

**Espíritus encontrados.  
Desintegración, adaptación y pervivencia  
del sistema de creencias indígena  
en la Nicaragua del siglo XVI**

***Confronted souls. Disintegration, adaptation  
and survival of the indigenous belief system  
in Sixteenth Century Nicaragua***

**Meritxell Tous MATA**

Universidad de Barcelona  
Departamento de Antropología e Historia de América y África  
mtous@trivium.gh.ub.es

Recibido: 5 de enero de 2002  
Aceptado: 2 de septiembre de 2002

**RESUMEN**

En este artículo se analiza la evolución que sufrió el sistema de creencias de los pueblos indígenas pertenecientes a la subárea arqueológico-cultural de la Gran Nicoya durante el siglo XVI. A partir del estudio de fuentes coloniales y de datos arqueológicos, se concluye que la «conquista espiritual» de estos pueblos restó sin concluir, observándose la supervivencia de ciertos aspectos religiosos y la creación, a partir de un complejo sistema sincrético, de nuevos elementos relacionados con la religión tradicional.

**PALABRAS CLAVES**

Ethnohistoria  
Historia colonial  
Religión  
Gran Nicoya  
Nicaragua

**ABSTRACT**

In this article the evolution of the religious believes of the indigenous people from the Greater Nicoya archaeological and cultural subarea during the XVIth century is analysed. By means of the study of the colonial sources and the archaeological data, it is concluded that the «spiritual conquest» of these peoples remained unfinished. Certain religious aspects survived, whereas other new elements associated with the traditional religion were created from a complex syncretic system.

**KEY WORDS**

Ethnohistory  
Colonial History  
Religion  
Greater Nicoya  
Nicaragua

**SUMARIO** 1. El proceso de cristianización. 2. El equilibrio en el plano religioso: resistencia y sincretismo. 3. Conclusiones. 4. Referencias bibliográficas.

La llegada de los europeos al territorio americano, en este caso a la subárea arqueológico-cultural de la Gran Nicoya<sup>1</sup>, produjo una desestructuración de los pueblos asentados en dicha zona. La desigualdad en el plano político y administrativo, junto a la intolerancia e incompreensión de la cultura dominante impidieron un intercambio equitativo entre ambas culturas. No obstante, de forma paralela a esta alteración, se generó una nueva sociedad mestiza. Una de las características básicas de ésta fue la síntesis cultural que presentaba, desarrollada a partir de la combinación de rasgos procedentes de las diversas culturas que la formaban.

Siguiendo las tesis de Charles Gibson (1986 y 1990), no se puede hablar de un proceso absoluto de substitución de lo indígena, sino de un sincretismo que mezcló la realidad autóctona y la hispana. La respuesta de la nueva sociedad dominante hacia la cultura tradicional fue desigual. Mientras que las autoridades metropolitanas y coloniales potenciaron ciertos aspectos, aunque muy alterados, del mundo prehispánico puesto que les eran de interés para su propio desarrollo, otros, bien por su incompreensión o bien porque se consideró que no alteraban el funcionamiento de la colonia, fueron tolerados aunque relegados a «uso de indios». Por el contrario, el nuevo orden «pretendió» la desaparición de otros elementos de la cultura indígena, fundamentalmente el religioso. Ello fue debido, entre otros motivos, a que la conquista espiritual de América fue precisamente uno de los aspectos que justificó la presencia hispana en el Nuevo Mundo, así como el dominio de sus gentes a partir de la donación papal<sup>2</sup>. En consecuencia, el sometimiento a la fe cristiana y su difusión fueron dos de los argumentos más sólidos de apoyo a la conquista y expansión de la «civilización» occidental.

### 1. El proceso de cristianización

El proceso de cristianización a que fue sometida la población indígena, pasaba por un total abandono de sus antiguas creencias que, comprometían en la práctica la mayor parte de los aspectos de su vida. Es más, la religión en el mundo prehispánico fue un elemento básico para la cohesión de los grupos, por ello eliminándolo, se desarticulaba la antigua cultura.

Dentro del proceso de cristianización cabe distinguir dos fases: la correspondiente al periodo de conquista y la desarrollada al establecerse la colonia en particular, a partir de la lle-

<sup>1</sup> El área arqueológico-cultural de la Gran Nicoya abarca el Oeste de Nicaragua —hallándose el límite norte en el Golfo de Fonseca y una pequeña porción de Departamento de Estelí—, incluyendo y rodeando el eje volcánico, y las orillas de los lagos de Nicaragua y Managua, marcando el límite oriental las montañas centrales de Nicaragua. El extremo sur comprende la casi totalidad de la Provincia de Guanacaste —planicie y zona costera—, en Costa Rica, hasta la cordillera volcánica oriental (Guanacaste).

<sup>2</sup> Alejandro VI gracias a la Bula *Inter Caetera* de 1493 concedió a los reyes castellanos las tierras descubiertas a cambio del compromiso de evangelizar a sus gentes, a excepción si las hubiese, de las pertenecientes a otro príncipe cristiano. Además de esta Bula, el papel de la Corona en los territorios americanos quedó perfilada con las bulas *Inter Caetera II* que establecía los límites de evangelización con el fin de evitar conflictos jurisdiccionales con los portugueses, la *Eximiae devotionis* (3 de mayo de 1493) que otorgaba a la Corona de Castilla idénticas prerrogativas a las de los lusitanos en África, la *Dudum Siquidem* (26 de septiembre de 1492) que ampliaba las deferencias anteriores y la *Eximiae Devotionis* (16 de noviembre de 1501) por la que se hacía entrega a la Corona de la percepción de los diezmos (Gutiérrez Escudero 1990: 273).

gada de órdenes religiosas hacia las décadas de 1530 y 1540. No obstante, la presencia de éstas últimas tuvo lugar ya en fechas muy tempranas acompañando a las huestes durante las campañas de conquista, tal es el caso de Fray Pedro de Zúñiga que marchó junto a Hernández de Córdoba en la conquista de Nicaragua. A pesar de ello, no se evidenció una gran preocupación por la conversión de los indios que se limitó, preferentemente, a su bautismo.

El primer sacramento por el cual un individuo entra a formar parte de la comunidad católica es el bautismo<sup>3</sup>. Por esta razón, durante la primera fase en el proceso de cristianización, se procedió al bautismo en masa de los indígenas. Dicha práctica se inició durante la expedición de reconocimiento llevada a cabo por Gil González Dávila entre los años 1522 y 1523 (AGI PAT 26, Ramo 17; CDI: 14: 20-24; CS: 1: 89-107), en la que se bautizaron 21.652 indígenas de las provincias de los caciques de Nicaragua y Diriangen entre otros. Así lo describe Pedro Mártir de Anglería refiriéndose al cacique de Nicoyán

«Habiéndoles recibido benignamente Nicoyán, le regaló catorce mil pesos de oro: y persuadido por los nuestros de que hay encima del sol otro Criador del cielo y de la tierra que no es el que ellos piensan, el cual sacó de la nada el mismo sol y la luna y los demás astros que se ven, y los gobierna con sabiduría, y a cada hombre le da la recompensa que merece, quiso recibir el bautismo con toda su familia y, a ejemplo del cacique, se bautizaron de su reino miles de personas de ambos sexos.» (Mártir de Anglería 1944: 479-480)<sup>4</sup>.

De este fragmento destacan dos elementos básicos en la conquista espiritual de América. En primer lugar, la aparente aceptación del cristianismo que, como se muestra a continuación, se trató más de una adopción de ciertos símbolos que una verdadera conversión. Y, en segundo lugar, la importancia del bautismo inmediato del cacique y de la nobleza que le rodeaba como un ejemplo de conversión a seguir por el resto de la población<sup>5</sup>. Al igual que la antigua jerarquía política entró en diálogo con las autoridades coloniales, el cacique también respaldó a las autoridades religiosas ya que estos fueron los encargados de velar por la asistencia de sus súbditos a las celebraciones litúrgicas, a la vez que controlaban sus progresos en la fe cristiana. De esta manera, el vínculo entre la Iglesia y las comunidades se estableció a través de la jerarquía política local.

Volviendo a la expedición de Gil González Dávila, los logros de la misma fueron realmente sorprendentes (32.264 indios bautizados y 112.524 pesos de oro, la mitad de ellos muy bajos de ley),

<sup>3</sup> A partir de este sacramento, el indígena pasaba ser vasallo de la Corona, convirtiéndose de esta manera en un tributario más.

<sup>4</sup> Véase también la conversión de los diferentes caciques durante la expedición de Gil González Dávila en Pedro Mártir de Anglería (1944: 480-482), Francisco López de Gómara (1941: 2: 208-209), Antonio de Herrera y Tordesillas (1991: 2: 383-384) y en el relato del propio conquistador (AGI PAT 26, Ramo 17; CDI: 14: 20-24; CS: 1: 89-107).

<sup>5</sup> La importancia de la figura de los caciques dentro del proceso de cristianización no sólo fue crucial durante la Conquista, sino también a partir de la creación de las misiones. Ello fue debido a que, generalmente, el primer paso a seguir por los frailes fue conseguir el favor de las autoridades locales para, con su ejemplo, atraer al resto de la población.

por lo que en su tiempo se dudó de su veracidad y efectividad, particularmente, en el terreno religioso. Además de motivos económicos y territoriales, este aspecto impulsó a Pedrarias Dávila a enviar a la misma área a Fray Francisco de Bobadilla con el fin de desacreditar la tarea llevada a cabo por Gil González Dávila. Es más, incluso Fernández de Oviedo (1976: 171-172) dudó de la utilidad dichos bautismos debido, sobre todo, a la propia actitud de las huestes hispanas.

Dentro de la misma tarea de cristianización, destacan las cifras ofrecidas por Pedrarias Dávila y por el padre Francisco de Bobadilla. El primero, en una carta a S.M. de 1525 (Dávila 1967: 60) afirma que «convertido a nuestra sancta fe católica de su voluntad mas de quatro-cientos mill animas e continuamente vienen a demandar bautismo», posiblemente, por la fecha en que fue escrita, hace referencia a la labor llevada a cabo por Francisco Hernández de Córdoba. Por otro lado, el segundo, el fraile Francisco de Bobadilla (Fernández de Oviedo 1976: 355-358) afirma que, entre 1528 y 1529 bautizó a 52.558 indígenas, 29.000 pertenecientes a la Provincia de Nicaragua, 6.346 a la de Moribio y 5.081 a Diriá. No obstante, tal y como afirma Fray Antonio de Remesal (1964: 422) los indios eran bautizados sin previa instrucción<sup>6</sup> e incluso algunos de ellos recibían dicho sacramento varias veces puesto que olvidaban sus nombres.

Además de los bautismos en masa, este primer periodo en el proceso de cristianización se caracterizó, al igual que la conquista, por una violencia desmesurada que supuso la destrucción y saqueo de todo lo referente a la antigua praxis religiosa. Los templos fueron derribados o reconvertidos en iglesias, así sucedió durante la expedición de Gil González Dávila (Herrera y Tordesillas 1991: 2: 385; López de Gómara 1941: 2: 209) y, continuó con la de Francisco Hernández de Córdoba. Si bien el empleo de los mismos lugares de culto fue percibido como una ventaja por las autoridades coloniales, también acarreó inconvenientes, sobre todo al desarrollarse una religión sincrética. Así, por ejemplo, Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán denuncia que en San Juan Atitlán (Guatemala) los indios empleaban la iglesia para ritos paganos:

(...) halló la iglesia muy asistida del pueblo, su aseo notable y esmerado, en flores y perfume abundante mas (o Gran Dios lo que tolera tu justicia) era el santo o deidad que celebraban, un indio mozo, mudo y en gran modo asperoso, si simple sobre todo encarecimiento, que sobrevestido de las vestiduras sacerdotales le tenían colocado en el altar recibiendo aquel culto (...)» (1972: 26).

En este sentido se adecuó el espacio de las iglesias a las tradiciones indígenas ofreciendo grandes espacios abiertos, a usanza del mundo prehispánico. La iconografía que acompañaba dichos edificios tuvo una suerte diferente, y así la realizada en materiales que no eran útiles

<sup>6</sup> Un aspecto que provocó numerosos debates con relación a los métodos de conversión fue la preparación que debía exigirse a los indígenas y la forma de cómo debía administrarse el sacramento. Frente a esta cuestión, los dominicos entendieron que el bautismo debía posponerse hasta que los indios estuviesen dispuestos, mientras que los franciscanos mostraron una actitud más indulgente (Luque y Saranyana 1992: 164).

para los conquistadores y, para este primer momento nos referimos a todo aquello no realizado en metales preciosos, fue destruido. En cambio, sus «ídolos» de oro, tumbaga o cualquier otro metal o aleación fueron fundidos y convertidos en metal para ser enviado a España, a la vez que se implantó una nueva iconografía basada en la cruz (Mártir de Anglería 1944: 480).

Dentro de esta primera fase, además del bautismo y de la imposición de una nueva iconografía, también se evidencia, aunque de forma más leve, el intento de erradicación de ciertas prácticas religiosas, en particular los sacrificios humanos. A la vez que se intentó implantar otras costumbres cristianas como los casamientos y funerales (AGI AG 9(A), R.2, N.3; CS 3: 68-78; Herrera y Tordesillas 1991: 2: 384; Mártir de Anglería 1944: 483).

Como colofón a este apartado, señalar que dicho proceso de cristianización tuvo un escaso éxito sobre la población indígena. Este hecho se pone de manifiesto en el informe sobre la situación de la Provincia de Nicaragua a la llegada de religiosos franciscanos alrededor de 1540, en el que se afirma que los indios todavía restaban en el paganismo, viviendo de forma separada y convirtiéndose en animales (Markman 1993: 88).

Esta situación empezó a modificarse a finales de la década de los 1530 y principios de 1540 que, cronológicamente, se corresponde con la finalización del ciclo conquistador y el inicio de la colonia. Dicha alteración, en gran medida, fue consecuencia de la llegada en masa de frailes regulares, inaugurándose de este modo el segundo período dentro del proceso de cristianización que, a diferencia de la etapa anterior, provocó cambios más substanciales en la ideología de la población indígena.

La obligación que tuvieron los indios de organizarse en poblados a partir de 1540, según Real Cédula de Carlos V (AGI AG 393 L.2, fols. 110v-111v)<sup>7</sup>, facilitó la conversión de la población indígena, cuya organización recayó en manos de las órdenes religiosas. Para una mejor administración local, los pueblos de indios fueron agrupados en partidos a los que se les asignaba un misionero o un doctrinero. Fue la separación de residencia señalada en diferentes Reales Cédulas como las de 1563, 1578, 1581, 1589, 1600 y 1614, uno de los aspectos básicos de estas reducciones. Gracias a esta segregación, así como a la supuesta «pureza y pobreza de los indios», las reducciones se convirtieron en el marco ideal donde las órdenes religiosas pudieron desarrollar sus diferentes programas.

En la Provincia de Nicaragua se crearon los siguientes partidos: Chinandega y El Viejo (formado por 11 parcialidades) administrados por conventos pertenecientes a la orden de San Francisco, Chichigalpa y Posoltega pertenecientes a la orden de la Merced y, Nicoya así como la isla de Chira y todos sus pueblos administrados por frailes franciscanos (Vázquez de Espinosa 1969: 171-179)<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Cabe recordar que dicha nuclearización no se hizo efectiva hasta la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542.

<sup>8</sup> Aunque a pequeña escala, en la Provincia de Nicaragua también se manifestó una competición entre las diferentes órdenes por apropiarse de territorios cuyas condiciones fueran más favorables. A ello, debe añadirse el hecho de que las órdenes empleaban métodos y prácticas misionales muy diferentes entre sí, aconsejándose de este modo su separación geográfica.

Para una mayor eficacia en el adoctrinamiento, los frailes utilizaron dos mecanismos. En primer lugar aprendieron las lenguas indígenas e hicieron traducciones del catecismo a ellas (Remesal 1964: 205-206) y, en segundo lugar, construyeron escuelas en las que, principalmente, los hijos de los caciques eran instruidos en la nueva cultura y religión.

El aprendizaje de las lenguas indígenas fue una necesidad para la exposición de los misterios de la fe, puesto que se hallaba dentro de los presupuestos de la construcción de un nuevo reino de Dios en el que los frailes eran los únicos que se hallaban en contacto con los indígenas. No obstante, este programa de conversión se hallaba en disonancia con los procesos aculturadores que se quisieron implantar desde la metrópoli. Así, según Real Cédula de 1550, la Corona ordenaba a los frailes dominicos el empleo de la lengua castellana en sus enseñanzas<sup>9</sup> (Markman 1993: 21). A pesar de ello, se seguía instruyendo a los indígenas en sus propias lenguas según se desprende de otra Real Cédula dictada el 16 de enero de 1590, cuarenta años más tarde de la anterior (Konetzke 1953: 1: 603). Además de dicho aprendizaje, para favorecer su labor pastoral, los frailes tradujeron a las lenguas nativas catecismos y doctrinas.

El nahua fue la lengua que emplearon los religiosos para la conversión de los indígenas de la región del Pacífico de Nicaragua, convirtiéndose en lengua franca tal y como se señala en el documento de Diego de Artieda Cherino (ACI AG 40 R.5 N110) de 1581. Esta adopción, según Fray Antonio de Remesal (1964: 194)<sup>10</sup>, fue debida a la gran cantidad de lenguas que se hablaban en la zona, cosa que ralentizaba el proceso de cristianización, así como al hecho de que todos los pueblos empleaban la mexica o nahua como general y común.

El segundo mecanismo dentro del proceso de cristianización lo constituyó la educación, por lo que las principales órdenes religiosas erigieron los primeros colegios de enseñanza para la población indígena<sup>11</sup>. De todos modos, este proceso no fue en absoluto homogéneo, sino que dependió de la orden que llevara a cabo la congregación y la evangelización, determinando en buena medida los resultados del proceso de organización del gobierno indígena (Menegus 1999: 609). Un ejemplo de ello, lo constituyó la orden de San Francisco, según la cual el gobierno de los naturales debía permanecer en manos de la elite tradicional. Por lo tanto, se procedió a una educación diferenciada entre los indígenas, siendo los caciques y sus hijos los «beneficiados», mientras que el resto de la población únicamente se les instruía en oficios. En

<sup>9</sup> Véase también la carta dirigida a S.M. escrita por el Licenciado Tomás López el 9 de junio de 1550 por la que se exhorta al rey a que los naturales aprendan a hablar la lengua castellana ya que «de ello se seguirán grandes provechos» como el adoctrinamiento (CDI: 24: 540).

<sup>10</sup> En época de la conquista, la gran Nicoya se hallaba ocupada por diferentes grupos etno-lingüísticos como los Nicarao, Chorotega y Maribio o Subtiaba, todos ellos de origen mesoamericano y, el Tacacho del que se desconoce su filiación lingüística. A pesar de dicha variabilidad, el uso del nahua como *lingua franca* era anterior a la conquista, expandiéndose su uso durante ésta gracias a los intérpretes, y durante la colonia.

<sup>11</sup> En América se desarrollaron diferentes centros de educación dependiendo de la población nativa y de las propias necesidades de las autoridades religiosas y civiles. Estos fueron los siguientes: escuelas elementales, colegios de niños nobles, internados interclasistas, centros interraciales y, colegios de enseñanza media, escuelas externas e internados para la mujer india (Luque y Saranyana 1992: 252).

consecuencia, se observa como durante la época colonial, parte del estatus de la población indígena se hallaba relativamente asociado con aquél que un día fue el propio<sup>12</sup>.

La tarea de evangelización no fue nada sencilla, es más, como se analiza en el punto siguiente, se puede hablar más de una transformación superficial que de una verdadera substitución de las antiguas creencias. Los problemas que se encontraron los religiosos mendicantes en su obra evangelizadora pueden dividirse en tres bloques. El primero incluye aquellos conflictos que se derivaron de las diferencias existentes en el seno de las propias órdenes, las enemistades entre una orden y otra, los litigios con el episcopado y con el clero secular, así como la diferencia de intereses entre las autoridades locales y las religiosas. Todo ello provocó un éxodo masivo de sacerdotes hacia otras zonas como el Perú. El segundo bloque engloba las propias deficiencias que mostraron los religiosos ya fuesen de carácter intelectual o moral. Y, el último problema lo constituyó la resistencia indígena, ya fuese de carácter pasivo o activo, y que analizaremos en el apartado siguiente.

Por lo que se refiere al primer tipo de problemas, uno de ellos lo constituyó las diferencias que se dieron entre las autoridades religiosas y locales, el obispo Valdivieso (CS: 11: 32-35) afirma que, en Nicaragua, los clérigos carecían de toda autoridad puesto que su ejercicio comportaba la enemistad con las familias más influyentes. De igual modo, entre los cargos presentados por Francisco Sánchez contra Rodrigo de Contreras, en la Audiencia de Panamá el 1 de julio de 1540, se señala a dicho gobernador como el causante de la marcha de los religiosos y el abandono de los conventos de Nicaragua (CS: 6: 104-105)<sup>13</sup>.

Es más, en muchos casos la demanda de su presencia en la Provincia de Nicaragua, sobre todo para aquellas zonas alejadas de los núcleos de poder, como León y Granada, estuvo motivada por razones económicas y no religiosas. Un ejemplo de ello lo constituye la carta que el licenciado Francisco de Castañeda (CDHCR: 6: 200), gobernador de Nicaragua, envió a su Majestad, en la que se exhorta la reducción de la población indígena de una de las áreas más pobladas, la península de Nicoya, asegurándose así un mayor control sobre la mano de obra y los tributos de esta zona.

Su presencia no fue únicamente rechazada por parte de las autoridades locales, sino también por los propios colonos que no les permitían ejercer su tarea de adoctrinamiento (CS: 12: 421-425). Según el Obispo Valdivieso, dicho rechazo se atribuía a que la presencia del

---

<sup>12</sup> No obstante, en este sentido cabe señalar la resistencia que opusieron ciertos caciques y principales a que sus hijos asistieran a dichas escuelas. Así, Robert Ricard (1986: 391) señala como los padres ocultaban a sus hijos o, en su lugar, mandaban a las casas de los frailes a los hijos de sus criados o esclavos, vestidos de buen ropaje y acompañados de muchos sirvientes.

<sup>13</sup> Esta situación se fue extendiendo a todas las órdenes residentes en la zona, tal es el caso de los frailes de Nuestra Señora de la Merced (CS: 4: 361). Ver además la carta de Fray Juan Candano y Fray Francisco de Aragón, franciscanos, dirigida al Presidente y Oidores del Consejo de Indias sobre las persecuciones padecidas en Nicaragua por cumplir su misión evangélica, 1 de enero de 1541 (Markman 1993: 60); y, la carta que la Justicia y Regimiento de Granada escribió al Rey el 10 de enero de 1545 (CS: 11: 413) en la que se acusa directamente a Rodrigo de Contreras y a Pedro de los Ríos del mal estado de la Iglesia en la Provincia de Nicaragua.

cura y más aún, la del defensor de los indios, no les permitía seguir cometiendo excesos sobre la población indígena y, a la par, engañar a la Corona.

Además de los enfrentamientos con las autoridades locales y colonos, cabe hacer mención los que se gestaron entre las órdenes religiosas y, el clero secular y los obispos locales. Ello fue debido, en gran medida, a la subordinación de los frailes a sus autoridades provinciales, lo que provocó frecuentes conflictos con el ordinario diocesano, como por ejemplo los que condujeron al Obispo Fray Domingo de Ulloa, fraile de la orden de Santo Domingo, a afirmar en 1591 que la Provincia de Nicaragua estaría mejor atendida sin frailes (Zúñiga 1981: 118).

Aunque el flujo de religiosos hacia Nicaragua no se detuvo, del mismo modo que tampoco lo hizo la fundación de monasterios, la realidad fue que muchos curas tanto regulares como seculares marcharon hacia otras zonas, en especial hacia el Perú, con lo que la provincia quedó desatendida (CDI: 24: 184). Dicho abandono fue constante a lo largo del siglo XVI, como se deduce de la visita pastoral que Fray Alonso Ponce llevó a cabo en las provincias de Nicaragua, Costa Rica y Honduras en 1586, en las que residían un total de 25 frailes franciscanos distribuidos en 12 conventos, y en concreto para Nicaragua, donde únicamente halló 4 religiosos (Ciudad Real 1873: 344). Es más, esta dinámica no parece alterarse por lo menos durante el primer cuarto del siglo XVII, cuando Fray Antonio de Remesal visitó los conventos pertenecientes a la orden de Santo Domingo.

Pero, ¿cuáles fueron los motivos que impulsaron a la marcha de dichos religiosos? La respuesta es múltiple. En primer lugar, sobre todo durante el periodo de gobernación de la familia Contreras, se debió al férreo control de las autoridades civiles sobre los eclesiásticos (CS: 6: 104-105). En segundo lugar, cabe hacer referencia a la falta de medios para la propia supervivencia de los clérigos (CS: 11: 414). No obstante, según el Obispo Valdivieso este hecho no fue únicamente debido a que los diezmos no rentaban lo suficiente en dicha provincia, sino a la mala gestión de las autoridades de la misma (CS: 11: 32-35)<sup>14</sup>. O, según el mismo obispo a que el diezmo no era pagado o recaudado (CS: 11: 468-476). En cualquier caso, la Iglesia en Nicaragua estuvo constantemente falta de medios económicos (CS: 11: 32-35), y como se desprende de la carta que el obispo Fray Antonio de Zayas envió a Su Majestad el 12 de enero de 1578 (Peralta 1883: 556-557)<sup>15</sup>, la situación no halló remedio a lo largo del siglo XVI.

Como corolario al estado en que se hallaba la diócesis de Nicaragua, recordar las palabras de Fray Bartolomé de Las Casas y del Obispo Valdivieso:

«Aquí la iglesia está tan perdida y abatida, la obediencia a los Prelados tan olvidada, que afirmamos con toda verdad que nos parece que estamos poco menos que en Alemania» (CS: 11: 518-531).

<sup>14</sup> Ver además la carta que el mismo Obispo dirigió al emperador el 15 de julio de 1545 (CS: 11: 468-476) en la que se describe como el tesorero de la provincia habiendo cobrado ya los diezmos «se le encontró una falta de tres mil ochocientos sesenta y seis pesos».

<sup>15</sup> Esta situación ya fue denunciada con anterioridad por Fray Antonio de Valdivieso en una carta dirigida al Rey fechada el 10 de noviembre de 1545 (CS: 12: 421-25).

El segundo bloque de problemas con que se encontraron los religiosos en la tarea evangelizadora engloba sus propias deficiencias, ya fuesen de carácter intelectual o moral. En este sentido, podemos señalar que a pesar de lo dictado en el Concilio de Trento (1545-1563) respecto a la formación adecuada del clero, en Nicaragua no se inauguró el primer Colegio Seminario hasta 1680, por lo que no es de extrañar la existencia de dichas deficiencias durante el primer siglo de la colonia (Webre 1993: 171-172). En cuanto al déficit moral<sup>16</sup>, fue precisamente el obispo Valdivieso el primero en dar la voz de alarma al señalar que uno de los peores ejemplos para la población indígena lo dieron, no sólo las autoridades coloniales, sino también los propios religiosos (CS: 11: 32-35). Según se desprende de la relación sobre la Provincia de Nicaragua escrita por Francisco de Castañeda en 1545 (CDHCR: 6: 202) y de una carta de Juan López de Cerrato de 1548 (AGI AG 9 (A), R.15, N149; CS: 14: 346-347), los excesos cometidos por los religiosos repercutieron negativamente en la evangelización de la población indígena.

Tampoco debe olvidarse que el acatamiento de la fe cristiana supuso, para los indígenas y las comunidades un elevado coste económico. De la comunidad dependió no sólo el mantenimiento del cura doctrinero y la construcción de la iglesia, sino también todo aquello necesario para llevar a cabo el culto, como por ejemplo los ornamentos de la iglesia, el funcionamiento del ritual con los costos de los servicios tradicionales como entierros, funerales y matrimonios, entre otros (Quirós 1990: 133), y los gastos extraordinarios o derramas con motivo de la visita de autoridades civiles o eclesiásticas. Dicho expendio, ciertamente elevado, provocó que la población no asistiera a las celebraciones. Una muestra de ello es la carta del cura de Cartago (CDHCR: 2: 279) en la que señala como ciertos indios habían dejado de asistir a la fiesta del Corpus Christi con sus cruces, pendones y danzas a pesar de que desde su conquista lo habían hecho con asiduidad. No obstante, cabe señalar que, a pesar de que dichas fiestas comportaron un elevado gasto para la comunidad, estas fueron muy importantes para el mantenimiento de las antiguas creencias. Así durante las procesiones, según información de Juan Romo (CDHCR: 7: 112-143), se llevaban a cabo danzas y borracheras que recordaban ritos prehispánicos que además desembocaban en conductas inmorales.

## **2. El equilibrio en el plano religioso: resistencia y sincretismo**

A pesar de sus diferencias, tanto los religiosos seculares como regulares que llegaron al Nuevo Mundo intentaron, por todos los medios, erradicar la antigua religión e imponer una nueva praxis religiosa: el cristianismo. No obstante, como se discute a continuación, la «conquista espiritual» de América y, en concreto, la de lo que un día fue la Gran Nicoya quedó sin concluir. En América se desarrolló una doble realidad, la religión formal y la popular. La primera de ellas se relacionó con la ortodoxia religiosa y la encontramos, preferentemente, en los

<sup>16</sup> Un ejemplo de la deficiencia moral de ciertos individuos pertenecientes a órdenes mendicantes es la información que se desprende de una constitución del papa Gregorio XIII, del 14 de mayo de 1578, por la que varios franciscanos colgaron sus hábitos y regresaron a la península después de haberse enriquecido (Ricard 1986: 359).

centros urbanos donde residían la mayor parte de religiosos; la segunda, la religión popular, se desarrolló en los pueblos de indios.

Del mismo modo que sucedió con la implantación de la nueva praxis social, la respuesta indígena frente al proceso de cristianización fue variada. En este sentido, se puede hablar de una doble resistencia cuya manifestación puede calificarse como activa y/o pasiva. Con respecto a la primera, indicar que el empleo de la violencia fue poco habitual en el área del Pacífico en contraposición a la zona centro de la Provincia de Nicaragua. Algunas muestras de resistencia violenta se dieron como respuesta a la entrada de frailes en una zona determinada que, en ciertos casos, se resolvió con la muerte o rapto de los mismos. No obstante, la resistencia activa en el Pacífico de Nicaragua se caracterizó por la ausencia de violencia, en este sentido cabe señalar la negativa de acudir a las actividades religiosas y, la huida de las misiones y de los pueblos de indios.

Según se desprende de la información colonial, la segunda modalidad de resistencia, la pasiva, fue ciertamente la más practicada y eficaz. En muchos casos, el desconocimiento de las culturas prehispánicas o la propia resignación del clero permitieron no sólo la supervivencia de ciertos aspectos religiosos, sino también la creación, a partir de un complejo sistema sincrético, de nuevos aspectos relacionados con la religión tradicional bajo una apariencia totalmente inocua a los ojos hispanos. Es por ello que se puede afirmar que la «superstición» y la «idolatría», más o menos en secreto, continuaron siendo practicadas y, como se señala a continuación, nunca fueron totalmente extirpadas, al contrario, puesto que se convirtieron en un mecanismo muy valioso en el mantenimiento de la identidad y cultura tradicional de la población indígena.

Parte del éxito de la resistencia pasiva residió en la aparente aceptación por parte de la población indígena de ciertos elementos de la cristiandad que les eran útiles para la preservación de su identidad étnica y religiosa. Ejemplo de ello fue el bautismo y la incorporación de una iconografía (cruces e imágenes) y un espacio determinado (las iglesias) totalmente extraños. No obstante, los principios básicos no fueron interiorizados<sup>17</sup>; es más, la población indígena se obstinó en mantener, aunque ciertamente alteradas, sus antiguas costumbres y cultos tradicionales.

Dicha continuidad queda reflejada a partir del estudio de tres aspectos: los cultos y creencias tradicionales, las costumbres funerarias y la literatura popular. En cuanto al primero, aunque la mayoría de la población indígena estaba bautizada y por tanto formaban parte de la comunidad católica, continuaban rindiendo culto a sus viejos dioses, además de ofrecerles sacrificios (Remesal 1964: 421). Y lo que es más importante, la situación no se vio modificada, por lo menos, hasta finales del siglo XVII, tal y como lo describió Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán:

---

<sup>17</sup> Robert Ricard (1986: 401-402) señala como los temas abstractos y oscuros del catolicismo, como la Santísima Trinidad, la eternidad del infierno o la Comunión con el Cuerpo de Cristo, nunca fueron comprendidos ni aceptados a diferencia de las manifestaciones materiales.

«Les descubrió por todas aquellas campiñas y barrancas, un adoratorio común, en una crecida multitud de ídolos, que derrocó e hizo reducir a fragmentos (...)» (1972: 357).

Como consecuencia de ello, los españoles desconfiaron de cualquier reunión de indios, dictándose una Real Cédula el 15 de mayo de 1602 por la que se requería la presencia de un sacerdote o de su representante para garantizar los auténticos fines de dichos encuentros (Konetzke 1953: 2: 88).

Sabemos que, además de los cultos, ciertas creencias como las animistas, han sobrevivido hasta nuestros días. En la isla de Ometepe, en el lugar conocido como el Respiradero Central (una de las tres aberturas en las faldas del volcán Concepción), se han hallado en contextos arqueológicos gran número de incensarios tipo Potosí Aplicado, cuya morfología se relaciona con los volcanes. Además, entre los indios chorotega de Nindirí, todavía hoy existe la creencia de que una vieja mujer, la *Mamabucha*, vive en el interior del volcán y es la causante de las fumarolas expulsadas por éste cuando atiza su cocina (Schmidt 1966: 432).

Esta resistencia, no sólo fue alentada por ciertos caciques, sino también por individuos, «sacerdotes paganos» o «hechiceros» que actuaban en la esfera privada. En este sentido, Alfredo González (1993: 76-82) señala que en Matambú, una reserva indígena en Guanacaste-Nicoya formada por 800 individuos que se identifican como chorotegas, se han hallado relatos sobre la utilización en tiempos contemporáneos de las *Siä* o piedras oraculares. Según el mismo autor, una de sus informantes, Feliciano Pérez afirma que un viejo del lugar curaba utilizando unas piedras blancas que cambiaban de color y se movían cuando sanaban los pacientes. De ello se desprende, en primer lugar, la utilización de objetos prehispánicos en ciertas actividades como la curación y adivinación y, en segundo lugar, el mantenimiento durante cinco siglos de especialistas como los antiguos *Awa*, componentes de la jerarquía religiosa prehispánica.

La continuidad de ciertos cultos y ritos provocó la preservación de objetos materiales, básicamente imágenes. Según carta del licenciado Castañeda (AGIAG 9(A), R.2, N.3; CS 3: 68-78), los habitantes de Imabite escondieron sus ídolos durante 10 días, pero cuando los españoles dieron con ellos los destruyeron. A pesar de ello, con toda seguridad, otros ídolos quedaron en pie y continuaron siendo adorados, «puesto que en cuanto a tener sus ídolos, los tienen escondidamente» (CDI: 24: 187). Y, en muchos casos, el lugar idóneo para su salvaguarda fueron las propias iglesias, tras las cruces o los altares y así bajo la apariencia de orar a las imágenes cristianas, lo hacían a sus antiguos dioses:

«(...) sucedió en estos casos de su malicia y mal hacer, el tener los ídolos detrás de los retablos de las iglesias para asegurarlos mejor, y allí con el pretexto de hacerse obsequio y culto a los santos, ofrecer flores y perfumes a veneración y reverencia de aquella imagen del demonio, que allí tenían oculta (...)» (Fuentes y Guzmán 1972: 357).

Cuando a finales del siglo XIX J.F. Bransford visitó la isla de Ometepe, afirmó haber hallado una cierta reticencia por parte de la población indígena debido a que «todavía guardan reverencia a sus antiguos dioses y no había una disposición de guiarme hasta ellos» (1881: 7).

En segundo lugar, y relativo a las costumbres funerarias, debemos mencionar los resultados de las excavaciones arqueológicas realizadas en yacimientos tardíos como el de Santa Isabel «B». Paul Healy (1980: 338) afirma que en dicho sitio se han localizado huesos rotos, lo que sugiere la existencia de enterramientos. Junto a ellos y, siguiendo la tradición prehispánica<sup>18</sup>, se depositaron ajuares funerarios compuestos, básicamente, por objetos cerámicos pertenecientes al Policromo Reciente como los tipos Luna Policromo y Sacasá Estriado, hallándose también material de época de posconquista como herramientas de metal, armas, cuentas de cristal y cerámica vidriada. En consecuencia, estos ajuares funerarios pueden considerarse una muestra del inicio del proceso aculturador de los pueblos del área de la Gran Nicoya puesto que, en primer lugar, incorporaron —no substituyeron— objetos de origen europeo dentro de las prácticas tradicionales y, en segundo lugar, al ser empleados como ofrendas funerarias entraron a formar parte de la parafernalia religiosa y político-cultural utilizada por las elites dominantes como símbolo de poder y prestigio. No obstante, en los registros superiores de este mismo yacimiento se han hallado numerosos objetos metálicos, tales como clavos, puntas o alacayatas, cuya existencia son una muestra del irreversible proceso aculturador a que fueron sometidos sus habitantes (Healy 1980: 60). Ciertos utensilios, fabricados en hierro, resultaron ser más eficaces en las tareas domésticas, la caza o la agricultura, que sus homónimos tradicionales manufacturados en piedra a los que finalmente substituyeron.

Otro lugar en que se evidencia la convivencia indohispánica es en la ciudad de León Viejo, fundada justo al lado del pueblo prehispánico de Imabite. Las excavaciones llevadas a cabo en dicha ciudad han revelado la existencia de objetos cerámicos indígenas y pequeños ídolos enterrados a 1,20 m (Domínguez 1993: 53). Debido a la falta de información sobre el lugar donde se hallaron dichas figuras, su interpretación es difícil. Una posible hipótesis sería la costumbre, ciertamente extendida, de depositar ofrendas de fundación en el momento de construcción de ciertas estructuras. Joan García Targa (1998: 47) señala la existencia de depósitos semejantes en los pueblos de Tancah, Lamanai y Tipú, todos ellos en Mesoamérica.

En tercer lugar, la voluntad de resistencia también se plasmó a través de la literatura popular. La adaptación y reelaboración de numerosos elementos de la cultura precolombina les sirvió a los indígenas primero y a sus herederos mestizos después, para crear un acervo cultural propio y opuesto a la cultura impuesta por el colonizador. Fruto de esta cultura indígena-mestiza surgió en la Provincia de Nicaragua una rica tradición literaria popular, fomentada incluso

---

<sup>18</sup> Entre los grupos que habitaron la Gran Nicoya, la creencia de una vida tras la presente, en todo semejante a la terrena, les llevó a depositar ajuares funerarios más o menos ricos, según el rango que había ostentado el difunto en vida.

por los propios religiosos como un instrumento más dentro del proceso de cristianización<sup>19</sup>. Dicha tradición, incluía un amplio abanico de expresiones tales como canciones sagradas (pastorelas de Navidad y pasos de Semana Santa), cuentos transmitidos oralmente (*El Cadejo*, *La Carreta Nagua*, *La Cegua*, *La Mocuna* y *El Mosmo*)<sup>20</sup>, refranes y decires, adivinanzas y letras de juegos infantiles, oraciones y romances, así como representaciones teatrales o danzas dialogadas (Arellano 1986: 19). Entre estas últimas cabe destacar el *Naachú-Nasamanicú* (Danza de los novios), el *Naachú-Dañamo* (Canto del hombre) y el *Nagzdagañu* (Vientos del sur o Baile de la muerte, todas ellas escritas en chorotega-mangue (Horcasitas 1974: 24)<sup>21</sup>.

No obstante, con toda probabilidad, la obra literaria más importante es *El Güegüence o Macho Ratón*, de autor anónimo, que surgió en la Nicaragua istmica a mediados del siglo XVII. Este bailete dialogado ha sido representado durante más de tres siglos como una de las más preciadas manifestaciones de su cultura y tradición folclórica, siendo la obra interpretada por los habitantes de los diversos pueblos (Masaya, Catarina, Nandaime, Masatepe, San Marcos, etc.) de los departamentos nicaragüenses de Masaya, Granada y Carazo.

Para finalizar este apartado, cabe señalar que además de la resistencia que mostró la población indígena, a finales del siglo XVI el retraimiento de la actividad misional en zonas de frontera y su nuclearización alrededor de las ciudades coloniales o cerca de las villas ladinizadas, comportó una ralentización en el proceso evangelizador. A ello debemos añadirle la morfología del terreno y el escaso número de frailes que provocaron la ausencia de los mismos en los pueblos de indios durante gran parte del año. Todo ello hizo que el ciclo de ceremonias quedara en manos de las autoridades laicas de las comunidades, es decir, los cabildos y las cofradías.

Efectivamente las cofradías desempeñaron un papel esencial en el sostenimiento del culto y en la participación de los fieles en la vida religiosa, puesto que, teóricamente, tenían la obligación de preservar la religión católica, aunque en realidad, en muchos casos, aquello que se mantuvo fueron las tradiciones prehispánicas (Farriss 1992: 510-536). Su carácter corporativo y

<sup>19</sup> Mayoritariamente se desconoce el autor de estas obras, aunque, sobre este punto Jorge Eduardo Arellano (1984: 46-47) afirma que el posible autor del *Güegüence* fue un cura del bajo clero en contacto con el lenguaje del pueblo que además tenía la cultura suficiente para escribirlo, así como la libertad de criticar a los miembros de la clase dominante. Además, el mismo autor hace hincapié en que su gestación se deriva del teatro religioso o evangelizador tan vastamente desarrollado en América y que en la comedia aparece varias veces la figura de Dios.

<sup>20</sup> Todos estos cuentos hacen referencia a «aparecidos». Sus elementos temáticos muestran una clara ascendencia indígena. En el caso de la *Carreta Nagua*, el cuento habla de una carreta que se identifica con los españoles y la muerte que transita por las calles, con lo que se exhorta que nadie abandone sus casas puesto que de lo contrario sería llevado por dicha carreta. En contraposición de estos cuentos hallamos aquellos de origen español como el Coronel Arrechavala, un exgobernador de la provincia que recorría las calles de León a caballo (Arellano 1986: 103).

<sup>21</sup> La existencia de dichas piezas teatrales, así como otros datos señalados en la misma obra, han sido puestos en duda por autores como René Acuña (1979: 73) que afirma que dicho estudio se halla empañado por numerosos errores y datos que el autor nunca verificó. En cuanto a las dos piezas escritas en chorotega-mangue que centran este estudio, cabe señalar que no se ha hallado ninguna traducción de Charles Etienne Brasseur de Bourbourg, tal y como apunta Fernando Horcasitas. No obstante, María de Baratta (1951: 197) las enumera como obras teatrales representadas en territorio pipil. De ser ello cierto, si como apunta esta autora se llevaban a cabo en Cuscatlán, capital de los pipiles, la obra debía estar escrita en nahua, no en chorotega-mangue tal y como indica Fernando Horcasitas.

excluyente, consecuencia de su agrupación por «castas», fue decisivo puesto que generó una simbiosis al incorporar en la religión oficial gran parte de los elementos de la antigua tradición. En consecuencia, las cofradías surgieron y evolucionaron como una institución de soporte a la población indígena y de su identidad al conformarse como un elemento de cohesión en contraposición al resto de los grupos socio-culturales que existieron durante la colonia.

Como se ha señalado, el escaso número de frailes comportó que varias doctrinas dependieran de un mismo cura, sucediéndose largas ausencias del mismo, por lo que se vieron obligados a delegar en las autoridades laicas el mantenimiento del ciclo de ceremonias. Así, las cofradías junto con los cabildos fueron las instituciones que anualmente organizaban y costeaban —a partir de cargas impuestas a toda la comunidad— las festividades. Todo ello, permitió el desarrollo de una especie de Iglesia alternativa, donde el sincretismo religioso tuvo su máxima representación, contando con su propia jerarquía (al ser los ritos presididos por los mismos cofrades que pertenecían a la comunidad indígena —clanes o linajes—), sus lugares de culto que muy a menudo eran ajenos a la iglesia, y un calendario ritual (Membreño 1987: 114). La responsabilidad del culto recayó sobre el patrón, priostes y mayordomos. El acceso a dichos cargos se realizó a partir de dos vías: la primera de forma electa dentro de la propia comunidad bajo la atenta mirada del cura doctrinero y; la segunda por designio directo de los funcionarios españoles (Membreño 1987: 115). En la primera, se observa una simbiosis entre dichas autoridades y las estructuras político-administrativas de las comunidades indígenas, puesto que ambos sistemas se hallaban entrelazados con las redes de parentesco comunitarias, permitiendo una rotación de los distintos cargos entre cada uno de los linajes que conformaban el grupo. No obstante, este sistema se vio modificado con la aparición de relaciones de patronazgo o clientelismo entre aquellos indígenas que asumían los cargos.

Además del carácter eminentemente religioso, las cofradías se caracterizaron por su poder económico<sup>22</sup>. Dichas entidades proporcionaron los bienes suficientes para sufragar los gastos relacionados con el culto, el mantenimiento del cura, la construcción del templo o la compra de ornamentos. Para ello se dedicó una parte de las tierras de los pueblos de indios al mantenimiento de las cofradías, los hombres fueron obligados a trabajar en ellas, y las mujeres por ejemplo, a tareas como el hilado<sup>23</sup>.

### 3. Conclusiones

Durante del último periodo prehispánico, en la Gran Nicoya se sucedieron una serie de cambios debidos a la afluencia de pueblos de origen mesoamericano, lo que comportó contac-

<sup>22</sup> Según Eugenia Ibarra (1999: 67) el hecho de que en las cofradías se mezclen aspectos religiosos y político-económicos es una reminiscencia prehispánica consecuencia de que los caciques tenían en su propia persona los dos poderes, el político y el religioso.

<sup>23</sup> Un ejemplo de la pujanza económica de ciertas cofradías es el de Nuestra Señora del Viejo en Nicoya que contaba con 2.500 hectáreas. Ésta, junto a otras cuatro cofradías, fue la que proporcionó los fondos necesarios para la reconstrucción del templo franciscano tras el terremoto de 1822 (Prado 1925: 142).

tos, influencias e incluso imposiciones. No obstante, estos procesos eran de carácter endémico y se llevaron a cabo siguiendo pautas de comportamiento reconocibles y, por tanto, asimilables incluso en las coyunturas más violentas. En contraposición, la llegada de los europeos comportó un cambio cuantitativo y cualitativo inimaginable para aquellos pueblos. Se procedió a la desestructuración del orden socioeconómico, político, religioso, etc. existente, provocando la desaparición de determinados aspectos del mismo y la pervivencia de otros. Llama poderosamente la atención la complejidad de este proceso, en particular, el referente al sistema de creencias.

El esquema organizativo prehispánico contemplaba, de manera mucho más abierta que la Europa católica del siglo XVI, la posibilidad de coexistencia de creencias religiosas. Las evidencias arqueológicas muestran que, junto a una constante religiosa muy divulgada, se añadieron y convivieron de forma natural otras opciones, cada una de ellas correspondientes a desarrollos de la espiritualidad local. Este hecho trasladado en el tiempo, quizá sería una de las respuestas al rápido desarrollo de procesos sincréticos que aunaban la opción cristiana y la indígena. Así, de forma temprana, algunos caciques y sus pueblos recibieron con cierta «docilidad» sacramentos como el bautismo e incorporaron símbolos cristianos como las cruces. No obstante, hay que señalar también que la superioridad militar e incluso la de los nuevos espíritus—que parecían únicamente favorecer a los recién llegados—, fueron dos sólidos argumentos para tal aceptación.

El problema irresoluble llegó cuando el nuevo orden «pretendió» destruir todo rastro del viejo sistema religioso y sustituirlo por la propuesta cristiana, negando cualquier posibilidad de convivencia. Además, cabe recordar que el sometimiento a la fe cristiana y su difusión fueron dos de los argumentos más sólidos que justificaron la presencia hispana en el América, así como el dominio de sus gentes a partir de la donación papal. En consecuencia, se procedió a la conquista y a la colonización espiritual de la Gran Nicoya, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVI, coincidiendo con la llegada a la Provincia de Nicaragua de diversas órdenes mendicantes.

Como respuesta a la imposición de la nueva praxis religiosa, la población indígena desarrolló distintos mecanismos que le sirvieron para demostrar su inconformidad y repulsa, esto es, las llamadas resistencia activa y pasiva. En cuanto a la primera, existen escasas noticias sobre el empleo de violencia en misioneros o párrocos, en cambio son más numerosas las referentes a la huida de las misiones y de los pueblos de indios, así como la negativa de acudir a las actividades religiosas. Todo lo contrario sucedió con el segundo mecanismo de resistencia que resultó ser, además del más empleado, el más efectivo en la preservación del sistema de creencias prehispánico. La resistencia pasiva no sólo comportó la aparente aceptación de ciertos aspectos de la cristiandad (bautismo e iconografía), sino también la adaptación, a partir de un complejo sistema sincrético, de elementos procedentes de la cultura tradicional cuya apariencia formal satisfacía a todos, aunque a partir de interpretaciones muy distintas de los mismos fenómenos.

En definitiva, las poblaciones indígenas intentaron preservar el mayor número de rasgos que caracterizaban su antigua cultura frente a la imposición de una totalmente ajena. Es así como se reconoce en estos pueblos una lucha por aplicar y mantener vivas una serie de tradiciones, aunque adecuadas a la nueva situación, constituyéndose así en forma progresiva la cultura y sociedad mestiza dentro de la realidad colonial. Esta consciencia no sólo les vinculaba a su antigua cultura, sino que les aseguraba su supervivencia dentro de un mundo que les era totalmente ajeno, la Colonia.

#### 4. Referencias bibliográficas

ACUÑA, René

- 1979 *El teatro popular en Hispanoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ARELLANO, Jorge Eduardo

- 1984 *El Güegüence o Macho Ratón. Bailete dialogado de la época colonial*. Managua: Ediciones Americanas.
- 1986 *Panorama de la literatura nicaragüense*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua.

BARATTA, María de

- 1951 *Cuzcatlán típico. Ensayo sobre etnofonía de El Salvador*. 2 vols. San Salvador.

BRANSFORD, J.F.

- 1881 *Archaeological researches in Nicaragua*. Washington D.C.: Smithsonian Institution of Washington.

CIUDAD REAL, Antonio de

- 1873 *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre Fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España, siendo Comisario General de aquellas partes*. 2 vols. Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero.

COLECCIÓN (CDI)

- 1864-84 *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados en su mayor parte, del Real Archivo de Indias*. Bajo la dirección de J.F. Pacheco y F. Cárdenas. 42 vols. Madrid.

COLECCIÓN (CDHCR)

- 1882-1907 *Colección de documentos para la historia de Costa Rica*. Bajo la dirección de León Fernández. 10 vols. París, Barcelona y Costa Rica: Imprenta Pablo Dupont, Imprenta Viuda de Luis Tasso e Imprenta Nacional de Costa Rica.

## COLECCIÓN

1953-1962 *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Bajo la dirección de Richard Konetzke. 5 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

## COLECCIÓN (CS)

1954-1957 *Colección Somoza: Documentos para la historia de Nicaragua*. Editado por A. Vega Bolaños. 17 vols. Madrid.

## DÁVILA, Pedrarias

1967 «Carta de Pedrarias Dávila a Sacra Católica Cesarea Magestad. Abril 1525», en *Las relaciones primitivas de la Conquista de Perú*, pp. 59-62. Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea.

## DOMÍNCUEZ, Lourdes

1993 «Prospecciones sistemáticas en León Viejo», en *30 Años de Arqueología en Nicaragua*, J.E. Arellano, ed., pp. 51-52. Managua: Museo Nacional de Nicaragua.

## FARRISS, Nancy

1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Madrid: Alianza Editorial.

## FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo

1976-77 (1557) *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Nicaragua en los Cronistas de Indias: Oviedo Serie Cronistas, 3 vols. Managua: Banco de América.

## FUENTES Y GUZMÁN, Francisco Antonio de

1972 (1882-83) *Historia de Guatemala o Recordación Florida*. 3 vol. Biblioteca de Autores Españoles, núm. 259. Madrid: Editorial Atlas.

## GARCÍA TARCA, Joan

1998 «Arqueología maya colonial. Tendencias interpretativas del registro material», en *Lo que duele es el olvido. Recuperando la memoria de América Latina*, P. García Jordán et al., eds., pp. 35-49. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.

## GIBSON, Charles

1986 *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*. México: Editorial Siglo XXI.

1990 «Las sociedades indias bajo el dominio español», en *Historia de América Latina. América Latina colonial: población, sociedad y cultura* vol. 4, Leslie Bethell, ed., pp. 157-188. Barcelona: Cambridge University Press y Editorial Crítica.

## GONZÁLEZ CHAVES, Alfredo

1993 «Las Siä: piedras oraculares o adivinatorias de los bribris». *Symbolos* 6: 75-83.

GUTIÉRREZ ESCUDERO, Antonio

- 1990 «Primitiva organización indiana», en *Historia de Iberoamérica* vol. 2, M. Lucena et al., eds., pp. 201-307. Madrid: Ediciones Cátedra.

HEALY, Paul F.

- 1980 *Archaeological survey of the Rivas region, Nicaragua*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de

- 1991 (1601-15) *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano o «Décadas»*. 4 Vols. Madrid: Universidad Complutense.

HORCASITAS, Fernando

- 1974 *El teatro nahuatl. Épocas novohispana y moderna*. México: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México.

IBARRA ROJAS, Eugenia

- 1999 *Las manchas del jaguar. Huellas indígenas en la historia de Costa Rica*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco

- 1941 (1552) *Historia General de las Indias*. 2 vols. Madrid: Espasa-Calpe, S.A.

LUQUE ALCAIDE, Elisa y Josep-Ignasi SARANYANA

- 1992 *La iglesia católica y América*. Madrid: Editorial Mapfre, S.A.

MARKMAN, Sidney D.

- 1993 *Architecture and urbanization of Colonial Central America. Primary documentary and literary sources*. Vol. 1. Temple: Center for Latin American Studies, Arizona State University.

MARTIR DE ANCLERÍA, Pedro

- 1944 (1530) *Décadas del Nuevo Mundo*. Colección de fuentes para la historia de América. Buenos Aires: Editorial Bajel.

MEMBREÑO, Marcos

- 1987 «Persistencia étnica en Sutiava y Monimbó», en *Persistencia indígena en Nicaragua*, G. Romero Vargas et al., eds., pp. 105-143. Managua: CIDCA y UCA.

MENEGUS, Margarita

- 1999 «El gobierno de los indios en la Nueva España, siglo XVI. Señores o Cabildo». *Revista de Indias* LIX: 599-617.

PERALTA, Manuel María de

- 1883 *Costa Rica, Nicaragua y Panamá en el siglo XVI*. Madrid: Librería Murillo.

PRADO, Eladio

1925 *La orden franciscana en Costa Rica*. Costa Rica: Imprenta «El Heraldito».

QUIRÓS, Claudia

1990 *La era de la encomienda*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

REMESAL, Fray Antonio de

1964 (1619) *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*. Vol.1. Biblioteca de Autores Españoles, núm. 175. Madrid: Ediciones Atlas.

RICARD, Robert

1986 *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

SCHMIDT, Peter J.

1966 «El Respiradero, antiguo lugar de ofrenda en el cerro Concepción, isla de Ometepe-Nicaragua», en *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, vol. I, pp. 429-433. Sevilla: Editorial Católica Española.

VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio P.

1969 (1629) *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Biblioteca de Autores Españoles, núm. 231. Madrid: Ediciones Atlas.

WEBRE, Stephen

1993 «Poder e ideología: la consolidación del sistema colonial (1542-1700)», en *Historia general de Centroamérica* vol. II, J. Pinto Soria, ed., pp. 151-218. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

ZÚÑIGA, Edgar

1981 *Historia eclesiástica de Nicaragua, 1.<sup>a</sup> parte: la cristiandad colonial (1524-1821)*. Managua: Editorial Unión.