

Gabriela Sáenz Shelby

Inventarios de una *Terra Incognita*. Rastros y fragmentos de la historia de la Iglesia de Orosi

Universidad de Costa Rica

gabysaenzs@gmail.com

El mapa evoca un conocimiento afirmado en la visión
imposible de una totalidad imaginada que es irregularmente

iluminada por los escritos y por la crítica [...]

Como los mapas de América del siglo XVI en los que
ciertas áreas son presentadas con gran detalle y algunos
perímetros delineados, y lo remanente apenas señalado

como Terra Incognita [...].

Carlos Jáuregui

Presentación

Las referencias existentes presumen que, con excepción de las ruinas de la Iglesia de Ujarrás, de la reconstruida Iglesia de San Blas en Nicoya y de la tardía Iglesia de Barva de Heredia,¹ el conjunto arquitectónico compuesto por la Iglesia y el convento de Orosi, constituye la única construcción completa que sobrevivió del periodo colonial en Costa Rica.² Este dato sobre el

¹ De acuerdo con Fonseca y Barascout, la iglesia de Ujarrás fue devastada parcialmente por un sismo en 1822 dejando en pie solo algunas paredes y partes de la fachada principal. La de San Blas en Nicoya fue reconstruida en 1821 tras sufrir varios incendios anteriores a esta fecha. Y la de Barva fue edificada nuevamente en 1888 tras el colapso de la iglesia anterior debido a un terremoto. (Ver 126-128).

² Aunque para Costa Rica se nombra a Diego de Artieda y Chirino en 1574, al establecer una Capitulación con la Corona para la conquista y pacificación de la provincia, en este trabajo se entiende por “periodo de la colonia” el

sitio da cuenta de su sobrevivencia en el tiempo y revela un hecho único que forma parte de la identidad de Costa Rica y que se aprende como parte integral de la historia colonial. Pero tras este dato existen incontables historias.

Orosi podría ser un receptáculo de preguntas para intentar comprender nuestra historia general, pero más particularmente, la supervivencia de la Iglesia de Orosi como circunstancia particular de este periodo, es un indicador concreto para observar aspectos de la conformación de nuestras identidades e idiosincrasias actuales. ¿Por qué perduró esta edificación misional de Orosi y no sobrevivieron otras? La incertidumbre de este evento amerita otras preguntas de igual relevancia. ¿Cuál fue la posición que tuvo Orosi en el periodo en que fungió como misión a cargo de la orden franciscana en el siglo XVIII? ¿Fue realmente tan humilde y pobre como se ha planteado? Y si lo fue ¿cómo puede explicarse la presencia de valiosas obras artísticas religiosas en su sede? Debido a la importancia y al valor patrimonial que este conjunto arquitectónico posee para entender la historia colonial de Costa Rica, es que aquí exploro las perspectivas y rutas alternas para comprender los contextos culturales y sociales de la región de Orosi y de las zonas aledañas.

Basada en evidencias y en algunas conjeturas derivadas de la poca información existente, propongo la idea de que Orosi jugó un papel importante dentro de la provincia de Costa Rica en el siglo XVIII, y propongo que también para Guatemala, especialmente en el momento en que se planteaban las reformas borbónicas y se iniciaba un fuerte comercio de cacao y tabaco por el Atlántico. He tomado como punto de partida la ubicación geográfica y periférica de Costa Rica con respecto a los centros coloniales de Guatemala y de México durante los primeros años de la Conquista y Colonia para comprender el contexto general. Luego analizo la situación de Orosi con respecto a Cartago como capital de la Provincia de Costa Rica. En este sentido, las evidencias, aunque no categóricas, sugieren que durante la segunda mitad del siglo XVIII, Orosi fungió como un sitio de paso que brindaba servicios a los viajeros que se movilizaban por las

momento a partir del establecimiento de la “Audiencia de Guatemala” en 1543 hasta 1821 fecha de la Independencia (PARES). Título de la unidad: “Audiencia de Guatemala”, Archivo: Archivo General de Indias, Código de Referencia: ES.41091.AGI/1.16403.8

rutas de comercio hacia las vertientes del Atlántico y del Pacífico. De ser esto cierto, surgen otras interrogantes en torno a las relaciones entre los frailes españoles y los nativos sometidos en el pueblo de indios de Orosi. ¿Qué tipo de relación se estableció entre estas personas? ¿Existió acaso una estrategia “pacificadora” exitosa utilizada por los frailes que la hizo tan distinta a las experiencias bélicas vividas en Talamanca? ¿Sería acaso el adoctrinamiento lo que “pacificó” a los indios procedentes de la conflictiva e indómita zona de Talamanca? ¿Qué resonancia pudo haber tenido, si es que la tuvo, la evangelización sobre estos indios en particular? Se sabe que Orosi no contaba con una población numerosa y menos aún con parafernalia religiosa abundante, entonces cabría cuestionarse si existió alguna correspondencia entre la pacificación y las pinturas e imágenes religiosas ubicadas en el templo.

Uno de los problemas más complejos que presenta esta indagación, es que la Iglesia y el convento, así como la presencia de las pinturas y esculturas religiosas, fueron el resultado de una serie de procesos históricos discontinuos. De estos procesos han quedado solo indicios físicos sin que exista un inventario documental desde donde poder observar el pasado. Para compensar esta falta, he utilizado una estrategia narrativa que pueda servir como un enlace entre fuentes secundarias y algunas fuentes primarias citadas en otros textos, y que incorpore también interpretaciones sobre las interacciones culturales y sociales hasta la segunda mitad del siglo XVIII. He optado por utilizar algunos documentos alternativos o no referidos necesariamente a la historia colonial de Costa Rica o de Centroamérica. Esto se debe a que la diversidad de textos permite ampliar el espectro de significados relativos a un mundo del cual solo se tienen accesos referidos por medio de rastros y largos silencios.

Igualmente, he decidido utilizar fuentes y análisis relacionados con la historia del arte especialmente del arte del periodo colonial en Latinoamérica. En esta línea, Filoteo Samaniego (116) propone que en aquellos lugares en donde el conflicto cultural entre españoles e indígenas fue violento, el ímpetu artístico, numérico y cualitativo fue mayor; es decir, donde existió mayor coerción y violencia, la eclosión de la producción artística de raigambre católica (obviamente europea) fue mayor. Esta afirmación podría ser interpolada con la idea de que la presión ejercida

por la posible sublevación, pudo haber tenido un impacto directo sobre la necesidad de recurrir al poder de convicción de las imágenes para adoctrinar a los indios. Esto también incidió en la necesidad de poseer y adquirir objetos artísticos valiosos legitimados por el ideario colonial. De esta forma, aquellos sitios donde la violencia de los conquistadores ocasionó un mayor arrasamiento de los templos indígenas, ídolos y objetos paganos, fueron los mismos donde éstos fueron violentamente sustituidos por templos católicos, imágenes religiosas y símbolos cristianos. En el mapa del poder colonial y de sus intereses, es evidente que los lugares de mayor producción artística fueron México, Guatemala, Quito, Lima, el Cuzco y el Alto Perú, los que se convirtieron en principales focos de convergencia e irradiación de lo que hoy conocemos como arte colonial. Cabe resaltar entonces que estamos haciendo referencia a un arte legitimado en los centros de poder que ejercieron mayor violencia sobre los nativos, lo que presupone que fue el “arte oficial” de la colonia. Pero como expondré más adelante, este no fue el caso de Costa Rica, y mucho menos de Orosi.

Ahora bien, si la situación de los centros coloniales fue de coerción y vasta producción, cabría preguntarse: ¿cuál fue la situación de los sitios que no contaban con poblaciones numerosos de culturas con presencia de parafernalia de envergadura como lo fue la provincia de Costa Rica? De acuerdo con Samaniego, la situación en aquellas áreas en donde existían grupos dispersos fue diferente. En estas localidades, los conquistadores y luego los colonizadores, gobernadores, encomenderos, obispos o doctrineros que se establecieron, no solo lo hicieron de forma tardía con respecto a los centros del poder colonial, sino que tuvieron que combatir a los grupos indígenas dispersos con intensas y prolongadas luchas. De éstas no siempre salieron triunfantes. El balance final de este proceso fue, que sus conflictos ideológicos tuvieron la misma escala que la de las poblaciones conquistadas; es decir, tuvieron una *resonancia* acorde con la reducida población que colonizaron, y por ende, sus mecanismos para someterlas fueron menos profusos en el uso, aunque sí los hubo, de recursos de imagería religiosa. Esto llevaría a suponer que la adquisición de piezas religiosas de alto valor artístico oficialista, respondía más a una situación de “legitimación” de los religiosos y de los representantes de la Iglesia, que al

impacto mismo de las imágenes sobre la población que pretendían adoctrinar.³ Tal es el caso de Costa Rica, para entonces la provincia más alejada de la Capitanía de Guatemala. Precisamente por esta condición de lejanía, Costa Rica fue durante muchos años *Terra Incognita* dentro del imaginario colonial. Entonces ¿podría aplicarse esta situación también al caso de Orosi durante el periodo estudiado? Mi propuesta es que sí, por lo que procuro una síntesis que puede servir de marco para formular una hipótesis para futuras investigaciones.

El gran escenario. La colonialidad en la representación del binomio moderno-colonial

El instante justo de evocar eventos históricos para tratar de reconstruir y configurar una narración, pertenece a un espacio-tiempo particular, a un momento histórico que es contemporáneo al acto de narrar. Esto significa que toda acción de explicar un evento histórico, así como la forma en que se procesan los datos, responde a un contexto ligado a una historia desde un sitio de enunciación particular.

Latinoamérica es “hemisferio occidental” por imposición. Esto es, un espacio que se articuló como noción de mundo a partir de finales del siglo XVI producto de la expansión colonizadora europea. Sin embargo, tiene una serie de connotaciones particulares dentro de los códigos occidentales, los que valga aclarar, no son los mismos para todos los occidentales. El caso en estudio pertenece puntualmente a Centroamérica. Esta área geográfica ístmica, desplazada de la noción de Occidente, está marcada por un evento determinante: el arribo de Cristóbal Colón en 1492 y la definición de las coordenadas del Nuevo Mundo en el siglo XVI. Desde entonces, este pequeño estrecho de tierra ha estado *nublado* por historias que han sido determinadas por la impronta de la conquista del continente desde hace 500 años.

Paradójicamente, la celebración de los quinientos años del “descubrimiento” de América iluminó aspectos inusitados que habían permanecido en la oscuridad del hemisferio occidental y que emergieron lentamente a la luz. El “accidente de tránsito” de Colón fue un evento de

³ Para ampliar y profundizar en el tema del adoctrinamiento en la era de la encomienda ver Quirós.

magnitud global que cambió la configuración del mundo, dando inicio a lo que Walter Mignolo llama el sistema-mundo moderno/colonial (“La colonialidad” 61). La configuración de la modernidad de Europa y de la colonización ejercida en distintas partes del globo, fue la imagen hegemónica sustentada en la colonialidad del poder y su consecuente geopolítica del conocimiento.

Tal y como afirma Mignolo, la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa (“La colonialidad” 75) Esta aseveración propone entonces que el “accidente de tránsito” de Colón se convirtió en un hecho constitutivo del sistema del mundo moderno y el primero de su tipo. Paralelamente, en este mismo evento surgió como contraparte la construcción geo-social y política de las Américas, es decir, la otra cara del mundo moderno que supone la condición de colonialidad del poder. Esta condición define los lugares epistémicos, éticos y políticos de enunciación, así como las relaciones de poder colonial aún existente. Las afirmaciones anteriores hacen suponer entonces que la historia de las ideas contadas desde Europa difiere en suma de las historias imaginadas o vividas por la colonialidad del poder en las Américas, Asia y África. Mignolo afirma: “[...] la emergencia de la idea de “hemisferio occidental” dio lugar a un cambio radical en el imaginario y en las estructuras del poder del mundo moderno/colonial” (“La colonialidad” 55).

La fuerza expansiva europea a partir del siglo XVI significó entonces una circunstancia nueva que alteró significativamente la configuración del mundo en todas sus dimensiones. Este evento trascendental replegó a todas aquellas historias, creencias y cosmologías anteriores al contacto con Europa, quedando rezagas o expulsadas hacia una exterioridad del Nuevo Mundo que se construía desde Europa. Aunque los territorios y los habitantes nativos de África, Asia y América respondieron de distintas formas a esta fuerza expansiva, las historias han tardado en emerger. Habían permanecido en el lado oscuro de Occidente.

La condición expansiva y de contacto con los nativos americanos tuvo un punto de inicio. Mignolo sitúa la emergencia del mundo moderno en la formación del *circuito comercial* del Atlántico, lo que desde su perspectiva, es la transición y expansión europea desde el

Mediterráneo como eje de articulación central hacia afuera. La emergencia de este circuito comercial es considerada como el aspecto fundamental para comprender la forma en que se articuló la historia del capitalismo y el binomio de la modernidad-colonialidad.

Aún así, desde la perspectiva europea, el “exterior” (las colonias) era parte de los lindes de su propio mundo y la imagen del mundo sería construida primeramente desde el “interior” (Europa). Esta se iría perfilando a través de la versión descriptiva de los letrados, exploradores, viajeros, conquistadores, colonizadores, funcionarios imperiales, eclesiásticos y pensadores cristianos. En el acto de describir lo observado, estaban a su vez situando un lugar de enunciación desde el “exterior interno” (el llamado Nuevo Mundo) de Europa. Este proceder incorporó a las colonias y tierras conquistadas dentro de las nuevas coordenadas geográficas “descubiertas” que serían entendidas como una exterioridad por la alteridad que suponía, pero no como el “afuera” del circuito comercial del Atlántico. Fue precisamente este circuito el que interconectó por primera vez lo el llamado hoy mundo comercial global.

Sería conveniente determinar cómo se construyó esta “exterioridad interna” de la que habla Mignolo. Así, según este autor, al pensar en el siglo XVI, podríamos situar en España una triple concurrencia: la expedición de Cristóbal Colón, la expansión del circuito del Atlántico hasta América y la expulsión de los moros y judíos. Hacia finales del siglo XVI, este circuito incorporaría a Asia en sus fronteras expansivas como su más “externo interior”, esto por la presencia de los jesuitas en estas tierras. Mignolo señala que la colonialidad del poder fue una estrategia de la modernidad desde el momento de la *expansión de la cristiandad en el circuito comercial*. Esta expansión contribuyó a la definición de Europa, y las colonias fueron parte intrínseca e indisociable del capitalismo de la expansión. Aún así, la misión evangelizadora y su parafernalia se han omitido de la historia del capitalismo, obviando que tanto ésta como la modernidad alteraron al mundo entero desde distintas posiciones de poder. Es evidente que además de la misión evangelizadora, la presencia institucional de la Iglesia fue parte intrínseca del proceso colonizador. Por lo tanto, con esta coordenada de análisis incluida, es factible coincidir con Mignolo al afirmar que la colonialidad del poder y la expansión de la cristiandad,

constituyeron el eje que organizó y aún organiza la diferencia colonial (ver “La colonialidad” 57). Fue así como se instauró la jerarquizada unidad del *orbis christianis* en el mapa imaginario del Nuevo Mundo “donde el sol nunca se pone”.

Pero aún faltaría situar otro elemento en el gran escenario del mundo. Anibal Quijano afirma lo siguiente:

La colonialidad [...] se funda en la imposición de una clasificación racial-étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. [...] En el curso del despliegue de esas características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad, *indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos* y las geoculturales del colonialismo, como *América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente* ([...] Asia, más tarde), *Occidente o Europa* (Europa Occidental después). (341-342).

Según esto, entonces la emergencia del imaginario colonial no solo generó nuevas estrategias y formas de poder, sino también organizó de forma distinta las relaciones humanas, y generó nuevos vocablos para describirlas. Como un producto del circuito comercial del Atlántico, se definieron también las nuevas coordenadas etno-culturales. En primera instancia, la esclavitud adquirió por primera vez el color de la negritud, esencialmente en algunas regiones del Caribe, Centroamérica, y Brasil junto con las definiciones de los mestizos, criollos, pardos y blancos, estos nuevos vocablos se convirtieron en el engranaje que articuló la diferencia colonial que vivimos en la actualidad.

Dentro de las coordenadas descritas, los planes expansivos y de ocupación del continente americano, estuvieron siempre justificados por un discurso oficial que encubría las verdaderas intenciones de los colonizadores: *explotar y extraer* las distintas “riquezas” del “Nuevo Mundo”. Este discurso se caracterizó por el uso ambiguo de términos que podían tener un doble significado, pero que reflejaba la visión de mundo característica de un europeo en el siglo XVI; es decir que corresponde al sentimiento etnocentrista que legitimó la colonia como una forma de

vida, de explotación de mano de obra y de producción, a través de la propagación de la creencia de que el “deber” de un hombre “civilizado”, un sinónimo por antonomasia de Europa, era llevar la civilización adonde no la conocieran. Este proceso civilizador debía hacerse a través de la imposición de un modelo único; el de Europa. Pero civilizar para un europeo español del siglo XVI, significaba *invadir, conquistar, imponer, explotar y evangelizar* el llamado “Nuevo Mundo”.

Evidentemente, para los indígenas, el mundo que habitaban no tenía nada de nuevo. Con el arribo de los europeos, la noción del tiempo indígena se fracturó y su mundo se vio sometido a un trauma del que aún no se recupera. La irrupción causó un corte abrupto y los indios americanos fueron rápidamente obligados a vivir de acuerdo con la noción del tiempo europeo, además de que fueron sometidos en su propio territorio. Las consecuencias de esto aún son devastadoras. Por el contrario, para los europeos, su arribo fue más bien un interludio, ya que tenían un pasado con procesos históricos propios y un ligamen con Europa. Es decir, vivían en un tiempo provisional; sin embargo, en muchos otros aspectos, éste era inmediato y concreto. Debían entonces generar estrategias para insertarse en este tiempo provisional y garantizar así su permanencia en él (ver Henkerhoff 151). Aunque fueron muchas las tácticas utilizadas por los españoles para conciliar su permanencia en América, pero la más apremiante fue la consolidación de la institucionalidad europea en el “Nuevo Mundo”.

En el otro gran escenario. La institucionalización de la Iglesia en el Nuevo Mundo

[...] el encuentro de grandes y ricas naciones gentiles en esas tierras antes ignotas, o sea las antípodas, replanteó y radicalizó asimismo la noción medieval de **orbis christianis**. Ello significa introducir, en un mundo cosmográficamente unificado, un renovado principio de jerarquía interior, o sea, espiritual, afín a sistemas desiguales de dominación y explotación económica agresiva de recursos naturales y humanos.

Eduardo Subirats

La política de unificación entre la Iglesia y el Estado hispánico promovida por el Real Patronato de Indias fue una de las medidas más asertivas en el afianzamiento de los europeos en el recién establecido nuevo orden del mundo.⁴ Esta estrategia jugó un papel decisivo en el ordenamiento del ámbito político y religioso en todo el proceso de conquista y colonización. Por medio de esta unificación, la Corona española tuvo a su cargo la organización y administración de la Iglesia en América, lo que supuso el poder sobre todos los órdenes del territorio y de sus habitantes. Así, la acción de mayor relevancia para afianzar y consolidar el proceso de colonización, apoyada en la labor de evangelización llevada a cabo por religiosos de diversas órdenes y seculares, fue la institucionalización de la Iglesia y el establecimiento de sus sedes, dando inicio al proceso de implantación de un nuevo orden de la colonialidad del poder. De esta forma ejercieron el dominio sobre el mundo simbólico del llamado Nuevo Mundo.

Por el legado colonial que se conoce, la producción artística en América formó parte integral del proceso de colonización y evangelización, y rápidamente encontró una forma de

⁴ De acuerdo con Franklin Alvarado, se entiende como Real Patronato la concesión extraordinaria de los Pontífices a los Reyes católicos para llevar a cabo la propagación de la Fe entre los indígenas del Nuevo Mundo. (ver Alvarado 19-20). Para más información sobre el Real Patronato consultar: Velázquez Bonilla 49-53.

consolidarse en el territorio americano por medio de la enseñanza a cargo de los frailes. De acuerdo con Samaniego, la contribución americana por excelencia al arte colonial fue la mano de obra (ver 118). Esta afirmación no difiere en mucho de otras actividades productivas y de explotación que tuvieron lugar en el nuevo gran escenario.

Ante la creciente demanda y requerimiento de objetos artísticos, en 1553, el franciscano flamenco fray Jadocko Ricke fundó en Quito el Colegio de San Andrés, y fue la primera Escuela de Artes y Oficios de América donde maestros de obra y artistas europeos procedentes de Flandes, Alemania y España, enseñaban a los hijos de los caciques, a mestizos y a criollos las formas del arte religioso europeo. Este sistema se reproduciría en otros centros como México, el Cuzco, y Yucatán bajo el patrocinio de monjes que se abocaron a la enseñanza de estas lucrativas actividades vinculadas al arte. Rápidamente, estos centros se convirtieron en proveedores de imágenes para las provincias colonizadas de todas las Américas. Pronto, el proceso de la producción de las artes y artesanías estuvo a cargo de indios, mestizos y mulatos, quienes fueron incorporando tradiciones autóctonas a los patrones estéticos y programas iconográficos establecidos. Estas formas se perpetuaron y mutaron no solo a través de una cantidad muy considerable de artistas, sino también por medio de las manos de la anónima masa de mano de obra que participó en la construcción de cientos de iglesias, labrando fachadas y retablos, en la pintura de cuadros y en la talla de miles de imágenes sagradas. De acuerdo con Samaniego, el quehacer artístico fue trasladándose a las manos de los indios, mulatos y mestizos, ya que los españoles o criollos descendientes de españoles estaban concentrados en asuntos del orden político, económico o en la conducción de las políticas del clero (ver 118-119).

La institución eclesiástica fue al mismo tiempo el gran cliente y productor de las artes figurativas producidas en América. Las imágenes cumplieron con la misión de comunicar los temas cruciales de la nueva religión y suplantaron de forma impositiva las formas artísticas autóctonas. Los primeros programas iconográficos y modelos de imágenes fueron traídos de Flandes y de Italia y fueron utilizados como modelos de difusión del cristianismo. El mensaje doctrinal y didáctico de los primeros planes visuales dirigidos a los nativos, utilizó temas como

las representaciones de Jesucristo, sobretodo el de la Pasión, pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento, algunas escenas alusivas a los Sacramentos, a la vida de la Virgen, y representaciones de los diversos santos a los que se dedicaban las órdenes mendicantes (ver Bérchez 404) Otro aspecto que no se puede omitir fue la gran demanda de pintura religiosa desde América, tanto de particulares como por encargo de las órdenes religiosas, la que fue abastecida por los talleres de artistas españoles quienes se abocaron a producir las obras de forma masiva. Al respecto dice Bérchez:

Juegos de vírgenes, apóstoles, arcángeles, santos patriarcas de la Iglesia, hombres e fama, lotes de lienzos con mediadas y temas estandarizados de la Inmaculada, la Virgen del Rosario, del Pópulo, etc., enrollados y sin bastidores para facilitar su transporte como cargamento en barco, constituyeron una lucrativa actividad, en donde la calidad artística se supeditó a las urgencias de un mercado no siempre exigente en lo artístico. (377-379).

Por ejemplo, tan tempranamente como 1513, una profusa cantidad de documentos del Archivo de Indias dan cuenta del arribo de obras artísticas procedentes de España a Panamá para abastecer las demandas de objetos artísticos de uso litúrgico y secular para los distintos templos, iglesias y conventos en construcción. Estos envíos obedecían particularmente a la gran demanda local y a la ausencia de escuelas o maestros locales que pudieran satisfacer las necesidades. Esta sería una realidad la gran mayoría de los sitios colonizados en un inicio. Pero ya para el siglo XVII, las necesidades locales en Panamá serían abastecidas por talleres y artistas locales y las pinturas y esculturas, así como los trabajos de platería de este periodo dan cuenta de la existencia de un pujante ambiente artístico en Panamá (ver Ramos Barquero). Pero hasta donde se sabe, este no fue el caso de Costa Rica y no sabemos si lo fue para otras provincias del Reino de Guatemala.

En el transcurso y desarrollo de la pintura colonial, y hacia el siglo XVII, fueron introducidos temas y novedades estilísticas europeas. Esto fue debido al intercambio de imágenes producto del comercio artístico de Indias. Sin embargo, hubo otro elemento que jugó un papel

importante como fuente de inspiración y adaptación en las Américas y fue la circulación masiva de estampas de grabados del artista holandés Pedro Pablo Rubens. En esta época, es notoria una cierta independencia estilística con respecto a los modelos europeos, la cual favorece posteriormente el afianzamiento de escuelas pictóricas con caracteres propios que se adaptan a las particularidades de las regiones o escuelas en que fue desarrollada la actividad artística. Estos modelos se convirtieron en fuentes creativas para el desarrollo de estilos propios, sobre todo en los centros coloniales más importantes como México, Guatemala, Perú y Ecuador. La eclosión de artistas como Cristóbal de Villalpando, Juan Correa y Miguel Cabrera es un ejemplo de esta confluencia creativa de artistas americanos (ver Bérchez 404 -408).

Al igual que las imágenes, o quizás más importante aún, la construcción de las nuevas sedes jugó un papel predominante en la consolidación de la Iglesia. En lo que respecta a la arquitectura colonial realizada por los españoles en los primeros años de la conquista, algunos autores afirman que el convento misional es la imagen que mejor condensa la plural coyuntura de la colonización material y religiosa de los territorios americanos. Joaquín Bérchez afirma: “Los conventos fundados por las órdenes mendicantes actuaron desde el primer momento como auténticas cabezas de puente en la consolidación de la frontera colonial y en la creación de núcleos de población.” (370).

En este sentido, particularmente los franciscanos, conjuntamente con los nativos, se encargaron de levantar templos y conventos en áreas rurales en todo el territorio colonizado, incluyendo Orosi. Durante los primeros años, y a pesar de que no existía un modelo conventual colonial, esta acción, tuvo un claro cometido: favorecer la concentración de la población para su labor evangelizadora y posteriormente “pacificadora”. Pero a través de las experiencias negativas y tomando en consideración las luchas que enfrentaron tanto los indígenas como los frailes de las órdenes mendicantes, así como la escasez de arquitectos calificados, nos indica Bérchez:

[...] la dificultad idiomática de la mano de obra indígena o las peculiares condiciones climáticas y geográficas, crearon una situación sin precedentes por su magnitud arquitectónica que llevó a adaptar

paulatinamente esta convencional arquitectura conventual a los numerosos y diversos imperativos generados por la colonización [...] (371).

Además de las dificultades idiomáticas, es evidente que cada región colonizada presentó nuevos retos geográficos y climáticos, así como problemáticas constructivas que debieron ser resueltas en la marcha. Igualmente, los españoles tuvieron que adaptarse y utilizar materiales muy disímiles a los que conocían. Estos problemas debieron ser abordados y resueltos, aunque no siempre se hizo de forma expedita en cuanto a organización, conocimientos o programación de las construcciones conventuales. De nuevo, esto es claro y contundente en el templo de Orosi, construcción que eventualmente ha logrado sobrevivir a las adversidades del tiempo y a catástrofes naturales como terremotos e inundaciones.

Así, los españoles que conquistaron y colonizaron las áreas habitadas por tribus y cacicazgos, como lo fue el caso de la provincia de Costa Rica, se concentraban en combatir a las tribus dispersas, en ocasiones con intensas y prolongadas luchas tal y como se planteó arriba, lo que supone que contaron con poco tiempo para realizar sus construcciones de forma planificada. Las primeras edificaciones misionales a cargo de los franciscanos que llegaron al territorio, fueron ranchos hechos de madera en las zonas más planas de la meseta central, pero en las áreas montañosas como Talamanca, las misiones fueron ubicadas en chozas de paja y madera. Puede suponerse que los monjes, muchos de ellos constructores inexpertos, tuvieron que improvisar y se valieron de los indígenas para realizar la labor artesanal, así como de su conocimiento y tecnología autóctona para levantar las primeras edificaciones misionales. Pero según evidencian los documentos escritos por los misioneros, estas humildes chozas misionales contaban también con imágenes y objetos rituales. En Costa Rica no hubo un desarrollo destacado de creación artística, por lo que podemos deducir que estas imágenes fueron encargadas a los principales talleres americanos, en especial de Guatemala y México, pero se conocen algunas piezas también de procedencia de Quito y del Cuzco.

Un dato interesante es que, cuando no eran destruidas por incendios accidentales o quemadas por los indios, las edificaciones misionales realizadas en el territorio de Costa Rica, en su gran mayoría modestas, fueron derrumbadas por los terremotos o inundaciones características de la región centroamericana. Tal fue el caso de la Iglesia de Ujarrás, quizás una de las más pretensiosas y originales edificaciones en cuanto a su estilo y ornamentación. Esto obedece probablemente a que los franciscanos que dirigieron y realizaron estas construcciones en las áreas rurales, algunas de ellas más ambiciosas que meras chozas de paja, no contaban con los conocimientos adecuados sobre estructuras arquitectónicas. Este problema no fue específico de Costa Rica, sino que fue experimentado también en los centros coloniales. Por ejemplo, para resolver estos problema en sitios como México, se dispuso un manual de prototipos conventuales que de alguna forma garantizara la permanencia del edificio en las zonas sísmicas. No se sabe de un manual así para las construcciones conventuales de Costa Rica, pero la permanencia de la Iglesia y el convento de Orosi a través del tiempo, es un indicador concreto de que, tanto su construcción como su plan arquitectónico, aunque de formas sencillas, ha resistido varios sismos sin caerse en su totalidad, un hecho que no ha sido visto en ninguna otra edificación de la época en Costa Rica. Por esta razón, es posible suponer que los frailes a cargo de la misión de Orosi en el siglo XVIII, tuvieron conocimientos versados sobre arquitectura, lo que indica un nivel de estudios superiores además de un conocimiento informado que les permitió integrar un plan preventivo para los problemas sísmicos de la región.

La institucionalización de la Iglesia en la Provincia de Costa Rica:

la situación particular en *Terra Incognita*

Aunque el proceso de conquista y colonización en Centroamérica tuvo tiempos diferentes que obedecieron principalmente a la relación entre los intereses comerciales y las posibilidades numéricas de explotación de la mano de obra nativa, éste fue relativamente rápido. Lo mismo ocurrió con la institucionalización de la Iglesia en sus distintas sedes. A partir de 1524 y hasta

1540, ya estaban establecidas las coordenadas coloniales del imaginario ístmico y de sus instituciones. Aún así, los procesos colonizadores en cada una de las provincias de esta zona fueron muy distintos.

Paralelamente al establecimiento de los centros productores de arte y a la construcción de las sedes evangelizadoras, se dio el asentamiento institucional de la Iglesia en cada una de las localidades colonizadas. En este punto, los tiempos también se modifican sustancialmente y las situaciones se particularizan, por lo que para el caso de interés de este trabajo, propongo un traslado para asomarnos al escenario particular de este proceso en la provincia de Costa Rica de la Capitanía General de Guatemala y percibida durante muchos años como un territorio desperfilado o *Terra Incognita*.

La conformación y consolidación de las instituciones incluidas las eclesiásticas en esta provincia, fue tardía debido a que Costa Rica no existía aún como provincia. El historiador Blanco Segura afirma que al ser erigida la Diócesis de León en Nicaragua por el Papa Clemente VIII el 26 de febrero de 1531, lo hizo sin definir un señalamiento de límites fronterizos claros. Por esta razón, el impreciso territorio de Costa Rica permaneció sujeto a la Jurisdicción de la Diócesis de Panamá por varios años. Tuvieron que pasar 14 años más para que fuera emitida una Real Cédula desde El Escorial, fechada del 6 de julio de 1545, donde, aunque no se hizo el nombramiento de un Obispo, se declaraba la unión de Nicaragua y Costa Rica en una sola Diócesis. Hasta 1546, la Diócesis de Nicaragua dependió de la Diócesis Metropolitana de Sevilla, luego de la Provincia Eclesiástica de Lima hasta 1743 en que fue dependiente de Guatemala (ver Blanco 41).

Para 1542 y tras las primeras fases de la Conquista, Diego Gutiérrez llegó como Gobernador de Costa Rica y se estableció en la que casi veinte años después sería la ciudad de Cartago. Con él inicia un lento proceso que iría perfilando la *Terra Incognita* de Costa Rica con características institucionales propias dentro del imaginario colonial. Aún así, en 1573, y definido por Real Cédula, el ámbito geográfico de Costa Rica se describía ambiguamente de la siguiente manera:

“[...] de un mar al otro en latitud, y en longitud desde el corregimiento de Nicoya hasta la provincia de Veragua [...]” (citado en Alvarado 4).

Durante los primeros años de la Colonia y debido a la ausencia de una Diócesis individual, se creó el puesto de Vicario Foráneo en Costa Rica asignado al Cura de Cartago. Éste fungía al mismo tiempo como Juez Eclesiástico que representaba al Obispo en Costa Rica. Podría decirse que aún no existía un interés evidente por parte de los religiosos de realizar grandes obras, posiblemente debido a la pobreza que imperaba en la región, a la lejanía con respecto a Nicaragua y a la poca relevancia que representaba Costa Rica para el centro colonial de poder de la región en Guatemala y su comercio. Aún así, existen testimonios que indican que tanto el clero como las autoridades locales, sintieron la necesidad temprana de contar con un obispo propio para Costa Rica. En 1571 el cabildo de Cartago solicitó sin éxito al Rey Felipe II el nombramiento del Padre Estrada Rávago como Obispo de la provincia. En 1812, Florencio del Castillo lo hizo ante las Cortes de Cádiz y posteriormente José María Zamora lo solicitó en 1820 sin éxito alguno. No fue sino hasta el 28 de febrero de 1850 que se erigió la Diócesis de San José de Costa Rica.

La división eclesiástica estaba organizada por vicarias, y se asignaba a un sacerdote responsable del grupo de parroquias a su cargo. Particularmente la Vicaria de Cartago tenía bajo su regencia El Carmen de Cartago fundada en 1563, con sus filiales de Los Ángeles, San Francisco, San Nicolás y La Soledad. Además estaba Ujarraci, fundada en 1575, Quircot, Tobosi y Tucurrique. El Vicario Foráneo residía en Cartago, y tenía bajo su responsabilidad la de ser Juez Delegado de Capellanías y Obras Pías.

En poco más de trescientos años, únicamente once de los Obispos nombrados en la Diócesis de Nicaragua y Costa Rica ubicada en León, visitaron personalmente el territorio de Costa Rica. La escasa presencia de los representantes de la Iglesia en la provincia, evidencia que la relación que tuvieron con nuestra *Terra Incognita* fue muy limitada. Resulta comprensible la escasa presencia si se toman en consideración las dificultades estratégicas y económicas que suponía viajar en estos años, además de la escasez de personal disponible para semejantes hazañas. Éstas eran

realidades ineludibles del contexto espacio-temporal. Aún así, algunas de estas visitas tuvieron relevancia en su momento como para hacer mención de ellas.

En 1603 fue nombrado el Obispo de Nicaragua y Costa Rica el Ilmo. Sr. don Pedro de Villarreal y con este evento surgió por primera vez el territorio de Costa Rica ante la mirada oficial de la Santa Sede. Monseñor Villarreal administró por primera vez el sacramento de confirmación en suelo de Costa Rica. Tras su visita y permanencia por espacio de un año durante la Primera Visita Pastoral que hiciera a Costa Rica entre 1608 y 1609, propició que Baltasar de Grado fuera el primer nativo del territorio de Costa Rica que cursara estudios eclesiásticos en Nicaragua y se ordenara como sacerdote. Paradójicamente, ni durante este periodo ni en ningún otro, se tiene información sobre nativo alguno que fuese ordenado sacerdote en el propio territorio de Costa Rica. En 1690, se hizo la Quinta Visita Pastoral a Costa Rica por parte del Ilmo. Fray Nicolás Delgado y se ha confirmado que durante su visita y a modo de regalo, hizo entrega de un retablo para la Iglesia de Ujarrás. Un dato relevante que cabe señalar para la línea de este trabajo es el hecho de que el Ilmo. Sr. Carlos Vélchez de Cabrera recibió la consagración episcopal a mediados de 1765, y aunque nunca visitó Costa Rica, fue durante su gestión que se terminó de construir la Iglesia de Orosi en 1766.⁵ Este Obispo se caracterizó por una observación estricta de las prácticas humildes dentro de la Iglesia, y exhortó a los sacerdotes a prescindir de los lujos y extravagancias en la vestimenta religiosa, una práctica en boga en esos tiempos. Este dato sugiere la existencia de atuendos lujosos en los inventarios de las iglesias, incluso en la nueva sede misional franciscana en Orosi. Este hecho estaría justificado por una práctica usual del periodo y además, está de acuerdo con la usanza de la época de proveer objetos de cierta suntuosidad para las iglesias. A la luz de lo anterior y situados así los primeros acontecimientos de la institucionalización de la Iglesia en Costa Rica, cabría presentar un balance sobre esta sección.

⁵ Anterior a este periodo, en 1662, el nombre de Oroci aparece en un informe del gobernador Rodrigo Arias Maldonado como parte de la doctrina franciscana del pueblo de Ujarraci junto con Guicazi. Se dice que dicha doctrina poseía de 60 a 75 tributarios y 1 religioso. (Citado en Alvarado 267).

Es evidente el poco interés que suscitaba en un inicio la provincia de Costa Rica ante la Corona, y aunque los representantes de la Iglesia secular en el Reino de Guatemala y en Nicaragua mantuvieron una comunicación indirecta por medio de correspondencia oficial, es claro que sobre ellos no recayó el peso de la evangelización de los indígenas ni la articulación del mundo de intereses, alianzas internas y poderes del clero local. La opacidad de las visitas a Costa Rica, hace emerger a la luz un hecho que parece afianzarse con la observación de la atmósfera general de la época: tanto el clero secular como los vicarios y obispos locales tuvieron una relación estrecha con la población española y criolla, y mostraron un interés directo en los asuntos afines a sus costumbres y usanzas. Pero además, en un ámbito tan reducido, la lejanía con respecto a la Diócesis de Nicaragua les permitió afianzarse como elite, y aunque poco numerosa, les proporcionó un espacio de poder de acción inusitado y mucha independencia. Es claro entonces que su interés se concentró más definidamente en la formación eclesial de la provincia que en la evangelización de los indios. Entonces, todo parece indicar que los frailes franciscanos ubicados en Costa Rica, y en especial en Talamanca y en el Valle de Oroqui, fueron los que asumieron esta labor y sobre ellos recayó el diseño de las estrategias de interacción utilizadas en las misiones y doctrinas, así como la definición del tipo de relación que establecerían con los dispersos pueblos nativos. Por esta razón, también fue sobre ellos que recayó la más fuerte resistencia de los indios de la *Terra Incognita*.

Evangelizando en *Terra Incognita*: refugio y resistencia

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve.

El indio que llamas no es
indio como tú lo digas
es indio según se cree.

Antonio Machado

El historiador Franklin Alvarado afirma que a lo largo de 126 años, las misiones y las doctrinas indígenas en Costa Rica estuvieron a cargo de religiosos franciscanos observantes (ver 2). Cabe resaltar que las misiones franciscanas no solo tuvieron a su cargo la transmisión del cristianismo a los nativos, sino que tuvieron que recurrir a todo tipo de estrategias para intentar erradicar, permear y transformar las bases de la cultura nativa del territorio americano. Su labor no siempre fue fácil, y tuvieron que generar destrezas de muy diversa índole para intentar resolver los problemas que enfrentaron con los muy diversos grupos indígenas que se proponían someter y concentrar en las reducciones y doctrinas. La fundación de la Custodia Franciscana de Cartago en 1571 consolidó esta labor, constituyéndose en una parte indisoluble del proceso de conquista y colonización que promovían la política del Real Patronato de Indias y la Corona española. Estos evangelizadores tuvieron a su cargo las misiones en diversas zonas del país, aunque su presencia, por las dificultades que presentó, fue particularmente reincidente en la zona del territorio de Talamanca.

Como se mencionó arriba, la permanencia de la provincia de Costa Rica como *Terra Incognita* con respecto a otros sitios coloniales de Centroamérica es evidente. El Rey de España había ordenado por Real Cédula conquistar y colonizar Costa Rica en 1560, así como el envío de

padres dominicos para la provincia. Estas órdenes nunca se llevaron a cabo. Pero una vez iniciado el proceso de colonización, los distintos grupos nativos del territorio de Costa Rica mostraron resistencia a ser sometidos por los españoles. Cabe señalar que de acuerdo con las evidencias de las luchas en contra de los españoles, sugieren que los indígenas poseían estrategias desarrolladas y fuertes vínculos de comunicación para organizarse en contra de la colonización, y es significativo que una de las más utilizadas en contra de los españoles fue la emboscada. En 1564 un fraile franciscano escribe lo siguiente sobre su experiencia con los indios de un pueblo en Talamanca: “ [...] no quisieron escuchar el requerimiento que se yva a hazer, sino antes con mano armada enpeçaron a tirar muchas varas, lanças, estolicas y otros géneros de armas [...] ” (citado en Alvarado 204).

Un año antes de este episodio, en 1563, Fray Pedro de Betanzos llegó a Costa Rica como el primer misionero español franciscano. Este religioso estuvo a cargo del establecimiento de la Orden Franciscana en su rama Observante que desarrolló su trabajo evangelizador particularmente con las diferentes tribus que habían huido tras el primer periodo de conquista y que habitaban para entonces distribuidos y reclusos en las zonas de la Cordillera de Talamanca (ver Alvarado 3). La rama de Observantes fue la única que de manera colectiva realizó la labor misionera en la provincia de Costa Rica hasta 1689, año en que arribaron los frailes franciscanos recoletos encargados posteriormente de fundar la Iglesia de Orosi.

Pedro de Betanzos llegó a Costa Rica tras una estadía de veinte años en el Reino de Guatemala donde se convirtió en una suerte de experto en el aprendizaje de lenguas indígenas. Esta virtud le facilitó el adoctrinamiento de los indios mientras acompañaba al Presbítero Juan de Estrada Rávago en sus travesías por Costa Rica. Es de suponer que su llegada a la provincia fue una decisión estratégica del alto mando eclesiástico, ya que la experiencia adquirida en tierras guatemaltecas prometía un mejor acceso a los rebeldes locales, lo que podría garantizar el programado proceso de la “pacificación”. La intención evidente de estas labores no solo era solo la evangelización, sino el aprovisionamiento de mano de obra indígena, y el idioma era la base fundamental sobre la cual llevar a cabo esta tarea. El plan obedecía al hecho de que, debido a las

enfermedades transmitidas por los españoles, diversas áreas del istmo estaban enfrentando una profunda crisis demográfica de la población indígena. Aún así, al llegar a la provincia de Costa Rica en 1563, probablemente con el cometido de capturar y someter a través del bautizo y la evangelización al máximo número de indios, y en su calidad de capellán de la expedición a cargo de Juan Vázquez de Coronado, Betanzos escribió al Rey de España lo siguiente:

[...] mande a nuestro general de los frailes franciscanos, para que le envíe media docena de frailes o más para llevar a delante la obra de Dios, porque aunque no faltarían clérigos, por la experiencia que tenemos acá en las Indias con ellos, más es dispar que edificar, especialmente en gentes nuevas. (Prado, *La Orden* 30).

La cita de arriba hace referencia a que había pocos misioneros, y que a pesar de las estrategias del lenguaje propicias para comunicarse con los nativos, únicamente servían para debilitar el conflicto inicial e intentar neutralizar la resistencia de los indios. Pero no todos los misioneros que llegaron a suelo de Costa Rica tenían el entrenamiento en el aprendizaje de las lenguas nativas y la conquista en estos territorios se caracterizó por ser adversa. Cabe recordar que los nativos de Costa Rica habitaban inicialmente en tribus y cacicazgos, por lo que vivían en grupos dispersos no centralizados por diversas regiones de la provincia, lo que dificultaba su captura para situarlos en reducciones. Los métodos utilizados fueron diversos y las estrategias de sometimiento versaron en ocasiones sobre el discurso de la “pacificación”, pero sobre todo, en las primeras fases de conquista, la mayor parte del tiempo predominó la imposición, la coerción y la violencia. Realmente fueron pocos los logros y avances evangelizadores o colonizadores en el territorio, debido especialmente a las estrategias de dispersión y a la fuerte resistencia que presentó la población indígena local. Para situar algunos eventos de las reacciones de los grupos nativos de Costa Rica, el historiador Alvarado menciona la situación del pueblo de Quepo en 1603 y afirma:

Las autoridades civiles habían fracasado en sus intentos de pacificar a estos indígenas. En especial, el Adelantado Gonzalo Vázquez de Coronado había luchado por asegurar el camino que conducía hacia la provincia de Tierra Firme, y era esencial para el trato comercial entre ambas jurisdicciones coloniales. (61).

Es evidente que uno de los intereses primordiales de los españoles era el comercio tanto con la zona sur y hacia el norte de la provincia. Durante el siglo XVI, tanto la atención de los frailes franciscanos como la de las expediciones de conquista y colonización se centraron especialmente en el interior de la provincia, pero hacia 1580 y entrado el siglo XVII, el interés misional se concentró en las zonas periféricas situadas en el sur de la provincia y en especial en el territorio de Talamanca y en el Pacífico Sur que tenía comercio con Tierra Firme. Pero esta zona en particular se convirtió en una de refugio y de resistencia indígenas, quizás la región más conflictiva de todo el periodo. Veamos algunas de las razones de esta reacción.

En 1605, Diego de Sojo y Peñaranda entró en la región de Talamanca y sometió a los indígenas de la región del valle de Duy donde fundó la ciudad de Santiago de Talamanca. La nueva colonia pronto se tornó próspera, no solo por la fertilidad de su suelo, sino porque existía un lucrativo comercio con el reino de Tierra Firme. También el deseo de expandir la conquista de nuevos territorios y de someter a los nativos de esta zona cercana a la bahía del Almirante, auguraba riquezas, ya que se creía que allí había minas de oro. El historiador López Leal afirma:

Desde ese momento vieron los indios cuál sería su destino bajo la autoridad española: la servidumbre. Y junto con el conquistador llegaron los frailes franciscanos que establecieron el convento de nuestra Señora de los Ángeles para colaborar activamente, por medio de la evangelización, en la “pacificación” y domesticación de los indígenas. (43-44)

Narra el autor que Diego de Sojo pretendía sacar a los indios de estas zonas para el servicio e intereses de los encomenderos españoles. Aquellos que se negaron y que logró capturar, les hizo cortar el cabello y las orejas para luego azotarlos. Luego se trasladó al pueblo de Cabécar e hizo saquear los ídolos de oro que los indios tenían en un templo. Los indígenas reaccionaron violentamente y atacaron el campamento de Sojo y sitiaron el poblado en Talamanca. Años más tarde, y tras numerosos intentos fallidos por conquistar el área, las misiones y doctrinas caerían en decadencia.

Desde el siglo XVI, pero especialmente durante el siglo XVIII, otro asunto que preocupaba a los españoles era que las costas del Atlántico de Costa Rica eran invadidas por los ingleses y misquitos en busca de nativos para llevarlos como esclavos a Jamaica para las plantaciones azucareras. De forma paradójica, de alguna forma esto facilitó posteriormente la labor misionera, ya que los indios preferían ser “evangelizados” que esclavizados y llevados fuera de sus tierras. Por esta razón, y por el interés de los españoles en no permitir que la potencial riqueza de mano de obra indígena cayera en manos enemigas, se decidió trasladar a los habitantes hacia otras partes del territorio de la provincia de Costa Rica. Hacia finales del siglo XVII, hubo un nuevo impulso en Centroamérica de ampliar los territorios de colonización en las zonas que habían permanecido periféricas al mundo cristiano. Se fundaron los colegios llamados *Propaganda Fide* cuya primera sede se fundó en Querétaro, México en 1683. Estos colegios estuvieron compuestos por frailes franciscanos recoletos, y adoptaron un nuevo modo de cruzada misional basado en la conquista de los territorios al margen del dominio español. Esta necesidad surgió de la escasez de mano de obra y de la necesidad de reunir un mayor número de tributarios bajo el dominio español. Según narra el historiador Juan Carlos Solórzano, la labor principal de este periodo estuvo a cargo de los frailes Melchor López, Antonio Marfil, Pablo Rebullida y Francisco de San José, quienes habían logrado bautizar a 7400 personas en misiones de Talamanca para el año 1699 (ver “Indígenas” 163). Pero este panorama favorecedor para los españoles no duró. Las acciones acompañadas de soldados que sometían a los nativos, terminó en una sublevación armada de los indígenas, la cual según consta en los documentos, fue liderada por el cacique Presbere en 1709, quien a pesar de negarse inicialmente, había sido finalmente bautizado con el nombre de Pablo. Presbere fue capturado y trasladado a Cartago para ser decapitado públicamente en 1710. Tras esta revuelta indígena, y por la matanza de un importante número de españoles, Talamanca quedó de nuevo al margen de la colonización hispana. La resonancia de esta rebelión mantuvo su eco presente en la tradición oral de las poblaciones de Talamanca y no solo recorrió el resto del territorio indígena durante estos años, sino que pervive hasta la actualidad.

Otro evento que tuvo gran resonancia fue la rebelión que se llevaría a cabo en 1761 cuyo protagonismo estuvo en manos de los indígenas del pueblo de la Luz de Cabagra en unión con los indígenas Derbis. Éstos atacaron el pueblo de San Francisco de Térraba donde murieron incluso algunos indios del mismo pueblo reunidos en misa. Otros salieron huyendo a refugiarse en las montañas de Talamanca entre los cuales se dice que había 31 indígenas del pueblo de San José de Orosi (ver Solórzano, “Indígenas” 110-181). Con estos antecedentes, pareciera ser que la defensa constante de los pueblos de Talamanca de su libertad provocó la lucha recrudescida cada vez que los españoles trataron de someterlos y que las rebeliones ocurridas fueron impulsadas por los anteriores atentados o acciones provocadas por los españoles en perjuicio de los indígenas. Esto confirma la ágil y profusa comunicación entre los poblados indígenas de Costa Rica, un asunto que facilitó la resistencia.

Los españoles se habían preocupado especialmente por controlar las vías de comunicación que conectaban esta zona central con los puertos en el Atlántico y el Pacífico Central, así como los caminos que llevaban a las fronteras norte y sur de la provincia, es decir Nicaragua y Tierra Firme para garantizarse el acceso a las vías de comercio y comunicación. Pero a inicios del siglo XVIII, eran muy pocas las áreas y las poblaciones indígenas de la provincia de Costa Rica bajo el control de los españoles. Aquellas que habían logrado penetrar y conquistar estaban en su mayoría restringidas al Valle Central. La mayoría de los centros donde habitaban los españoles estaban en los alrededores de Cartago, cuyo número de habitantes de acuerdo con el historiador Solórzano, en 1716 era de alrededor de 10000 individuos (ver “Indígenas” 144).

Pasaron aproximadamente treinta años sin que los españoles intentaran una nueva entrada a Talamanca. En 1743 llegaron tres nuevos frailes, e informaron que los indígenas de esta zona estaban dispersos y amedrentados por los sambos Mosquitos e ingleses quienes habían acabado con varias de las poblaciones de la zona. Entre 1743 y 1760, los españoles organizaron varias entradas a la zona para capturar y sacar nativos de la montaña para llevarlos a Cartago y a otros poblados del Valle Central para ser sometidos en pueblos de indios y de reducción. Ante la muerte de casi todos los indios que habían poblado Orosi antes de 1640, en 1758 algunos fueron

reubicados en el lugar con el fin de repoblarlo. En 1750, los misioneros recoletos intentaron por varios años reducir también a los poblados indígenas de los Botos o “indios Guatusos” que vivían en la zona norte de Costa Rica también sin éxito. Ante esta situación es significativo que fray Antonio Jáuregui, presidente de las misiones del Colegio de Propaganda Fide en Costa Rica y residente del pueblo de Orosi ordenara en 1762: “ [...] remitir de los indios mansos y cristianos que tiene en su pueblo llamado San José de Orosi, los más prácticos en la montaña” (Solórzano, “Indígenas insumisos” 187).

Considerando el panorama expuesto arriba, llama la atención que se haga referencia al envío de los indios “mansos y cristianos” de Orosi, lo que sitúa un antecedente para el tema que abordaremos tras hacer el balance de esta sección. Pero es claro que para el año 1762, ya el pueblo de Orosi estaba repoblado, y el fraile hace alusión a una característica muy sugestiva sobre los pobladores de Orosi, que difiere de la que he descrito arriba sobre la situación en esta provincia. ¿Qué hacía entonces a estos pobladores tan especiales y pacíficos? Este tema lo trataré al final del trabajo.

Un balance de esta sección sería entonces que todo indica que la evangelización en la provincia de Costa Rica presentó dificultades para consolidar una labor misional estable. A pesar de que los frailes franciscanos hicieron esfuerzos por propagar el cristianismo, si pudiera determinarse una característica para definir la situación de este proceso, sería la de discontinuidad. Habría que agregar además otra característica más que sería la gran inestabilidad y poca permanencia de los franciscanos en los sitios de misión. Podría entonces deducirse que el impacto evangelizador fue de corta duración, es decir, la labor evangelizadora fue tal y como sugiere Alvarado “ [...] **aislada y pasajera**” (102) y nunca logró asentarse realmente de manera permanente. La corta duración de las misiones en Talamanca hace referencia a esta gran inestabilidad misionera y a la poca resonancia que tuvo en cuanto a la penetración ideológica en la población indígena. Entonces podría hacerse referencia al hecho de que las entradas de los españoles a los pueblos indígenas y el adoctrinamiento religioso, así como la conversión de la población nativa sobretodo en Talamanca, fueron conquistas pasajeras cuando se lograron, esto

por la dimensión reducida de los poblados indígenas, e igualmente por el número de religiosos a cargo de su adoctrinamiento. Hasta donde hemos visto, el proceso de las misiones y doctrinas a cargo de los franciscanos en Costa Rica no fue consensual ni tuvo características unitarias. Pero quizás lo más interesante es que la evangelización parece no haberse sustentado en un programa general, sino que cada fraile tuvo que adaptarse y generar sus propias estrategias de forma aislada e individual. Tampoco parece haber habido mucho apoyo de la Corona o de Guatemala, por lo que el proceso y la presencia fueron débiles. Sin embargo, Orosi refleja una situación muy distinta y llaman la atención las características particulares que presenta, lo que amerita un análisis más detallado.

El Valle de Orosi

La zona de Talamanca, cuyo nombre hace referencia en primera instancia al nombre de la Cordillera de este nombre, está situada al sur de Costa Rica, y tal y como mencioné, ha sido considerada como uno de los territorios poblados que resistieron más vehementemente la movilización española en sus tierras. Por su ubicación geográfica, y antes de iniciar con el tema de la misión de Orosi, es necesario situar en su verdadero contexto esta zona para comprender su ubicación estratégica en el espacio y el tiempo de estudio. En este sentido Juan Carlos Solórzano detalla la situación geográfica de este macizo de la siguiente forma:

[...] es conveniente establecer la diferencia existente entre los territorios situados en la vertiente Atlántica de los de la vertiente del Pacífico. Del lado del Caribe se ubica propiamente lo que los españoles llamaron Talamanca [...] el área costera a partir de la bahía del Almirante e isla de Tójar como las tierras altas de la gran cordillera de Talamanca [...] Esta era la región que estuvo sujeta a la ciudad de Santiago de Talamanca, que los españoles fundaron en 1605 en el margen del río Sixaola, el valle del Duy o Guaymí. La cordillera propiamente servía de límite entre las poblaciones indígenas que habitaban las vertientes del Pacífico y del Atlántico. No obstante, varios senderos servían de medio de comunicación a los diversos grupos indígenas que se agrupaban en cada una de las vertientes. [...] Para alcanzar la región de la vertiente del

Pacífico desde Talamanca, solo había unos pocos y dificultosos pasos a través de montañas, los cuales eran: un trillo que comunicaba los indígenas Veceítas (actuales Bribís) [...] con el poblado de Cabagra en la vertiente del Pacífico; otro que salía desde el llamado río Coén, línea divisoria entre los Bribís y los Cabécares, hasta alcanzar la población cabécar de Ujarrás en la vertiente del Pacífico; por último, un trillo que comunicaba la población Cabécar de San José Chirripó con Canaán, en el noroeste del actual Valle de El General. (“Indígenas” 145).

La situación geográfica mostrada arriba, indica que el Valle de Orosi, donde se ubican la Iglesia y el convento de Orosi concluidos en 1766, fue uno de los puntos de arribo desde la cordillera hacia la Vertiente del Pacífico y viceversa. Cabe resaltar el hecho de que el acceso a la cordillera era difícil, no solo desde el punto de vista geográfico, sino debido a los ataques y a la resistencia de los indígenas de ser capturados o sometidos por los españoles, un asunto que se ha tratado anteriormente. Por lo tanto, para poder transitar por los senderos que servían de comunicación a los diversos grupos indígenas que habitaban en la cordillera, se debía ser nativo y ser reconocido como tal para no ser atacado, es decir tener una especie de permiso o consenso de tránsito por la cordillera. Desde el Valle, era posible también acceder a la vertiente del Atlántico pasando por la cordillera, siendo el Valle uno de los puntos de pasada hacia la vertiente del Pacífico.

Entonces, lo anterior indica que el Valle de Orosi estaría ubicado en un punto estratégico de tránsito entre las dos vertientes, y este Valle serviría de sitio de paso y descanso para cualquier persona o grupo que siguiera este trayecto. Esta hipótesis, también se apoya en el desarrollo del pueblo de Orosi y en las descripciones de Solórzano. Este historiador detalla cómo los españoles controlaban las vías de comunicación que conectaban esta zona central con los puertos en el Atlántico y el Pacífico Central, así como los caminos que llevaban a las fronteras norte y sur de la provincia; es decir, Nicaragua y Tierra Firme, para garantizarse el acceso a las vías de comercio. (ver “Indígenas” 144).

El pueblo de Orosi en el siglo XVIII

De acuerdo con Eladio Prado, las primeras noticias sobre Orosi tras la llegada de los españoles y según el repartimento de Perafán de Ribera, datan de 1569. Estaba compuesto por 150 habitantes, todos indígenas. Anterior a esta fecha se sabe de la fundación de la Parroquia de Ujarrás en 1564 a la cual pertenece Orosi. Durante este periodo, los frailes franciscanos construyeron varias ermitas, pero la peste y las epidemias, además de la explotación a la que fueron sometidos los nativos, diezmaron rápidamente la población. En el año 1662, un informe de Rodrigo Arias Maldonado hace referencia al estado de las doctrinas franciscanas y específicamente al centro de *Ujarrací* el que incluía a *Orocí* y *Guicazí*. El documento establece que para entonces vivían en esta área 60 o 75 tributarios y un religioso, y que eran necesarios dos frailes más para consolidar la labor de evangelización en el área (citado en Alvarado 267). Este dato certifica de algún modo que la zona contaba para esta fecha con una población muy reducida. En 1669, las autoridades gubernamentales ordenaron el traslado de los pocos habitantes que quedaban en Orosi hacia el pueblo vecino de Ujarrás. De acuerdo con Payne, para el año de 1694, tras una peste de “calenturas” solo quedaban seis casas habitadas. Solórzano afirma que a pesar de las rebeliones, en especial la liderada por Presbere en 1709, y tras el fracaso de la colonización en Talamanca, los misioneros se dieron de manera intermitente, a la tarea de capturar indios de Talamanca, principalmente Cabécares a los que atraían con regalos como machetes, hachas y abalorios importados de Guatemala (ver “Indígenas” 184). Para finales del siglo XVIII, estas incursiones dieron sus frutos y se calcula que para entonces, Orosi contaba con unos 600 indígenas.

De esta forma, Orosi supone haber sido entonces parte de una acción de retirada de Talamanca debido a las insurrecciones y problemas con los nativos, por lo que se establecieron pueblos cercanos al pueblo mestizo de Ujarrás y a la capital colonial Cartago. En 1754 reiniciaron las misiones en Talamanca pero de nuevo fracasaron. Posteriormente, éstas fueron trasladadas a San José Cabécar en pleno corazón de Talamanca. Luego se establecieron algunos pueblos como Tuis y Pejivalle hasta llegar a Orosi. Es interesante observar que durante este

periodo, tanto el pueblo de Cabécar, luego Pejivalle y finalmente Orosi, tienen el mismo patrono: San José, una coincidencia que tendría alguna relevancia en la historia de los indios de Orosi y que abordaré más adelante.

Aunque no existe un consenso sobre las fechas en torno al sitio misionero de Orosi, el año de 1753 ha sido considerado como el año de la fundación como parroquia, aunque Fray Gines Dimas Mateos asegura que fue en 1755 que los franciscanos obtuvieron la autorización de trasladar los indios Cabécares a una zona cercana a Cartago y Orosi fue el pueblo elegido (ver 26). De acuerdo con este autor, ya existía una iglesia erigida en la parroquia donde residían los misioneros evangelizando tribus desde 1753. Por su parte, para Fonseca y Garnier, la fundación de la parroquia de Orosi fue en 1756 y el templo, junto con la torre fue concluido en 1766 (ver 124). La divergencia de estas fechas, parece obedecer a un tema relacionado con aspectos semánticos más que de fechas concretas. En este punto habría que determinar si 1743 fue la fecha de fundación de la parroquia o del convento. Ángela Camargo, basada en los datos de Lemistre, sitúa igualmente 1743 como el año de fundación del convento, pero en 1766 la de la Iglesia. La fecha que parece certera es 1766, año en que fueron concluidos la Iglesia y el convento que hoy conocemos.

Orosi fue establecido como un pueblo de indios, lo que de acuerdo con las Leyes de Indias, los nativos eran encomendados a un fraile el cual les asignaba una porción de tierra llamada comunal. Los indígenas debían entregar al fraile doctrinero productos alimenticios como el maíz, la miel y otros productos extraídos de los bienes de la comunidad. Esto significaba que los indios debían proveer el sustento diario al religioso encargado de la doctrina. Pero además, se les cobraba impuestos que debían pagar a la comunidad, ya que se consideraban como tributarios de la Corona. Existía además un fondo comunal que les permitía cumplir con esta obligación, y que eran las llamadas Cajas de Comunidad, las que fueron creadas no solo para sufragar los gastos comunes como construcciones y mobiliario, sino para proveer los fondos para la Iglesia y su culto religioso, es decir, la compra de imágenes religiosas y ornamentos para el templo, misales, ropa ritual para el doctrinero así como su manutención alimenticia. La necesidad de concentrar a

los nativos en los pueblos era para facilitar su manejo, por lo que cada sitio misional tenía una Iglesia y un sitio de reunión en donde los nativos recibían el adoctrinamiento. Pero la permanencia de los religiosos en las misiones y doctrinas en el caso de Costa Rica estuvo siempre sujeta a la cantidad disponible de los religiosos para desarrollar esta acción la que se caracterizó por ser numéricamente limitada y escasa.

En torno al tema económico del pueblo de Orosi, una de las aproximaciones más sugestivas ha sido la información organizada por Annie Lemistre, basada en los documentos recopilados por León Fernández y utilizados también por Eladio Prado. Ella propone que el pueblo de Orosi era un “convento hacienda” de cierta importancia y cuya actividad mayoritaria era la ganadería. Apunta lo que ya se ha mencionado en este trabajo sobre el hecho de que el siglo XVIII representó un periodo importante para Costa Rica ya que supone un primer despegue de la provincia debido al comercio del cacao y luego del tabaco. Esto hace suponer también que la intensificación de la colonización para la obtención de mano de obra situó un interés particular en capturar a los nativos que se habían refugiado en Talamanca, tránsito de las rutas de comercio.

En un inventario de 1785 citado por Prado y por Lemistre, el cual tiene adiciones de 1797 realizadas por Fray Francisco Reygada, guardián del colegio apostólico de misioneros franciscanos de la Nueva Guatemala, se ratifica lo afirmado arriba sobre la especialización del pueblo en la ganadería (ver Lemistre 10-15). El inventario cita las posesiones del convento consistente de un burro, un atajo de yeguas con 96 cabezas, 39 mulas, 32 caballos, 6 caballos pequeños (jacones) y 18 ordinarios. En el hato de Cartago había 7 caballos de campo y 4 mulas viejas. Lo anterior da un hato compuesto de aproximadamente 192 cabezas de ganado caballar para 1785 y además hace referencia a la cría. En cuanto al ganado vacuno, el inventario suma 409 reses repartidas en campos de Cartago, 170 en Cachí y 39 en el pueblo, además de 11 puercos. El convento contaba con dos corrales para juntar ganado y un potrero para las yeguas. Existían tres fierros para herrar bestias supuestamente según la práctica, con marcas propias de ganado.

Este inventario no solo supone una actividad ganadera profusa, sino que además deja entrever que el pueblo de Orosi contaba con territorios en Cartago y en Cachí, por lo que es

posible inferir que la idea de pobreza en Orosi, a la que se ha hecho tradicionalmente, es un tanto relativa y desde mi perspectiva, para entonces no era tan crítica como se ha presupuesto.⁶ Efectivamente, de acuerdo con los censos citados por Lemistre, Orosi contaba con 300 indios en 1763 y 580 en 1785, es decir, que en poco más de 20 años, la población se duplicó, lo que para la época significaba un cambio considerable y que sugiere cierto desarrollo del lugar.

En el pueblo, se fundaron hatos y éstos consumían gran parte de los sínodos (o prestaciones en dinero) que recibían los misioneros además de las limosnas. Esto significa que además de los cultivos de subsistencia y de las actividades cotidianas que comprendían los trabajos de carpintería y otros, de forma paralela se iba conformando una hacienda ganadera. Pero quizás lo más pertinente para mi propuesta, es que la misma Lemistre afirma que el ganado no solo era para el consumo y abastecimiento de carne local, sino que existía un negocio paralelo basado en el alquiler de los animales (ver Lemistre 11). Aunque el ganado bovino fue traído al continente por los españoles, de acuerdo con las fuentes de Lemistre, los indios de Orosi eran diestros en el pastoreo de ganado, así como en la conducción de cabalgaduras y demás servicios de camino. Además, probablemente entrenados por los frailes, eran considerados como los mejores arrieros, tayacanes y mozos, lo que permitía encomendarles a un viajero con tranquilidad, por muy escabroso y desierto que fuera el camino. También asistían a los viajeros, conduciéndolos en sus hombros si era necesario, fabricándoles ranchos en las jornadas para que durmieran seguros y cubiertos. Estas tareas las llevaban a cabo sin más instrumentos que sus machetes, y utilizaban otros materiales como varas, ramas y hojas de los montes para entretejer rápidamente pequeños objetos o estructuras livianas que resistían a las lluvias torrenciales y al granizo más grueso. También menciona que los indios proveían pescado para su pasajero, y que eran muy astutos en el ejercicio de la pesca y de la caza de todo tipo de animales. Lemistre hace alusión a que los nativos estaban habituados a estas tareas ya que le debían su alimento cotidiano a estas habilidades. Llama la atención que algunas de las imágenes y descripciones enmarcadas en el

⁶ Por ejemplo, López cita varios documentos de León Fernández en donde éste hace alusión a la condición de pobreza de Orosi (ver 86-87).

Álbum de Figueroa, hacen alusión a lo dicho aquí. Todo lo anterior, pone en evidencia que los indios Cabécares de Orosi conservaban sus costumbres y que la atención que brindaban a los viajeros que les eran asignados, era coherente con sus prácticas de las que probablemente sacaban alguna ventaja. Igualmente, los frailes de la misión sabían utilizar las habilidades de la población reducida para su propio beneficio.

De acuerdo con el mismo inventario citado arriba, es posible saber que el convento contaba además con talleres en los que se mencionan dos telares, una fragua, y un tejar para 3000 tejas. Particularmente existía un taller de carpintería con una rueda grande y una pequeña para tornear, 22 cinceles 6 gubias, 3 sierras y otros implementos para el trabajo de carpintería. Es interesante la mención de herramientas para tallar madera, y la cita de candelabros de cocobolo bien torneados así como de un púlpito de cedro labrado y pintado, indica la práctica de ebanistería. Se cita también que para las piezas de madera dispuestas dentro del convento, se usaron las mejores de la localidad: cedro, cocobolo y guachipelín, lo que da cuenta del conocimiento sobre la perdurabilidad de las maderas preciosas de la zona. (Ver Lemistre 13-15).

La mención de una cárcel con cepo y grilletes es un asunto que hace referencia a un puntual aparato represivo presente en la misión, lo que hace inferir que los mecanismos de coerción eran parte de la vida y del adoctrinamiento por parte de los frailes. En cuanto a las labores cotidianas de sus habitantes, éstas eran variadas. Cumpliendo con las funciones de un pueblo de indios característico, los hombres se dedicaban a la labranza de los campos y se hacían cargo de milpas particulares. Dedicaban parte de su tiempo a la siembra en las tierras comunales para el sustento de los dos sacerdotes que estaban a cargo del pueblo, las viudas, enfermos y huérfanos. Además se dedicaban a “sacar mastates, beneficiar la resina de cope, hilar pita, hacer mochilas y riendas para frenos de caballos con cuya industria comercian”. Este dato puede hacer referencia a un sincretismo cultural, laboral y de prácticas compartidas de las cuales los indios sacaban beneficios al igual que los españoles.

Sobre la ocupación de los indios además de lo antes mencionado, se cita que algunos se destinaban para herreros y carpinteros. Otros se dedicaban a la música y aprendían a tocar

guitarra, violín, violón y marimbas. En lo referente a la música, María Clara Vargas y Eduardo Madrigal han afirmado que hasta donde se sabe, en el periodo colonial de Costa Rica no hubo creación musical original en los ámbitos socio-institucionales tradicionales como sí lo hubo en otros centros coloniales del mismo periodo. Tampoco se sabe de música catedralicia o profana vernácula y menos aún música religiosa misional (ver Vargas y Madrigal 110). Pero de acuerdo con los autores, al comparar el caso de Costa Rica con otros centros coloniales importantes, se nota que se cumplía con las celebraciones estipuladas en el calendario religioso, pero que el modo de realizarse era distinto. Al respecto mencionan algunos objetos litúrgicos encontrados en la parroquia periférica de Orosi:

[...] se ha encontrado un misal colonial en la iglesia del pueblo de indios de Orosi y es de suponer que el canto gregoriano siempre se usó en la misa, puesto que era lo estipulado por la Iglesia en la época.” (Vargas y Madrigal 114).

Si estas eran prácticas regulares en cuanto a la música religiosa, podría decirse lo mismo sobre la producción artística. Hasta donde se sabe, durante este periodo en Costa Rica, lo que predominó fue la cultura española en cuanto a lo que al arte respecta, y no se sabe sobre creación artística original local. Por lo tanto, es de suponer que tampoco hubo una perpetuación de los grupos nativos en el arte producido en Orosi excepto por las tallas en madera que según se ha dicho, fueron realizadas por los indígenas junto con los frailes.

En el caso específico de las prácticas artísticas de la talla en madera y las contribuciones artísticas participativas de los indios (también de mestizos y mulatos en otros pueblos) propiciadas por los frailes, favorecieron el adoctrinamiento, ya que implicaba una posición conciliadora de los monjes para acelerar sus planes evangelizadores mediante la inclusión de retablos o tallas, follaje ornamental de fachadas y retablos o de figuras vinculadas a los ritos nativos. El resultado de este tipo de trabajos participativos es evidente en Orosi y el mejor ejemplo es la escultura en madera policromada de San José Cabécar. Esta pieza ha pervivido junto con la historia de Orosi por la tradición oral de los indios y locales de la zona que la

acompaña, aún y cuando se ha hecho dicho que ésta fue importada de Guatemala. Algunos autores como Doris Stone, Eladio Prado y Carmela Velázquez, han hecho referencia a esta tradición oral que ha permanecido hasta nuestros días. Aunque es imposible de comprobar, su historia funge como un indicador para observar el tipo de vínculo que pudo haber sostenido a la población de Orosi pacífica de forma “mansa y cristiana”. Es relevante lo que señala Velázquez Bonilla al afirmar lo siguiente: “De acuerdo con la narración indígena, *sibu* se fue a Orosi por su voluntad con el nombre de San José.” (361). Esta cita hace referencia a que el traslado de la escultura de San José Cabécar Veamos entonces el relato transmitido por los indios que dice lo siguiente:

sibubetá, parte de Cabécar, queda en el alto de Coen. El nombre significa Cerro de Dios porque **sibú** vivió ahí. El se adornaba con un tocado de plumas y vestía con taparrabo. Este mismo lugar estaba habitado por los clanes **usegLa, tógwa y tigibí**. Un día los **usegLa** visitaron a **sibú** quien mora en una casa bonita. Estaba fumando. Los españoles llegaron después de estar allí algún tiempo, la gente gastó dos noches afilando cuchillos que los españoles les habían enseñado a usar. La primera vez, los españoles les preguntaron la razón. La respuesta fue: Vamos a trabajar mañana temprano. Los españoles no amarraron a los indios porque éstos se habían portado bien. Cinco días después, los indios les cortaron la cabeza a los treinta españoles. Los indios arrojaron a los españoles a lo más profundo de un pantano. Vinieron otros españoles y se llevaron a **sibú**. Esto pasó, por supuesto, porque él mismo quiso que se lo llevaran, los españoles le pusieron a **sibú** el nombre de San José. Es por ellos que Cabécar se conoce como San José Cabécar. Se llevaron a **sibú** para Orosi en donde él está hoy día y solamente sale de allí para visitar a su hermana **sibutetá**. (Citado en Velázquez Bonilla 361).

De esta tradición oral podemos rescatar aspectos significativos. Es necesario recordar que los indios que habitaban en Orosi viajaban constantemente a Talamanca acompañando a los viajeros que suponemos eran españoles o comerciantes de otros reinos y provincias. Estos viajes eran promovidos y avalados por los frailes. Entonces, podría ser plausible que la única forma de lograr un acuerdo, aunque fuera tácito, entre indios y españoles, era que los indios habían logrado establecer y conservar una relación vinculante con sus comunidades y tradiciones cosmológicas

ancestrales. El “regreso simbólico” de sibú para poder visitar a sibutetá cuando ingresaban a Talamanca con los viajeros, pudo haber consolidado un vínculo entre Orosi y Talamanca, entre el patrono de Orosi, San José y el dios Cabécar sibú. Es difícil obviar el hecho de que éste lleva el nombre de San José Cabécar, lo que indica un sentido de apropiación legítimo y que ha perdurado en la tradición oral hasta nuestros días.

Orosi en el siglo XIX a partir de los relatos de un viajero

En 1860, catorce años después de que los franciscanos abandonaron el templo de Orosi atendiendo la orden del Arzobispo García Peláez para reabrir el Convento de la Recolección en Guatemala, el estado de abandono de la iglesia y el convento fueron descritos por un relato del viajero Alexander Von Frantzius. De acuerdo con lo que menciona, para el año de 1860, el sacerdote de Paraíso venía todos los domingos a celebrar la misa para los pocos indios que asistían. El resto del tiempo, el edificio permanecía cerrado. El viajero menciona asuntos sobre el estado de la iglesia y de las pinturas:

[...] vimos el interior de la Iglesia. **Está como pocos edificios en Costa Rica, muy sólidamente construida, de manera que ha desafiado todos los terremotos.** [...] se dice que había sido muy rica en todo género de joyas y ornamentos de iglesia, sin embargo, ahora solo se ven en ella algunos cuadros grandes pintados al óleo, que se trajeron de Guatemala, donde se dice fueron pintados; y estos cuadros aunque no son obras maestras, resultan sin embargo, **mejores que todos los de las demás iglesias del país.** (Hilje 95; el resaltado es mío, G.S.S.)

La apreciación del viajero confirma la hipótesis de la buena ejecución del proyecto constructivo, de la riqueza de ornamentos, así como de la presencia y calidad de las pinturas, todos ellos indicadores de que en Orosi había una relativa bonanza económica y un grado de educación en las artes coloniales de los frailes a cargo.

En esta misma línea, otro dato relevante es el expuesto por Eladio Prado al hacer mención de una carta enviada el 4 de agosto de 1766, año en que concluye la construcción del templo, por fray Antonio Jáuregui, presidente de las misiones del Colegio de Propaganda Fides, a J. Ad. M. Batres en Guatemala, en la cual le solicita una diadema para el San José y un resplandor para el niño. Igualmente le solicita encargar una pintura del Refugio, “como las que trajimos”. Esta referencia “en plural” se debe probablemente a que Fray J. AD. M. Batres estuvo como fraile en Orosi en 1765 (ver Prado 140-141). Prado agrega que la corona y el resplandor de San José costaron 45 pesos que fueron pagados junto con el valor de la pintura de Nuestra Señora del Refugio⁷ por un caballero de Nicaragua llamado Andrés González que se ofreció a hacerlo.⁸ Al año siguiente se solicitó el cuadro de Ánimas que remataba el retablo en la capilla del mismo nombre. Aunque Prado no cita la procedencia de esta la carta, es claro que Jáuregui manejaba influencias con las elites guatemaltecas que le permitían solicitar piezas religiosas a quien podría suponerse por el nombre, pertenecía a la poderosa y conocida familia Batres en Guatemala.

Cabe señalar que con excepción de referencias cruzadas y la tradición oral, existe muy escasa información sobre la procedencia de las pinturas y esculturas presentes en Orosi. En el caso particular de las pinturas, éstas han sido atribuidas por la restauradora mexicana Ángela Camargo, presumiblemente a cuatro pintores mexicanos de renombre internacional; a saber, Cristóbal de Villalpando, Juan Correa, Joseph de Ovalle y Miguel Cabrera. Camargo restauró el sitio y las obras entre 1976 y 1979 y tuvo un contacto directo con las piezas, por lo que en principio se podría suponer que sus afirmaciones son certeras, aunque al nombrar a los autores en su libro publicado en 1980 sobre la restauración, lo hace con signos de pregunta y señala que éstas son únicamente atribuibles a dichos autores sin justificar sus razones. Tampoco cita fuentes que permitan confirmar o ampliar su criterio de adjudicación y clasificación. En este punto, cuestiono el verdadero origen de estas pinturas. Si estas piezas fueran de los artistas mencionados ¿por qué están en la Iglesia de Orosi, un sitio tan “humilde” con respecto a otras iglesias de la

⁷ De acuerdo con Prado (ver 149), esta obra fue trasladada por Bernardo Augusto Thiel a la capilla de su palacio en San José donde está ubicada actualmente.

⁸ Debemos recordar que la Diócesis a cargo de la provincia de Costa Rica estaba en Nicaragua.

época, y no en otro sitio de mayor importancia como lo fue, por ejemplo, la orden franciscana de Cartago? Ciertamente, otro tema que ameritaría estudio.

Desde mi perspectiva y sin ser una experta en arte colonial, al examinar y confrontar las pinturas de Orosi con imágenes fotográficas de otras obras realizadas por estos reconocidos pintores mexicanos, parecieran no concordar desde el punto de vista formal, ni estilístico ni técnico.⁹ Pero aún sin conocer su autoría, estas piezas son en sí mismas documentos que atestiguan asuntos sobre las corrientes e influencias coloniales e indígenas que modelaban la vida y las interacciones comerciales y religiosas de las comunidades periféricas y centros coloniales. Sin duda esto corresponde a un tema abierto a la investigación comparativa con otros centros coloniales.

Otro tema relevante que amerita ser resaltado y que se relaciona con los objetos artísticos de Orosi, es aquel vinculado a la pervivencia de una tradición autóctona conservada en Orosi: me refiero a la labor artesanal de la talla en madera. Ángela Camargo lo resalta en su libro sobre la restauración de la Iglesia y de las piezas de Orosi cuando afirma que 1766 fue el mismo año en que “[...] se terminó de dorar el altar mayor esculpido por los mismos indígenas oírseños [...]” (3). El estudio de estas prácticas podría ser relevante para la historia del arte de este periodo, pero también sería vinculable con la historia del arte de Costa Rica posterior por la labor que realizaron los imagineros. Tal y como sugiere el curador José Miguel Rojas, la escultura en madera se convertiría en una manifestación estética de trascendencia en el país debido especialmente a la proliferación de talleres imagineros que subsistirían hasta las primeras décadas del siglo XX. En especial se puede citar el caso del taller de Manuel María Rodríguez (Lico) en el siglo XIX, como el caso de Manuel María Zúñiga a inicios del siglo XX, ya que en estos talleres se formaron los escultores y artistas de la generación de los años de 1930 como Juan Manuel Sánchez y Francisco Zúñiga (ver MBCCR 37 y 84). En este sentido, el trabajo de Elizet Payne

⁹ Para consultar sobre los artistas mexicanos a los que se hace referencia y observar las imágenes ver: Velázquez Gutiérrez y Lara Elizondo (“Herencia plástica del México colonial. Renovaciones a tres siglos de distancia” 57-189).

sobre los artesanos de Cartago durante el siglo VII, y aunque no se menciona a Orosi, sitúa el tema que podría enlazar algunos aspectos de esta historia:

Hubo especialistas en el arte de tallar la madera y la pintura de imágenes. Se menciona entre otros a los maestros Tomás Meléndez y Francisco Bustamante. El primero se denomina “maestro ensamblador y arquitecto”. En el año 1690 se le obligó a fabricar un retablo en madera de cedro en honor de la virgen de Ujarrás. Por su parte, Bustamante [...] se destacaba en el arte de encarnar imágenes. [...] Aunque la provincia de Costa Rica no produjo una tradición importante en la fabricación de iconos o imágenes religiosas, sí se han presentado casos en este sentido. [...] Unida con esta tradición iconográfica tenemos la actividad de dorar o pintar las imágenes. (s.p.).

El corolario

Von Frantzius describió el pueblo de Orosi tal y como lo vio en 1860:

[...] una mezquina e insignificante aldea de indios [...] De este convento, hace cuarenta años todavía **florecente**, fundado por celosos misioneros en el siglo pasado, subsisten en la actualidad tan solo algunas habitaciones medio destruidas, inhabitables, y una iglesia despojada de sus antiguos ornamentos, rodeada de tapias de barro toscas y en parte caídas. (Hilje 83).

Al respecto Eladio Prado menciona que la misión franciscana abandonó la Iglesia en 1846 y la finca, tras la Independencia, fue traspasada a manos del Estado para la siembra del café, convirtiéndose en una de las zonas cafetaleras por excelencia de la incipiente nación. Para 1858, y de acuerdo con documentos de viajeros, el templo era oscuro y estaba mohoso, lo que hace suponer el total abandono del sitio. El texto de Von Frantzius hace referencia a la población y describe:

La antes mucho más numerosa población de Orosi ha disminuido considerablemente en los últimos años, porque los indios evitan cuanto pueden el trato con los blancos y se han retirado a Cachí [...] Cuando los frailes españoles vivían en el edificio del convento, se hizo mucho por la cultura de los indios. Se les exhortaba

o impulsaba a labrar la tierra, se les sugería que vivieran juntos en las inmediaciones del convento, y se instruyó a los niños en la escuela. El embrutecimiento, o vuelta al salvajismo de los indios, desde la supresión de la misión del convento en el año de 1823, debe atribuirse en gran parte al antiguo ministro Calvo, quien, aunque indio de origen él mismo, utilizó poco su posición para fomentar la civilización de los de su propia raza y más bien consistió en dejar que fracasaran o en que no tuvieran éxito medidas de gobierno muy convenientes o adecuadas cuando resultaban incómodas para los indios. (Hilje 83).

Obviando los prejuicios evidentes de un europeo del siglo XIX sobre el “embrutecimiento y la vuelta al salvajismo de los indios”, lo que emerge a la luz es que el *grado de cohesión* del pueblo de indios reunidos bajo la vigilancia de los frailes, había desaparecido tras la partida de los franciscanos. En este sentido, la observación del viajero es particularmente relevante ya que *sitúa quizás la más profunda reflexión sobre lo que se ha intentado exponer en este trabajo*. Veamos.

Del relato mencionado es posible inferir que tras la partida de los frailes, los indios intentarían retomar sus costumbres y usanzas, lo que supone un impacto poco profundo del adoctrinamiento cristiano entre los indígenas. Sin embargo, cabe resaltar que aunque los indios fueron obligados a coincidir con el cristianismo y con sus prácticas, y a transformar a la manera cristiana sus cultos, fiestas, finanzas y monedas, trabajo, imágenes y nombres para los pueblos y lugares, como fue el caso del San José Cabécar, las prácticas religiosas lograron cierta concordancia con los intereses de la comunidad indígena. Desde esta perspectiva, podemos suponer que el cristianismo, a través de las estrategias y el pacto social tácito establecido con los frailes de Orosi, fungió como una fuerza de cohesión y no de disgregación. La característica más interesante de este caso es que esta fuerza de cohesión pudo darse porque de alguna forma no desplazó las preferencias indígenas de organización comunal. Por el contrario, lo que parece haber ocurrido es que puso en vigor y favoreció dichas preferencias, promoviendo no solo sus prácticas mientras acompañaban a los viajeros, sino una gran libertad de movilización por sus propias tierras en Talamanca.

Tomando como base la propuesta de Elena Isabel Estrada, es posible afirmar que el tipo particular de promoción comunal utilizada por los franciscanos recoletos en Orosi se debiera a que pertenecían a los esfuerzos misionales de los Colegios Apostólicos de Propaganda FIDE. Este grupo de religiosos se organizó bajo los principios de la Iglesia primitiva en Europa, es decir, con ideales comunitarios fundamentados en la ética del trabajo manual y una vida religiosa comprometida. Estas estrategias, producto del renacimiento misional en el siglo XVII y XVIII en la Nueva España, el que se difundió por el resto del orbe colonizado, fue hábilmente manejado por la Corona durante el periodo de las reformas borbónicas para defenderse de los franceses e ingleses que amenazaban las fronteras del norte de la Nueva España y las costas del Atlántico. (Ver Estrada 111-114).

Como balance final, es evidente que las misiones en Costa Rica se caracterizaron por la discontinuidad y la inestabilidad, que su impacto y duración fueron reducidos. Es decir que las misiones en Costa Rica fueron sumarios localizados y de poca duración en zonas reducidas y aisladas en cada región y que su impacto sobre la población indígena fue poca. Esta afirmación parece confirmarse en el caso de Orosi. Aún así, y como afirmé arriba, el caso de Orosi es particular, pues los indicios hacen suponer que la convivencia entre frailes e indios se estableció por medio de algún tipo de mecanismo que favoreció tanto a los españoles como a los indígenas y que fue conciliado tácitamente entre ambas partes para beneficio mutuo, lo que en su momento incidió en la prosperidad de Orosi. Esto es relevante ya que representa una situación que no parece haber sido la norma en Costa Rica durante el periodo de la colonia, pero quizás pueda situar alguna reflexión que permita determinar si este tipo de cohesión se dio después de la Independencia en algún ámbito social o cultural. Tal y como he descrito, esta no fue la característica que predominó en las misiones franciscanas que intentaron evangelizar en los pueblos de Talamanca.

La Iglesia de Orosi fue declarada por decreto de la República como Monumento Nacional de los costarricenses el 13 de abril de 1920 y fue restaurada cincuenta años después entre 1976 y 1979. En 1981 se instaló el museo en el área del claustro lo que haría suponer que se le dio el

valor correspondiente. Pero los rastros siguen aún sin un sustento histórico que los resalte por su valor único, y aún no parece prevalecer un reconocimiento explícito de este valor, a pesar de que de que Orosi es el más sobresaliente sumario del periodo colonial de Costa Rica, y el único que aún pervive como testigo de la relación entre indígenas y españoles en una época en donde controlar el paso de una vertiente a otra significaba dominio y poder en la entonces *Terra Incógnita*.

Bibliografía

- Alvarado Quesada, Franklin. “Misiones y doctrinas franciscanas: Reconstrucción del primer proceso colectivo de transmisión del cristianismo hacia la sociedad indígena de Costa Rica 1563-1689”. Tesis de Licenciatura en Historia. Universidad de Costa Rica, 1996.
- Benavides Barquero, Manuel de Jesús. *De Ujarrás a Paraíso. Análisis del traslado de una población 1821-1850*. San José: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, Centro de Investigación y Conservación del Patrimonio Cultural, 2002.
- Bérchez, Joaquín. “El arte de la Edad Moderna en Iberoamérica”. *Historia del Arte 3. La Edad Moderna*. Ed. Juan Antonio Ramírez. Madrid: Alianza Editorial S. A., 1998.
- Blanco Segura, Ricardo. *Obispos, Arzobispos y Representantes de la Santa Sede en Costa Rica*. San José: EUNED, 1984.
- Camargo, Ángela. *Orosi*. México: Litógrafos Unidos, S.A., México D.F./O.E.A. Costa Rica, 1980.
- Costa Rica en el arte. Colección de Artes Plásticas del Banco Central*. San José: Museos del Banco Central, 1989.
- Dimas Mateos, Fray Dimas. *Orosi, su historia y su paisaje*. San José: Trejos Hermanos Sucs. S.A, 1974.
- Duarte Arturo, y Paulo Alvarado. “Música de Guatemala en el siglo XVIII”. *Mesoamérica* 36 (diciembre 1998): 441-498.
- Estrada de Gerlero, Elena Isabel. “Las utopías educativas de Gante y Quiroga”. *El otro Occidente. Los Orígenes de Hispanoamérica*. México: Teléfonos de México, 1992.

- Fonseca, Elizabeth. "Economía y sociedad en Centroamérica (1540-1680)". *Historia General de Centroamérica*. Tomo II. Madrid: Ediciones Siruela, 1993.
- Fonseca, Elizabeth, y Enrique Barascout. "Historia de la arquitectura colonial". *Historia de la Arquitectura en Costa Rica*. Eds. Elizabeth Fonseca y José Enrique Garnier. San José: Fundación Museos del Banco Central, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, Universidad de Costa Rica, 1998. 126-128.
- Gallo, Antonio. *Escultura Colonial en Guatemala*. Guatemala: Ediciones de la Dirección general de Cultura y Bellas Artes, 1979.
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo XXI Editores, 1967.
- Henkerhoff, Paolo. "Tiempo fracturado". *Horizontes del arte latinoamericano*. Eds. José Jiménez y Fernanco Castro. Madrid: Editorial Tecnos, S.A, 1999. s.p.
- Hilje Quirós, Luko. "El Valle de Orosi, explorado por Alexander Von Frantzius". *Revista Comunicación* (México) 17.29.1 (enero-julio 2008): s.p.
- Jáuregui, Carlos. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2005.
- Lara Elizondo, Lupina. *Visión de México y sus Artistas*. Tomo V. México: Quiálitas Compañía de Seguros, S.A de C.V., 2004.
- Lemistre Pujol, Annie. *Orosi*. San José: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, s.f.
- López Leal, Carlos Roberto. *Una rebelión en Talamanca. Pablo Presbere y el alzamiento general de 1709*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala, 1973.
- Luján Muñoz, Luis, y Migule Álvarez Arévalo. *Imágenes de oro. Galería Guatemala*. Guatemala: Corporación G&T, 1993.
- Mateos López, Dimas Gines. *Orosi, su historia y su paisaje*. San José: Trejos Hermanos, 1974.
- Mignolo, Walter. *Local Histories/ Global Designs*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Mignolo, Walter. "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: El hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Ed. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 2003. <<http://waltermignolo.com/txt/publications/articles/Lacolonialidad.pdf>> (15 de setiembre 2010).
- Palma Murga, Gustavo. "Economía y sociedad en Centroamérica 1680-1750". *Historia General de Centroamérica*. Tomo II. Madrid: Ediciones Siruela, 1993.

- Payne Iglesias, Elizet. “Maestros, oficiales y aprendices: La incipiente organización artesanal en la Cartago del siglo XVII”. *Diálogos: Revista electrónica de historia* 1.2 (2000). <<http://historia.fcs.ucr.ac.cr/articulos/maestro2.htm>> (15 de setiembre 2010).
- Prado, Eladio. *La Orden Franciscana*. San José: Editorial Costa Rica, 1983.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of world-systems research* VI.2 (summer/fall 2000): 342-386. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I, <<http://jwsr.ucr.edu/archive/vol6/number2/pdf/jwsr-v6n2-quijano.pdf>> (15 de setiembre 2010).
- Quirós, Claudia. *La era de la encomienda*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1990.
- Ramos Barquero, Ángeles. “Pintura y escultura en el arte colonial”. *Historia General de Panamá*. Vol. I, Tomo II. Dir. Alfredo Castellero Calvo. Panamá: Comité Nacional del Centenario de la República de Panamá, Ministerio de la Presidencia de la República de Panamá, 2004.
- Samaniego, Filoteo. “Encuentro de culturas”. *América Latina en sus artes*. Eds. Mario Barata, Juan García Ponce, Francisco Sastny y Damián Bayón. París: Siglo Veintiuno Editores, S.A. UNESCO, 1974.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos. “Evangelización Franciscana y resistencia indígena: dos rebeliones en la frontera entre Costa Rica y Panamá (Cabagra, Térraba, 1761, Bugaba, Alanje, 1787)”. *Anuario de Estudios Centroamericanos* (San José) 28.1-2 (2002): 57-88.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos. “Indígenas insumisos, frailes y soldados: Talamanca y Guatuso. 1660-1821”. *Anuario de Estudios Centroamericanos* (San José) 23.2 (1997): 143-197.
- Subirats, Eduardo. “El mundo, todo y uno”. *El otro Occidente. Los Orígenes de Hispanoamérica*. Eds. VV.AA. México: Teléfonos de México, 1992.
- Vargas Cullel, María Clara, y Eduardo Madrigal Muñoz. “De rituales y festividades: música colonial en la provincia de Costarrica”. *Revista Historia* (San José) 57-58 (enero-diciembre 2008): 109-134.
- Velázquez Bonilla, María Carmela. “El sentimiento religioso y sus prácticas en la diócesis de Nicaragua y Costa Rica. Siglos XVII y XVIII”. Tesis de Doctorado. Universidad de Costa Rica, 2004.
- Velázquez Gutiérrez, María Elisa. *Juan Correa*. México: Dirección General de Publicaciones, 1998.