

La montaña sagrada, los vientos y el nahualismo en los indígenas de Teupasenti (1652) y Texiguat (1663,1672)

José M. Cardona 

Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Tegucigalpa, Honduras
jmcardona@unah.edu.hn

Resumen: En este artículo se estudian tres casos en los cuales indígenas de Teupasenti y Texiguat (Honduras) fueron acusados de brujería en el siglo XVII, con el objetivo de demostrar la continuidad de las creencias ancestrales de estos pueblos en el contexto del periodo de dominación hispánica. En específico, se analizan las manifestaciones de la montaña sagrada, el poder de los vientos y el nahualismo en las declaraciones hechas por los acusados ante las autoridades judiciales. La técnica de análisis utilizada fue la etnografía histórica, que tiene sus bases en la corriente de la Antropología Histórica. Los resultados permiten establecer que los indígenas de Teupasenti y Texiguat en el siglo XVII no habían abandonado sus creencias mesoamericanas, a pesar de haber adoptado una organización sociopolítica impuesta por los castellanos.

Palabras clave: amerindio; población indígena; brujería; creencia religiosa; cultura amerindia.

The sacred mountain, the winds and nahualism in the indigenous people of Teupasenti (1652) and Texiguat (1663,1672)

Abstract: This article studies three cases in which indigenous people from Teupasenti and Texiguat (Honduras) were accused of witchcraft in the seventeenth century, with the aim of demonstrating the continuity of the ancestral beliefs of these peoples in the context of the period of Hispanic domination. Specifically, the manifestations of the sacred mountain, the power of the winds and nahualism are analyzed in the statements made by the accused before the judicial authorities. The analysis technique used was historical ethnography, which is based on the current of historical anthropology. The results allow establishing that

Cuadernos de Antropología

Enero-Junio 2022, 32(1)

DOI: 10.15517/cat.v32i1.48155

Recibido: 20-08-2021 / Aceptado: 03-12-2021

Revista del Laboratorio de Etnología María Eugenia Bozzoli Vargas

Centro de Investigaciones Antropológicas (CIAN), Universidad de Costa Rica (UCR)

ISSN 2215-356X



Cuadernos de Antropología está bajo una licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0



the indigenous people of Teupasenti and Texiguat in the seventeenth century had not abandoned their Mesoamerican beliefs, despite having adopted a sociopolitical organization imposed by the Castilians.

Keywords: amerindian; indigenous peoples; witchcraft; religious belief; amerindian culture.

Introducción

Parte de la colonización cultural de América fue envilecer las prácticas religiosas indígenas. Los castellanos clasificaban de “satánicas” o “diabólicas” las costumbres locales y, en casos extremos, las perseguían mediante procesos judiciales bajo cargos de hechicería (Muchembled, 2002). En consecuencia, revisar los procesos de brujería emprendidos contra los indígenas y analizar su contenido permite desentrañar elementos de su cosmovisión y de la continuidad de sus culturas ancestrales en el periodo de dominación hispánica.

En este artículo se estudian tres casos judiciales de brujería con el objetivo de exponer las creencias indígenas manifestadas por los acusados. Los hechos se desarrollan en los poblados indígenas de Teupasenti y Texiguat, ambos en la segunda mitad del siglo XVII. Estos casos han sido trabajados antes por la Historiografía (Cole, 2000; Valladares, 2016; Arruda, Gomes y Coelho, 2016; Amaya, 2017), pero ninguno de los investigadores que ha analizado los expedientes ha trascendido de la visión europea de los sucesos. En esta investigación se busca presentar a los indígenas involucrados en estos procesos no como brujos, sino como mesoamericanos que fueron perseguidos por mantener sus creencias ancestrales.

La lectura de las fuentes permitió identificar tres aspectos culturales relevantes para la discusión: la montaña sagrada, los vientos y el nahualismo. En consecuencia, la presentación de los resultados se enfoca en cómo los indígenas acusados de brujería, simplemente, estaban manifestando esos tres elementos de su cultura. El enfoque metodológico escogido ha sido el de la Antropología Histórica y la técnica utilizada fue la Etnografía Histórica.

Los pueblos indígenas de Teupasenti y Texiguat

Teupasenti y Texiguat se ubican en el suroriente de Honduras, ambos en el departamento de El Paraíso, que a su vez limita con la República de Nicaragua. Los indígenas que habitan esta zona han sido clasificados de manera distinta por los investigadores y, por lo tanto, resulta difícil determinar a cuál área cultural pertenecen. Siguiendo las fronteras establecidas por Agurcia (1989), estos poblados se colocan dentro de Mesoamérica; mientras que, según Hasemann y Lara (1992), pertenecen a una región de transición cultural denominada zona central. Si bien el debate académico continúa en este campo, lo que se puede afirmar es que Teupasenti y Texiguat se encuentran en una región que recibió considerable influencia mesoamericana (Hasemann y Lara, 1992), independientemente de si sus habitantes pertenecían a este grupo cultural o no.

En cuanto al grupo indígena específico al cual pertenecen estos pueblos, los investigadores han realizado varias propuestas. Herranz (1992) y Newson (1992) los colocan dentro del grupo lenca; Valle (2011) se refiere a los indígenas de Texiguat como chorotegas; y Flores y Mena (2021) y Gámez (2018) los clasifican como matagalpas. Fiallos (1991) indica un origen mexicano de las toponimias de ambos lugares, aunque no especifica en qué lengua; Teupasenti lo traduce como “templo” y Texiguat como “mujer de distinción”. Ciertamente, ambos poblados se encuentran cercanos a la zona de los indios nahua de Honduras, pero nunca han sido clasificados como tales. En los documentos históricos consultados para este artículo, la lengua de estos indígenas es referida como “naguat”; sin embargo, se debe de indicar que los funcionarios españoles no eran precisos en cuanto a la identificación de los lenguajes (Herranz, 1992).

De los dos poblados, Teupasenti fue registrado primero por los españoles, quienes desde 1549 lo colocaron bajo la administración de Comayagua, la cabecera de la gobernación de Honduras. En 1632, este pueblo pasó a ser administrado por los franciscanos y para 1662 se había trasladado a la jurisdicción de la alcaldía mayor de Tegucigalpa (Davidson, 2016). En el caso de Texiguat, este es mencionado por los castellanos hasta mediados del siglo XVII y fue tributario de la villa de Choluteca a lo largo de todo el periodo de dominación hispánica (Davidson, 2016).

Según Flores y Mena (2021), los pueblos indígenas del departamento de El Paraíso, Honduras, han recibido escasa atención académica por su proceso histórico de sometimiento. Esos autores exponen que, durante el periodo de dominio hispánico, Texiguat y el resto de los pueblos indígenas aledaños fueron incorporados como tributarios de las poblaciones españolas y que, posteriormente, se alinearon con el fracasado proyecto de la República Federal de Centroamérica. Con la independencia de Centroamérica del Imperio Español, los indígenas de El Paraíso perdieron su trato diferido con la monarquía hispánica; y con la disolución de la Federación Centroamericana, los indígenas fueron relegados por el naciente Estado de Honduras a una categoría de mestizos (Flores y Mena, 2021). En consecuencia, Flores y Mena (2021) argumentan que estas vicisitudes políticas han condicionado el interés de los investigadores con respecto a los pueblos indígenas de El Paraíso, ya que, oficialmente, estos no han sido reconocidos como grupos autóctonos, sino como pueblos mestizados.

En el periodo de dominación hispánica, la cristianización de la zona oriental de Honduras fue siempre deficiente. Según Fernández (2017), a partir del siglo XVII, se comienza a enviar misioneros a la zona, pero sus logros fueron escasos, pues no lograron fundar reducciones de indígenas permanentes. Esto se confirma en las fuentes primarias, donde, por ejemplo, el alcalde mayor recibió una orden de la audiencia para reducir a los indígenas de Texiguat en 1673, pues estos habían abandonado su poblado para vivir dispersos en los campos (Escobedo, 1673). Chaverri (1994) explica que parte de la negativa de estos grupos indígenas a vivir en poblados se debe atribuir a los ineficaces esfuerzos de cristianización emprendidos por los hispanos. Otro aspecto para considerar es que, a diferencia del resto de Honduras, no se contó con conventos franciscanos y mercedarios en esta zona y fueron estas órdenes quienes condujeron la evangelización en otras partes de la provincia (Carías, 1991). Sobre este asunto en particular, Flores y Mena (2021) comentan que: “las tradiciones chamánicas indígenas pervivían pese a la evangelización emprendida” (p. 244).

Como se aprecia de los párrafos anteriores, la región en la cual se encuentran Teupasenti y Texiguat todavía es objeto de debate. No es posible afirmar que estos hayan sido mesoamericanos, pero sí que tuvieron

una fuerte influencia de esa cultura; tampoco se les puede asignar a un grupo indígena específico, pero, aunando las investigaciones puede relacionárseles con los grupos mexicanos que habitaban Honduras. Dentro de la bibliografía académica, estos grupos indígenas han sido poco estudiados, en parte porque el Estado de Honduras se ha rehusado a reconocerles como un pueblo autóctono. La información histórica indica que, si bien estos grupos estuvieron dentro de la jurisdicción hispánica, retuvieron sus prácticas culturales nativas, lo que fue facilitado por una deficiente cristianización.

La montaña sagrada, los vientos y el nahualismo

En este apartado se delinea, de manera general, la creencia mesoamericana en la montaña sagrada, los vientos y el nahualismo. Estas tres manifestaciones culturales tuvieron sus particularidades en los pueblos individuales de Mesoamérica, pero se manifestaron, en una forma u otra, a largo de toda la extensión geográfica de la región. Así también, a lo largo del tiempo, estos tres conceptos fueron evolucionando y reformulándose en las culturas locales.

La creencia en la montaña sagrada se manifestó en todo el territorio mesoamericano, inclusive en aquellas regiones carentes de relieve montañoso (García, 2019). López y López (2009) indican que, entre los numerosos atributos religiosos dados a la montaña sagrada en Mesoamérica, los más prominentes fueron: el lugar de origen de los seres humanos; el eje entorno al cual giraba el cosmos; la fuente del poder y la autoridad del gobernante; la casa del dios patronal de la cultura local; y el lugar a donde iban a residir los muertos. A esto se debe añadir la creencia que los volcanes eran entidades vivas, con los cuales los mesoamericanos podían interactuar y conversar a través de particulares ceremonias religiosas (Plunket y Uruñuela, 2012).

Según Núñez (2015), la creencia en la montaña sagrada se configuró de manera temprana en el área mesoamericana, ya que se han encontrado indicios desde el periodo preclásico. Su papel como conexión entre el mundo humano y el inframundo le dotó de un lugar privilegiado dentro de la cosmogonía regional e hizo de las montañas lugares de peregrinación y celebración de rituales (Barabas, 2014).

En cuanto a las otras prácticas discutidas en este artículo, la montaña sagrada se relaciona tanto con el nahualismo como con los vientos. A los nahuales se les otorgó la atribución de poder ingresar al inframundo mediante los cerros y utilizarlos para viajar por los planos celestiales (Maldonado y Morales, 2007). La montaña sagrada servía de centro cardinal del mundo espiritual mesoamericano y desde esta se marcaba la salida de las cuatro direcciones en forma de cruz, que, entre otras cosas, representaban los cuatro vientos (Barabas, 2014).

En el caso particular de los pueblos estudiados en este artículo, Flores y Mena (2021b) han expuesto el caso específico de la montaña sagrada de Texiguat. En ese poblado se han conservado creencias prehispánicas con respecto al cerro de Yolutepeque, cuyo nombre, proveniente del nahuatl, hace referencia a Tepeyóllotl, el dios jaguar de la montaña (Olivier, 1998). Para los indígenas del siglo XXI de Texiguat, esta montaña es la casa ancestral de su mítico fundador, conocido como “Gaspar”, quien por eones ha acumulado incontables tesoros en su interior (Flores y Mena, 2021b).

En cuanto a los vientos, los mesoamericanos desarrollaron múltiples interpretaciones en su cosmovisión. Esta fuerza de la naturaleza se asoció con la destrucción y renovación del mundo en la historia cíclica de Mesoamérica y fue codificado en el periodo clásico como el dios Ehecatl (Audefroy, 2021). En el calendario mexica, nacer en el “Ce Ehecatl” podía significar ser un elegido del dios del viento, y, en consecuencia, estar dotado del destino de ser un nigromante o poder convertirse en un nahual (Sepúlveda, 1995). Si bien el viento tenía una asociación con presagios nefastos, con el paso del tiempo se diversificó su entendimiento y se comenzó a distinguir entre cuatro tipos con sus propias atribuciones, correspondientes a las cuatro direcciones cardinales tradicionales (Báez, 2004).

Uno de los fenómenos naturales asociados con los poderes de viento de Ehecatl fueron los remolinos, como lo testifica la presencia de tallados en el templo de Ehecatl-Quetzacoatl en Ixtlán (Govela, 2017), datados del periodo clásico mesoamericano. Según Witter (2009), los nahualli podían manifestar una serpiente de lluvia, para traer las tormentas y también para que esta se transformase en remolino y los ayudase a viajar por los planos astrales. El viaje en remolinos de vientos de los nahualli mesoamericanos se diferencia del poder de vuelo de los brujos europeos, quienes solamente podían volar en la noche de un Sabbat o con un ungüento especial (Laguna, 2021).

El viento también fue comprendido como el espíritu o alma de las personas. Martínez (2006) expone que, en varios grupos mesoamericanos, es posible utilizar la misma palabra para referirse al viento o al alma, como, por ejemplo, “ik” en maya yucateco, “uxlab” en quiché, la raíz “pée” en zapoteco, y la raíz “yoliliztli” en náhuatl. Esta conexión entre el viento y el alma dio paso a que, una vez muerta la persona, se pensara que esta se manifestaba en forma de aire, ya fuere un soplo débil que movía los ropajes de los vivientes o una nociva esencia que traía consigo enfermedades (Martínez, 2006). Entre los indígenas mesoamericanos de Honduras, la creencia de que los malos vientos y los remolinos generaban las enfermedades continuó hasta bien entrado el siglo XX, como lo atestigua la investigación de Ghidinelli (1984).

La tercera práctica cultural por definir es el nahualismo. Ese término puede referirse a dos cosas: a un “nahualli”, que es una persona capaz de asumir forma animal, y a un espíritu zoomorfo cuyo destino se encuentra atado a alguien en específico; de modo que los hechos en la vida de uno afectan la existencia del otro (Martínez, 2010). El nahualli tenía una función social marcada en las culturas mesoamericanas, al comunicarse directamente con la naturaleza y poder traducir los designios del entorno a sus congéneres (Martínez, 2019). Esta figura en específico fue perseguida por los castellanos al momento de la conquista, por interpretarlos como una manifestación de los brujos europeos (Martínez, 2019).

Laguna (2021) plantea que la equivalencia entre bruja europea y nahualli mesoamericano se consolidó con la escritura del “Tratado de supersticiones e idolatrías” por fray Andrés de Olmos en 1553. En ese libro se atribuyó a los nahualli el género femenino, para compararlos a las brujas de Europa, y se les dio la cualidad de volar por los cielos (Laguna, 2021). Según Maldonado y Morales (2007), el “Vocabulario en lengua castellana y mexicana” escrito por Fray Alonso de Molina en la segunda mitad del siglo XVI es esencial para comprender la visión de los europeos en cuanto a los nahuales. En esa obra, Molina traduce la palabra “nahualli” como bruja, hechicero y nigromante (Molina, 2000). Se aprecia como desde mediados del siglo XVI se cuenta con literatura hispánica que equiparaba estas prácticas mesoamericanas con la brujería europea.

El animal en que el nahualli se transformaba, o aquel al cual estaba atado de por vida, podía ser cualquiera de la fauna mesoamericana (Mosquera, 2017). Por ejemplo, un nahualli que utilizaba sus poderes para el mal se podía convertir en un “tlacatecoltl”, un hombre búho que era capaz de convocar tormentas de granizo o epidemias (Laguna, 2021). Mientras tanto, el cura Jacinto de la Serna, identificó en el siglo XVII a una mujer indígena cuyo espíritu había sido atado a un caimán como su nahual y al morir el animal, pereció también la señora (Laguna, 2021). Según Ávila (2007), en la Nueva España eran comunes los procesos de brujería en los cuales se acusaba a una persona de transformarse en perro. Ese autor explica que la preferencia por el perro venía de una creencia mesoamericana en la cual ese animal ayudaba al alma del difunto a cruzar las corrientes del río infernal (Ávila, 2007).

La relación entre el nahualli y los perros se concreta en la figura del dios Xólotl, quien en ocasiones era representado con una cabeza canina. Xólotl ha sido referido como el gemelo de Quetzalcóatl, aunque también se ha interpretado como su nahualli (Maffie, 2014). Según Corriols (2008), la creencia en Xólotl ha pervivido en Centroamérica en la forma del “cadejo”, un fantasmagórico perro negro que se aparece de noche y acecha o acompaña a las personas. A Xólotl se le ha atribuido el poder de convertirse en guajolote, llamado en náhuatl “huexólotl” (Garza, 1997). Esta relación entre Xólotl y los guajolotes también se ha testificado en Centroamérica en donde el cronista Fernández de Oviedo expresó que en los banquetes matrimoniales se comían “xulos” —una castellanización de xólotl— y pavos (Corriols, 2008). Lo anterior es importante porque, un caso discutido en el presente artículo presenta ambas manifestaciones, al declarar una testigo que había visto al diablo tanto como perro y gallo de la tierra.

En Honduras, el nahualismo ha sido testificado en los grupos lencas (Moncada, 2010), los tolupanes, los jicaques (Chapman, 1982) y los matagalpa (Flores y Mena, 2021b). Entre los lencas, el sincretismo convirtió a los nahualli en espíritus del demonio cristiano, que dañaban a las personas de mala moral (Chapman, 1985). Entre los indígenas de Texiguat, su mítico fundador Gaspar es dotado de las características del nahualli, al tener el poder de convertirse en serpiente, venado, sapo o jaguar, cada uno con diferente propósito para asistir a la comunidad (Flores y Mena, 2021b).

Metodología

Para el estudio de las fuentes, se ha adoptado la aproximación de la historia antropológica, que se entiende como el estudio de la producción cultural de un grupo humano en un tiempo alejado del presente (Coello y Mateo, 2020). Coello y Mateo (2020) señalan que los expedientes de los archivos históricos pueden servir para revelar información etnográfica, siempre y cuando se tome la precaución metodológica de tener consciente las relaciones de poder que produjeron la documentación y los sesgos culturales contenidos en esta. En el caso de los expedientes de esta investigación, ya que se tratan de procesos judiciales, se ha tomado conciencia de la imposición de una visión europea sobre los testimonios indígenas y se ha buscado, entonces, recuperar las manifestaciones de la cultura nativa.

La técnica de análisis utilizada ha sido la etnografía histórica, propuesta por Viazzo (2003), quien plantea que a partir de los casos de brujería es posible identificar aspectos culturales particulares. Para este

propósito, se ha realizado una lectura de la documentación y se ha tomado las palabras de los indígenas como una expresión de sus culturas locales y no como un derivado sincrético de la visión europeo de la brujería. Esto ha posibilitado encontrar claras referencias a la montaña sagrada, los vientos y el nahualismo mesoamericano.

Resultados de investigación

Acusaciones contra tres vecinos de Teupasenti en 1652

El primer caso por discutir sucedió en 1652, cuando tres indígenas fueron apresados por las autoridades del pueblo de Teupasenti, quienes los acusaban de brujos (Nieto, 1652). Este proceso ha sido estudiado antes por Valladares (2016), quien interpretó los datos desde la brujería europea, y por Arruda, Gomes y Coelho (2016), quienes reconocieron que los españoles estaban proyectando sus ideas sobre los indígenas, pero no mencionaron los aspectos de la cultura nativa manifestados en los autos.

Los acusados de brujos se nombraban Francisco Vivas, Pedro y Petrona y fueron indiciados de haber matado a docenas de vecinos del poblado con enfermedades, de volar en remolinos de viento, de robar a bebés recién nacidos y comérselos. Los supuestos brujos negaron las acusaciones y fueron sometidos a torturas por las autoridades indígenas, que solo se detuvieron hasta que estos admitieron ser culpables. Las declaraciones de los imputados revelaron su creencia en los vientos como medio de transporte. Según los acusados, estos viajaban hasta su sitio de reunión en remolinos que convocaban con plegarias. Estos transportes aéreos los conducían hacia una cueva en las faldas de una montaña, en donde practicaban sus sacrificios e invocaban al “demonio”.

No solamente los supuestos brujos hicieron referencia a los vientos como elementos mágicos, sino que también las autoridades indígenas de Teupasenti. Resulta que, para fulminar la causa judicial, los indígenas debían ser transportados a Tegucigalpa, en donde serían entrevistados por el alcalde mayor. Para esto, se convocó a un teniente de partido, quien debía escoltar a los acusados hacia su destino. Cuando los tres supuestos brujos fueron informados de esto, Pedro, uno de ellos, escapó de la prisión. Para evitar culpa en el asunto, el guardia de la cárcel manifestó que un remolino de viento lo había atacado y que por eso no había podido prevenir el escape, como se lee a continuación: “Dijo que a media noche vino un remolino muy grande le privo de sentido y cuando volvió en si no vio a don Pedro que estaba bien amarrado a un horcón con las manos atrás y luego al punto se despacho la gente del pueblo en busca del dicho don pedro” (Nieto, 1652, p. 25).

La anterior declaración es sumamente elocuente porque revela que las creencias en los vientos no era cuestión solamente de los llamados “brujos”, sino que los indígenas que fungían de funcionarios continuaban reteniendo aspectos de su cultura ancestral. Resalta que estos indígenas se hayan referido específicamente a los remolinos, ya que en Mesoamérica existía la creencia que los nahualli podían convocar y volar en esos fenómenos naturales (Witter, 2009). Que estos indígenas continuaran dotando a los vientos de

poder y siguieran creyendo que estos podían ser controlados indica que los esfuerzos de los castellanos por adoctrinarlos en catolicismo habían, en gran medida, fracasado.

En cuanto a la montaña sagrada, esta se hizo presente en las declaraciones de los indígenas al referirse a su lugar de reunión. Los remolinos que los transportaban los depositaban en una cueva en las faldas de una montaña cercana, en la cual realizaban sus sacrificios e invocaban a una figura que llamaban “el demonio” (Nieto, 1652, p. 30). El expediente no aclara si los indígenas creían que la montaña los dotaba de poderes o si era a esta que le rezaban para que llevara los vientos, pero sí se percibe que este lugar poseía ciertas atribuciones mágicas y quizá sagradas para estas personas de Teupasenti.

Finalmente, se debe hacer mención cómo estos indígenas representaron el nahualismo. Petrona, la única mujer entre los tres acusados, fue preguntada por el alcalde mayor, a través de un interprete, si tenía pacto con el diablo, y esta le contestó que sí, que lo invocaban en la cueva en las faldas de la montaña, como lo expresa el siguiente pasaje: “Tiene pacto con el demonio y dándosele a entender dijo que le ha visto con sus ojos como cristiana hecho perro y otras veces gallo de la tierra y que cuando se aparece habla con los dichos indios y les dice vamos a buscar muchas gallinas para comer” (Nieto, 1652, p. 30).

En el pasaje anterior se aprecia cómo la autoridad europea es la que hace referencia al llamado “demonio”, y es tarea del interprete indígena que está asistiendo en el caso, transmitir esta palabra a la interrogada en su idioma. Sin importar con qué palabra nativa Petrona describiera al dicho “demonio”, el europeo lo interpretaría como el diablo de sus creencias cristianas, y, en consecuencia, tildaría de bruja a la indígena. Lastimosamente, en el expediente no se encuentra la palabra que Petrona utilizó para hablar del “demonio”, y se registra, solamente, la traducción al castellano de lo que ella dijo a su intérprete.

El “demonio” que describió Petrona no se asemeja a la visión europea, más bien, parece un nahualli mesoamericano. Un espíritu de un perro o de un gallo que, al ver en aprietos al humano con que estaba enlazado, le ofreció conseguirle comida. En Mesoamérica existe una conexión entre el perro y un animal que asemeja a un gallo, mediante la figura del dios Xólotl. Esa deidad era patrona de los brujos, tenía una cabeza de perro y entre sus atribuciones estaba el convertirse en “huexólotl” —un guajolote— (Garza, 1997). Justamente, Kiddle (1941) apunta que la expresión “gallina de la tierra” hacía referencia al guajolote. Por lo que este “demonio”, descrito por Petrona, podría ser una interpretación local de Xólotl y su capacidad de transformarse por sus poderes de nahualli.

Aunando toda la evidencia anterior, se afirma que estos indígenas de Teupasenti no ejercían la brujería al estilo europeo, sino que practicaban las mesoamericanas invocaciones del viento y adoración de la montaña. Lo mismo puede decirse del “demonio” o “diablo”, el cual, al parecer por las declaraciones, era una simple palabra castellana que estos indígenas utilizaban para describir a un espíritu convertido en animal que les proveía de alimentos, es decir, su nahual.

Caso del maestro en doctrina cristiana Juan Silvestre en Texiguat en 1663

El segundo caso por discutir se presentó en 1663 en Texiguat, cuando un indígena acusado de brujo manifestó en sus declaraciones la utilización de la invocación a los vientos, la adoración de la montaña sagrada

y el nahualismo (Aguileta, 1672). En esa ocasión, las justicias del pueblo de indios de Texiguat apresaron a Juan Silvestre, un nativo de ese poblado que se desempeñaba como maestro de doctrina cristiana en la iglesia local. La acusación formal que se le hacía a Silvestre era de matar a varios vecinos con brujería, y después de que el acusado confesara mediante torturas, este fue ejecutado. Una investigación posterior por el alcalde mayor reveló que el motivo verdadero del proceso fue que este indígena estaba aliado con las políticas hispanas en detrimento de las prácticas nativas y que las supuestas muertes fueron causa de una epidemia.

Se esperaría que un maestro de iglesia católica estuviera más compenetrado en la visión europea del mundo, pero las confesiones de Silvestre demostraron que este retenía sus creencias mesoamericanas. Cuando las autoridades de Texiguat preguntaron a Silvestre cómo mataba a las personas, este les contestó que con una mula de viento que había conseguido cuando reunió ciento veinte almas que sacrificó al volcán cercano (Aguileta, 1672). Si bien en Texiguat no hay tal volcán, si se encuentra el cerro de Yolutepeque, que en ocasiones ha sido referido como un volcán y al cual los indígenas tenían especial reverencia religiosa (Flores y Mena, 2021b). En consecuencia, la declaración de Silvestre conjugó tres aspectos de la cultura mesoamericana: la invocación de los vientos y su poder destructivo, el nahual en forma de una mula y la adoración de la montaña sagrada.

De especial atención en el caso de Silvestre es el hecho de que este confesó realizar sacrificios al volcán y comunicarse con este. La creencia de que las montañas estaban vivas se registra en Mesoamérica e igual que estas eran la conexión entre el mundo de los humanos y los demás niveles cósmicos (Plunket y Uruñuela, 2012). Judicialmente, a Silvestre no se le comprobó los sacrificios hechos a la montaña, pero, culturalmente, es posible argumentar que este testimonio se remonta a una práctica prehispánica de tributación al cerro de Yolutepeque de parte de los indígenas de Texiguat.

Acusaciones contra el gobernador indígena Pedro Hernández en Texiguat en 1672

Si bien el expediente del caso de Silvestre es en extremo corto, un suceso posterior revela más información sobre las creencias de este grupo indígena. Resulta que, en 1672, las mismas autoridades de Texiguat que ejecutaron al maestro de iglesia apresaron a uno de sus discípulos, llamado Pedro Hernández. Al igual que sucedió con Silvestre, Pedro fue acusado de brujo y ejecutado, pero las pesquisas posteriores establecieron que su culpa fue aliarse con el gobierno español en contra de los indígenas locales.

En el caso de Pedro Hernández, hay referencias a la montaña sagrada y a las invocaciones de los vientos, pero no al nahualismo. Según los testigos, el acusado confesó que: “habla con los volcanes y con el viento” (Aguileta, 1672, p. 13), una clara referencia a la creencia en la montaña viva. En un pasaje de mayor longitud, se reveló la manera que Pedro convocaba a los vientos:

Dijo que cantó los vientos en mexicano en popoluca y en su idioma fuele preguntado que pues es tan ladino que como no declara en lengua castellana dijo que decía viento amarillo viento prieto viento morado viento blanco y que se le preguntó que para que hacía aquello confesó que para que se entrara por los oídos o las narices y boca y que se les tapara los sentidos y se hincharan los cristianos y se murieran (Aguileta, 1672, p. 121).

Como se lee en la cita, aunque Pedro Hernández hablaba castellano, utilizaba la lengua indígena para comunicarse con los volcanes y los vientos, lo que indica la conexión cultural entre estos elementos y su herencia nativa. Posteriormente, Hernández fue presionado por las autoridades para que les explicara más sobre estos vientos policromáticos que invocaba y este aclaró que el blanco era para podrir los cerebros de las personas, el amarillo para hincharles los cuerpos, el colorado para extraer la sangre de las víctimas y el azul para enamorar las mujeres (Aguileta, 1672). Es posible que esta asociación entre el color del viento mágico invocado y sus poderes sea algo particular de la cultura de Texiguat, sin embargo, el estado de la evidencia actual no permite afirmar tal cosa.

Los cuatro vientos referidos por Pedro parecen ser un derivado de la creencia mesoamericana de que los aires de una dirección cardinal específica poseían atributos propios que podían ser aprovechados por aquellos nacidos bajo el Ce Ehecatl (Báez, 2004). De los cuatro vientos que mencionó Pedro, tres tenían fines destructivos y uno se utilizaba para robar a las mujeres de su voluntad. Esto es consistente con el carácter nefasto que el viento tenía para los mesoamericanos.

Se debe remarcar que Pedro era un indígena hispanizado, que había aprendido a leer y escribir bajo la supervisión del maestro de escuela Silvestre y que, por lo tanto, se esperaba hubiera abandonado los ritos de su cultura ancestral. No obstante, el acusado retenía las viejas creencias mesoamericanas en la montaña sagrada y los vientos y, más aún, las manifestaba en su lengua nativa. No está claro cuál era el lenguaje que hablaba Pedro, ya que en su declaración invocó a los vientos en “mexicano” —seguramente, náhuatl—, popoluca —un idioma del sur de México— y en su lengua nativa. Que Pedro haya sido un poliglota atestigua el carácter fronterizo de Texiguat en cuanto a Mesoamérica, al ser un territorio que estaba en constante interacción cultural y económica con sus vecinos.

Conclusiones

Los tres casos expuestos en esta investigación revelan que aquello que los procesos judiciales llamaron “brujería” era, en verdad, prácticas indígenas mesoamericanas. En específico, se encontró que los indígenas de Teupasenti y Texiguat mantenían sus creencias en la montaña sagrada, el poder de los vientos y el nahualismo, inclusive en un contexto de dominación hispánica. En el caso de Teupasenti, la montaña era un lugar de comunión con los espíritus ancestrales y en donde se celebraban los rituales, mientras que, para Texiguat, el cerro de Yolutepeque era una entidad viva. Los vientos fueron vistos como entidades destructivas por los indígenas de ambos poblados, aunque también se encontró evidencia de que este podía

diversificarse en su uso, dependiendo del color que tuviera. En cuanto al nahualismo, en ambos pueblos se identificaron animales espirituales que asistían a sus respectivos invocadores, ya fuera obteniendo comida o matando a sus enemigos.

Este acercamiento a las creencias indígenas durante el periodo colonial permite proponer la continuidad de la religiosidad local frente al avance del cristianismo impuesto por los europeos. Los datos no proporcionan bases para hablar de un sincretismo, ya que los indígenas no interpretaron sus creencias dentro del marco conceptual del catolicismo. Más bien, parece que los habitantes de Teupasenti y Texiguat habían adoptado la organización sociopolítica castellana, pero, retenido sus culturas.

Referencias bibliográficas

- Aguileta, D. (1672). *Documento creado para averiguar la muerte de Pedro Hernández, gobernador de Texiguat*. Fondo Colonial (Caja 9, Documento 210). Tegucigalpa: Archivo Nacional de Honduras.
- Agurcia, R. (1989). Una síntesis de la arqueología de Honduras. *Yaxkin*, 12(1), 6-38
- Amaya, J. A. (2017). Mas sabe el Diablo por viejo... representaciones e imaginarios del diablo en la historia de Honduras. *Memorias*, 1, 90-120.
- Arruda, A., Gomes, M., y Coelho, P. (2016). Os índios bruxos de Teupasenti ou a colonização do imaginário. *Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina*. Recuperado de https://sites.usp.br/prolam/wp-content/uploads/sites/35/2016/12/CAMPOS_GODOY_COELHO_II-Simpósio-Internacional-Pensar-e-Repensar-a-América-Latina.pdf
- Audefroy, J. (2021). Los mitos prehispánicos y los fenómenos naturales en Mesoamérica. *Revista de Estudios Latinoamericanos sobre Reducción del Riesgo de Desastres (REDER)*, 5(2), 5-18. Recuperado de <http://revistareder.com/handle-0719-8477-2020-086>
- Ávila, S. (2007). Perros e imaginarios colectivos. *Boletín del Archivo General de la Nación*, 6(17), 12-18. Recuperado de <https://bagn.archivos.gob.mx/index.php/legajos/article/view/696>
- Báez, J. (2004). El aire y el mal en el imaginario de los nahuas de chicontepec (análisis comparativo de una demonología sincrética). *La Palabra y el Hombre*, 130, 123-151. Recuperado de <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/395/2004130P123.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Barabas, A. (2014). La territorialidad indígena en el México contemporáneo. *Chúngara*, 46(3), 437-452. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/chungara/v46n3/art08.pdf>
- Cárías, M. (1991). *La iglesia católica en Honduras, 1492-1975*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras
- Chapman, A. (1982). *Los hijos de la muerte: el universo mítico de los Tolupan-Jicaques (Honduras)*. Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Antropología e Historia.
- Chapman, A. (1985). *Los hijos del copal y la candela, ritos agrarios y tradición oral de los lenca de Honduras*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chaverri, M. (1994). El repartimiento de trabajo como causa de la protesta social en la Honduras colonial: el caso de Texiguat. *Paraninfo*, 5(71), 71-103.

- Coello, A., y Mateo, J. (2020). *In praise of historical anthropology. Perspectives, methods, and applications to the study of power and colonialism*. Nueva York: Routledge.
- Cole, M. (2000). Brujería, política local y procedimientos judiciales en los pueblos de indios: el caso de Texiguat, Honduras, siglo XVII. Presentado en *V Congreso Centroamericano de Historia*, San Salvador, El Salvador.
- Corriols, M. (2008). El dios Xólotl y su huella en el cadejo. *Revista de Temas Nicaragüenses*, 1(7), 19-23. Recuperado de <https://www.temasnicas.net/revistas/007>
- Davidson, W. (2016). *Honduras indígena*. Tomo I. Tegucigalpa: Academia Hondureña de Geografía e Historia.
- Escobedo, F. (1673). *Providencia del general Francisco Escobedo para que se obligase a los indígenas de Texiguat a vivir en poblados*. Fondo Colonial (Caja 10, documento 209), Archivo Nacional de Honduras.
- Fernández, M. (2017). Métodos misionales de los franciscanos en la Taguzgalpa, Honduras (1574-1810). En J. Chávez (coord.), *De Mérida a Taguzgalpa. Seráficos y predicadores en tierras mayas, chiapanecas y xicaques* (pp. 71-96). Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Fiallos, C. (1991). *Los municipios de Honduras*. Tegucigalpa: Editorial Universitaria.
- Flores, L., y Mena, I. (2021). Indios en El Paraíso. *Un grupo étnico olvidado de Honduras. Antropología Experimental*, 21, 237-260. Recuperado de <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/5816>
- Flores, L., y Mena, I. (2021b). Tradición y folklore en los indios texiguats de El Paraíso (Honduras). *Revista de Folklore*, 468, 61-73. Recuperado de <https://funjdiaz.net/folklore/pdf/468.pdf>
- Gámez, B. (2018). Apuntes sobre matalgapas y úluas. *Temas Nicaragüenses*, 120, 342-364. Recuperado de <https://www.enriquebolanos.org/media/publicacion/RevistaTemasNicaraguenses120abril2018.pdf>
- García, H. (2019). La montaña sagrada. *Aspectos sobre la legitimación del poder en el clásico maya. Estudios de Cultura Maya*, 53, 139-172. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/ecm/v53/0185-2574-ecm-53-139.pdf>
- Garza, M. (1997). El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas. *Estudios de cultura Náhuatl*, (27), 111-133. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2262329&orden=311278&info=link>
- Ghidinelli, A. (1984). El sistema de ideas sobre la enfermedad en Mesoamérica. *Revista Médica Hondureña*, 52(4), 237-248. Recuperado de <https://revistamedicahondurena.hn/assets/Uploads/Vol52-4-1984-13.pdf>
- Govela, R. (2017). *Sitakua: una comunidad wixaritari urbana en Tepic, Nayarit*. México: Secretaría de Cultura de México. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/323757941_Sitakua_Una_comunidad_Wixaritari_urbana_en_Tepic_Nayarit
- Hasemann, G. y Lara, G. (1994). La zona central: regionalismo e interacción. En R. Carmack (ed.), *Historia Antigua* (pp.135-216). San José: Flacso.
- Herranz, A. (1992). *Política del lenguaje en Honduras: 1502-1991* (Tesis de doctorado inédita). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.

- Kiddle, L. (1941). Los nombres del pavo en el dialecto nuevomejicano. *Hispania*, 24(2), 213-216. doi: 10.2307/332552
- Laguna, F. (2021). Los Hombres-Búho de Satanás: evolución teológica de la idolatría y la brujería en la Edad Media Europea y la Nueva España. *Documentos de Trabajo IELAT*, 152, 4-45. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/8136190.pdf>
- López, A., y López, L. (2009). *Monte sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Maffie, J. (2014). *Aztec philosophy: understanding a world in motion*. Boulder: University Press of Colorado.
- Maldonado, B., y Morales, A. (2007). *El nahual y el nahualismo en el altiplano central según algunas fuentes de los siglos XVI y XVII* (Tesis de licenciatura inédita). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México.
- Martínez, R. (2006). El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica. *Cuicuilco*, 13(38), 177-199. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35103810>
- Martínez, R. (2010). La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo. *Revista Española de Antropología Americana*, 40(2), 256-163. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA1010220256A>
- Martínez, R. (2019). *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Molina, A. (2000). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: Porrúa.
- Moncada, S. (2010). Representación Política: un reflejo perdido del Pueblo Indígena Lenca en Honduras. Presentado en *V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*. Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Ciencia Política. Recuperado de <https://cdsa.academica.org/000-036/465.pdf>
- Mosquera, M. (2017). Uso y significado de la palabra nawal/nahual/nagual. *Revista del Instituto de Estudios Interétnicos*, 28, 131-148. Recuperado de https://www.ash-berlin.eu/fileadmin/Daten/_userHome/158_stapf-fineh/IDEI_-_Ints_Revista_Estudios_Interétnicos_No_28.pdf
- Muchembled, R. (2002). *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Newson, L. (1992). *El costo de la conquista*. Tegucigalpa: Guaymuras.
- Nieto, A. (1652). *Causa criminal del oficio contra un indio y una india del pueblo de Teupasenti por decirse eran brujos*. Fondo Colonial (Caja 4, Documento 79). Honduras: Archivo Nacional de Honduras.
- Núñez, R. (2015). *Peregrinaciones mayas hacia las cuevas y montañas sagradas: el caso específico de Metzabok, Chiapas, México* (Tesis de licenciatura inédita). Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, México
- Olivier, G. (1998). Tepeyóllotl, "corazón de la montaña" "señor del eco": el dios jaguar de los antiguos mexicanos. *Estudios de Cultura Nahuatl*, 28, 99-141. Recuperado de <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77912>

- Plunket, P., y Uruñuela, G. (2012). Montañas vivas y montañas sagradas, entes icónicos de la autoridad ancestral en Mesoamérica. *Journal of Cultural Symbiosis Research*, 7, 39-51. Recuperado de https://www.academia.edu/44012013/4_Montañas_vivas_y_montañas_sagradas_entes_icónicos_de_la_autoridad_ancestral_en_Mesoamérica
- Sepúlveda, M. (2005). La brujería en el México antiguo: comentario crítico. *Dimensión Antropológica*, 2(4), 7-36. Recuperado de <https://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/wp-content/uploads/001Dimension4.pdf>
- Valladares, O. (2016). *Las brujas de la alcaldía mayor de Tegucigalpa en el siglo XVII*. Tegucigalpa: Madalave editores
- Valle, V. (2011). *Propuesta para el mejoramiento de la gestión administrativa-financiera del municipio de Texiguat, El Paraíso* (Tesis de maestría inédita). Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Tegucigalpa, Honduras.
- Viazzo, P. (2003). *Introducción a la Antropología Histórica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Witter, H. (2009). Koo-Sau-Quetzalcoatl: Mixtec religious symbolism in past and present. En M. Jansen y L. Broekhoven (eds.), *Mixtec writing and society* (pp.423-437). Amsterdam: KNAW Press. Recuperado de <https://hdl.handle.net/1887/14164>