3-002-670668)?

3.6 ¿Qué retos consideran ustedes deberá hacer frente la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe para seguir siendo un referente de la sociedad nicoyana hacia el futuro?

5.4 ¿Consideran ustedes que la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe tiene futuro? ¿Cómo se imagina a la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe y cómo se imagina a la

sociedad futura? ¿Qué lugar creen ustedes debe ocupar la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe en la sociedad futura?

5.5 En la sociedad futura ¿Qué lugar ocupa en ella la y el campesino así como la propiedad de la tierra en Nicoya?

Muchas gracias.

Fin del grupo focal.

3. Entrevista en profundidad

La presente entrevista a profundidad pretende ser el instrumento para ser empleado con ex-mayordomos/ex-mayordomas de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste, como parte del ejercicio de campo correspondiente a la investigación titulada “Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste: Análisis de los factores diacríticos en su constitución y conservación. Abordaje desde la perspectiva étnica de Miguel Baraona Cockerell” llevada a cabo por el doctorando Ernesto Herra Castro, Carné A22942, Cédula de identidad número 1-1053-0853. Lo correspondiente al consentimiento informado, para ser conocido previo a facilitar cualquier información correspondiente a esta investigación, tuvo que haberse leído y estar firmado por usted de previo.

1. De la institución

1.1 ¿Cuál es su nombre completo?

1.2 ¿Cuál es su primer recuerdo de la Cofradía de Nicoya y cómo llegó usted a ella?

1.3 ¿Quiénes pueden formar parte de la Cofradía de Nicoya?

1.4 ¿Cómo se eligen los cargos de la Cofradía de Nicoya y quiénes pueden ser electos en ellos? ¿Cuál es la responsabilidad de quienes asumen estos cargos? ¿Se restringe esa responsabilidad a la Cofradía o también impacta la sociedad nicoyana?

1.5 Según su experiencia ¿Qué es la Cofradía de Nicoya y quiénes la componen? (Hacheros, cocineros, arrieros, bueyeros ¿quiénes más?). Según entendí de la elección de los miembros de la cofradía en el año 2022 y 2023 para ser mayordomo/mayordoma hay que gozar de reconocimiento social como católico ¿Por qué y desde cuándo es esto así?

1.6 ¿A quién le pertenece la Cofradía de Nicoya? ¿Tiene la Cofradía algún propietario?

1.7 ¿Cuál es la importancia de conservar las tradiciones de la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe, Nicoya-Guanacaste?

1.8 ¿Por qué “Señorita”?

2. De la memoria histórica

2.1 He escuchado que antes en la cocina de la Cofradía de Nicoya sólo entraban “indios” y que no entraba gente “mestiza” ¿Qué de eso recuerda usted? *En caso de que recuerde ¿Cuándo y qué fue lo que cambió?

2.2 Algunas/algunos de los cofrades me han contado que recuerdan que existían dos Cofradías y que una era de un señor llamado “Guadalupe” ¿Qué de eso recuerda usted? *En caso de que recuerde ¿Qué ha quedado de aquella anécdota?

2.3 Algunas/algunos de los cofrades me han contado de la existencia de un árbol de tamarindo en el patio de la cocina de la Cofradía ¿Qué pasó con ese árbol? ¿Qué otros elementos han cambiado, como prácticas habituales de la Cofradía, a lo largo de los años que usted ha sido parte de ella? (Matanza de reces, pica de la leña, acarreo de la leña, ampliación de la campana de la cocina, etc.). En el sentido hipotético de que pudiera llegar a ocurrir ¿Qué pasará cuando a la Cofradía le obliguen a cocinar sin leña? ¿Qué pasará si en Nicoya se deja de sembrar maíz?

2.4 He escuchado que algunos curas párrocos que han llegado a Nicoya han tenido alguna tensión con la Cofradía de Nicoya ¿Qué de eso hay de cierto? ¿Cuál, en su criterio, es el conflicto entre la Iglesia Católica y la Cofradía de Nicoya? ¿Qué distinciones hay entre ser católico y ser cofrade?

2.5 ¿Cuáles recuerda(n) usted(es) han sido los principales conflictos a los que la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe ha debido hacer frente para seguir siendo un referente de la sociedad nicoyana?

3. Del prestigio social

3.1 Según su experiencia ¿Existe alguna ventaja y/o desventaja (económicas, políticas, sociales) al ser reconocido como cofrade en el seno de la sociedad nicoyana? Tengo entendido que algunos cargos de representación política de la municipalidad son también cofrades ¿Tiene alguna ventaja y/o desventaja ser cofrade para ocupar un cargo de representación política de la municipalidad de Nicoya en la actualidad? ¿Tiene algún recuerdo de cómo esto ha sido en el pasado?

3.2 En la “Pica e’ Leña” del año 2022 (13/11/22), cuando Diego Suarez y Karina Sanchún ocuparon la mayordomía, recuerdo muy temprano en la madrugada a la diputada por Guanacaste Melina Ajoy (PUSC) y al alcalde de Nicoya, Carlos Armando Martínez (La Gran Nicoya), en medio de la cocina de la Cofradía de Nicoya. Nadie les saludó más allí estaban en medio de la cocina de la Cofradía de Nicoya. A su criterio ¿Qué buscaban en medio de la cocina la diputada y el alcalde?

3.3 ¿Quiénes son los dueños de las fincas y las haciendas hoy día en Nicoya? ¿Son los Cofrades los dueños de las fincas y las haciendas hoy día en Nicoya? ¿Quiénes son las y los campesinos de Nicoya hoy? ¿Son las y los cofrades campesinos en la actualidad? ¿A qué actividades productivas se dedican las y los cofrades en la actualidad? ¿Qué actividades productivas se imagina para las y los cofrades del futuro?

3.3. En el tiempo que he estado cercano a la “Cofradía” (Setiembre 2022/actualidad), he percibido que la sociedad nicoyana reconoce a la Cofradía de Nicoya y a las/los cofrades que le constituyen. En su criterio ¿Es eso ventajoso? El haber sido mayordoma/mayordomo ¿Le ha brindado a usted alguna ventaja en relación al resto de la sociedad nicoyana? (Contactos, amistades, cercanías, etc.).

3.4 En lo personal ¿Siente usted algún prestigio por haber sido mayordoma/mayordomo? ¿Tienen las y los mayordomas/mayordomos alguna incidencia en la sociedad nicoyana actual?

3.5 Siendo que usted ya ocupó ese lugar le pregunto ¿Quién puede ser mayordoma/mayordomo de la Cofradía de Nicoya y cuál es su responsabilidad?

4. De la composición étnica

4.1 En el himno a la Guadalupana que la Cofradía de Nicoya entona se dice: “Somos indios y cofrades, piel morena como tú...”. ¿A qué se refiere la Cofradía cuando dice “somos indios”? ¿Quiénes son y quiénes no son los “indios” en el seno de la “Cofradía”? ¿Y los “chinos”? ¿Y los “negros”? ¿Y los españoles? ¿Ocupa la “raza” una diferencia social a lo interno de la Cofradía de Nicoya? ¿Y el “color de piel” al que el himno se refiere?

4.2 El día de “la elección” son sólo las mujeres “dentro del recinto” quienes pueden elegir los cargos de representación de la Cofradía por el periodo de un año. ¿Por qué son sólo las mujeres quienes eligen?

4.3 Siguiendo a la investigadora Claudia Quirós, quien desarrolló amplias investigaciones en el campo de las cofradías indígenas de Costa Rica, he identificado que la herencia del honor social de los chorotegas se daba por la línea de la madre pero estaba originada en el tío, su hermano, quien transfería a su sobrino materno su línea de descendencia. Siendo así ¿Hay algún tío materno suyo que haya influido para su vínculo con la Cofradía de Nicoya? ¿Quién influyó en su vínculo con esta institución?

5. De su mayordomía

5.1 ¿Qué recuerda del periodo en el que usted tuvo a cargo la mayordomía? ¿Qué tipo de conflictos tuvo que enfrentar y cómo los enfrentó?

5.2 ¿Qué ha significado para usted haber sido mayordoma/mayordomo?

5.3 ¿A qué retos deberá hacer frente la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe para seguir siendo un referente de la sociedad nicoyana en los próximos 400 años?

5.4 ¿Cree usted que la Cofradía Nuestra Señorita Virgen de Guadalupe tiene futuro? ¿Cómo se la imagina? ¿Y cómo se imagina a la sociedad nicoyana?

Muchas gracias.

Fin de la entrevista.