

**UNA NACIÓN DE FANTASMAS:
IMAGINARIOS DEL MÁS ALLÁ, LA MUERTE,
APARECIDOS Y FANTASMAS EN LA HISTORIA DE
HONDURAS**



Jorge Alberto Amaya Banegas

**Coordinador de la Maestría en Historia de la Universidad Nacional
Autónoma de Honduras (UNAH)**

**“La emoción más antigua y más intensa
de la humanidad es el miedo,
y el más antiguo y más intenso de los miedos
es el miedo a lo desconocido” ...**

H. P. Lovecraft

**“Yo no creo en los fantasmas,
pero les tengo miedo” ...**

Proverbio popular

**“Al morir,
solo llevamos
lo que disfrutamos” ...**

Juan Ramón Molina

DEDICATORIA

A la memoria de mi tío Luis Bustamante, que me contó mis primeras historias de terror y fantasmas allá en la dulce “Cantarranas”.

A los contadores de cuentos y leyendas de Honduras, que con su arte continúan preservando la riquísima literatura oral catracha.

A mis amigos y colegas con quienes comparto la pasión por la Historia: Daniela Núñez, Ramón Rivera, Julio Méndez, Pavel Henríquez, Marvin Valladares, Edgar Soriano, Erick Tejada, Guillermo “Memo” Varela, Arnulfo Ramírez de la Costa, Ventura Osorio, Nelson Reyes, Tomas, Juan Flores, María Osorio, Tony Rivas, Mario Ardón Mejía, José Antonio Hernández y Allan Mc Donald.

A mis estudiantes de la “Maestría en Historia” de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH).

A mis compañeros colegas del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM).

A mis colegas de la Escuela de Arte de la Universidad de El Salvador (UES).

A la memoria de mi maestra y tutora: Doña Leticia de Oyuela, que estoy seguro le hubiera encantado este libro.

A Lunita, mi luz en la vida.

A mis hermanos y hermanas.

A “mis muertos” que me cuidan desde las estrellas: mis padres Raúl y Lupita y mi abuela Josefa “Chepita” Banegas.

INTRODUCCIÓN

Honduras es una nación de fantasmas. Heredera de la imbricación de las culturas indígena, española y africana, es poseedora de mitos y leyendas por mil... Y aún más. A lo largo de su historia, sus ciudadanos catrachos han construido, deconstruido y mezclado los mitos y leyendas con la realidad histórica.

Este libro por lo tanto intentará examinar la historia de esas creencias en fantasmas, aparecidos y seres espectrales sobrenaturales, y cómo a veces se han mezclado con la realidad histórica; efectivamente, desde los Mayas hasta el presente, en muchas ocasiones la gente ha creído en sucesos sobrenaturales, que a veces permean la realidad empírica: fantasmas, espectros, maldiciones, apariciones sobrenaturales han acechado la mentalidad colectiva de ciudades y pueblos, y aún permanecen en la memoria de nuestra nación en forma de mitos, leyendas y consejas que son transmitidas de generación en generación desde hace siglos. Este libro intentará por lo tanto narrar desde la perspectiva histórica cuáles han sido esas creencias en fantasmas, aparecidos y las cosmovisiones sobre el mundo del *"Más allá"*.

Casi todos los niños hondureños, sobre todo los que tuvimos la fortuna de convivir algún tiempo en entornos rurales, escuchamos tempranamente historias de terror, que en Honduras denominamos *"historias de miedo"* o *"historias de azoros"*. Efectivamente, creo que las primeras historias que nos cuentan cuando somos niños son relatos de fantasmas: aparecidos terroríficos, la siguanaba, el duende, el cadejo, el hombre sin cabeza, la mano peluda. Nos aterramos de miedo y espanto, pero nos da *"cierto gustito"* esas macabras historias, porque nos enfrentan a algo que nos mantiene vivos y expectantes: *"enfrentar el miedo al mundo sobrenatural"*.

Toda nación construye, distribuye y conserva dentro del plano de sus tradiciones y creencias un lugar determinado para esos seres que por definición se encuentran en el mundo del *"Más allá"*, en la frontera entre la vida y la muerte: fantasmas, aparecidos, espectros, espíritus, almas, azoros, sustos, presencias. Estos seres parecen franquear libremente el umbral entre la vida terrena y el espacio supranatural de los muertos, y la

explicación de este tránsito hay que buscarla en la visión de mundo de esa comunidad en un momento particular de su historia.

Si bien los espacios rurales parecen ser más propensos a contener a estas “sombras espectrales” que regresan del “*Más allá*”, también los núcleos urbanos van construyendo una “ciudad fantasmal”, paralela al trazado normal de sus calles y edificios. Así, en Tegucigalpa, Comayagua, San Pedro Sula, La Ceiba, Santa Rosa de Copán, Choluteca, Juticalpa y otras urbes de Honduras encontramos historias de fantasmas que deambulan por las calles céntricas o viven o se manifiestan en hospitales, teatros, cines, bodegas o “casas embrujadas o encantadas”, o bien aparecen en la universidad o se pasean en emisoras de radio y canales de televisión.

Por lo tanto, aunque resulte redundante, diremos que la trasmisión oral de estos relatos no es patrimonio exclusivo de los sectores populares, rurales, campesinos o indígenas. También forman parte de las comunidades urbanas, y aparecen incluso entre personas y en lugares altamente profesionales y tecnificados.

Por eso orientamos esta tarea de recopilación y clasificación de relatos orales sosteniendo que existen en esos textos huellas sociales, culturales e históricas que nos permitirán reconstruir y difundir parte de la memoria histórica y cultural de nuestro pueblo.

El presente estudio no intenta dilucidar si existen los fantasmas o no, ese no es el fin de nuestra investigación; es evidente que para la mayoría de la comunidad científica, especialmente en el caso de las llamadas “ciencias duras”, no existen los fantasmas. De hecho, recientemente uno de los principales físicos del mundo reseñó que que “*los fantasmas no existen*”¹; efectivamente, Brian Cox, un físico teórico británico de la Universidad de Manchester, sostiene que no hay espacio para la existencia de fantasmas en el “Modelo Estándar de la Física”, ya que ninguna sustancia o medio puede seguir cargando la información tras la muerte y, más aún, no ser detectada por el “Gran

¹ Véase: Quinteros, Pablo, “Los fantasmas no existen según datos del gran Colisionador de Hadrones”, en: *Diario La Tercera*, Santiago de Chile, 24 de febrero del 2017.

Colisionador de Hadrones”, el acelerador y colisionador de partículas ubicado en Ginebra, Suiza. La entropía hace imposible que existan...

Sin embargo, ese mismo artículo resalta que un 42% de los estadounidenses creen en la existencia de fantasmas, mientras un 50,5% lo cree en Chile según datos de Conicyt; en el caso de Honduras no existen datos (creemos que nunca se ha hecho una encuesta en este sentido), pero no tenemos dudas que la cifra andará más allá del 50%, quizá mucho más arriba.

El físico Brian Cox explicó que *“si queremos que persista [después de la muerte] algún tipo de patrón que contenga información sobre nuestras células vivas, entonces debemos especificar con precisión qué medio lleva ese patrón y cómo interactúa con las partículas de materia de las cuales están hechos nuestros cuerpos. En otras palabras, debemos inventar una extensión del Modelo Estándar de la Física de Partículas que ha escapado a la detección en el Gran Colisionador de Hadrones. Eso es casi inconcebible en las escalas de energía típicas de las interacciones de partículas en nuestros cuerpos”*, explicó.

En ese sentido, el popular astrofísico **Neil deGrasse Tyson**, quien fue parte del programa, preguntó: **“Si entiendo bien lo que has declarado, ¿el CERN (el Centro Europeo para la Investigación Nuclear), está desmintiendo la existencia de los fantasmas?”**.

La respuesta de Cox fue un simple pero definitivo: **“Sí”**.

Finalmente, el académico explicó que **“no existe una energía o sustancia que provoque que nuestros cuerpos se muevan”**, que es lo que podría impulsar la existencia de un fantasma. Además, las mediciones del colisionador sobre la interacción de las partículas hacen imposible que este supuesto exista.

Considerando que el Modelo Estándar de la Física de Partículas es tildada como una teoría incompleta, Cox igual sostiene que la existencia de fantasmas no está dentro de las posibilidades de aquello que no es contemplado por la teoría. Y de forma más importante, los fantasmas contradicen la segunda ley de la termodinámica. Es decir, que la entropía

total de un sistema aislado siempre aumenta sobre el tiempo. La energía se agota. Es lo único que persiste en nuestro universo. En suma, la física y la ciencia consideran casi de forma general que los fantasmas no existen, empero, para millones de personas en todas las naciones, los fantasmas “sí” existen. Eso forma parte de sus creencias e imaginarios. Es desde ese espacio y nivel que indagaremos este fenómeno en el caso de la Historia de Honduras. Este será un estudio sobre las representaciones imaginarias sobre la presencia de fantasmas y aparecidos en la historia catracha.

Partiremos de varias preguntas para dilucidar nuestro trabajo: ¿Cuáles eran las creencias sobre la vida y la muerte en los pueblos prehispánicos, y cuáles eran sus fantasmas y espectros más reconocidos?. ¿Cuáles fueron las apariciones fantasmales y espectrales que se atribuyeron en la época colonial y qué creencias y actitudes tuvieron sobre la muerte y el mundo del *Más allá*?. ¿Cuáles fueron algunos mitos y leyendas sobre aparecidos y fantasmas y hechos sobrenaturales que se registran de la época republicana?.

Metodológicamente, este es un estudio de “*larga duración*”, pues analiza la historia de apariciones sobrenaturales desde la época prehispánica hasta el presente; ciertamente este tipo de estudios tienen sus limitaciones: no permiten generalizaciones amplias y además es difícil especificar sobre ciertos tópicos importante de los fenómenos, pero tienen la ventaja que dan una mirada general a procesos históricos que es importante historiar.

Igualmente, hacemos acopio de una vasta cantidad de fuentes primarias, a saber: fuentes prehispánicas expresadas en algunos Códices Mayas; crónicas coloniales de frailes y cronistas españoles de la época de la Conquista, cédulas reales y correspondencia de las autoridades coloniales, expedientes de la Inquisición colonial, testamentarias de personajes peninsulares y criollos; igualmente reportes y crónicas históricas publicadas por la Revista del Archivo y Biblioteca Nacional (RABN); del mismo modo, hemos utilizado la mayor parte de la historiografía reciente investigada por historiadores de temáticas sobre las mentalidades colectivas y los imaginarios sobrenaturales,

especialmente de los historiadores ligados a la cuarta generación de la “Escuela de los Annales”, del proyecto de Investigación *“Personajes y Lugares Sobrenaturales en la Tradición Oral de México e Hispanoamérica”* del Colegio de San Luis de Potosí, que coordina la Dra. Claudia Carranza, así como de la red de estudios *“Muerte y vida en el Más Allá de España y América”* que coordina la Dra. Gisela von Goseber de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Finalmente, como parte del bagaje de las fuentes secundarias, hemos usado también la amplísima bibliografía folclórica que ha difundido la historia de la literatura oral hondureña.

El presente libro contiene cuatro capítulos. **El capítulo I** comprende un *marco teórico* para situar el concepto y tipología acerca de los fantasmas, la muerte y el mundo del “*Más allá*”. Fundamentalmente referimos en ese apartado que en Honduras y el mundo Mesoamericano se usan varios términos asociados al concepto de fantasma: se habla invariablemente de “fantasmas”, “aparecidos”, “espíritus”, “azoros”, “espantos” y “sustos” para referirse más o menos al mismo fenómeno. En concreto, definimos ahí el concepto de fantasma como *“una aparición sobrenatural de una persona muerta que, de alguna manera, se manifiesta por lo menos a un ser vivo”*. También matizamos que cuando usemos el término “apariciones”, lo haremos también como sinónimo de “fantasmas tradicionales”, pero igual lo referiremos para los casos de apariciones de otros seres sobrenaturales de la geografía fantasmal hondureña y mesoamericana, como por ejemplo otros espectros de la calaña de la “siguanaba”, el “duende”, el “cadejo”, el “hombre sin cabeza”, la “mano peluda” y otros seres igual o más espeluznantes.

El **Capítulo II** aborda las apariciones fantasmales del *periodo prehispánico*; ahí planteamos que fueron los cronistas coloniales como Fray Bernardino de Sahagún quienes nos legaron testimonios de los seres espectrales de los pueblos prehispánicos, como los “tlacanexquimilli”, seres infernales sin cabeza que aterraban a la gente; o las fantasmas “cuitlapanton”, que eran fantasmas de mujeres enanas que asustaban a los hombres tunantes, o los “yoalteputzli”, seres aterradores sin cabeza y con el vientre destazado, que

espantaban a los trasnochadores, o la más famosa y legendaria de todos: la “llorona”. Mientras tanto, en el caso de los pueblos prehispánicos de Honduras -especialmente entre los Mayas-, planteamos que la muerte y los fantasmas jugaron un papel importante en su cosmovisión del mundo. Los Mayas creían que tras la muerte, el alma de los muertos iba al “Xibalbá”, donde eran recibidos por el Dios de la muerte “Ah Puch”, “el Descarnado”. Igualmente, exponemos que tenían un día dedicado a los muertos: “El Tzikín”, festividad que aún es practicada por los indios Maya-chortís. Asimismo, describimos que creían en legiones de fantasmas y aparecidos, entre los cuales habían: fantasmas chocarreros o tradicionales, que hacían travesuras en las casas, y otros como “la huesuda”, un aterrador fantasma femenino que salía descarnada a espantar a los vivos, así como el “culcankín”, una especie de sacerdote sin cabeza, el “che uinic”, una especie de gigante, los famosos “aluxes”, que serían como la vertiente mesoamericana de los duendes europeos, y un perro infernal llamado el “uay peck”, del cual posiblemente se derivó en parte la leyenda del cadejo.

El **Capítulo III** expone las apariciones fantasmales y espectrales del *periodo colonial*, las cuales son muy interesantes porque se configuraron a partir de la hibridación de las tres culturas que dieron forma a dicha sociedad: la indígena americana, la europea y la africana. Así, planteamos que se crearon y estructuraron historias, leyendas y consejas que permearon las mentalidades colectivas de la época, las cuales estaban fuertemente controladas por la hegemonía de la iglesia católica. Por ello, quizá la historia de aparición fantasmal más importante de ese periodo en la Honduras colonial sea la del “Fantasma de la cruz de san Francisco en Comayagua”, un fantasma que es aplacado por el conjuro y exorcismo del Padre Esteban Verdelete; esas historias en el fondo contribuían a darle legitimidad moral y espiritual a la jerarquía católica en la Provincia de Honduras. En buena medida esas leyendas se popularizaban con el fin de legitimar el poder de la Iglesia y el poder de la Corona. Asimismo, fue importante la devoción de “las Ánimas del Purgatorio” en Honduras; parte de ese culto y su devoción se manifestaba a través de las testamentarias de la población peninsular y criolla de la Provincia de Honduras, quienes

desplegaban en sus testamentos sus creencias en el mundo del *“Más allá”*. También, fueron interesantes las historias sobre *“maldiciones”*, siendo quizá la más emblemática la leyenda de *“El bulero”* en Gracias, Lempira. Finalmente, no podían faltar en este periodo colonial historias asociadas a apariciones espectrales, como las del diablo, y la trilogía de espectros infernales de Mesoamérica: la siguanaba, el duende y el cadejo, y otros de menor categoría como *“la mano peluda”*, el *“hombre sin cabeza”* y otra legión de *“fantasmas chocarreros”*.

Finalmente, el **Capítulo IV** describe algunos mitos, leyendas e historias sobre apariciones fantasmales de la *época republicana*; a pesar de la llegada del Racionalismo y del Positivismo y la Modernidad, esta era también continuó acumulando leyendas e historias de apariciones fantasmales y espectrales. En el siglo XIX, quizá las historias más relevantes son las que están asociadas a la leyenda del *“Tesoro de Morazán”*, así como las leyendas de los desafíos y conjuros que realizó contra varios fantasmas el Padre Manuel Subirana. Más tarde, en el siglo XX quizás las historias de aparecidos más interesantes tienen que ver con los *“Fantasmas de las Guerras Civiles”*; igualmente fue interesante el arribo de la doctrina del *“Espiritismo”*, que incorporó nuevas prácticas y creencias en torno al contacto con los muertos y el mundo del *“Más allá”*, aunque hay que matizar que esta práctica estuvo más ligada a los sectores altos de la élite, las clases medias y los intelectuales. También, el siglo XX presenta otras historias de apariciones en el contexto de las llamadas *“casas encantadas”*, como los casos de *“la Casa embrujada de Santa Rosa de Copán”* o bien las apariciones de *“Fantasmas en oficinas del gobierno”* como la *“Casa Presidencial”* o *“el Palacio de los Ministerios”*. Finalmente, fueron interesantes las apariciones vinculadas al paso del *“Huracán Mitch”* en 1998. Por último, se hace un balance de los *“fantasmas”* que representa la llegada de la pandemia del COVID-19, que mantiene al país en vilo. En épocas de crisis como esta terrible pandemia, los fantasmas vuelven a asolar por nuestras tierras. De hecho, este texto justo lo estamos culminando en medio de la ya larga, extenuante y aterradora *“Cuarentena”*. Dios quiera que salgamos bien librados.

El presente estudio lo abordamos desde la perspectiva de la Historia Cultural y de las Mentalidades colectivas, que permiten comprender la ciencia de la Historia en una visión más global y totalizadora, tal como proponía la corriente de la “Escuela de Los *Annales*” francesa. Por tanto, es desde esta perspectiva de la “Historia Cultural” desde la cual queremos aportar nuevas visiones de la historia nacional. Asimismo, abordamos este estudio desde la “Historia Cultural” sobre todo porque esta propone una sustentación y preocupación por lo simbólico, es decir, el análisis e interpretación de los imaginarios y las representaciones sociales de los pueblos. Es en esta dimensión de lo “imaginario” en la cual el pueblo crea historias de fantasmas y aparecidos, los cuales a veces son “integrados” en la historia como si verdaderamente fueran “hechos” que acontecieron².

Por ello entenderemos la existencia de estos seres sobrenaturales desde la “*teoría de las creencias sobrenaturales centrada en la experiencia*”, propuesta en 1982 por David Hufford en su libro ya clásico *The Terror That Comes in the Night*³. Efectivamente, a inicios de la década de los ochenta, Hufford propuso la “*teoría de las creencias sobrenaturales centrada en la experiencia*”, la cual se constituyó en una herramienta metodológica de primera línea para el análisis de las creencias folclóricas. Hufford se desligó de la investigación de las creencias sobrenaturales clásica y tradicional que desde la Ilustración del siglo XVIII se había regido por el deseo implícito de demostrar que tales creencias eran falsas. Esta teoría parte de la consideración de las experiencias humanas de lo sobrenatural como “*posiblemente reales, en vez de tomarlas como alucinaciones, como construcciones culturales o como mecanismos psicológicos distorsionados o sugestivos*”.

Este modelo intentó romper con la “tradicación del descreimiento” de los estudios precedentes, por cuanto evita la patologización de las creencias y, por el contrario, se basa en el respeto por la dimensión espiritual y cultural de la producción folclórica en forma de cuentos, leyendas o relatos de la literatura oral. Desde esta nueva perspectiva sugerida

² Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006.

³ Hufford, David, *The Terror That Comes in the Nighth. An Experience- Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, Filadelfia, University Of Pennsylvania Press, 1982.

por Hufford en su estudio, el investigador se esfuerza por respetar que la experiencia sobrenatural es sentida como real por la comunidad que la vive.

Por lo tanto, creemos que se hace necesario redefinir el estudio de estos mitos o “mitologías” de la narrativa folclórica hondureña y mesoamericana desde un marco analítico que intenta respetar el carácter de experiencia que estos relatos poseen para la comunidad que los ha transmitido a lo largo de la historia y así superar la centenaria tradición del descreimiento. No se trata de demostrar sí existen o no los fantasmas, aparecidos o espectros, sino más bien, cualitativamente interpretar estas historias como parte de las creencias y experiencias objetivas de la gente, las cuales, al ser contadas o narradas oralmente o bien recopiladas en libros, producen emociones como entretenimiento, pero sobre todo generan miedos y terrores compartidos colectivamente; al mismo tiempo, la creencia en esos seres sobrenaturales permite a los pueblos reconocer un hilo histórico y cronológico, es decir, les proporciona cierto “sentido histórico” y de “pertenencia” a una comunidad y a una tradición cultural. En suma, esos mitos, historias y leyendas le dan “sentido de pertenencia” e identidad a las naciones, por ello, creemos que es importante estudiar las creencias de nuestros pueblos para conocer cómo las enfrentan, cómo las vivencian y cómo las transmiten a lo largo de la historia para configurar una parte importante de nuestra historia, cultura e identidad nacional.

En suma, creemos que a los hondureños les seducen y apasionan las “historias sobrenaturales”, las “historias de miedo” o de terror; por algo, el programa radial de mayor éxito de toda la historia nacional fue y es “Cuentos y leyendas de Honduras” de Don Jorge Montenegro (él mismo es una leyenda ya en Honduras), el cual se continua transmitiendo ¡después de más de cincuenta años!!! Se imaginan, ¿Qué autor o gerente radial no quisiera que su programa durara tanto tiempo en el corazón de los oyentes?. Esperamos que este libro les ofrezca esas respuestas de cuáles son nuestros principales mitos, leyendas e historias relacionadas con el mundo del “*Más allá*”... El mundo de los “azoros” como dicen en esta mítica tierra catracha.

CAPÍTULO I

**MARCO TEÓRICO PARA ESTUDIAR Y
REVELAR LA HISTORIA DE LOS FANTASMAS
EN LA HISTORIA**

1) ACERCAMIENTO AL CONCEPTO Y TIPOLOGÍAS DE LOS FANTASMAS EN LA HISTORIA

A) Alguna historiografía básica sobre los fantasmas en la Historia

Como apuntamos antes, el avance de la corriente historiográfica de la “Historia de las mentalidades” y de la “Nueva Historia Cultural” desde los años sesenta del siglo pasado, alimentó toda una nueva oleada de temas en la ciencia de la Historia, que fue ampliando el panorama que solo estaba centrado en los estudios de corte político o económico hacia lo cultural y social. Esto fue materializando el deseo y sueño de los precursores de la llamada “Escuela de Los Annales Francesa”: Marc Bloch y Lucien Febvre, quienes aspiraban a la integración de una idealizada “Historia total”, que también pudiera estudiar -además de lo político y económico- lo cultural de las sociedades: imaginarios, mentalidades, miedos, creencias, gestos, ritos, actitudes, en fin, lo que se empezó a denominar desde los años sesenta como la “Historia de las mentalidades colectivas”.

Fue así que fueron apareciendo relevantes estudios que abordaban estos temas. Algunos trabajos relacionados con nuestro tema que se convirtieron en importantes referentes fueron por ejemplo investigaciones sobre el tema de las actitudes ante la muerte, con aportes de Philippe Ariès con sus trabajos *El hombre ante la muerte*⁴, y luego *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*⁵; asimismo, fue valioso el aporte del historiador Michel Vovelle, entre otros con sus estudios *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*⁶, donde a través del análisis de centenares de testamentos, analizó el giro ocurrido en la época barroca de la sensibilidad provenzal hacia la laicización. Pero quizá su mejor aportación fue el estudio *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*⁷, en donde plasmaría toda

⁴ Ariès, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983. (La edición original en francés es de 1977).

⁵ Ariès, Philippe, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona, El Acantilado, 2000. (Edición original en francés de 1975).

⁶ Vovelle, Michel, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, París, Editions de Seuil, 1978.

⁷ Vovelle, Michel, *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, Galimard, 1978.

una metodología para el estudio de las actitudes ante la muerte a partir del análisis de numerosas fuentes como los testamentos y las obras de arte.

Otro estudio emblemático fue el de Jean Delumeau, titulado *El miedo en Occidente*⁸, en donde analiza los temores que sentían los hombres y mujeres desde la Antigüedad hasta el siglo XIX.

Por otro lado, en la década de los ochenta se publican estudios clásicos, como el de Jacques Le Goff *El nacimiento del Purgatorio*⁹, en el que expuso su teoría acerca de cómo la Iglesia creó en la Edad Media el lugar del Purgatorio con la doble finalidad de favorecer la implantación de su doctrina acerca de la muerte y el *Más allá*, y de obtener nuevos ingresos.

Sin embargo, la obra pionera y más representativa de los estudios sobre fantasmas y aparecidos la aportó el historiador francés Claude Lecouteux, titulada *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*¹⁰. Lecouteux igualmente proporcionó a esta temática otros estudios que exploran el mundo sobrenatural y del *“Más allá”*, como por ejemplo el titulado *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media*¹¹, así como la obra *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*¹². Finalmente hay que agregar su interesante estudio *Enanos y elfos en la Edad Media*¹³. Todos estos trabajos incorporaron el estudio de los fantasmas y aparecidos en la mirada de los historiadores profesionales, y coadyuvaron a historiar el repertorio de los seres imaginarios del mundo del *“Más allá”* en el que creía la gente de la Edad Media y de principios de la Modernidad: fantasmas, vampiros, hombres lobo, duendes, hadas, elfos, etcétera.

⁸ Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente*, Madrid, Editorial Taurus, 2002.

⁹ Le Goff, Jacques, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989.

¹⁰ Lecouteux, Claude, *Fantasmas y aparecidos en La Edad Media*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, Colección Medievalia, Traducción de Plácido de Prada, 1999.

¹¹ Lecouteux, Claude, *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: Historias del Doble*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2ª edición, 2005.

¹² Lecouteux, Claude, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, Colección Medievalia, Traducción de Plácido de Prada, 2001.

¹³ Lecouteux, Claude, *Enanos y elfos en la Edad Media*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, Colección Medievalia, N° 3, Traducción de Francesc Gutiérrez, 1998.

En el siglo III DC, Tertuliano utiliza términos empleados por los autores clásicos para referirse a fantasmas en general: *corpus*, *anima*, *phantasma*, *spiritus*, *daemon*, *mortus* e *insepultus*. Aunque *daemon* empezó a tener un nuevo significado desde esos siglos iniciales del cristianismo: el opuesto de Dios, es decir, “el diablo”.

Por su parte, en el siglo V DC, san Agustín se refiere a los fantasmas como *mortus* y *corpus* y agrega a sus descripciones la palabra *angelicus*. Es decir incluye en la misma categoría a los fantasmas clásicos y los seres celestiales del “*Más allá*” como los ángeles y los santos.

Del siglo XIII al XV, es decir en el último tramo de la Edad Media, las palabras que se utilizan en la literatura hispánica para referirse a los fantasmas son traducciones de la terminología clásica de la Antigüedad: cuerpo, fantasma, muerto, espíritu, visión y demonio, por destacar los más recurrentes. Esos fueron los términos que los españoles introdujeron a América cuando desataron el proceso de Conquista a finales del siglo XV.

Para comprender mejor esa variada terminología, en el siguiente apartado intentaremos hacer una aproximación al concepto, características y tipologías de los fantasmas.

B) El concepto, características y tipologías de los fantasmas

En Honduras y el mundo Mesoamericano, se utilizan varios términos asociados al concepto de fantasma: se habla invariablemente de “fantasmas”, “aparecidos”, “espíritus”, “azoros”, “espantos” y “sustos” para referirse más o menos al mismo fenómeno.

Según el *Diccionario de Oxford*, el fantasma es “*el alma de una persona fallecida [...] que se aparece a los vivos*”¹⁴. Por su parte el *Diccionario de la Real Academia Española* define al fantasma como la “[...] *Imagen de una persona muerta, que según algunos se aparece a los vivos*”¹⁵.

El término fantasma viene del griego *phántasma*, que significa “aparición”, “imagen”, “espectro”¹⁶. Desde este punto de vista observamos que está implícito en su etimología un elemento *visual*.

Por su parte, Lecouteux describe acerca de la etimología de la palabra “fantasma” y su diferenciación con otros términos, indicando lo siguiente:

Todo el mundo conoce “fantasma”, que evoca una idea de ilusión y de fantasmagorías; “espectro”, al que se atribuye una noción de espanto o de horror, el que provoca el esqueleto con su risa burlona o el cadáver en descomposición; “sombra”, que sobre todo tiene que ver con el vocabulario poético y que recuerda la disolución del cuerpo en el óbito; “espíritu”, que es vago y expresa la perplejidad humana frente a manifestaciones inexplicadas, clasificadas en el mundo de la parapsicología “¿Estás ahí, espíritu?”; “ectoplasma” es reciente y sirve para designar una forma inmaterial, la que se escapa del *médium* en trance; “larva”, vocablo heredado de los

¹⁴ Véase: *Oxford English Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 2004. (Ver la entrada: “Ghost”).

¹⁵ Real Academia de la Lengua, *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, Espasa, Tomo V, 2001. (Ver la entrada “Fantasma”).

¹⁶ Corominas, Joan, *Breve Diccionario Etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1987, p. 268.

romanos, ya no es muy usado en su sentido primero, el de difunto privado del eterno reposo por una u otra razón. “Aparecido”, en cambio, sugiere de inmediato el regreso de un muerto¹⁷.

Como vemos, Lecouteux se decanta por usar el término de “aparecidos” en vez de fantasmas. “Aparecido” en francés, como apunta su traductor, se refiere a la palabra *revenant*, derivado del verbo *revenir*, que significa “regresar o volver”¹⁸.

Con relación a las características o peculiaridades que definen la naturaleza de estos seres sobrenaturales del mundo del “*Más allá*”, Lecouteux se hace diversas preguntas. En principio, ¿quién se aparece? El autor describe que desde la época del Imperio Romano y luego aún en la Edad Media, los más proclives a regresar de la tumba son los espíritus de las personas que murieron de manera violenta: por ejemplo los ahogados, los asesinados o víctimas de muertes accidentales o de enfermedades agudas, además de los marginales o los hombres a quienes de por sí se les temía en vida. Sin embargo, no significa que puedan aparecer otros espíritus diferentes. El autor, citando fuentes literarias de la Antigüedad, expresa:

¿Son temibles todos los difuntos? No. Sólo algunas categorías presentan algún peligro, los llaman los “*mal muertos*”.

Entran en este grupo las personas que han perecido de muerte violenta -asesinados, ajusticiados, suicidas, pero están excluidos los soldados muertos en combate-, los muertos prematuros (*immatura*), es decir, los fallecidos antes del día fijado por el destino (*ante diem fatalem*), y los difuntos que han quedado sin sepultura (*insepulti*), por ejemplo los ahogados¹⁹.

Y luego añade:

Los *insepulti*, a veces también llamados “*los que no han sido llorados*”, forman el grueso de la tropa de aparecidos y fantasmas. Digamos enseguida que es fácil ocupar un lugar en sus filas, pues todo individuo que no ha recibido la sepultura

¹⁷ Lecouteux, Claude, *Fantasmas y aparecidos...* Op. Cit., p. 16.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 16.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 27.

ritual, ceremonia imperiosa... es un aparecido potencial. No llega a los infiernos y, descontento de su suerte, hace todo lo posible para obtener la reparación del perjuicio sufrido²⁰.

Lecouteux agrega que en la época del Imperio Romano los criminales no tenían derecho a la sepultura, y su cuerpo era arrojado al campo Esquilino, adonde acudían las brujas durante el crepúsculo a recoger los ingredientes de sus filtros -fragmentos de huesos y pedazos de carne- escarbando la tierra con las uñas. Los ajusticiados permanecían tres días expuestos en las escaleras de las Gemonias antes de ser arrojados al río Tíber. Igualmente, la iglesia prohibía a los suicidas el derecho a ser enterrados de acuerdo a los ritos; asimismo, en el caso de los asesinados -que usualmente se enterraban en el mismo sitio de su muerte- entraban en la cohorte de los aparecidos porque según opinión general, el infierno estaba encerrado para ellos. Igualmente, los muertos accidentalmente, fulminados por algún síncope o derrame, también eran candidatos a convertirse en fantasmas.

Por su parte, Delumeau habla de dos clases de apariciones: *“las almas del purgatorio que reclaman plegarias, o bien las almas condenadas, que acuden para llamar a los vivos a la penitencia”*²¹. Por lo general, las almas condenadas son quienes nos provocan mayor terror pues su propósito en nuestro mundo casi siempre tiene que ver con la venganza o el castigo para los infieles.

Delumeau refiere que uno de los principales momentos de miedo a los fantasmas y seres sobrenaturales era durante la noche:

... Aparecidos, tempestades, lobos y maleficios tenían frecuentemente la noche por cómplice. Ésta entraba en muchos miedos antaño como componente mayor. Era el lugar por excelencia en el que los enemigos del hombre tramaban su pérdida, tanto en físico como en lo moral. Ya la Biblia

²⁰ *Ibíd.*, p. 27.

²¹ Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente...* Op. Cit., p. 107.

había expresado esta desconfianza hacia las tinieblas, común a tantas civilizaciones, y definido simbólicamente el destino de cada uno de nosotros en términos de Luz y de Oscuridad, es decir, de vida y de muerte. El ciego, dice la Biblia, que no ve "*la luz del día*" (Tob., 3, 17; 11, 8; 5, 11 ss.). Cuando termina el día, entonces sobrevienen los animales dañinos (Salmos 104, 20), peste tenebrosa (Salmos, 91, 6), los hombres que odian la luz: adúlteros, ladrones o asesinos (Job, 24, 13-17)²².

Delumeau afirma que los "peligros objetivos" de la noche probablemente llevaron a la humanidad a temerle a la oscuridad, sin duda mediante acumulación en el curso de los tiempos. De este modo el miedo en la noche ha podido convertirse más intensa y más generalmente en un miedo de la oscuridad²³. Pero lo último se reproduce también por otras razones más interiores y que afectan a nuestra condición. La vista del hombre es menos aguda que la de muchos animales, por ejemplo, el perro y gato; por eso las tinieblas le dejan más desamparado que a muchos mamíferos. Además, la privación de luz pone en vela los "reductores" de la actividad imaginativa.

Delumeau añade que en la Edad Media, tanto los campesinos e incluso para la élite cultivada, la noche estaba poblada de espíritus terroríficos que "*extravían a los viajeros riéndose de sus sufrimientos*". Es el siniestro lugar de cita de los animales más amenazadores, de la muerte y de los espectros, sobre todo de los espectros de los condenados.

Así, regocijados con la noche, los espectros errantes por aquí y por allá vuelven a ganar en tropel sus cementerios; todos los espíritus condenados, que tienen su sepultura en las encrucijadas y en las olas, han vuelto ya a sus lechos llenos de gusanos. Porque, por temor a que el día luzca de nuevo sobre sus faltas, se exilian voluntariamente de la luz y se han desposado para siempre con la noche de negra frente para asustar y atormentar a los vivos.

²² *Ibíd.*, p. 89.

²³ Sobre este punto del terror a la noche y su indagación como tema histórico es importante consultar: Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna: un desciframiento del Aquelarre*, Barcelona, Muchnik Editores SA, Traducción de Alberto Clavería Ibáñez, 1991.

En semejante contexto histórico medieval, la concepción de la Iglesia de una separación radical del alma y del cuerpo en el momento de la muerte sólo podía progresar con lentitud. Por ello se creía en esa época que durante un tiempo los espíritus de los muertos pululaban para manifestarse a los vivos.

Por ello Delumeau refiere testimonios de la época que indicaban que a veces un espíritu aparecería en la casa, visto lo cual por los perros se arrojarán entre las piernas de su dueño y no querrán salir de entre ellas, porque temen mucho a los espíritus... Otras veces alguien vendrá a sacar o a quitar las mantas de una cama, se pondrá encima o debajo de ésta, o se paseará por la habitación. Había casos de personas que manifestaban que habían visto espectros a caballo o a pie, a las que se conocía bien y que habían muerto antes. A veces también se decía que los que han muerto en combate o en su cama, venían a llamar a sus criados, que los conocían por la voz. En muchas ocasiones se oía durante la noche arrastrar los pies a los espíritus, sus toses y suspiros, los cuales, al ser interrogados, decían ser el espíritu de fulano o de mengano²⁴.

Por su parte, Lecouteux hace una caracterización de las manifestaciones de los fantasmas y aparecidos, analizadas a partir de diferentes fuentes literarias como por ejemplo diversas “sagas” escandinavas, germánicas y francesas, así como de *Exemplum*²⁵, y concluye señalando las siguientes hipótesis:

- **¿Quién se aparece?**

De acuerdo a las fuentes de la Antigüedad y la Edad Media, no todos los muertos se convierten en aparecidos. Los potenciales seres que se convierten en fantasmas son generalmente numerosos ***ahogados, asesinados y víctimas de accidentes o enfermedades agudas.***

- **¿Por qué se aparece?**

²⁴ *Ibíd.*, p. 95.

²⁵ Los “*Exemplum*” eran textos o ejemplares cristianos que contenían anécdotas morales, breves o extendidas, reales o ficticias, usadas para ilustrar un punto y redactadas especialmente para los sacerdotes y frailes con el fin de que los compartieran en las misas como sermones para adoctrinar a la feligresía. En suma, el *Exemplum* es un cuento o fábula con función moralizadora o doctrinal, que fue habitualmente incorporado en la estructura del sermón vulgar.

Los motivos de las apariciones y las manifestaciones *post mortem* rara vez se explicitan, pero se pueden deducir por el contexto. Las más de las veces **el muerto persigue venganza**. La venganza es sin duda la idea más antigua que subyace en las historias de aparecidos. En Roma incluso existía el “suicidio por venganza” a fin de transformarse en larva y castigar a sus enemigos. En concreto, **los fallecidos se vengan por sí mismos o por un intermediario**.

El segundo motivo de las apariciones es el **anunciar la muerte**: el fantasma y el aparecido desempeñan el papel de mensajeros e indican la inminencia de una muerte o la noticia de una defunción. También **los difuntos acuden para dar a conocer en sueños su muerte**. Estos fantasmas oníricos pues tienen varios motivos: el difunto amenaza, aconseja, pide, predice, agradece, en una palabra, se inmiscuye en la vida cotidiana de los vivos y no renuncia a desempeñar un papel en ella.

- **¿En qué momento se aparecen?**

Todos los testimonios coinciden en un punto: **los fantasmas suelen aparecer más en el invierno y durante la noche...** Las manifestaciones comienzan en general en noviembre y diciembre, y disminuyen hacia marzo. Las narraciones y cuentos populares de la época insisten en ello: “*Llegado el invierno, aparecieron muchos aparecidos*”. Efectivamente, esa estación fría y sombría en la Europa medieval, está ligada al recuerdo de los muertos. Asimismo, **el ámbito de los fantasmas es desde luego el de la noche**, cuando reina la oscuridad nocturna. Por supuesto los fantasmas pueden aparecer en otras épocas del año y también durante el día, pero los relatos abrumadoramente manifiestan las apariciones durante la época invernal y en el manto de la oscuridad de la noche.

- **¿Dónde se manifiestan los aparecidos?**

Según Lecouteux, los aparecidos no son grandes viajeros. **Permanecen unidos a su casa y se manifiestan en sus tierras**, y a veces, cuando son particularmente maléficos, hacen incursiones en casa de los vecinos. Así pues, el aparecido no se separa de la sede de la familia. Con esto, de alguna manera los muertos se convierten en genios tutelares de sus familiares. De algún modo, los fantasmas formaban parte de la realidad cotidiana, lo cual contribuyó a crear unas mentalidades colectivas que llevaban esa superstición en los aparecidos al nivel de una estrecha relación entre los muertos y sus familiares vivos, pues en este punto era raro que los aparecidos atacaran a los miembros de sus familias, y aunque los vivos por supuesto le temían a los fantasmas, generalmente tendían a considerar a los espíritus de sus muertos como “especies de ángeles protectores o tutelares”.

- **¿Cómo deshacerse de los aparecidos?**

Cuando las medidas preventivas -cerrarle los ojos al cadáver, obturarle las fosas nasales y la boca, sacarlo por un agujero en la pared- resultan ineficaces, a los humanos solo les queda recurrir a la fuerza. **El más simple es darle miedo al aparecido mostrándole abierta hostilidad**, sobre todo

vapuleándolo. La medida más frecuente era decapitar los cadáveres o cercenarlos, como usualmente se pensaba en el caso de los muertos que se creían vampirizados, pues se creía que la cabeza era la sede de las acciones. Pero ello no resultaba siempre eficiente: había casos en que ciertos fantasmas vagaban errantes sin cabeza. Lecouteux señala que en el siglo XIX hubo un caso en la Baja Sajonia de un fantasma acéfalo que recorría la carretera entre los poblados de Wellen y Rodensleben; este tipo de historias sin duda generaron el tópico de las leyendas de **“hombres sin cabeza”**, tan extendidas en Europa y luego exportadas por los españoles a sus colonias hispanoamericanas. En Mesoamérica, desde México hasta Costa Rica esta leyenda es parte sustantiva del folclore popular.

Otras medidas para prevenir a los fantasmas venían de la *parafernalia cristiana*. Los toques de las campanas de las iglesias ponían en fuga a los malos espíritus. Las cruces en las casas y en los caminos igual. Así como el uso de Oraciones, ensalmos y agua bendita. El cristianismo es pues el gran enemigo de los aparecidos²⁶.

En suma, Lecouteux caracteriza que los potenciales fantasmas suelen ser: los ahogados, asesinados, suicidas, muertos de manera violenta o por enfermedades. Se aparecen por motivos cruciales: pedir venganza o manifestar hechos vitales o perentorios a sus familiares vivos. Se aparecen abundantemente en invierno y por la noche. Se manifiestan en sus casas o cerca de las tierras donde vivieron. Y finalmente, para prevenirlos hay que mostrarles hostilidad y violencia.

Estas creencias y actitudes de las mentalidades colectivas no solamente se sostuvieron en la Antigüedad y el medioevo, sino que incluso se prolongaron en Europa y en Occidente hasta bien entrada la Modernidad. Así lo atestigua el etnólogo polaco L. Stomma, quien analizó 500 casos de muertos convertidos en aparecidos; trabajando con documentos de la segunda mitad del siglo XIX, estableció las percepciones sobre las creencias en los aparecidos en Polonia en esa época expuestas en el cuadro siguiente:

²⁶ Extracto resumido de: Lecouteux, Claude, *Fantasmas y aparecidos...* Op. Cit., pp. 141-150.

TABLA 1

TIPOS DE MUERTOS CONVERTIDOS EN APARECIDOS	NÚMERO DE CASOS	PORCENTAJE
1) Ahogados	101	20,2%
2) Niños no bautizados	90	18%
3) Abortados	55	11%
4) Suicidas	43	8,6%
5) Novios muertos el día de la boda	40	8%
6) Ahorcados	38	7,6%
7) Fetos muertos	38	7,6%
8) Fallecidos de muerte violenta	15	3%
9) Otros casos	15	3%
10) Mujeres muertas después del parto	14	2,8%
11) Prometidos muerto antes de la boda	14	2,8%
12) Mujeres muertas en el parto	10	2%

FUENTE: Elaborado con base en: Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente. (Siglos XIV-XVIII). La ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, Colección Pensamiento, 2002, p. 137.

Como se aprecia, aún en el siglo XIX, en países de Europa se tenía la percepción de que había ciertos casos de potenciales muertos que se podían convertir en aparecidos, como los **ahogados**, que fueron la mayoría con el 20,2% de los casos; los **suicidas**, con el 8,6% en el cuarto lugar de la lista, y los **ahorcados** con el 7,6% de los casos, en el sexto lugar. Estos datos coinciden con las creencias, actitudes y percepciones que tenían los europeos desde la Antigüedad Clásica, de modo que se podría pensar que sobre este fenómeno existió alguna persistencia de mentalidades colectivas de larga duración similares alrededor de la existencia en los fantasmas y aparecidos.

Por su parte, Roger Clarke describe una taxonomía de fantasmas con base en ideas de Peter Underwood. La taxonomía se describe en el cuadro siguiente:

TABLA 2

N°	TIPO DE FANTASMA	ATRIBUTOS
1	Fantasmas elementales	Son aquellos conectados a un cementerio o manifestaciones primitivas que provienen de un pasado pagano, y en ocasiones se les relaciona con lo demoniaco
2	Poltergeist	Son descritos como energías violentas que se conectan a una persona, usualmente joven y preferentemente mujer
3	Fantasmas tradicionales	Son todas las almas de los muertos que pueden interactuar con los vivos
4	Impresiones mentales	Son fantasmas que se aparecen para repetir una acción una y otra vez sin ser conscientes, como abrir una puerta o caminar a lo largo de una habitación. Estas apariciones se asocian en muchas ocasiones con una fecha y hora en específico, por ejemplo, con el aniversario de su muerte
5	Los objetos embrujados	Los cuales son manipulados por fantasmas. Agrego a esta taxonomía, al igual que Clarke, a los “fantasmas de animales”, los cuales toman forma comúnmente de gatos, perros y caballos

Fuente: Elaborado con base en: (Clarke, Roger, *Ghost. A Natural History: 500 Years of Searching for Proof*, New York, Sr. Martin'Press, 2012, pp. 18-25 y: Guillén Ortiz, Adriana, *Personajes y espacios sobrenaturales en la tradición oral de Coatepec, Veracruz, San Luis de Potosí (México)*, El Colegio de San Luis, Tesis de Maestría en Literatura Hispanoamericana, 2016, p. 113).

Por su parte, Mariana Pablo Norman²⁷, en su tesis *Fantasmas en la literatura: de la Antigüedad al siglo XV*, señala una taxonomía de los fantasmas interesante desde el punto de vista del análisis que haremos más adelante en nuestro ensayo. Ella clasifica a los fantasmas de la siguiente manera:

- ✓ **Fantasmas amorosos:** suelen ser fantasmas aferrados al amor y afecto a sus parejas o bien hacia sus hijos o familiares. Se manifiestan para hacer el bien o expresar que aún sienten afecto en el “*Más allá*”.
- ✓ **Apariciones en crisis:** Son presencias sobrenaturales de vivos que van a morir, están muriendo o acaban de perecer. Hablan desde el presente y nunca son corporeizadas. Aunque se manifiestan cuando aún están vivos, se les considera fantasmas porque pronto dejarán de estarlo. Podría decirse que son una especie de *protofantasmas* o *borderliners*: tienen un pie en este mundo y el otro en ultratumba.
- ✓ **Casas encantadas o “embrujuadas”:** son la manifestación de las típicas casas donde se aparecen fantasmas o bien espectros o seres demoniacos. Asimismo, hay casos en que suelen ser *per se*, habitáculos donde se manifiestan “maldiciones”, “mala suerte” o desgracias para las personas que llegan a habitarla.
- ✓ **Fantasmas chocarreros (*poltergeist*):** este tipo de fantasma más bien suele ser bribón y travieso, y procura hacer gracejadas, travesuras y pillerías a los vivos, como cambiarles los objetos de un lugar a otro, o desordenar las habitaciones. En general pues no suelen ser tan dañinos a los vivos. Juguetean, revuelven y al parecer solo pretenden llamar atención.
- ✓ **Fantasmas vengativos:** este tipo de fantasma se manifiesta para vengarse de quienes le han asesinado o le han hecho algún daño mientras estaba vivo, o delatan a sus asesinos. Por lo tanto son de los fantasmas más aterradores, pues pueden hacer daño espiritual o incluso físico.
- ✓ **Fantasmas impresión:** estas apariciones no tienen mucha intención de hacer contacto. Son tan solo una suerte de grabaciones metafísicas de un evento que le ocurrió en el momento de su muerte. Cuando se manifiestan, son fantasmas que más bien quedan expuestos como una especie de espectro en el lugar donde murieron o bien en algún lugar que en vida les era placentero. Se les llama por ello “fantasmas-impresión” (“*recordings ghosts*”).

²⁷ Pablo Norman, Mariana, *Fantasmas en la literatura: de la Antigüedad al siglo XV*, México DF, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Tesis de Maestría en Humanidades, Línea de Investigación en Filología Medieval, Áurea y Colonial, 2012, p. 35.

- ✓ **Fantasmas que presagian el futuro:** son fantasmas que se manifiestan para predecir a sus familiares o amistades algo que ocurrirá en el futuro inmediato. También advierten sobre riesgos o bien anticipan la muerte de algún familiar²⁸.

De su parte, Guillén Ortiz²⁹ distingue también entre **“apariciones sonoras”** y **“apariciones visuales y/o tangibles”**. Para ella, las “apariciones sonoras” contribuyen al misterio que caracteriza a las leyendas de aparecidos y permiten que el miedo se incremente. Si el miedo a la oscuridad se basa en el miedo a lo que no se puede ver, el ambiente de terror aumenta cuando dentro de lo invisible el ruido parece dar cuenta de una presencia. Mientras tanto, “las apariciones visuales” consisten en la expresión tangible de una entidad espiritual y que el que lo mira refiere que lo puede observar ya sea como espectro o incluso a veces tal como era en vida el fantasma.

Asimismo, pensamos que es importante también añadir otros aspectos sensoriales alrededor de las manifestaciones fantasmales que abordaremos en algunos ejemplos de la historia hondureña, los cuales esquematizamos en la siguiente tabla:

TABLA 3

N°	ASPECTO SENSORIAL	MANIFESTACIONES PERCIBIDAS
1	Visuales	<ul style="list-style-type: none"> ✓ Formas corporales o tridimensionales humanas individuales: (masculina/femenina, adultos y en ciertos casos niños) y grupales (procesiones de ánimas, ejércitos) y: ✓ Formas animales: (caballos, perros, lechuzas, búhos e incluso gatos).
2	Auditivas	Voces, gritos, ruidos, golpes y a veces música
3	Olfativas	Por lo general olores desagradables y nauseabundos
4	Táctiles	Contacto con objetos mortuorios (huesos, calaveras)
5	Corporales	Escalofríos y estremecimientos

²⁸ *Ibíd.*, p. 35.

²⁹ Guillén Ortiz, Adriana, *Personajes y espacios sobrenaturales en la tradición oral de Coatepec, Veracruz*, San Luis de Potosí (México), El Colegio de San Luis, Tesis de Maestría en Literatura Hispanoamericana, 2016, p. 114.

En nuestro caso, entenderemos el concepto de fantasma en la acepción que le asigna Rosemary Guiley en su obra *The Encyclopedia of the Ghost and Spirits*³⁰, en que define al fantasma como “una aparición sobrenatural de una persona muerta que, de alguna manera, se manifiesta por lo menos a un ser vivo”. Por su parte, cuando usemos el término “apariciones”, lo haremos también como sinónimo de “fantasmas tradicionales”, pero igual lo referiremos para los casos de apariciones de otros seres sobrenaturales de la geografía fantasmal hondureña y mesoamericana, como por ejemplo otros espectros de la calaña de la “siguanaba”, el “duende”, el “cadejo”, el “sisimite”, el “comelenguas” (hoy llamado “chupacabras”), y otros seres espeluznantes.

En suma, consideramos la aparición fantasmal referida a la manifestación de los espíritus de gente común, quienes tras su muerte, por su comportamiento, o por la forma de su muerte, no han alcanzado el descanso eterno al llegar al mundo del “*Más allá*” supranatural. Si bien han atravesado la frontera que separa el mundo de los vivos de aquel ámbito de los muertos, éstos pueden presentarse o revelarse, sea de forma implorante o amenazante, en la comunidad de la que formaron parte en algún momento. Dicha experiencia está alimentada por la mentalidad colectiva de ciertas comunidades que por historia y tradición favorecen la creencia de una nueva vida terrestre de los difuntos, al menos durante cierto tiempo.

³⁰ Cfr. Guiley, Rosemary, *The Encyclopedia of Ghost and Spirits*, New York, Checkmark Book, 2000.

C) Estado del arte de los estudios sobre fantasmas en la historiografía

Además de los dos grandes aportes para el estudio de los fantasmas en la Historia ya citados ampliamente en nuestro trabajo -los de Lecouteux y Delumeau, grandes pineros del género-, hoy en día se han multiplicado por Europa, Estados Unidos y América Latina este tipo de investigaciones que indagan el universo del mundo del “*Más allá*”.

En el caso de Europa, es en España donde más se han extendido este tipo de investigaciones, sin duda por que España es de hecho uno de los países más riquísimos en cuanto a literatura oral vinculada con fantasmas y el mundo sobrenatural. España ha sido calificada *per se* como un país en el cual a través de su historia ha reinado lo mágico, la superstición y multitud de leyendas sobre seres fantásticos y seres feéricos: duendes, lobizones, gnomos, hadas, en fin todo un ejército de monstruos y fantasmas, pero también es un país que ha gozado de tantos seres “celestiales y angelicales”: santos, santas, que por sí mismos llenarían el cielo y el Paraíso: san Isidoro de Sevilla, santo Domingo de Guzmán, santa Teresa de Ávila, san Ignacio de Loyola, en fin, tantos personajes defensores de los mortales contra la tiranía de los demonios. Todo un cóctel de seres maléficos y benéficos que por ende enriquecen la temática historiográfica sobre el asunto de fantasmas, aparecidos y seres sobrenaturales.

Pensamos que el mejor esfuerzo investigativo en esta línea procedente de España en los últimos años es el libro editado por Mercedes Aguirre Castro, Cristina Delgado Linacero y Ana González Rivas, titulado *Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso*³¹.

Dicha obra surgió como resultado de las “Jornadas de Literatura y Arte” de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), que se celebraron en 2011, y constituyen sin duda alguna la mejor réplica al aporte historiográfico al tema de los fantasmas hecho por el maestro Lecouteux.

³¹ Aguirre Castro, Mercedes, Delgado Linacero, Cristina y González Rivas, Ana (Editoras), *Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso*, Madrid, Adaba Editores, 2014.

La obra *Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso* recoge una trayectoria cíclica de la historia del fantasma como motivo histórico, artístico y literario en distintas culturas y civilizaciones, desde la Antigüedad hasta el presente. En ella encontramos diecisiete ensayos que si bien no se articulan por apartados temáticos, siguen un criterio cronológico³².

Quizá uno de los principales trabajos de la obra lo constituye el primer capítulo de Ignacio “Nacho” Ares; este autor nos traslada al “Antiguo Egipto”, al Egipto faraónico y desmonta la creencia común de que los egipcios tenían una relación especial con la muerte. Ares afirma que “*los antiguos egipcios no tenían muy claro que los muertos regresaran desde el Más Allá*”, y que su temor por la aparición de los mismos no era más que el temor que les infundían los elementos que conformaban el cuerpo según sus creencias -el *ka*, el *ahk* y el *ba*, elementos de gran poder- y lo que éstos podían hacer para hacer daño a los vivos.

Por su parte, Cristina Delgado, en su ensayo “Seres maléficos, fantasmas y espíritus en Mesopotamia”, reseña los más importantes espíritus sobrenaturales (o *daimones*, como más tarde los denominarían los Griegos) que estaban presentes en la cultura mesopotámica y en sus representaciones artísticas y literarias, poniendo el hilo de atención en los *daimones* femeninos y en especial en “Lilith”, criatura de naturaleza vampírica y carácter mítico cuya representación tomó especial importancia en el siglo XIX y perdura hasta nuestros días.

Otro estudio interesante es el de Raquel Martín Hernández, titulado “¡Yo os conjuro, démones de este lugar! Muertos inquietos y magia amorosa”, que trata de los fantasmas en el ámbito de la civilización griega, pero en este caso prestando atención a aquellos muertos inquietos que fallecieron prematuramente o en circunstancias violentas, de manera que su estatus es intermedio entre el mundo de los vivos y el de los muertos y tienen más posibilidades de poder irrumpir en el mundo de los vivos, ya sea por deseo

³² Ibáñez Rodríguez, María, “Reseña: Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso”, en: *Amaltea: Revista de Mitocrítica*, Vol. 7, (2015), pp. 87-91.

propio o por medio de algún ritual de invocación. Igualmente la autora hace un análisis más exhaustivo de las maldiciones a través de las cuales los *daimones* actuaban contra los vivos.

El mundo de los fantasmas romanos es analizado por Daniel Ogden en su ensayo “Fantasmas Romanos”, quien centra su análisis en los testimonios romanos paganos acerca de su creencia en fantasmas, y traza un paralelismo entre estas creencias y las del contexto de los Griegos. Seguidamente, Ogden proporciona una relación de textos en los que fantasmas y rituales mágicos y necrománticos se ponen de manifiesto en la cultura romana.

A continuación, en “Fantasmas y muertos vivientes en las fuentes más antiguas sobre los eslavos orientales”, Enrique Santos Marinas pone el foco de atención en los eslavos orientales y las más antiguas fuentes que representan a fantasmas y muertos vivientes. Para los eslavos no existía un “*Más Allá*”, sino que las almas de los difuntos pervivían en nuestro mundo. De esta forma los muertos eran considerados “muertos vivientes” que, según las prácticas y rituales podían ser benignos o violentos y dañinos. Finalmente Santos Marinas enmarca al “muerto viviente” de la tradición eslava dentro de un espectro más amplio que el comúnmente conocido del vampiro.

Con respecto a la Edad Media, dos contribuciones interesantes son el estudio de Irene González Hernando titulado “Niños muertos sin descanso en la baja Edad Media”, y el de Herbert González Zymia titulado “Visitas espectrales en la literatura y el arte de la Baja Edad Media”; González Hernando analiza las creencias de la sociedad en la Baja Edad Media a partir de la extendida mortalidad infantil del momento, y en concreto las creencias sobre el destino de aquellos no-natos, recién nacidos o niños pequeños que fallecían y a quienes sus padres deseaban proporcionar el descanso a través del bautismo. Por su parte González Zymia analiza en su ensayo el “encuentro de los tres vivos y los tres muertos y la danza macabra”, un recurrente tema macabro en la literatura de la Baja Edad

Media procedente del budismo oriental y de las raíces clásicas grecolatinas, en el cual tres muertos se encuentran con tres vivos y les advierten de lo fugaz de la vida y sus placeres, y sus variantes en otros textos y representaciones pictóricas que se fueron transformando entre los siglos XIII y XV.

En “Fantasmal Shkspr” Eusebio De Lorenzo hace un recorrido por las fantasmagorías shakespearianas presentes en tragedias como *Hamlet*, *Macbeth* y *Richard III* para concluir con la fantasmagoría de la propia figura del autor, interiorizada como “la eterna presencia de una ausencia”.

Finalmente, con respecto a la época moderna, concretamente del romanticismo del siglo XIX, Ana González-Rivas Fernández y Jack Mircala concluyen este volumen con su ensayo titulado “Plinio el joven y la imagen del fantasma en la ilustración literaria del siglo XIX”. En él los autores analizan la iconografía del fantasma en los grabados que ilustran clásicos literarios ingleses en el siglo XIX tomando como referencia un relato sobre fantasmas de Plinio el Joven que servirá como referencia en los patrones narrativos desarrollados en historias pertenecientes a la literatura del terror gótico angloamericano y también a la hora de representar visualmente a los fantasmas.

En suma, la obra *Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso* es posiblemente la mejor contribución monográfica al tema de los fantasmas desde la Antigüedad a la Modernidad producida en España.

Otro aporte significativo desde España a nuestra temática sobre los fantasmas fue la tesis doctoral de Ana Rosa Rabazo Vinagre titulada *El miedo y su expresión en las fuentes medievales. Mentalidades y sociedad en el Reino de Castilla*³³.

³³ Rabazo Vinagre, Ana Rosa, *El miedo y su expresión en las fuentes medievales. Mentalidades y sociedad en el Reino de Castilla*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Departamento de Historia Medieval, Facultad de Geografía e Historia, 2009.

Son de especial consideración en este estudio el capítulo 3, titulado “El miedo en la mentalidad medieval”, donde aborda los terrores hacia los monstruos, demonios, a la magia negra y a hechos sobrenaturales en la España medieval, así como el capítulo 4, titulado “Proyección cultural del miedo en Castilla”, en donde indaga en uno de los apartados el miedo a las apariciones fantasmales y los espectros³⁴.

Rabazo Vinagre señala que la expansión en la creencia de los fantasmas en la España medieval se nutrió de dos fuentes: uno fue la materialización de la creación del tópico del Purgatorio, más o menos entre el siglo XII y el XV, y en segundo lugar a la institución del día de los difuntos (el 2 de noviembre), práctica que luego los españoles importaron a América y ahí se fusionó con las prácticas y creencias mortuorias de los indígenas. Asimismo, Rabazo Vinagre insiste que los casos de apariciones en la España medieval no se limitaron solo a personas muertas que se dejan ver por los vivos, sino que también recogió de diversas fuentes otras “visiones” religiosas de la geografía castellana, como las frecuentes apariciones de santos y santas, por ello, distingue convenientemente en su estudio diferenciar ambas tipologías, es decir, las “apariciones de muertos” y las “apariciones religiosas”, en las que el personaje que se presenta es algún santo o la propia Virgen.

Rabazo Vinagre añade que en la España medieval, existía la convicción de los habitantes de que había la posibilidad de volver tras la muerte al mundo material de los vivos, creencia que era desde luego de tradición pagana ancestral, y que luego convivió con el cristianismo medieval, para luego ser llevada a América por los conquistadores españoles.

Una obra que influyó estas ideas sobre la creencia en los aparecidos en la España medieval fue la de fray Martín de Castañega, con su *Tratado de supersticiones y hechicerías*, quien afirmaba que por confesión de hechiceros y brujos, existían ánimas atormentadas que se introducen en los cuerpos de cristianos fallecidos para luego manifestarse como

³⁴ *Ibíd.*, pp. 184-194.

fantasmas, que luego actuaban como endemoniados o poseídos. Menciona tres grupos de fallecidos: muertos en el campo de batalla, ahogados y enfermos; es decir, este tipo de fallecidos eran de los que más posibilidades tenían de convertirse en fantasmas y aparecidos, tal como hemos abordado en apartados anteriores.

Finalmente, Rabazo Vinagre también menciona entre las creencias relacionadas con el mundo sobrenatural y las supersticiones de la España medieval otras dos muy reiteradas y que desde luego llevaron a América: la primera es el “*mal de ojo*” y la segunda la creencia en la “*mala fortuna*”. La primera de ellas tiene un componente violento, pues un sujeto conjura mediante malas artes a través de la vista con el fin de hacer daño directo a otro sujeto, por venganza, por envidia, por odio... La segunda se relaciona con la figura de “*la Fortuna*”, personaje que mantiene su protagonismo en estos siglos, como ente individual que marca los designios del hombre de manera predestinada, en contraposición a Dios. Es paradójico, pues la “*suerte*” y la creencia en un destino en manos del ser supremo son incompatibles. Sin embargo, son frecuentes en este periodo, y especialmente en las postrimerías del mismo. De esta creencia se desprenden también en esas mentalidades medievales muy arraigadas aún en España y en América otras supersticiones más, como la “*mala suerte*” o “*gafe*” como suelen decir los españoles, así como la creencia en “*lo salado*” o “*la sal*”, es decir, que hay personas u objetos que están “*salados*”. Finalmente, otra creencia era por supuesto “*las maldiciones*”. Varias de estas creencias y supersticiones las abordaremos en capítulos posteriores.

En resumen, el trabajo de Rabazo Vinagre reseña ampliamente la extendida creencia en fantasmas y aparecidos en la Castilla medieval, creencias que luego en los siglos XV y XVI los españoles llevaron a sus colonias americanas con el proceso de Conquista y colonización.

Otro aporte historiográfico producido desde España para nuestra temática es el de Christian William A. titulado *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*³⁵; dicho trabajo se centra más desde el análisis hagiográfico y de textos sobre las apariciones celestiales de santos, que luego han generado lugares de culto o devoción por toda la geografía castellana y catalana, con devociones abrumadoramente marianas. El autor de la obra destaca dos tipos de apariciones que tienen lugar en este periodo en estas regiones de España: una, consiste en la “aparición de almas o espíritus” que se presentan ante sus familiares con el fin de obtener ayuda para poder alcanzar la salvación o denunciar aquello que se está cometiendo mal y perjudicándole directamente. En segundo lugar, William añade en su obra las “apariciones de santos y vírgenes” (hierofanías), que se manifestaban más ampliamente en espacios rurales, y que tendían a darse en momentos inmediatamente posteriores a una crisis, con el fin de alentar a los fieles, para afianzar su fe o bien para contrarrestar sus miedos. Mediante estas apariciones, santos y vírgenes solían enviar algún mensaje o, simplemente, solicitar un santo lugar para que los fieles hagan oración y ensalcen la fe cristiana con el fin de obtener favores.

Asimismo, con respecto a “apariciones espectrales” en la España medieval, William cita la existencia de una leyenda de la aparición por los territorios de Castilla de una especie de “ejército fantasma”, el “*Exercitus antiquus*”, un ejército de fantasmas o almas del Purgatorio que aparecían en las encrucijadas aterrando a los vivos. También el autor americano menciona las “*Procesiones de maitines sobrenaturales*”, que suelen aparecer en torno a la medianoche, de tradición monástica; estas eran desfiles de monjes durante este oficio, pero como indica su adjetivo, “*no vivientes*”. Ambas leyendas luego están registradas en la Honduras colonial y republicana -como veremos más adelante-, particularmente en el caso de supuestos avistamientos de “espectros de soldados” después de las guerras civiles, así como de supuestos avistamientos de “procesiones de

³⁵ William, Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.

ánimas muertas” en las calles de la ciudad de Valladolid de Comayagua, la capital durante la época colonial.

Por su parte, Emilio Mitre Fernández, con su ensayo *Muerte y modelos de muerte en la Edad Media Clásica*³⁶, realiza un recorrido historiográfico por los principales autores que han abordado el tema de la muerte (Duby, Le Goff, Ariès), y luego analiza los diferentes tipos de muerte acaecidas en la Edad Media en Europa, desde la “muerte serena” o “buena muerte” a la “muerte por martirio o en combate”.

Otro aporte desde la historiografía española lo hizo Fernando Martínez Gil en su obra *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*³⁷; en dicho trabajo, partiendo de los postulados teóricos de los historiadores Ariès y Le Goff, el autor analiza las creencias y prácticas en torno a la muerte en la España medieval, afirmando que la creencia en los muertos en esa época respondía a dos factores que se generalizaron: la idea del “Purgatorio” y el “culto a las ánimas” (devoción ampliamente expandida luego en América en la época colonial), y luego la festividad del “Día de los muertos” en noviembre, una de las principales en el calendario litúrgico católico anual³⁸.

En síntesis, como se ve, la historiografía española ha producido un gran aporte para las temáticas del tópico de la muerte y de los fantasmas, y desde luego para la selección de modelos y tipologías teóricas para el estudio de la presencia, creencias y manifestaciones fantasmales en la historia.

Por otro lado, en el caso de América Latina, sin duda el país que más ha visto expandidos los estudios sobre temas del “*Más allá*”, de monstruos y seres fantasmales sin duda es México, cuya gran tradición historiográfica, además de su rica historia prehispánica y

³⁶ Mitre Fernández, Emilio, “Muerte y modelos de muerte en la Edad Media Clásica”, en: *EDAD MEDIA: Revista de Historia*, N° 6, (2003-2004), pp. 11-31.

³⁷ Martínez Gil, Fernando, *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo/ Universidad de Castilla La Mancha, 1996.

³⁸ *Ibíd.*, p. 123.

colonial, ha acelerado en la última década la producción historiográfica de este tipo de temáticas. Además de los dos trabajos de tesis ya citados en este ensayo (el de Adriana Guillén Ortiz y el de Mariana Pablo Norman), creemos que uno de los principales aportes deriva del esfuerzo que ha sostenido la historiadora Gisela von Wobeser, quien publicó recientemente su obra *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*³⁹. En dicha obra, la autora realiza un detallado estudio sobre el mundo del “*Más allá*” en la época colonial novohispana, centrándose en la primera parte en las apariciones de seres celestiales (apariciones de la virgen), así como las características de los visionarios y los testigos de las apariciones, y en segundo lugar, aborda las apariciones del demonio y de las huestes diabólicas en el México colonial, así como detalles de algunos casos de posesiones y pactos diabólicos y los procesos incoados contra dichos personajes.

En el caso de Perú -al igual que México precedido de una rica tradición cultural e histórica prehispánica y colonial-, también han arraigado en los últimos años este tipo de estudios sobre el mundo del “*Más allá*”. Quizá uno de los aportes más significativos es el de Gloria Cristina Flórez con su estudio *Visiones del Más allá y presencias insólitas de la muerte en el Perú (siglos XVI-XX)*⁴⁰; en dicha obra Gloria Cristina Flórez, a partir de fuentes documentales y literarias recoge varios testimonios para analizar relatos de supuestas apariciones espectrales en la Lima del periodo colonial -alguna de ellas recogidas por el gran literato Ricardo Palma en su libro *Tradiciones peruanas*-, como por ejemplo prodigiosas “procesiones de ánimas o difuntos”, llamados popularmente “Cuentos de penas”. Igualmente, relata episodios de otras apariciones espectrales, como “la llorona”, personaje fundamental en este tipo de historias desde México a Suramérica.

³⁹ Véase: Wobeser, Gisela von, *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*, México DF, Universidad nacional Autónoma de México (UNAH), Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.

⁴⁰ Flórez, Gloria Cristina, “Visiones del Más allá y presencias insólitas de la muerte en el Perú (siglos XVI-XX)”, en: Campos, Francisco Javier (Coordinador), *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escorialenses, 2014, Vol. 1, pp. 167-184.

Siempre en Perú, otro aporte destacado a esta temática es el de Betsalí Curi Noreña, en su trabajo *Apuntes sobre el Más allá en el mundo Andino*⁴¹; en donde indaga crónicas de autores coloniales -entre otros clásicos como Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala y Pedro Cieza de León- que relataron casos de apariciones en el Perú colonial.

En el caso de Centroamérica, esta temática de los fantasmas en la Historia está prácticamente inédita o aún por escribirse, aunque ya se han realizado importantes investigaciones que han explorado el mundo sobrenatural del “*Más allá*”, especialmente en Costa Rica -el país con mayor y más novedosa producción historiográfica de la región- y en menor medida Guatemala. Fundamentalmente los estudios se han centrado en temáticas más bien relacionadas al mundo sobrenatural, como por ejemplo estudios sobre la muerte y la presencia del diablo.

En Costa Rica quizá la investigadora pionera en estas temáticas fue la historiadora Carmela Velásquez, quien realizó una investigación precursora titulada *Las actitudes ante la muerte en el Cartago del siglo XVII*⁴²; esta investigación, a partir del modelo teórico de Michel Vovelle, analiza a partir de fuentes documentales testamentarias las actitudes ante la muerte que mostraban los costarricenses en el periodo colonial, sobre todo en lo concerniente a las creencias en el misterio de las ánimas del Purgatorio, las intercesiones o pagos para misas de difuntos, indicaciones para enterramientos y los funerales, etcétera.

⁴¹ Curi Noreña, Betsalí, “Apuntes sobre el Más Allá en el mundo Andino”, en: Campos, Francisco Javier (Coordinador), *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escorialenses, 2014, Vol. 1, pp. 185-198.

⁴² Velásquez, Carmela, *Las actitudes ante la muerte en el Cartago del siglo XVII*, San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica (UCR), Posgrado Centroamericano en Historia, Tesis de Maestría en Historia, 1996. Igualmente puede verse: Velásquez, Carmela. “Morir en el siglo XVII”, en: *Revista de Historia*, N° 33, (enero 1996), pp. 45-66. Otro estudio más reciente de la autora es: Velásquez, Carmela, “Abogados e intercesores para encontrar una buena muerte en la Costa Rica del siglo XVII”, en: *Revista Diálogos*, San José de Costa Rica, Revista Electrónica de Historia, Universidad de Costa Rica (UCR), escuela de Historia, Vol. 14, N° 2, septiembre 2013-febrero 2014, pp. 195-220.

Otro importante aporte en Costa Rica es el de Arnaldo Moya Gutiérrez, titulado *El rito mortuorio en el Cartago dieciochesco*⁴³; igualmente Moya Gutiérrez parte de los modelos teóricos de Ariès y especialmente de Vovelle para estudiar las mentalidades colectivas en torno a la muerte en la Cartago colonial, capital de Costa Rica en ese periodo, con el fin de indagar actitudes como las percepciones sobre el “buen morir”, las estipulaciones testamentarias que acordaban las personas previo al momento de su muerte (mortaja, funerales, enterramiento), así como los miedos y temores hacia la muerte entre los costarricenses de ese tiempo.

Entretanto, otro aporte relevante es el de Flory Otárola Durán, intitulado *Ruega por las Ánimas*⁴⁴; dicho artículo examina en torno a la ritualización de la muerte y los cambios ocurridos al interior de la Iglesia Católica y de la feligresía en San José de Costa Rica a lo largo del siglo XX, comparando los cambios en las mentalidades ocurridos entre la primera y la segunda mitad de ese siglo.

Finalmente, otro aporte metodológico a este tema en Costa Rica lo hizo Félix Alfaro Gutiérrez: *Base de datos de los testamentos de Cartago, Costa Rica, del siglo XVII*⁴⁵; la base de datos en cuestión es muy importante metodológicamente, pues se pone a disposición de los investigadores de la región sobre temas que se pueden abordar para el estudio de las actitudes ante la muerte mediante la fuente documental de los testamentos, ya que además de ser por un lado un instrumento legal, por otro es un instrumento de fe, porque en él se consignan los principales datos del testador, sus bienes, y sus herederos; y por otro lado las principales características del sistema de creencias, devociones, tradiciones y relaciones sociales.

⁴³ Moya Gutiérrez, Arnaldo, “El rito mortuorio en el Cartago dieciochesco”, en: *Revista de Historia*, San José de Costa Rica, Universidad Nacional (UNA), N° 24, (julio 1991), pp. 23-52.

⁴⁴ Durán, Flory Otárola, “Ruega por las Ánimas”, en: *Revista de Ciencias Sociales*, San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica (UCR), Vol. I, N° 99, (2003), pp. 121-136.

⁴⁵ Cfr. Alfaro Gutiérrez, Félix y Velásquez, Carmela, “Base de datos de los testamentos de Cartago, Costa Rica, en el siglo XVII”, en: *Revista Diálogos*, San José de Costa Rica, Revista Electrónica de Historia, Universidad de Costa Rica (UCR), Escuela de Historia, Vol. 12, N° 2, septiembre 2011-febrero del 2012, pp. 194-214.

En resumen, Costa Rica ha hecho un notable aporte historiográfico -quizás el más relevante- al estudio de los temas de las actitudes, creencias y prácticas culturales sobre la historia de la muerte en Centroamérica.

Por su parte, en Guatemala también han tomado boga los estudios sobre la muerte y el mundo del “*Más allá*”. Sin lugar a dudas, el más relevante aporte en ese sentido lo tributó hace pocos años la historiadora Ana Elisa Schumann Guerra, quien redactó su tesis de posgrado titulada *De la vida terrena a la vida eterna: manifestaciones de religiosidad ante la muerte en testamentos de la ciudad de Guatemala durante la época colonial*⁴⁶; sin duda alguna este ha sido el aporte historiográfico más relevante de la última década en la región, el cual puede servir de modelo para el estudio de las mentalidades colectivas y actitudes ante la muerte entre los noveles historiadores interesados en esta materia. El estudio aborda a partir de una monumental colección de fuentes documentales testamentarias cuáles eran las principales manifestaciones de religiosidad popular en la capital del Reino de Guatemala, así como el proceso mediante el cual se daba el salto del “mundo terrenal” al “mundo celestial”, es decir, el tránsito hacia la última morada mediante la elección del lugar de sepultura, las disposiciones sobre el amortajamiento, velatorio y sepelio. En suma una magistral investigación que sin duda servirá como modelo teórico y metodológico a muchos jóvenes historiadores interesados en este tipo de estudios.

Asimismo, otra contribución interesante desde la historiografía guatemalteca a esta problemática es el estudio de Leonardo Hernández *Entre presuntos renuentes e incultos: amuletos, conjuros e imágenes del diablo entre los grupos afro-guatemaltecos y populares en la Ciudad de Guatemala a finales del siglo XVIII*⁴⁷; en este estudio, a partir de una

⁴⁶ Schumann Guerra, Ana Elisa, *De la vida terrena a la vida eterna: manifestaciones de religiosidad ante la muerte en testamentos de la ciudad de Guatemala durante la época colonial*, Ciudad de Guatemala, Universidad de San Carlos (USAC), Escuela de Historia, Tesis de Maestría en Historia, 2012.

⁴⁷ González, Leonardo, “Entre presuntos renuentes e incultos: amuletos, conjuros e imágenes del diablo entre los grupos afro-guatemaltecos y populares en la Ciudad de Guatemala a finales del siglo XVIII”, en: Herrera, Robinson A., y Webre, Stephen (Coordinadores), *La época colonial en Guatemala. Estudios de historia cultural y social*, Ciudad de Guatemala, Editorial Universitaria, 1ª edición, 2013, pp. 209-248.

revisión documental en archivos de México y Guatemala, Leonardo Hernández indaga en algunas prácticas y supersticiones de las clases subalternas en la capital del Reino de Guatemala durante el siglo XVIII; fundamentalmente, describe juicios incoados por la Inquisición en los cuales algunos individuos usaban oraciones, conjuros y ensalmos prohibidos por la ortodoxia católica, así como también casos de apariciones del diablo o bien de pactos diabólicos.

Finalmente, con respecto a Honduras, ya hemos mencionado más atrás que este tipo de estudios están prácticamente por hacerse; no obstante, sí hay que agregar que existen algunos antecedentes bibliográficos que se han aproximado al tema del mundo sobrenatural. Desde los estudios históricos, quizá el pionero fue Rafael Heliodoro Valle, quien en 1953 publicó un estudio sobre la presencia del diablo en nuestra región, titulado *El diablo en Mesoamérica*⁴⁸.

Para el caso de la Honduras del periodo colonial, sin duda el aporte más relevante sobre temáticas asociadas al mundo del “*Más allá*” es la contribución que hizo el historiador Omar Aquiles Valladares, en su estudio *Las bruxas de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa en el siglo XVII*⁴⁹; este exhaustivo y documentado trabajo aborda a partir de documentos coloniales varios casos de acusaciones de brujería sobre todo incoados contra personas indígenas y algunos mestizos en comunidades de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa como Texíguat, Ojojona, Lepaterique y Orica. Los casos denotan las particulares creencias y supersticiones de los grupos subalternos en torno al mundo mágico, la brujería, el vampirismo, la muerte y los difuntos.

De nuestra parte, hemos hecho dos colaboraciones al tema en cuestión: en primer lugar el artículo “Más sabe el diablo por viejo: representaciones e imaginarios del diablo en la

⁴⁸ Véase: Valle, Rafael Heliodoro, “El diablo en Mesoamérica”, en: *Cuadernos Americanos*, Ciudad de México, N° 2, (marzo-abril de 1953, pp. 193-208.

⁴⁹ Valladares, Omar Aquiles, *Las bruxas de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa en el siglo XVII*, Tegucigalpa, Desing & Print, 1ª edición, 2018.

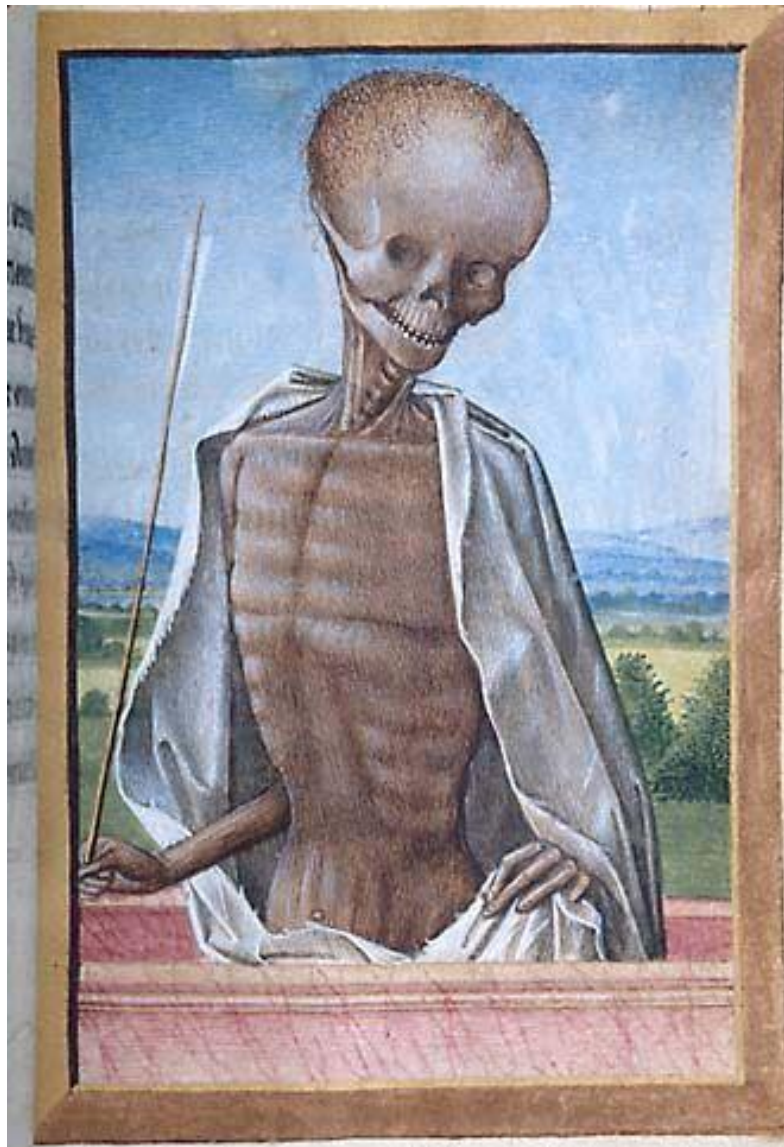
Historia de Honduras”⁵⁰; y más recientemente el ensayo *El mito del vampiro en la historia de Honduras. De los Mayas a JOH*⁵¹.

En resumen, en Honduras y el mundo Mesoamericano, se utilizan varios términos asociados al concepto de fantasma: se habla invariablemente de “fantasmas”, “aparecidos”, “espíritus”, “azoros”, “espantos” y “sustos” para referirse más o menos al mismo fenómeno. En este estudio entenderemos el concepto de fantasma como “*una aparición sobrenatural de una persona muerta que, de alguna manera, se manifiesta por lo menos a un ser vivo*”. Mientras tanto, cuando usemos el término “apariciones”, lo haremos también como sinónimo de “fantasmas tradicionales”, pero igual lo referiremos para los casos de apariciones de otros seres sobrenaturales de la geografía fantasmal hondureña y mesoamericana, como por ejemplo otros espectros como la “siguanaba”, el “duende”, el “cadejo”, el “sisimite”, “la mano peluda”, el “hombre sin cabeza” y otros igual de espeluznantes.

⁵⁰ Amaya, Jorge Alberto, “Más sabe el diablo por viejo: representaciones e imaginarios del diablo en la Historia de Honduras”, en: *Revista Memorias*, Tegucigalpa, Revista de la Maestría en Historia Social y Cultural de la UNAH, Vol. I, julio-diciembre del 2017, pp. 89-120.

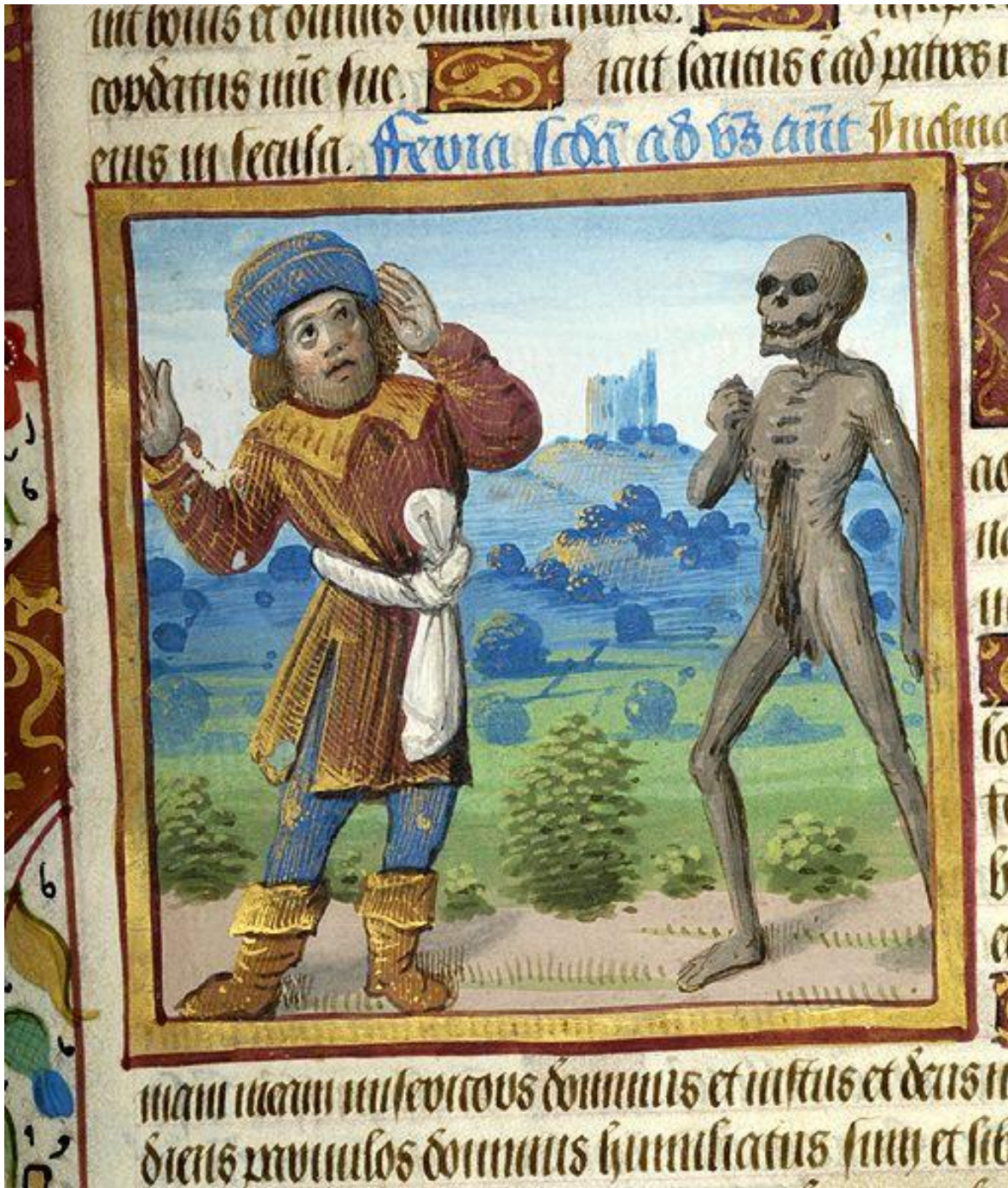
⁵¹ Amaya, Jorge Alberto, *El mito del vampiro en la historia de Honduras: de los Mayas a JOH*, Tegucigalpa, UNAH, 2020, inédito.

IMAGEN 1



“Personificación de La Muerte”, del libro “*Book of hours*”, Francia, 1473, MS 667, folio 245r, (The Morgan Library & Museum, New York, Medieval & Renaissance Manuscripts).

IMAGEN 2



“Hombre sorprendido ante la aparición de la Personificación de la muerte”, en: “*Breviary*”, Francia, 1511, MS M 8, folio 253v. (The Morgan Library & Museum, New York, Medieval & Renaissance Manuscripts).

IMAGEN 3



“Aparecidos atormentando a los vivos”, en: “*Book of Hours*”, (Vigil of the Office of the Dead). University of California, Davis, Shields Library, Special Collections, UCD BX2080 A2 1497, detail of folio 70r. (Aproximadamente entre 1475-1499).

IMAGEN 4



Semi esqueleto, posible representación de La Muerte, con el cuerpo deteriorado y con parte del esqueleto visible, emergiendo del sarcófago, en el libro *"Bookm of Hours"*, Francia, circa de 1485, MS M 26, folio 46v. (The Morgan Library & Museum, New York, Medieval & Renaissance Manuscripts).

IMAGEN 5



"La muerte saliendo de la tumba", en: *Recueil de prose et de vers concernant Alexandre, Annibal et Scipion, Hector et Achille, Dagobert, Clovis II et Charles VIII, Philippe le Beau, roi d'Espagne, les comtes de Dammartin*. Bibliothèque Nationale de France, París, Département des Manuscrits Français, 4962, detail of folio 135v. (Siglo XVI).

IMAGEN 6



“Ánima”, pergamino de 1425 del artista Meister von Heiligenkreuz, titulado “Ein Sterbender empfiehl seine Seele Gott”. Bibliothèque Nationale de France, París, Colección Alemana, 1425. El tema del “Purgatorio” y las “Ánimas del purgatorio” estudiado por Jacques Le Goff, está fuertemente asociado con la creencia en el mundo Occidental de la idea de la existencia en la vida después de la muerte y a la trascendencia y desplazamiento a dicho lugar de las almas de los muertos.

IMAGEN 7



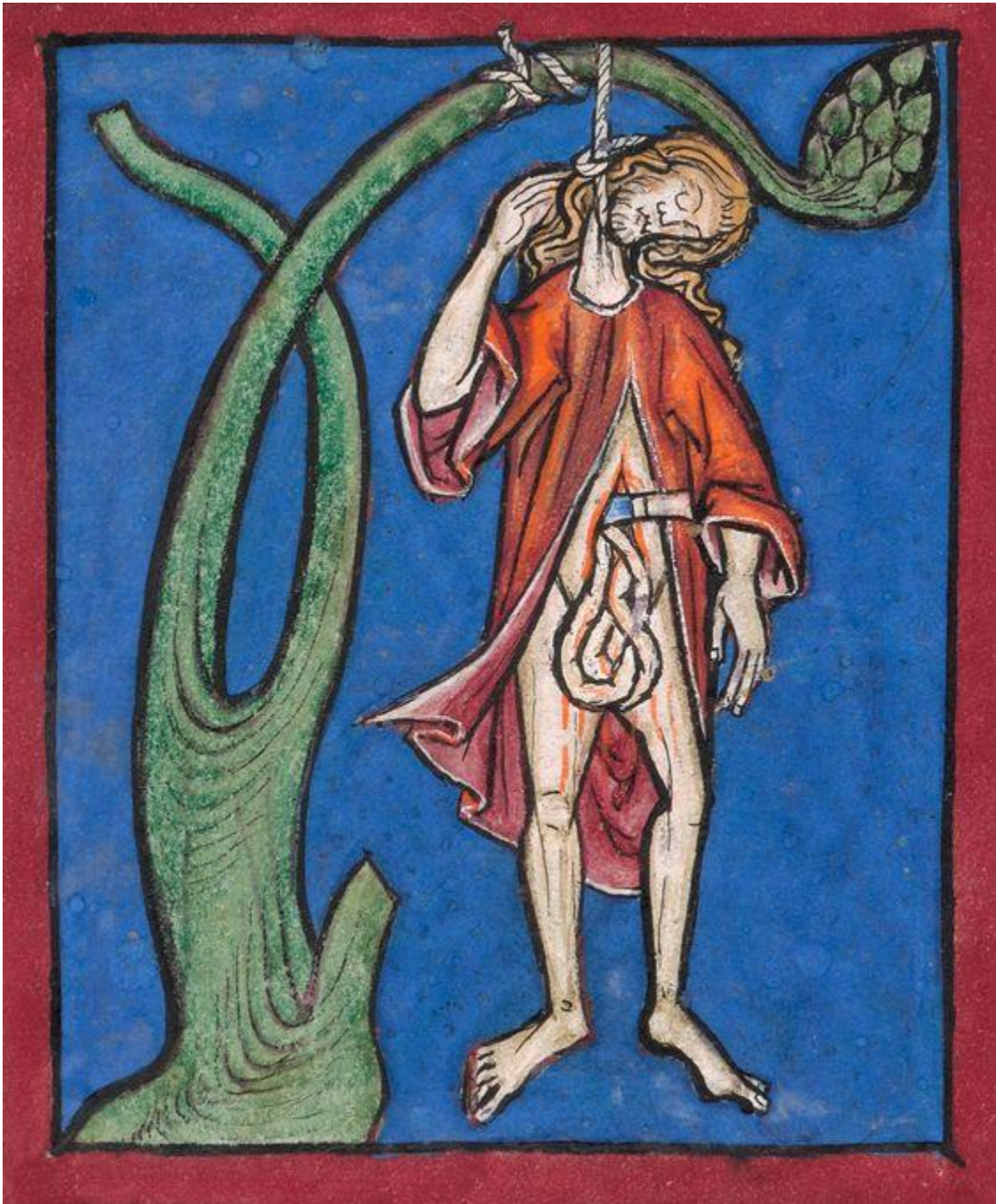
Ilustración de una pareja de enamorados, suicidándose, titulada “Detail of a miniature of Thisbe stabbing herself with a sword, after finding the body of Pyramis”, atribuida a Master Talbot (Rouen, Francia). British Library, Catalogue of Illuminated Manuscripts, Royal 16 G V, Folio 15. Como atestiguan los estudios de los especialistas de la época, los suicidas eran de los más potenciales seres para convertirse en fantasmas y aparecidos.

IMAGEN 8



Este impresionante cuadro renacentista del pintor italiano Giovanni Canavesio (1450-1500) muestra el terrible momento en que Judas Iscariote, tras haber traicionado a Jesús por treinta monedas, se suicida al comprender la gravedad de su deicidio. La representación muestra el momento de la eviseración del cuerpo de Judas por parte del Diablo, para llevarse su alma a lo más profundo del Infierno, donde son eternamente castigados los traidores. Los ahorcados eran otros de los potenciales seres en convertirse en fantasmas y aparecidos.

IMAGEN 9



El suicidio de Judas en el salterio de Guiluys de Boisieux. (Después del año 1246). En la Edad Media y comienzos de la Modernidad los suicidas eran potenciales seres para convertirse en aparecidos. (Fuente: "The Morgan Library & Museum).

IMAGEN 10



Grabado alemán ilustrando la ejecución de un judío en una edición de 1586 del *Chronick wirdiger thaaten Beschreybung* de Johannes Stumpf. En la Edad Media colgar a un hombre bocabajo -además de evocar el suplicio del traidor Judas- parece que obedece en el caso anterior al intento de humillar aún más a la víctima, dándole el mismo trato que a un animal.

IMAGEN 11



“La muerte regresa para vengarse”, de Bartholomaeus Anglicus, en: *De proprietatibus rerum*, París, 1480.

(Bibliothèque Nationale de France, París, 9140 fol. 102v). Claude Lecouteux, uno de los principales estudiosos del tema de la historia de los fantasmas, señala que éstos se suelen manifestar en gran medida con el fin de vengar agravios que sufrieron en vida.

IMAGEN 12



Grabado de 1804 que representa la aparición del “fantasma de Hammersmith” en Inglaterra. El famoso “Hammersmith Ghost” es una de las historias más legendarias del ejército de fantasmas de Inglaterra. La historia narra que a partir de noviembre de 1803, un número de personas en el área de Hammersmith afirmó haber visto, y algunos casos de haber sido atacados por un fantasma. La gente local dijo que el fantasma era el de un hombre que se había suicidado el año anterior, y había sido enterrado en el cementerio de Hammersmith. Incluso, a dicho fantasma judicialmente hasta se le atribuyeron muertes de personas. (Fuente: Dunning, B., “Killing the Hammersmith Ghost”, Skeptoid Podcast, Londres, Skeptoid Media, 11 de febrero del 2020).

CAPÍTULO II

FANTASMAS Y APARECIDOS

PREHISPÁNICOS EN HONDURAS

1) FANTASMAS Y APARECIDOS PREHISPÁNICOS

A) *Legiones fantasmales y espectrales en el área de Mesoamérica*

En Mesoamérica, la gran extensión cultural que conoció el desarrollo de grandiosas y hermanadas culturas desde México hasta Nicaragua, como los Olmecas, Mayas y Aztecas, fue una región que al igual que la Europa medieval tuvo un gran arsenal y ejército de legiones fantasmales, que aterrorizaban a las personas -como atestiguan crónicas y cronistas- casi a diario.

Varias son las fuentes que plasman este tópico. Quizá algunas de las más interesantes son las crónicas producidas por los cronistas y frailes españoles que protagonizaron la Conquista de estas tierras; naturalmente, gran parte de ellas están cargadas de los prejuicios morales y religiosos que trajeron los europeos, sin embargo, varias de esas obras son realmente exhaustivos inventarios documentales de la vida y creencias de los pueblos prehispánicos que habitaban Mesoamérica como los Mayas y Aztecas. Sin duda, una de las principales obras que rastreó las creencias religiosas y las supersticiones indígenas fue la del fraile franciscano Fray Bernardino de Sahagún, titulada *Historia general de las Cosas de la Nueva España*⁵².

⁵² Sahagún, Fray Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid, DASTIN SL, Colección “Crónicas de América”, edición de Juan Carlos Temprano, Tomos I y II, 2001. La *Historia general de las cosas de Nueva España* es una vasta obra enciclopédica sobre la gente y la cultura del centro de México compilada por el fraile Bernardino de Sahagún (1499-1590), un misionero franciscano que llegó a México en 1529, ocho años después de que Hernán Cortés finalizara la conquista española. El manuscrito, al que comúnmente se le llama también *Códice Florentino*, consta de 12 libros dedicados a diferentes temas. Sahagún siguió la tipología de obras medievales anteriores y organizó su investigación en «lo divino, lo humano y lo natural» de Nueva España y abordó estos temas en orden. Por lo tanto, el Libro I trata de los dioses. En él se describen las principales deidades del panteón azteca y se enumeran las características físicas particulares, la vestimenta, las funciones principales y las fiestas que se dedican a cada deidad. Para que estos dioses sean más comprensibles para los lectores europeos, Sahagún a veces los compara con figuras de la mitología griega y romana. A Huitzilopochtli («Uitzilobuchtli» en el códice) lo llama «otro Hércules»; a Tezcatlipoca, «otro Júpiter». Para Sahagún, la religión era la clave para entender a la civilización azteca, por ello el libro da cuenta de las creencias religiosas y de las supersticiones indígenas, entre ellas la creencia en fantasmas, monstruos y espectros entre el pueblo Náhuatl, creencias que extendieron hasta sus dominios o zonas de influencia en Centroamérica. Para el presente trabajo citaremos esta fuente, pero también en algunos datos de la edición original, que se encuentra custodiada en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia: Véase: Sahagún, Fray Bernardino, *Códice Florentino*, Biblioteca Medicea Laurenziana, http://www.bml.firenze.sbn.it/img_mss_med_palat_218_220/index.html, consultado el 6 de mayo del 2020.

Sahagún, en el libro V de su famosa obra describe varios casos de las creencias indígenas en Mesoamérica entorno a la existencia de seres fantasmales y espectrales.

Uno de los seres fantasmagóricos que describe Sahagún entre los Aztecas es un fantasma mayoritariamente femenino a la cual llamaban *tlacanexquimilli*, describiéndola de la siguiente manera:

Cuando de noche vía alguno unas fantasmas que no tienen pies ni cabeza, las cuales andan rodando por el suelo, y dando gemidos como enfermo, las cuales sabían que eran ilusiones de Tezcatlipuca; no obstante esto, cuando las vían, y los que las vían tomaban mal agüero, concebían en su pecho opinión o certidumbre que havían de morir en la guerra o en breve a poco de su enfermedad, o que algún infortunio les havía de venir en breve. Y cuando estas fantasmas se aparecían a alguna gente baxa y medrosa, arrancaban a huir, y perdían el espíritu de tal manera de aquel miedo, que moría en breve, y les acontecería algún desastre⁵³.

Sin embargo, Sahagún señala más adelante que además de aterrar a los viandantes de espíritu débil, el fantasma en cuestión también podía prodigar algún bien o regalo si le enfrentaba un hombre valiente:

Y si estas fantasmas aparecían a algún hombre valiente y osado, como son los soldados viejos, luego se apercibía y disponía, porque andava con sobresalto de noche, entendiendo que havían de topar alguna cosa y aun las andavan a buscar por todos los caminos y calles, desseando de ver alguna cosa para alcançar de ella alguna ventura o alguna buena fortuna o algunas espinas de maguey, que son señal de esto. Y si acaso le aparecía alguna de estas fantasmas que andava a buscar, luego arremetía y se assía con ella fuertemente y decíala: “¿Quién eres tú? Háblame. Mira que no dexas de hablar, que ya te tengo assida, y no te tengo de dexar”. Esto repetía muchas veces, andando el uno con el otro á la çacapella. Y después de haver mucho peleado, ya cerca de la mañana, hablava la fantasma y dezía. „Déxame que me fatigas. Díme lo que quieres, y dártelo hé:». Luego respondía el soldado y dezía: “¿Qué me has de dar?”. Respondía la fantasma: “Cata aquí una espina”. Respondía el soldado: “No la quiero. ¿Para qué es una espina sola?. No vale nada”. Y aunque le dava dos ó tres o cuatro espinas no la quería soltar hasta que le dicesse tantas cuantas él quería. Y cuando ya le dava las que él quería, hablava la fantasma

⁵³ *Ibíd.*, Tomo II, p. 387. Se respeta la grafía de la época.

diziendo: "Doite toda la riqueza que desseas para que seas próspero en el mundo." Entonces el soldado dexaba a la fantasma porque ya había alcançado lo que buscava y deseaba⁵⁴.

IMAGEN 13



Fantasma *tlacanexquimilli*, azorando a un transeúnte. (Fuente: Sahagún, Fray Bernardino, *Códice Florentino*, Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, http://www.bml.firenze.sbn.it/img_mss_med_palat_218_220/index.html, consultado el 6 de mayo del 2020).

Por otro lado, solía también aparecer otro fantasma femenino, una mujer enana y deforme, con el pelo revuelto hasta la cintura, a la que llamaban *cuitlapanton*:

⁵⁴ *Ibíd.*, Tomo II, p. 389.

Havía otra manera de fantasmas que de noche aparecía, ordinariamente en los lugares donde ivan a hacer sus necesidades de noche. Si allí les aparecía una mujer pequeña, enana, que la llamaban *cuitlapanton* o por otro nombre *centlapachton*, cuando esta tal fantasma aparecía, luego tomavan agüero que havían de morir en breve, o que les havía de acontecer algún infortunio. Esta fantasma aparecía como una muger pequeña, enana, y que tenía los cabellos largos hasta la cinta, y su andar era como un ánade [que] anda. Cualquiera que vía esta fantasma covraba gran temor, y el que la vía, si la quería assir, no podía, porque luego desaparecía y tornava a aparecer en otra parte, luego allí junto, y si otra vez provava a tomarla escabullíase, y todas las vezes que provava se quedaba burlado, y ansí dexaba de porfiar⁵⁵...

IMAGEN 14



Una fantasma *cuitlapanton*, espantando a un aterrado caminante en un solitario camino. (Fuente: Sahagún, Fray Bernardino, *Códice Florentino*, Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, http://www.bml.firenze.sbn.it/img_mss_med_palat_218_220/index.html, consultado el 6 de mayo del 2020).

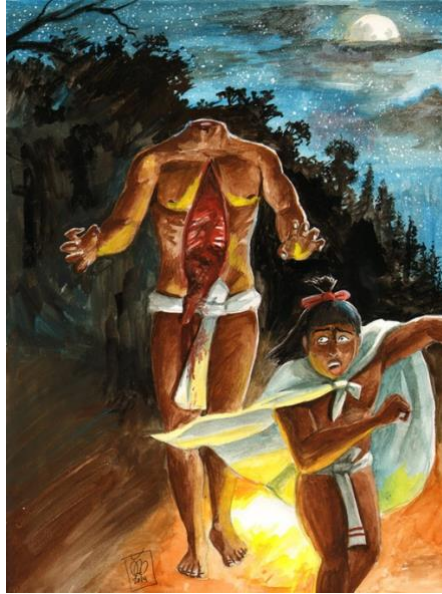
⁵⁵ *Ibíd.*, p. 388.

Este aterrador fantasma de las *cuitlapanton*, recuerda a otras aparecidas prehispánicas pavorosas, como la famosa “Ilorona” o a la “siguanaba”, de las que hablaremos más adelante, las que fundamentalmente aparecían a los varones con el fin de atormentarlos y aterrorizarlos.

Otro ser espantoso que asolaba las noches aterrorizando a los trasnochadores era uno que llamaban **“yoaltepuztli”**. **Youaltepuztli** (del náhuatl “yohualli”, noche y de “tepotztli”, hacha: “hacha nocturna” o “hacha de la noche”) es el nombre que recibe una misteriosa entidad clasificada como un demonio y/o avatar de Tezcatlipoca. Se dice que en los bosques cercanos a Tenochtitlan, éste fantasma sin cabeza y el pecho cercenado, rondaba haciendo ruidos como si estuviera talando un árbol. Se trataban de sus costillas que se abrían y cerraban mientras caminaba por la noche. Quien lo escuchaba acudía a él a pedir su favor, riquezas, capturar a un guerrero enemigo o cometer alguna hazaña. Éste ser le brindaba a algunos lo pedido, a otros pobreza y miseria. El fantasma obsequiaba espinas de maguey y, entre más valiente y de espíritu más indómito fuese su visitante, más espinas recibía. Así, a los más débiles les regalaba una y a los más esforzados hasta cuatro espinas y la gracia de sus favores. Otra forma de obtener sus favores era arrancándole el corazón y correr con él hasta resguardarlo y envolverlo. A la mañana siguiente, si en el envoltorio se encontraba algo de valor como plumas o algodón, entonces la riqueza se aproximaba. Pero, si por el contrario, se encontraba carbón o un manto raído y sucio, significaba que la desgracia caería sobre aquel que había robado el corazón. Este monstruoso ser luego dio lugar a otros aparecidos similares en la época colonial, como los famosos “curas sin cabeza” o los “jinetes sin cabeza” que pululaban por las veredas y caminos de toda Mesoamérica, desde México hasta Costa Rica. Incluso en Estados Unidos se desarrolló una famosísima leyenda de un jinete sin cabeza, el legendario “fantasma de Sleepy Hollow”⁵⁶.

⁵⁶ La leyenda de “Sleepy Hollow” o “leyenda del jinete sin cabeza” es un relato corto de terror gótico de la época del romanticismo escrito por Washington Irving en 1820, en su colección de ensayos e historias cortas titulada *The Sketch Book of Geoffrey Crayon*. El aclamado director Tim Burton rodó en 1999 la más reciente adaptación cinematográfica titulada “Sleepy Hollow”, una nueva versión del relato contando con las magistrales actuaciones de Johny Deep como Ichabod Crane, Christina Ricci como Katrina Van Tassel

IMAGEN 15



“Yoalteputzli” acosando a un mozuelo en una oscura y desolada vereda prehispánica. (Fuente: <https://mitologia.fandom.com/es/wiki/Youalteputzli>, consultado el 8 de mayo del 2020).

IMAGEN 16



“The Headless Horseman Pursuing Ichabod Crane”, Obra de dominio público publicada en 1820 en *The Sketch Book of Geoffrey Crayon*, de Washington Irving. (Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/La_leyenda_de_Sleepy_Hollow, consultada el 8 de mayo del 2020).

y Chrisopher Walken en el rol del Jinete sin cabeza. Cfr. Inving, Washington, *La leyenda de Sleepy Hollow y otros cuentos de fantasmas*, Madrid, Editorial Valdemar, Colección Gótica, 2ª reimpresión, 2009.

Otro aparecido que registra Sahagún en su famosa obra es el de **“la llorona”**, quizá el espectro o fantasma mexicano más famoso y aterrador de todos, leyenda que se extendió incluso hasta los Estados Unidos y los países centroamericanos, sumando parte del arsenal de aparecidos más legendarios de estas tierras mesoamericanas⁵⁷.

Sahagún refiere que antes de que arribaran los conquistadores españoles a Tenochtitlan, la capital del imperio Azteca, se develaron varias profecías o augurios funestos, entre ellas, la aparición de “la llorona” por las calles de la ciudad, con el rostro cubierto de tiza gritando terroríficamente:

La sexta señal o pronóstico es que se oía en aire de noche una voz de mujer que decía: “¡Oh, hijos míos ya nos perdemos!”. Algunas veces decía: “¡Oh, hijos míos! ¿Dónde os llevaré?”⁵⁸.

El profesor Alfredo López Austin señala en un estudio que la referida “llorona” citada por Sahagún -aunque no la cita por su nombre- sin duda refiere a la diosa azteca Cihuacóatl, la cual Sahagún comprendió como que *“es un augurio, es agoradora para la gente, muestra a la gente [su futura] miseria”*⁵⁹.

La llorona es un personaje emblemático de la cosmogonía mestiza en América Latina. De este personaje se conoce su llanto que recorre caminos, pueblos, barrios de ciudades en América latina. El llanto de la llorona se escucha desde México hasta la Tierra de Fuego. La llorona es un personaje misterioso ya que según el país o la región donde uno se

⁵⁷ Sobre **“la llorona”**, quizá el libro más importante sea el siguiente: Spinoso Archosa, Rosa María, *La llorona: mito, género y control social en México*, Málaga, Universidad de Málaga, 2012. También pueden consultarse otros artículos académicos, como los siguientes: Palma, Milagros, *El mito de la llorona en América Latina*, Caen (Francia), Universidad de Caen, S/N. Además: Melchor Íñiguez, Carmen, “La Llorona, La Malinche y la mujer chicana de hoy. Cuando ceda el llanto”, en: *Acciones e Investigaciones Sociales (AIS)*, N° 24, (julio 2007), pp. 151-172; Torrez, Nahúm, Montes, Julián y Montes, Víctor, “Análisis comparativo de la leyenda de La Llorona desde dos contextos diferentes”, en: *Revista Científica de FAREM*, Estelí (Nicaragua), Año 6, N° 23, (julio-septiembre del 2017), pp. 37-47; González Manrique, Manuel Jesús, “El estigma de Eva en la leyenda mexicana de La Llorona”, en: *Revista de Antropología Experimental*, Jaén (España), Universidad de Jaén, N° 13, 2013, pp. 541-556 y: Godínez, Gloria Luz, “Lloronas, madres y fantasmas: necrobarroco en México”, en: *Estudios de Género de El Colegio de México*, 3 (5), enero-junio del 2017, pp. 129-163.

⁵⁸ Véase: Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas...* Op. Cit., Tomo II, p. 1068.

⁵⁹ Véase: López Austin, Alfredo, “Las señales. La palabra *tetzáhuil* y su significado cosmológico”, en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), N° 57, (enero-junio de 2019), pp. 13-29.

encuentre, las versiones sobre su origen son muy diferentes. Sin embargo el tema común es el castigo de una adolescente que rechaza la maternidad. Se trata de un castigo sobrenatural ya que es condenada a errar eternamente por los siglos de los siglos.

Según Milagros Palma⁶⁰, el llanto de esta diosa del panteón azteca presagiaba la violencia desencadenada por los hombres y la impotencia de las mujeres frente a la muerte. Con el tiempo ese llanto toma nuevas significaciones. En el mundo colonial es la expresión del castigo de la mujer india que no cumple con su deber social al mezclarse con los españoles. El llanto de la Llorona viene a ratificar en la nueva cosmogonía mestiza, el mito de la maldad de la mujer del génesis judeo cristiano. Mito que se repite desde tiempos inmemoriales con el fin de perpetuar la idea de inferioridad social de la mujer propia a toda sociedad patriarcal, como lo muestran también los mitos de sociedades tribales como las amazónicas. Ese llanto evoca la irrupción de la divinidad creadora del mundo cuando la mujer se revela como sujeto de deseo y no cumple con un orden considerado como natural como lo recuerdan las palabras bíblicas de la creación de la primera pareja: *“creced y multiplicaos”*.

La historia de la condena de la mujer es vieja como el mundo. Lilith, Eva, la Llorona, la siguanaba y muchas otras lo han sido por obedecer a la pulsión. Eva al abrir los ojos a la luz del mundo, en el paraíso terrenal, descubre el goce que era prohibido para ella, puesto que la mujer fue hecha para sufrir, para servir a la especie de ahí su carácter maléfico con lo cual se justifica su eterna condición de objeto sometida al deseo y a la voluntad del hombre.

Finalmente, sin duda la Llorona es quizá uno de los mitos fantasmales de mayor arraigo en toda la región. La importancia de un mito se mide por su amplitud. El área geográfica en la cual se propaga este mito es vasto puesto que la Llorona se escucha desde México, pasando por Centroamérica -incluida Honduras- y llegando hasta Colombia y Perú.

⁶⁰ Palma, Milagros, *El mito de la Llorona en América Latina...* Op. cit., p. 288.

IMAGEN 17



Espectro de “la llorona”, penando y llorando presagios por un camino solitario del antiguo imperio mexica, según el “Códice Florentino” de Sahagún. Esta sería la representación más antigua de la llorona de las expresiones recogidas por los cronistas españoles en tiempos de la Conquista: (Fuente: Sahagún, Fray Bernardino, *Códice Florentino*, Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, http://www.bml.firenze.sbn.it/img_mss_med_palat_218_220/index.html, consultado el 6 de mayo del 2020).

Esta época de difusión del mito de la llorona alrededor del siglo XVI -la de la Conquista en América y el surgimiento del Renacimiento en Europa- coincide en ambos lugares con la propagación de tendencias ideológicas y artísticas bien estereotipadas acerca de la maldad y la fealdad de la mujer⁶¹.

Umberto Eco distingue para el caso de Europa tres fases en el desarrollo del tema de la mujer fea en esta época. En primer lugar señala que a finales de la Edad Media se expresaron muchas representaciones de la mujer vieja, como símbolo de la decadencia física y moral, en oposición al elogio canónico de la juventud como símbolo de belleza y pureza; luego en el Renacimiento, la fealdad femenina se convierte más bien en objeto de diversión burlesca, con el elogio irónico de modelos que se diferencian de los cánones estéticos dominantes; finalmente, en la época del manierismo y el barroco, se llega a una revalorización positiva de las imperfecciones femeninas como elemento de atracción⁶².

Efectivamente, esta época entre el manierismo y el barroco presenta una explosión de temáticas pictóricas y literarias que despliegan una exposición de lo feo, monstruoso y macabro. Los manieristas definen su arte como la época en la que el artista, preso de inquietud y “melancolía”, ya no tiende a lo bello como imitación llana de los clásicos, sino más bien a lo expresivo. Los teóricos del manierismo exponen la doctrina del ingenio y la idea, el diseño interior concebido por la mente del artista es la manifestación, dotada de fuerza demiúrgica y creadora, de lo divino que hay en él. La deformación y la monstruosidad está justificada como rechazo de la imitación llana y de las reglas, que no determina el genio sino que nacen de él. Así, el manierista tiende a la subjetivación de la visión, mientras que los renacentistas lo que pretendían era imitar a los clásicos.

⁶¹ Sobre el tema de la fealdad y monstruosidad de la mujer en esta época de transición entre la Edad Media y la Modernidad puede consultarse: Orsanic, Lucía, “Mujeres velludas. La imagen de la *puella pilosa* como signo de monstruosidad femenina en fuentes medievales y renacentistas, y su proyección en los siglos posteriores”, en: *Revista Lemir*, N° 19, 2015, pp. 217-242; y: Eco, Umberto, *Historia de la fealdad*, Barcelona, Lumen, 1ª edición en español, traducción de María Pons Irazábal, 2007, especialmente el capítulo VI, pp. 159-177. Sobre el tema de la historia de los monstruos en general, una buena fuente es: Álvarez Lobato, Carmen (Coordinadora), *Monstruos y grotescos. Aproximaciones desde la literatura y la filosofía*, Toluca (México), Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), 1ª edición, 2014.

⁶² Eco, Umberto, *Historia de la fealdad...* Op. Cit., p. 159.

IMAGEN 18



“Una anciana” (La vecchia), de Giorgione, 1506. Como se ve, estas pinturas de la época inicial del manierismo pretendían mostrar realísticamente la fealdad de la senectud de las mujeres feas, impacto visual que igualmente recreaban las apariciones de “la llorona” en América Latina desde la época de la Conquista. (Fuente: Galería de la Academia, Venecia, Italia).

IMAGEN 19



“Mujer grotesca”, de Quentin Massys, de 1525. Al igual que el cuadro anterior, la pretensión de la obra es difundir el tópico de la fealdad y espanto. (Fuente: Galería Nacional, Londres: imagen de dominio público en: https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Quentin_Matsys_-_A_Grotesque_old_woman.jpg).

Otro de los cronistas españoles que recogieron testimonios sobre la vida cotidiana de los pueblos prehispánicos, el religioso franciscano Fray Toribio de Benavente, alias “Motolinia”, en su obra *Historia de los indios de la Nueva España*⁶³, escrita a mediados del siglo XVI, también da testimonio de algunas apariciones sobrenaturales del “*Más allá*” entre el pueblo nahua y los diferentes pueblos que poblaban la región de Mesoamérica por las que predicó el cristianismo, según él tanto antes como después de la Conquista.

Cuenta Motolinia que:

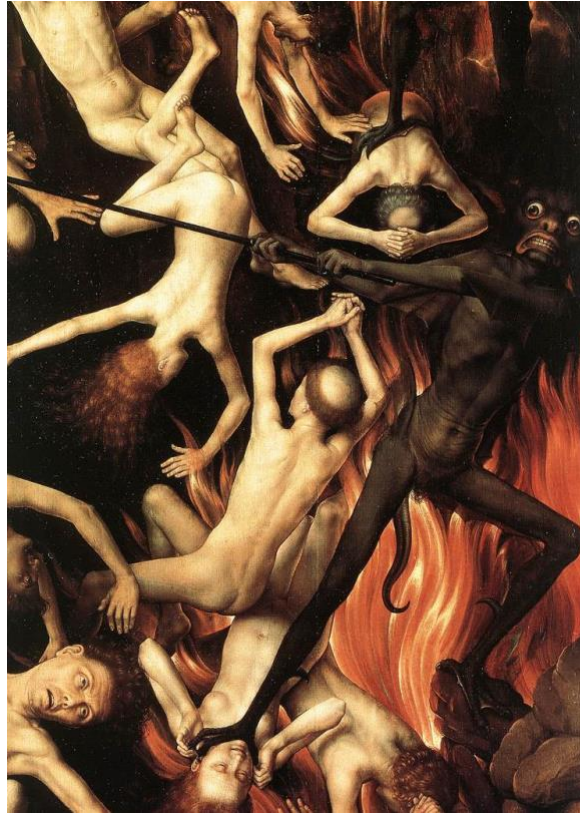
Los indígenas mencionaban terrores nocturnos basados en apariciones terribles de **[espantos negros]** que actuaban contra ellos. Para quitarse estos terrores los indígenas utilizaban el nombre de Jesús invocándolo tres veces, y convencidos de su poder taumátúrgico pintaban, esculpían y reverenciaban su imagen dondequiera, mientras también lo rodeaban de rosas en actos de gran belleza y esteticismo ritual⁶⁴.

Estos “espantos negros” evocaban algunas representaciones del diablo medieval, que a veces solía ser dibujado en el medioevo como una bestia negra y aterradora, que fustigaba a los pecadores con el propósito de llevarlos al infierno. Así lo representó por ejemplo a finales de la Edad Media el pintor alemán Hans Memling (1423-1494), en el famoso cuadro “El juicio final”, un tríptico en el cual se representa en el centro el “Juicio final”, con Jesucristo como juez en lo alto sobre un arco iris y, bajo él el arcángel Miguel que pesa las almas. En el ala de la izquierda se representa a los bienaventurados recibidos por san Pedro en el Cielo, mientras que en el ala de la derecha aparecen los condenados al infierno atormentados por demonios negros. En la imagen siguiente se presenta un detalle de dicho cuadro donde se aprecia a dichos demonios:

⁶³ Véase: Benavente, Fray Toribio de (Motolinia), *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, DASTIN SL, Colección Crónicas de América, edición de Claudio Esteva Fabregat, 1ª edición, 2001. La primera edición de la obra se publicó en 1848: Cfr. Benavente, Fray Toribio de, “Ritos antiguos, sacrificios e idolatrías de los indios de la Nueva España y de su conversión a la fe y quiénes fueron los que primero la predicaron”, Londres, Kingsborough, *Antiquities of Mexico*, Vol. IX, 1848.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 49. Las negritas son nuestras.

IMAGEN 20



Detalle del tríptico “El Juicio Final”, de Hans Memling, donde se observa a demonios negros atormentando a pecadores que arrastran al infierno. (Fuente: “Tríptico el Juicio Final”, de Hans Memling, 1466, 242 cm x 180,8 cm, Museo Nacional de Ddąnsk, Polonia, imagen de dominio público:

[https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:The_Last_Judgment_\(Memling\)](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:The_Last_Judgment_(Memling)), consultada el 9 de mayo del 2020).

Finalmente, Motolinia reconoce también que los Aztecas y muchos pueblos mesoamericanos celebraban con gran fervor el “Día de los muertos”, el 2 de noviembre, que en la época prehispánica había sido una relevante festividad, y ahora con la cristianización se convirtió en una de las principales festividades populares, siendo uno de los elementos centrales de la cultura e identidad mesoamericana aún en la actualidad. Motolinia refiere sobre ello lo siguiente:

[...] celebraban... con alegría... el día de los finados caso por todos los pueblos de los indios dan muchas ofrendas por sus difuntos; unos ofrecen maíz, otros mantas, otros comida, pan, gallinas, y

en lugar de vino dan cacao; y su cera cada uno como puede y tiene; porque aunque son pobres, liberalmente buscan de su pobreza y sacan para una candelilla⁶⁵.

En síntesis, como se ve, entre los pueblos mesoamericanos existía -al igual que en la Europa medieval- una gran tradición de apariciones fantasmales y espectrales, como los decapitados *tlacanexquimilli*, las enanas *cuitlapanton*, los descarnados y descabezados *“yoaltepuztli”*, la *“llorona”* y otros espantos nocturnos más, así como un fuerte culto y devoción al “Día de los muertos” y fiestas a los antepasados muertos, creencias y prácticas culturales que aún son creídas como ciertas y verídicas por gran parte de la población indígena, campesina y mestiza de la región mesoamericana.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 125.

B) Muertos, fantasmas y aparecidos entre los pueblos hondureños del periodo prehispánico

La muerte y los fantasmas jugaron un importante papel en la sociedad maya, que se extendió por el territorio que va desde el sur de México, pasando por Belice, Guatemala y el occidente de El Salvador y Honduras, en la región que se conoce como Mesoamérica, y se desarrolló culturalmente como civilización entre más o menos el año 2,500 AC y el año 900 DC, en total casi más de 3000 años de historia, que le permitieron convertirse en la civilización más floreciente de la América prehispánica. En el caso de Honduras, la ciudad más relevante fue sin duda Copán, que junto a Tikal en Guatemala y Palenque en México fueron los centros urbanos más esplendorosos de dicha civilización⁶⁶.

Toda la dinastía de Copán (426-822 DC), está representada en el Altar Q, en que narra la sucesión de la «Dinastía Real de Copán», de 16 reyes, la cual fue fundada por el mítico rey “Yax Kuc Mo”. En efecto, la “Dinastía copaneca” empieza con “Kinich Yax Kuk Mo” (“Primer Gran Sol Quetzal Guacamaya”) en el 426 DC (periodo clásico), quien según algunas fuentes, llega a la región procedente de Tikal y con influencias de la ciudad mexicana de Tehotihuacán.

Copán se convirtió por lo tanto en un importante centro urbano y ceremonial, que derramó su influencia en todo el territorio occidental de la Honduras prehispánica, trabando contactos culturales con pueblos como el Lenca, y comerciando incluso con pueblos indígenas del caribe hondureño hasta el Valle de Sula (posiblemente de filiación Tolupeño), y más al sur con pueblos del Valle de Comayagua. De modo que muchas de las prácticas culturales y creencias religiosas de los Mayas sobre el mundo sobrenatural del “*Más allá*”, circularon por estos territorios que hoy conforman parte de la república de Honduras. De este modo, creencias en torno a la muerte y al mundo de los fantasmas, fueron compartidas por todos estos pueblos en la época prehispánica.

⁶⁶ Quizá el estudio monográfico más general y sistemático de los Mayas de las últimas décadas es el siguiente: Soustelle, Jacques, *Los Mayas*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), traducción de Jorge Ferreiro, 6ª reimpresión, 2017.

Varios son los aportes desde las ciencias sociales al estudio de estas creencias de los Mayas sobre las concepciones que tenían de la muerte y la existencia en fantasmas, aparecidos y otros espectros.

Sobre el tema de la muerte en el mundo maya, quizá uno de los principales aportes a su estudio es el trabajo de Catalina Esther Bolio Zapata, titulado *La muerte en la religión Maya*⁶⁷. Específicamente sobre el Dios maya de la muerte, es interesante el trabajo de Lizbeth de las Mercedes Rodríguez titulado *El singular Dios maya de la muerte bajo la mirada actual de las ciencias biológicas forenses*⁶⁸. Otro estudio que se aproxima a las nociones de la vida y la muerte en la cultura maya es el de Gabriel Luis Bourdin, titulado *La noción de persona entre los Mayas: una visión semántica*⁶⁹. Finalmente, el estudio clásico y pionero sobre las creencias en fantasmas entre la civilización maya es el de Roldán Peniche Barrera intitulado *Fantasmas Mayas*⁷⁰.

Para los Mayas, la muerte estaba presente de manera omnipresente en su *práxis* religiosa y en su vida cotidiana. Por todas las ciudades -incluida Copán- campean en sus ruinas esplendorosas esculturas, altares y templos que evocan la presencia de la muerte, como símbolo que era expresado y evocado en la arquitectura y el urbanismo para ser visto y apreciado por todos los transeúntes. La representación de la muerte no solamente era manifestada en la tradicional y clásica figura de la muerte -mediante la calavera-, sino que era representada también por esculturas o pinturas asociadas con el panteón de la muerte: figuras monstruosas que atormentaban a los vivos por doquier. Calaveras y monstruos por miles se pueden apreciar en las ciudades Mayas desde México hasta Honduras.

⁶⁷ Bolio Zapata, Catalina Esther, “La muerte en la religión Maya”, en: *Jornadas de difusión: Mitos y realidades de la cultura Maya*, Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), Mérida, 15 al 16 de octubre, 2012.

⁶⁸ Rodríguez Lisbeth de las Mercedes, “El singular Dios maya de la muerte bajo la mirada actual de las ciencias biológicas forenses”, en: *Estudios de Cultura Maya*, México DF, Vol. XLIV, septiembre-diciembre del 2014, pp. 41-58.

⁶⁹ Bourdin, Luis Gabriel, “La noción de persona entre los Mayas: una visión semántica”, en: *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, N° 4, diciembre 2007-mayo 2008, pp. 1-31.

⁷⁰ Peniche Barrera, Roldán, *Fantasmas Mayas*, México DF, Presencia Latinoamericana SA, 1ª edición, 1982.

IMAGEN 21



Aterradora representación de la muerte con una cabeza de esqueleto, probablemente en una calavera de un mono, ubicada en torno al “Templo 16” en la zona de la Acrópolis de Copán, Honduras. (Fuente: “Arte excéntrico”, Photo by Masao Yamamoto, en: <http://artistas-malditos.blogspot.com/search?updated-max=2012-12-12T20:58:00-03:00&max-results=100&start=99&by-date=false>, consultado el 18 de mayo del 2020).

IMAGEN 22



Conjunto escultórico de calaveras ubicadas en el “Templo 22”, conocido como la “Montaña Sagrada” en la Acrópolis de Copán, Honduras. (Foto: archivo del autor).

Para los Mayas la vida y la muerte eran parte de un ciclo que mantenían la armonía entre las energías de la tierra, entre la luz y la oscuridad. Por ello la muerte fue muy importante dentro del pensamiento maya y muchas veces fue considerada como consecuencia de un castigo de los dioses. La muerte llevaba al difunto a un mundo diferente del que habitan los vivos. Mientras el cuerpo era enterrado, creían que el alma libre comenzaba su camino a otro mundo.

Una vez que el alma del muerto se dirigía al mundo del *“Más allá”*, ¿Adónde creían los Mayas que se dirigían los muertos?:

Básicamente, ellos creían que las almas de los muertos viajaban al inframundo, el *“Xibalbá”*, donde se hallaban algunos de los más poderosos y temerosos seres y divinidades del panteón y mitología maya; dichos seres del *“Más allá”* -algunos de ellos

realmente malignos- habitaban el inframundo en nueve niveles descendentes (lo cual evoca paralelamente los nueve círculos del infierno en la obra *La Divina Comedia* de Dante Alighieri)⁷¹.

En dicho “Xibalbá”, en el nivel más profundo, se hallaba la deidad principal de los muertos, el Dios “Ah Puch”, “el descarnado”, también llamado “Un Ahau”, a quien también se le llamaba “Yum Kimil” (señor de la muerte) y “Kisín” o “Cizín” (el flatulento); era la deidad principal del Mitnal (el infierno), todos los cuales son nombres que señalan su naturaleza cadavérica⁷².

A diferencia de la cosmovisión del cristianismo -donde el alma de la persona muerta puede aspirar a la salvación y subir al Cielo-, para los Mayas la vía llevaba mayoritariamente al tenebroso Xibalbá; por ello eran un pueblo profundamente vitalista. Pero ellos, la finalidad de la vida humana está en ella misma, en vivirla de la mejor manera posible durante el tiempo en que el hombre permanece sobre la tierra y con su cuerpo. Por eso la muerte, al nivel de los individuos -que muchas veces era considerada como un castigo de los Dioses o como un daño enviado mágicamente por otro ser humano-, era lo más temido. Sin embargo, los Mayas creían en la inmortalidad del espíritu, en otra existencia después de la muerte del cuerpo, en la cual seguirían sirviendo a los Dioses en diversos sitios, determinados por la forma de morir que le tocaba a cada persona: el cielo, para quienes eran sacrificados; el paraíso de la ceiba, para los ahogados o los que morían por alguna causa relacionada con el agua, y el Xibalbá, “Lugar de los desvanecidos”, para todos los demás. Los dos primeros eran sitios de energías de vida, y el último era propiamente el lugar de la energía de muerte. Estaba situado en el estrato más bajo del inframundo, el noveno, y los espíritus de los muertos llegaban a él descendiendo por un camino lleno de peligros, hasta llegar al lugar del temido Dios “Ah Puch”⁷³.

⁷¹ Bolio Zapata, Catalina Esther, “La muerte en la religión de los Mayas”... Op. Cit., p. 5.

⁷² Rodríguez, Lisbeth de las Mercedes, “El singular Dios Maya de la muerte”... Op. Cit., p. 43.

⁷³ Véase: La Garza, Mercedes de, “La muerte y sus deidades en el pensamiento maya”, en *Arqueología Mexicana*, México DF, N° 40, noviembre-diciembre, 1999, pp. 40-45.

La región infraterrestre del “Xibalbá” es descrita en el *Popol Vuh* cuando se relata el descenso de los hermanos gemelos semidioses Hunahpú e Ixbalanqué, quienes después de su muerte y resurrección en ese sitio se convirtieron en el Sol y la Luna de acuerdo al mítico relato de los Mayas mesoamericanos.

IMAGEN 23



“Ah Puch”, el Dios de la muerte de los Mayas, representado con su cuerpo en descomposición -ya casi esquelético y descarnado- en esta lamina del “Código de Dresde”, en Alemania. (Fuente: “Código Dresde (Codex Dresdensis)”, Biblioteca del Estado de Sajonia y Biblioteca de la Universidad de Dresde, Signatura:

Mscr., Dresd., R-310: lámina 13, versión digital, en: <https://digital.slub-dresden.de/werkansicht/df/2967/2/0/>, consultado el 18 de mayo del 2020).

Como se puede deducir, el camino al inframundo era difícil para el muerto...

Por ello los Mayas le otorgaban a sus difuntos alimentos en forma de ofrendas para su recorrido. En ocasiones sepultaban a un perro con ellos para que acompañara al difunto por el camino y le ayudara a cruzar el camino al “Xibalbá”. Cuando el muerto era alguien importante dentro de la sociedad, se le sacrificaban mujeres y sirvientes para que le acompañaran en su recorrido, y a su vez, le depositaban ofrendas y comida para que las usara en su viaje al “*Más allá*”. Asimismo, cuando el difunto llegaba a su destino final en el inframundo, se convertía en un ancestro que intercedía por sus familiares en el mundo de los muertos⁷⁴.

Este punto es interesante, pues denota la creencia en que las almas de los familiares muertos se convertían en “fantasmas tutelares o familiares”, al igual que creían muchos campesinos cristianos en la Europa medieval. Igualmente, manifiesta la creencia en la vida después de la muerte, y de que las almas pueden ir a un lugar “sagrado” junto a los Dioses, o bien a un lugar de condenación o de penalidades y sufrimientos, como el infierno de los cristianos.

Por otro lado, también es oportuno preguntarnos ¿Cómo eran los entierros de los Mayas?. ¿Qué prácticas y ritos mortuorios tenían?. Sobre este punto, vale citar las descripciones que hizo el obispo Diego de Landa en el siglo XVI sobre los entierros que hacían los Mayas de la península de Yucatán:

Muertos, los amortajaban, llenándoles la boca de maíz molido, que es su comida y bebida que llaman *koyem*, y con ello algunas piedras de las que tienen por moneda, para que en la otra vida no les faltase de comer. Enterrábanles dentro de sus casas o a espaldas de ellas, echándoles en la sepultura algunos de sus ídolos; y si era sacerdote, algunos de sus libros...⁷⁵.

⁷⁴ Bolio Zapata, Catalina Esther, “La muerte en la religión de los Mayas”... Op. Cit., p. 8.

⁷⁵ Véase, Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, Historia 16, (Edición de R. Miguel), [1566], 1985, p. 101.

Con respecto a la preparación del muerto, una vez que la persona fallecía, los familiares de los difuntos preparaban el cuerpo, buscaban el lugar para el enterramiento y llevaban a cabo diversos ritos antes y durante la sepultura. Durante el entierro se colocaban con el muerto diversas ofrendas y elementos que utilizaría en su camino por el inframundo, tal como lo describía el obispo Landa en el texto citado atrás⁷⁶.

¿En dónde enterraban a sus muertos? Los Mayas no tenían cementerios como los conocemos hoy en día. Ellos solían enterrar a sus difuntos dentro de sus casas, debajo del piso, o bien en las grandes construcciones de piedra si eran de la nobleza o señores importantes. De este modo, si el fallecido era un personaje principal, los rituales involucraban a toda la comunidad y podían extenderse por varios días.

Como se ve, los Mayas no concebían la composición espacial de cementerios en la concepción que tenemos hoy en día, pero desde luego que sí tenían tumbas o espacios funerarios para albergar a sus muertos. Las tumbas en las que los Mayas enterraron a sus muertos pueden caracterizarse de la siguiente manera:

- ✓ **Directamente en la tierra, envueltos en petates.** Esta práctica aún hasta hace pocos años se estilaba en comunidades indígenas y campesinas de Honduras.
- ✓ En **cistas** (la cista era un espacio funerario delimitado por piedras que pueden ser de tamaños y formas muy variados. Generalmente tenían tapas de piedra. Los Lenca también tuvieron este tipo de nichos funerarios, de hecho nosotros logramos visitar un cementerio lenca en las cercanías de la comunidad de Erandique, Lempira).
- ✓ En **tumbas**.
- ✓ En **vasijas**.
- ✓ En **sarcófagos** (como el del rey Pacal en Palenque, quizá el más legendario y famoso sarcófago de los reyes Mayas).
- ✓ También en algunas ocasiones **los cremaban**⁷⁷.

⁷⁶ Bolio Zapata, Catalina Esther, “La muerte en la religión de los Mayas”... Op. Cit., p. 11.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 13.

Finalmente, con relación a las creencias contemporáneas de los Mayas sobre la muerte a partir de la Conquista y colonización: ¿Cuáles han sido las principales transformaciones ocurridas?.

Naturalmente, con la implantación del cristianismo después de la Conquista, los Mayas recibieron una enorme influencia de la Fe Católica introducida durante la colonización española. Los nombres de los seres divinos a los que se oraba por el difunto fueron sustituidos por los nombres de santos católicos o por las devociones cristianas asociadas a la muerte (por ejemplo la Virgen María como intercesora; san José, que se constituyó en el patrón de la “Buena Muerte”; la devoción de las “Ánimas del Purgatorio”, o bien la “Virgen del Carmen” como mediadora del alma ante Dios, o también la “Virgen del Tránsito”, y sobre todo la festividad del “Día de los Muertos” el 2 de noviembre de cada año, que los Mayas y demás pueblos admitieron fervorosamente). Algunas ideas compartidas entre ambas culturas se complementaron, por ejemplo, las atenciones al difunto por medio de oraciones; mientras que otras se modificaron o extirparon⁷⁸.

Con los cambios e influencias del cristianismo colonial, a los Mayas se les prohibió enterrar a sus muertos debajo de sus casas y se les mandó usar cementerios; también se prohibieron los sacrificios para los muertos y la colocación de ofrendas como armas o comidas en el enterramiento o en la tumba, sino que se les demandó que colocaran crucifijos en los ataúdes, que a partir de ahora comenzaron a ser de madera -aunque muchas familias por la pobreza o la costumbre continuaron usando por mucho tiempo mantas o petates para enterrar a sus muertos-. Muchas de estas formas de enterramiento siguen vigentes en la actualidad⁷⁹.

⁷⁸ Sobre este punto es interesante para el caso hondureño el trabajo del historiador Nelson Carrasco. Cfr. Carrasco, Nelson, “Devociones ante la muerte: Purgatorio e infierno en la época colonial hondureña”, en: *Primer Coloquio: Una nación de fantasmas: visiones, apariciones, el Más allá y manifestaciones sobrenaturales en el imaginario histórico hondureño. Desde la época colonial al presente*, Tegucigalpa, Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), Maestría en Historia Social y Cultural/ Licenciatura en Historia, Tegucigalpa, 31 octubre-1 de noviembre del 2019, pp. 9-10.

⁷⁹ Bolio Zapata, Catalina Esther, “La muerte en la religión de los Mayas”... Op. Cit., p. 21.

Hoy en día, los descendientes de los Mayas en México, Guatemala (los Quichés) y Honduras (los Maya-chortís), continúan practicando esos ritos mortuorios en sus comunidades. En cada uno de los pueblos Mayas, la muerte de una persona involucra a la familia y a casi todo el pueblo, que participa solidariamente en el ritual funerario. Por lo general, el proceso -una vez muerta la persona- consiste en el siguiente ciclo:

- ✓ Se baña al difunto, y se le viste la mortaja con sus mejores ropas.
- ✓ Se prepara el “velatorio”, que regularmente dura una noche, de un día a otro, con las velaciones y rezos correspondientes.
- ✓ El segundo día se procede a la “Misa de cuerpo presente” y posteriormente al sepelio.
- ✓ Una vez que termina el “entierro”, la familia pasa a su casa, donde continúan otro rezo con las rezadoras del pueblo por el alma del difunto.
- ✓ Después de eso se reza el “Novenario”. El último día del Novenario se suele ofrendar una comida comunitaria, en la que se comparte tamales, sopas, bocadillos y pan y dulces envueltos en una bolsita que en Honduras suelen llamar “Brinde”.
- ✓ Finalmente, comienza el periodo de “luto” para la familia, que puede durar un año o hasta más en ciertas familias⁸⁰.

En el caso de Honduras, los Maya-chortís⁸¹ que habitan los departamentos de Copán y Ocotepeque aún conservan la tradición del culto a los muertos, que llevan a cabo el 2 de

⁸⁰ Para el caso de Guatemala y Honduras, un trabajo que ilustra este proceso del ciclo de la muerte entre los indígenas y mestizos es el realizado por el sacerdote y antropólogo jesuita Ricardo Falla. Cfr. Falla, Ricardo, *Esa muerte que nos hace vivir: estudio de la religión popular*, San Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA)/UCA Editores, Colección Teología Latinoamericana, Vol. 3, 3ª edición, 1993.

⁸¹ Sobre los Maya-chortís y sus tradiciones religiosas y la fiesta del “Tzikin” pueden consultarse las siguientes fuentes: Mena Cabezas, Ignacio R., “Tradición y cambio cultural en los Chortís de Honduras”, en: *Gazeta de Antropología*, 24 (2), Artículo 47, Diciembre, 2008, pp. 1-14; Ramírez Acosta, Arnulfo, *Influencia del calendario Tzolkin en las actividades agrícolas y religiosas de la población Maya-chortí en la zona occidental de Honduras*, en: *Revista Ciencias Espaciales*, Tegucigalpa, Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), N° 1, Vol. 2, 2010, pp. 103-124; Herranz, Atanasio, “Los Maya-chortís de Honduras”, en: *Mayab*, N° 9, 1994, pp. 87-92; López García, Julián, *Restricciones culturales en la alimentación de*

noviembre de cada año en una ceremonia que mezcla tradiciones cristianas y prehispánicas, que ellos denominan “Tzikín”, “Sikín” o “Siquín”.

Ya en 1566, Fray Diego de Landa indicaba sobre las creencias de los Mayas que:

Esta gente ha creído siempre en la mortalidad del alma... que después de la muerte había otra vida más excelente de la cual gozaba el alma apartándose del cuerpo. Creían que las almas buenas descansaban bajo la sombra del *yaxche* [árbol de ceiba] que era el Paraíso⁸².

Ramírez Acosta indica sobre el “Tzikín” lo siguiente: *“Los Chortís creían en la otra vida y llevaban a cabo una serie de rituales para mantener vivo el espíritu de los muertos por ejemplo el ritual de los tzikines son rituales festivos que establecen vínculos entre vivos y antepasados por medio de rezos, ofrendas, ceremonias, comensalismo y quema de copal... Los Chortís sacrificaban animales domésticos como ofrendas por los ruegos que hacían para que descansen en paz los difuntos o haya copiosas lluvias para asegurar buenas cosechas”*⁸³.

Por su parte, Mena Cabezas describe la fiesta del “Tzikín” que los Maya-chortís dedican a sus muertos en los Novenarios o bien el “Día de muertos” el 2 de noviembre de la siguiente manera:

Los tzikines son rituales festivos que establecen vínculos entre vivos y antepasados por medio de rezos, ofrendas y ceremonias de quema de copal... La cohesión, solidaridad, identidad y esperanza étnica grupal se reafirma en torno a [la elaboración de] unos altares decorados en tapescos con flores, manjares (maíz, ayotes, cigarros, chepes, tamales), plantas, candelas y cruces. Dichos altares son bendecidos por chamanes o chucureros que durante toda la noche celebran y comparten plegarias, comidas y bebidas. Los tzikines suelen ser de dos tipos: familiares (a los nueve días de la muerte del familiar) o comunales (en el mes de noviembre)⁸⁴.

En este sentido, queda claro entonces que la fiesta ritual del “Tzikín” era la antigua ceremonia que los Mayas hacían en la época prehispánica con el fin de rendir tributo a sus

Maya-chortí y ladinos del oriente de Guatemala, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia Contemporánea, Tesis Doctoral, 2002.

⁸² Landa, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*... Op. Cit.,

⁸³ Ramírez Acosta, Arnolfo, “Influencia del calendario Tzolkin”... Op. Cit., pp. 114-115.

⁸⁴ Mena Cabezas, Ignacio R., “Tradición y cambio cultural en los Chortís”... Op. Cit., p. 6.

muertos, pero que ahora ha sido hibridada con el catolicismo. La celebración la realizan ya sea para cerrar un “Novenario” de muerte, o bien en la fecha más importante del “Día de Muertos” el 2 de noviembre de cada año, fecha en la cual la festividad reviste mayores galas. La ceremonia implica rezos dirigidos por un “chamán” o “rezador”, que es acompañado por los dolientes, familiares y amigos, y a su vez, se le rinden ofrendas de comida, bebidas y cigarros al difunto, así como a todos los presentes; como se ve es similar a la legendaria “Fiesta de los Muertos” en México celebrada en la misma fecha. En el caso de Honduras, es quizá esta fiesta del “Tzikín” la que más se aproxima a las prácticas y creencias sobre la muerte que mantenían los Mayas en la época prehispánica.

El antropólogo Mario Ardón Mejía describe la celebración del “Tzikín” en el municipio de Cabañas, Copán de la siguiente manera:

Con ocasión de la fiesta de todos los Santos y del día de los difuntos se realizan rezos y una actividad muy especial compartida por niños, jóvenes y adultos que se preparan para tener que ofrecer (principalmente ayote con miel, dulces, caña y frutas locales) y los que salen a pedir por todo el vecindario durante los días uno y dos de noviembre. Los desplazamientos de los jóvenes van acompañados de la repetición en coro de algunos versos:

En las casas donde no se les ofrece nada los grupos cantan los siguientes versos:

“Ollas de barro.
Ollas de zinc.
Estas señoras
no dan Siquín”.

El horario para que los niños salgan a pedir el Siquín va de las seis de la tarde a las diez de la noche. Algunos niños y jóvenes utilizan máscaras y otros van disfrazados por completo⁸⁵.

⁸⁵ Véase: Ardón Mejía, Mario y Maradiaga, Darwin, *La religiosidad popular tradicional en el Centro-Occidente de Honduras*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), 2012, p 84.

O bien este otro cántico que comparten en el “Tzikín” del municipio de Sensenti en el departamento de Ocotepeque, similar al de Copán:

“Angelitos somos
del cielo venimos.
Por la tierra andamos
y Siquín pedimos.
Las puertas son de hierro.
Las aldabas son de zinc.
Malditas las mujeres
que no nos dan Siquín”⁸⁶.

Para muchos Maya-chortís las creencias sobre el mundo del “*Más allá*”, el “mundo de los muertos”, la cosmovisión está aún en consonancia con creencias ancestrales del tiempo prehispánico. Para ellos el paso de esta vida a la otra es tan misterioso como para los cristianos, pero tienen otra manera de entenderlo y expresarlo. Creen que dentro de la Tierra hay un lugar oscuro que se llama “inframundo”. Por ahí debe caminar durante nueve días el “Magín”, o alma del que se muere, antes de ir al cielo. Durante esos días el alma pasa nueve duras pruebas que hay en el inframundo. Es un difícil camino lleno de piedras y espinas. Atraviesa barrancos, ríos subterráneos y cuevas frías y oscuras.

Para ayudar al difunto a pasar el inframundo, los Maya-chortís celebran varios ritos. Los familiares lo lavan, como para aliviarle las culpas del alma. Lo acuestan en una cama y le ponen cuatro velas en cruz. Una de cada lado, señalando el Este, el Oeste, el Norte y el Sur. Lo colocan con las manos cruzadas sobre el pecho, con la cabeza hacia el saliente y los pies para el poniente, para indicar que al Oeste es por donde entran las almas al inframundo, como lo hace el Sol todas las tardes.

Después del velatorio, llevan al difunto al cementerio, lo ponen en una camilla con las mejores ropas y envuelto en un petate, o si pueden en ataúd de madera. Además le ponen una especie de rosario formado con 13 semillas negras de “lágrimas de san Pedro” y una cinta negra en la cintura. Ese rosario y la cinta le ayudarán al alma para que luche contra una feroz serpiente que vive en el inframundo. Los familiares lloran al muerto en

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 110.

silencio y sin lágrimas, porque las lágrimas atraerían la lluvia y se mojaría el difícil camino del inframundo.

Los cementerios están bajo la sombra de los árboles. Ahí entierran el cuerpo en una tumba de tierra. Primero bajan al difunto al hueco y lo cubren con una capa de tierra para que cada ahijado le riegue un cántaro de agua. Así le iluminarán las tinieblas del inframundo. Junto con el difunto entierran algunas cosas, como símbolos de amor que servirán al alma o “Magín” en su viaje: una calabaza para que tome agua durante el largo camino; un eslabón de hacer fuego para que pase por cuevas muy frías de vientos helados y cortantes; un sombrero para que se proteja del frío y un petate para descansar. Sobre la tumba, a los pies y al Oeste, colocan una cruz. En esa cruz cuelgan unas sandalias de cuero crudo para que el difunto se proteja en el inframundo de los pedruscos puntiagudos y espinas punzantes que le destrozarían los pies.

Luego, cuando empieza el “Novenario”, durante esos nueve días, por la noche, los parientes se reúnen en la casa del difunto para rezar frente a un altar, y comer solamente maíz. Al noveno día, el alma, después de haber caminado por el inframundo, sale por el Este, como lo hace el Sol cada mañana, y se reúne con sus familiares para asistir a una gran fiesta en su honor: el “Tzikín”. Ese día celebran con alegría que el muerto haya podido pasar las pruebas del inframundo. Preparan carnes, tamales y las comidas preferidas del difunto; adornan la casa con alfombras de pino y dejan abiertas todas las puertas para que entre el espíritu del invitado. Cuando termina la fiesta y la última oración, el “Magín” o alma sube al Paraíso, en donde vivirá para siempre con la luz del Sol y el brillo de la Luna. Este es el mayor anhelo y el justo premio para los que tuvieron una vida buena.

Pero el alma del difunto puede regresar a este mundo, con el permiso de Dios, una vez al año en el “Día de los Muertos”, el 2 de noviembre. En ese día especial para los Chortís, se celebra por tanto el otro “Tzikín” o “Sikin comunal”, la fiesta ya descrita que comparten en familia, con nutridas y ricas comidas y música en honor a las personas difuntas. Durante este día sienten la cercanía de sus seres queridos que regresan y los acompañan. Entonces

se reúnen los familiares y les ofrecen las mejores comidas como señal de un feliz recibimiento por su amistosa visita. En esos días abundan unas flores amarillas que llaman “flor de muerto”, por ello el color del luto de los Chortís es el color amarillo.

En suma, el “Tzikín” de los Maya-chortís del occidente de Honduras es probablemente la tradición de mayores reminiscencias prehispánicas con respecto al culto a los muertos que aún se preserva en Honduras. Evoca la antigua creencia de los Mayas en la vida después de la muerte, así como la necesidad de auxiliar al alma del difunto en su viaje al *Más allá*; del mismo modo, rememora la creencia de que los muertos pueden volver del inframundo, por tanto se tienen que preparar ceremonias para “convivir” un día con ellos, ya sea en su “Novenario”, donde se realiza el “Tzikín familiar”, o bien el 2 de noviembre, donde se realiza el “Tzikín comunal”, en el cual todas las familias van al cementerio a visitar y compartir con sus muertos.

IMAGEN 24



Indígenas Maya-Chortís de Copán, celebrando el ritual del “Tzikín” en memoria de sus muertos. (Fuente: Fotografía de Kerien Umaña, en: <http://hondurasvidapura.blogspot.com/2017/05/maya-chortis.html?m=0>, consultada el 19 de mayo del 2020).

El “Tzikín” es pues un ritual híbrido que tiene reminiscencias de las prácticas y cultos prehispánicos de los Mayas en torno al culto a los muertos. Es una especie de rito de “culto de paso”, en el cual los dolientes de un familiar muerto le rinden homenaje mediante ceremonias de oración, ofrendas y quema de copal al alma del difunto, mediante lo cual intentan coadyuvar a que el alma pueda tener un tránsito más placentero al inframundo. Fundamentalmente hay dos tipos de “Tzikín”, uno familiar, que realizan las familias en el “Novenario”, y otro “Tzikín comunal”, que realizan todas las familias en el cementerio el “Día de los muertos” el 2 de noviembre de cada año.

Finalmente, el punto más interesante de este trabajo corresponde al tema de la presencia de la existencia o creencia en fantasmas entre el pueblo Maya en la época prehispánica y en la época colonial. El principal especialista y estudioso de este tema, el mexicano Roldán Peniche Barrera, en su documentado ensayo ya citado titulado *Fantasmas mayas*⁸⁷, describe en su investigación la presencia de decenas de fantasmas, espectros y monstruos (más de una treintena); realmente una gran enciclopedia y bestiario de los seres fabulosos y mitológicos del mundo maya. Sin embargo, nosotros nos centraremos fundamentalmente en los que más se acercan al tema central de nuestro estudio, esto es, aquellos seres de rasgos y características fantasmales que analizamos en nuestro marco teórico en el capítulo anterior: de este modo, describiremos a continuación los siguientes:

- ✓ Los fantasmas chocarreros.
- ✓ La huesuda.
- ✓ El Culcalkín, sacerdote sin cuello.
- ✓ La cabeza errante.
- ✓ El Che Uinic.
- ✓ La Ekuneil.
- ✓ Los aluxes.
- ✓ El Uay Peck.

⁸⁷ Peniche Barrera, Roldán, *Fantasmas Mayas...* Op. Cit., pp. 15-73.

Hoy en día, muchos de estos mitos son aún preservados y creídos por gran parte de la población indígena y mestiza de Mesoamérica, desde México hasta Costa Rica, leyendas prehispánicas que luego se mezclaron con las que trajeron los españoles. Esta mezcla dio origen a una serie de renovados mitos que hoy en día forman parte del folclore de los Mayas modernos.

En el presente, no hay indígena o campesino mestizo que no crea en la realidad de los fantasmas Mayas. Aun los que se han desarraigado de la milpa, han llegado a la ciudad imbuidos de sus tradiciones y leyendas, con la certeza absoluta de la existencia de criaturas espeluznantes y fantasmales.

De esa manera, Peniche Barrera nos comparte en su libro que “[...] *el monte maya es traidor; quien no conozca sus laberintos y a sus criaturas, acabará extraviándose y a merced de los monstruos infernales que los pueblan. Hay en él gigantes, corcovados, hombres transmutados en bestias, descabezados, súcubos desalmados, atroces serpientes mágicas y verdaderas, pájaros fantasmas, aves de viento, y hasta espíritus chocarreros*”⁸⁸.

A continuación, describiremos algunos de los más importantes seres sobrenaturales y fantasmales de esa cosmovisión de los Mayas descritos por Peniche Barrera:

✓ **Los fantasmas chocarreros:**

Los “fantasmas chocarreros” son en general los llamados por la bibliografía también como “fantasmas tradicionales”. Según Peniche Barrera la fauna de estos espíritus burlones son como los de otras mitologías y su finalidad es jugarle bromas a las personas. He aquí algunos de ellos:

El Bokol H’otoch: éste asusta a los campesinos porque sus ruidos los hace debajo de la tierra y por la noche. Hay quien piensa que es el mismo diablo. Otros opinan que toma la forma de un zorro para alborotar y trastornar las aldeas⁸⁹.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 10.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 29.

El “Uay Cot”: vive oculto en las paredes de las casas. Algunos estudiosos lo han identificado como la cabalgadura de un ser monstruoso e infernal y gigante al que llamaban “Uay Pach”, que a veces tomaba la forma de pájaro. También a veces lo representaban como un brujo transmutado en criatura de alas de petate que robaba niños y saqueaba por las noches las casas y las tiendas. Realmente el “Uay Cot” era un fantasma aterrador, y recuerda a personajes fantasmales como “el Coco” español, o incluso al de leyendas urbanas más modernas como los “sacamantecas” españoles o a los “roba chicos” latinoamericanos⁹⁰.

El “Yankopek”: este era una especie de fantasma doméstico, que habitaba en el interior de cántaros y jarros, y que solía aparecerse más bien a las mujeres por las noches. Por esa razón, no se aconsejaba en aquél tiempo lavar trastos o cocinar de noche, porque según decían las abuelas, podía salir el “Yankopek” y ocasionar sustos y provocar enfermedades. Hoy en día, muchas de esas creencias aún se mantienen en aldeas y caseríos de nuestros países, y las mujeres ancianas sostienen que: *“No hay que barrer de noche... no hay que peinarse de noche porque puede salir ‘la sucia’... No hay que verse en el espejo de noche”*. Como se ve pues, el “Yankopek” era un fantasma chocarrero doméstico similar a los duendes que hacen travesuras en las casas por las noches⁹¹.

El “Xbolonthoroch”: este fantasma restringía sus apariciones para hacer travesuras e impedir que pudieran dormir los moradores de casa. Peniche Barrera añade que *“este es el fantasma casero que no hace mal, espanta no más a los que se desvelan; tiene, como el eco, la propiedad de volver los sonidos, y los ruidos que se han hecho en el día, los repite por la noche”*⁹².

Como se ve, estos “fantasmas chocarreros” entroncan con la tradición universal de “fantasmas tradicionales domésticos”, que atormentan por las noches a los moradores de las casas, pero que en su mayoría (como el “Bokol H’Otoch”, “Yankopek” y el “Xbolonthoroch”), suelen más bien aparecerse con el fin de hacer travesuras al igual que

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 29.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 29.

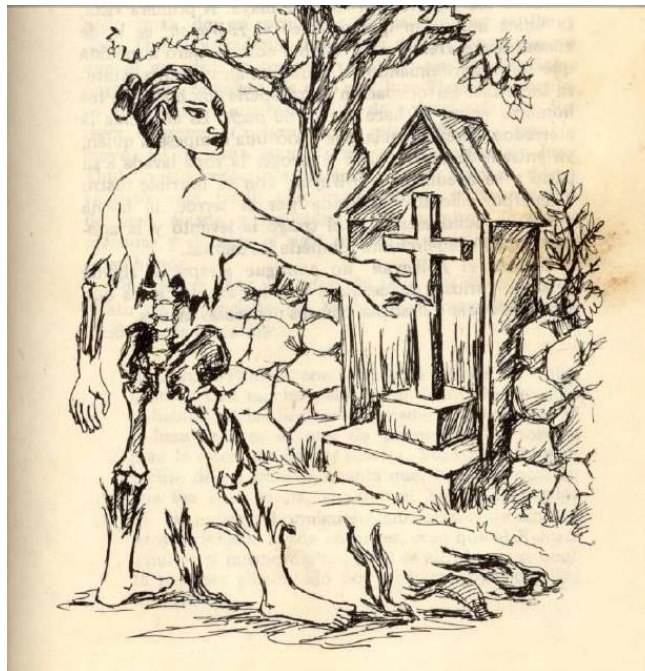
⁹² *Ibíd.*, p. 29.

los “duendes”. Quizá el más aterrador es sin duda el “Uay Cot”, pues este podía llegar a robarse niños para matarlos o devorarlos.

✓ **La huesuda:**

Las tradiciones orales de los antiguos Mayas legaron la leyenda de una extraña y aterradora mujer fantasma, a la que en México y Guatemala le llamaban “La huesuda”, una extraña mujer que por las noches se despojaba de sus carnes para convertirse en esqueleto. Según las leyendas, en el centro del pueblo, a medianoche, se desnudaba y ordenaba a sus carnes y a sus tendones que se desprendieran de su cuerpo. Ya en los puros huesos se pasaba toda la noche recorriendo la aldea y también lejanos senderos y lugares azorando a los viandantes noctámbulos y donde perpetraba sus malas acciones. A veces se creía que también acudían a los cementerios para desenterrar los huesos de las tumbas para devorar macabramente la carne de los muertos.

IMAGEN 25



Representación de “La huesuda”, leyenda fantasmal de los Mayas. (Fuente: Peniche Barrera, Roldán, *Fantasmas Mayas*, México DF, Presencia Latinoamericana SA, 1ª edición, 1982, p.41).

✓ ***El Culcankín, sacerdote sin cuello.***

El Culcankín, en lengua maya significa “sacerdote sin cuello”, y era según Peniche Barrera una aparición que ocasionaba gran espanto entre la población. No tiene cabeza y los ojos los lleva plantados en el pecho. Camina con paso de ganso y extiende los brazos al caminar (como la postura clásica de algunos fantasmas tradicionales, o bien de algunos monstruos literarios y cinematográficos como Frankenstein). Se le veía salir de las paredes de las ruinas prehispánicas o de los conventos coloniales, especialmente en los patios en que se notaban sepulturas antiguas. Como viste hábito de religioso, hay quienes encuentran su origen en leyendas coloniales, pero otros aseguran que es verdaderamente maya. Quizá como tantas otras, ésta sea una leyenda fusionada entre ambas culturas. En todo caso, la aparición del Culcankín es uno de los fantasmas más por su apariencia. Esta leyenda, como ya mencionamos más atrás, es de amplia extensión y retoma el mito de los “sacerdotes o padres sin cabeza”. En Honduras y Centroamérica de hecho se le conoce más generalmente como la leyenda de “el Cura sin cabeza”.

IMAGEN 26



Ilustración idealizada del “Culcankín o sacerdote sin cuello”. (Fuente: Ilustración de Weimar Garces, en: <http://leyendasp.blogspot.com/2017/05/el-cura-sin-cabeza-el-cura-sin-cabeza.html>, consultada el 24 de mayo del 2020).

✓ ***La cabeza errante:***

Esta aparición de “la cabeza errante” era una visión aterradora de una cabeza desprendida que iba dando tumbos y saltos por las calles de los pueblos y aldeas mayas. Según Peniche Barrera, alguna gente creía que la cabeza perteneció a una bruja quien mediante conjuros especiales lograba desprenderla de su cuerpo. Salía entonces la cabeza dando saltos a cometer fechorías, y el cuerpo descabezado permanecía acostado en una hamaca. Se creía que quien la pisara podía encontrar la muerte. Antes de salir el sol, la cabeza retornaba a su casa y volvía a unirse a su cuerpo.

Como se ve, esta leyenda enlaza con las leyendas que ya hemos citado de “espantos sin cabeza”, tan extendidas por toda América Latina.

✓ ***El Che Uinic:***

El Che Uinic (gigante de los bosques), al igual que otros seres o apariciones de culturas del planeta, pertenece al género de los gigantes que habitan los bosques. Era verdaderamente horripilante: su cuerpo era enorme, pero sin huesos ni coyunturas. Por eso no podía tenderse en el suelo para dormir, pues nunca podría incorporarse, o de hacerlo, podía dislocarse. Para sostenerse, andaba con un báculo, que era un gran tronco arrancado de un árbol. Por ello se recostaba en los troncos de los árboles de los bosques para descansar. Sus pies estaban grotescamente volteados para atrás, teniendo los talones por adelante y los dedos por atrás, al igual que los temibles “sisimites”.

Los Che Uinic -según Peniche Barrera- se refocilaban en tender trampas a los viajeros que pasaban por el bosque, ya sean comerciantes, cazadores, guerreros, labradores, o los que se perdían en el bosque, a quienes les hacían celadas para capturarlos y finalmente devorarlos. Sin embargo, las leyendas reseñan que a pesar que la mayoría de capturados eran victimados por el Che Uinic, también había algunos conjuros o precauciones que podían prevenir la muerte a manos del “Gigante de los bosques”: si el apresado era suficientemente valiente o sagaz, podía escapar del Che Uinic si lograba cortar una rama de un árbol y si comenzaba a danzar animadamente; eso invariablemente provocaba que

el Gigante de los bosques se desternillara de risa, y reía y reía hasta que finalmente caía al suelo, y una vez caído, sin tener coyunturas no podía levantarse, así que el cazador atrapado, podía huir tranquilamente sin ser alcanzado por el Che Uinic⁹³.

IMAGEN 27



Representación del “Che Uinic”, o “Gigante de los bosques”, otra leyenda fantasmal de los Mayas. (Fuente: Peniche Barrera, Roldán, *Fantasma Mayas*, México DF, Presencia Latinoamericana SA, 1ª edición, 1982, p. 39).

⁹³ *Ibíd.*, p. 38.

✓ **La Ekuneil:**

La “Ekuneil” o “Cola negra” era la leyenda de la aparición de una mítica serpiente del color de la ceniza y de extraño largor, con el cuerpo rematado en una espeluznante cola negra, ancha y bifurcada. Se decía que volaba hasta las casas al detectar que una madre acababa de parir y por tanto estaba lactante. Subrepticamente por la noche, la víbora penetraba en la casa y se subía al petate o a la hamaca de la madre, a quien le introducía la cola bifurcada en las narices y por otro lado, con la boca le succionaba la leche de los pechos. Algunas personas llamaban a estas serpientes “Xchail can” o “Chayilcan”.

Este monstruoso ser aún no ha sido reconocido entre los zoólogos, y más lo registran como parte de las supersticiones o del folclore de los pueblos mesoamericanos. En el caso de Honduras, el afamado Dr. Jesús Aguilar Paz, en su libro *Tradiciones y Leyendas de Honduras*⁹⁴, registra dicha leyenda en la zona occidental del país -la región de los Mayachortís y los Lencas-, con el nombre de la “Leyenda de la serpiente de Quintagral”. Aguilar Paz añade al respecto:

[...] vivió... en el sitio de La Pozona, a una legua de la ciudad de La Esperanza... la temible serpiente de QUINTAGRAL. De enormes cuernos y duras coscojas, que la fábula pinta tan larga de cuerpo que por más que salía la fiera de la cueva sin fondo, nunca terminaba de salir, motivo por el cual los indios no le conocieron la cola; pero sí sabían que la cabeza del ofidio se alejaba de su cubil hasta una legua de distancia, en busca de su delicada presa ¿Y cuál creéis que era su alimento preferido? Habéis de horrorizaros: eran las criaturas recién nacidas, cuyo olor, para desgracia de las parturientas... de aquellas vecindades, sentía admirablemente a grandes distancias... era el terror y pesadilla de aquellos habitantes...⁹⁵.

Como se aprecia, la leyenda tuvo amplia extensión desde México a Centroamérica, y constituye aún en día un espantoso y terrible relato de terror para los indígenas y campesinos de Mesoamérica.

⁹⁴ Aguilar Paz, Jesús, *Tradiciones y leyendas de Honduras*, Tegucigalpa, Honduras Industrial/ Museo del Hombre Hondureño, edición de Francisco Salvador, 2ª edición, [1972] 1989, p. 232.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 232.

IMAGEN 28



Imagen de “Ekuneil” o “Cola Negra”, la serpiente negra bifurcada que se alimenta de los pechos lactantes de la madre y que también puede llegar a devorar al niño recién nacido. (Fuente: Peniche Barrera, Roldán, *Fantasmas Mayas*, México DF, Presencia Latinoamericana SA, 1ª edición, 1982, p. 23).

✓ *Los aluxes:*

El “alux” o los “aluxes”⁹⁶, vendrían a ser quizá la versión más aproximada de los “duendes” europeos en la mitología maya.

⁹⁶ Para una aproximación a la bibliografía especializada de los aluxes, puede consultarse: Balam, Patricia, y Quintal Avilés, Ella, “Con poder para tratar con los vientos: *jmeeno’ob*, *aluxo’ob* y *waayo’ob* entre los mayas de la Península”, en: Gallardo Arias, Patricia y Lartigue, François (Coordinadores), *El poder de saber: Especialistas rituales de México y Guatemala*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, pp. 173-199; Villanueva Villanueva, Nancy Beatríz, “La concepción de los aluxes, según niños de ascendencia maya yucateca”, en: *Temas Antropológicos. Revista Científica de Investigaciones Regionales*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), Vol. 36, N° 2, abril-septiembre de 2014, pp. 97-125; y finalmente: De Ángel García, David, “El pasado en el presente: las moradas de los ‘los antiguos’ en la cosmología maya peninsular actual”, en: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XLIII, 2014, pp. 99-126.

Efectivamente, la correspondencia y similitud entre los duendes europeos medievales⁹⁷ y los *aluxes* del mundo maya mesoamericano es realmente asombrosa. Sin embargo, la noción actual que tenemos de los duendes tanto en Honduras como en el resto de Centroamérica corresponde más bien a la tradición oral de la leyenda que los españoles introdujeron en nuestros países a partir del proceso de Conquista. La representación popular de las leyendas centroamericanas lo describen como un hombre enanito, con sombrero y trajes estafalarios, sobre todo con motivos verdes y rojos, con intenciones ambivalentes -pues puede causar el bien o el mal- y fundamentalmente con rostro monstruoso.

Los estudiosos de este tema, como Carlos Canales y Jesús Callejo determinan al duende como parte de los seres sobrenaturales feéricos, y les atribuyen básicamente trece características. Veamos cuáles son:

- a. Son seres interdimensionales y atemporales. No se rigen por leyes físicas ordinarias, o al menos eso parece.
- b. Generalmente viven en comunidades y están organizados jerárquicamente: tienen su jefe, rey o reina que los gobierna.

⁹⁷ Alguna de la bibliografía académica especializada sobre los duendes es la siguiente: Canales, Carlos y Callejo, Jesús, *Duendes. Guía de los seres mágicos de España*, Madrid, Editorial EDAF, ilustraciones de Ricardo Sánchez, 1994. Esta es probablemente la guía más completa en lengua castellana sobre este tema de los seres míticos de los duendes. También para Europa son relevantes los siguientes estudios: Lecouteux, Claude, *Enanos y elfos en la Edad Media*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, Colección Medievalia, N° 3, Traducción de Francesc Gutiérrez, 1998; Briggs, Katharine, *Quién es quién en el mundo mágico. Hadas, duendes y otras criaturas sobrenaturales*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 1988; Cano Herrera, Mercedes, *Entre anjanas y duendes. Mitología tradicional ibérica*, Valladolid, Castilla Ediciones, Universidad de Valladolid, Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal, 2007. En el caso de América Latina son interesantes los estudios siguientes: Carranza, Claudia, “De duendes enamorados. Tratamiento tradicional de un motivo en un caso recogido por el Santo Oficio Novohispano”, en: *Revista Edad de Oro*, Vol. XXXVIII, 2019, pp. 263-279; Groke, Veronika, “Dueños, Duendes, Bichos: Non-Human Agents and the Politics of Place-making in a Bolivian Guaraní Community”, en: *Bulletin of Latin American Research*, Journal of the Society for Latin American Studies (SLAS), Vol. 34, N° 2, 2015, pp. 184-196; y finalmente: Pedrosa, José Manuel (Coordinador), *Cuentos y leyendas inmigrantes. Duendes, fantasmas, brujas, diablos, santos, bandidos, y otros seres inquietos e inquietantes de Hispanoamérica y de algún misterioso lugar más*, Guadalajara (España), Colección Tierra Oral, 2008.

- c. En su estado habitual, son invisibles para los hombres, aunque a veces se manifiestan sobre todo a los animales, a los niños, y a veces a algunos adultos, de modo que tienen capacidad de materializarse.
- d. Pueden cambiar de forma y tamaño, adoptando tanto aspectos grotescos como hermosos, aunque mayoritariamente se les describe como monstruosos y enanos o de tamaño pequeño.
- e. Son por lo general juguetones y burlones. Les encanta confundir, asustar y asombrar a los humanos. Son caprichosos y se les describe como seres codiciosos.
- f. Están enormemente interesados en determinados aspectos sexuales de los humanos. Sobre todo les atraen las muchachas jóvenes, preferentemente púberes.
- g. Cuando se hacen amigos de un humano, o por alguna razón lo estiman y aprecian, le otorgan grandes regalos materiales (oro, joyas), o bien poderes psíquicos (telepatía, clarividencia); por el contrario, si se enemistan con alguien, son rencorosos y vengativos.
- h. Viven muchos más años que los humanos, y llegan a alcanzar hasta 500 años o más, pero una vez que llegan a la vejez, comienzan a menguar hasta terminar de desvanecerse. Es decir que se les considera mortales.
- i. Son éticamente neutros, y pueden resultar perversos y dañinos, así como bondadosos y amables.
- j. Son inteligentes, pero a veces parecen débiles y fácil de engañar.
- k. Conocen y usan los elementos de la naturaleza.
- l. No hay nada que los aterrice tanto como el hierro y el acero. De ello se infiere que la gente use como prevención contra ellos ciertos talismanes hechos de hierro para evitar su presencia. En América Latina, para ahuyentarlos se usan otras medidas como: tirarles granos de frijoles, los cuales empiezan a recoger irremediablemente y al no poder recogerlos huyen despavoridos. También a la muchacha de la que se enamora le sugieren orinar en una bacinica, o le aconsejan no bañarse ni peinarse para que la vea fea y se vaya, y sobre todo le consiguen un novio para que el duende se ponga celoso y se marche.

m. Por último, sus principales ocupaciones son la música, la danza, las luchas, los juegos y el amor, así como hacer travesuras en las casas⁹⁸.

Con respecto al significado de la palabra “*duende*”, el vocablo parece derivar de la palabra “*duendo*”, y ésta a su vez del céltico “*deñeet*”, que significa “*domesticado o familia*”, por el hecho que desde la Edad Media se les vincula a las casas y a los seres humanos que la habitan, especialmente los niños y las muchachas⁹⁹.

Durante la Edad Media, los teólogos y los ocultistas (sobre todo los cabalistas) que estudiaban esos temas, consideraron a los duendes como seres intermedios entre los espíritus más elevados (los ángeles y similares) y los seres humanos. Así, esos ocultistas de La Cábala dividían a los seres espirituales sobrenaturales de la siguiente manera:

TABLA 4

NATURALEZA ESPÍRITUAL	TIPO DE SERES
Espíritus elevados divinos	Serían los ángeles y toda la jerarquía celeste, así como los dioses de las civilizaciones antiguas
Espíritus del mal	Serían el diablo y toda su corte demoniaca (así como los llamados “ángeles caídos”)
Espíritus que fueron humanos	Aquí estarían las almas de los muertos y los fantasmas
Espíritus elementales de la naturaleza	Serían los seres feéricos: duendes, hadas, gnomos, elfos

Elaborado con base en: Canales, Carlos y Callejo, Jesús, *Duendes. Guía de los seres mágicos de España*, Madrid, Editorial EDAF, ilustraciones de Ricardo Sánchez, 1994, pp. 28-29.

Como se aprecia, desde ese tiempo se asoció a los duendes en la categoría de “seres elementales de la naturaleza”, o “seres feéricos”, vinculados especialmente al elemento tierra, tanto de la superficie como de su interior, por ello, se asocia su hábitat con las cuevas, los bosques, las montañas, los ríos y en general las zonas rurales y boscosas.

⁹⁸ Canales, Carlos y Callejo, Jesús, *Duendes...* Op. Cit., pp. 18-22.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 29.

Carlos Canales y Jesús Callejo definen a los duendes como “*seres fantásticos de pequeña estatura*”, que sienten apego a determinados lugares y casas, así como a ciertas familias, especialmente con los niños y muchachas; un rasgo común dentro de su indumentaria es estar tocados inseparablemente por un sombrero rojo, así como buena parte de su vestimenta; se manifiestan particularmente de noche, gustándoles hacer bromas, especialmente a quienes duermen, haciéndoles cosquillas, quitarles las mantas o la sabana o tapándoles la nariz para dificultarles la respiración, y le asocian con los fantasmas, entre otras cosas porque los dos proceden del “mundo astral”. Igualmente, tienen una amplitud geográfica casi universal, y reciben diferentes nombres de acuerdo a las zonas geográficas: “duendes” en Castilla e Hispanoamérica, “trasgos” en Cantabria, “trasno” en Galicia, “follets” en Cataluña; “leprechaun” en Irlanda, “brownie” en Escocia, “follets” en Francia, “troll” en Suiza, “kobold” en Alemania y “farfarelli” en Italia¹⁰⁰.

Con relación a la tipología de los duendes, Canales y Callejo describen la siguiente:

TABLA 5

TIPOS DE DUENDES	CARACTERÍSTICAS
<i>Duendes domésticos</i>	Viven en el interior o alrededor de ciertas casas, donde se manifiestan preferentemente de noche. Además de hacer travesuras, algunos pueden hasta ayudar en labores domésticas, limpiando, barriendo o cuidando el ganado. Serían los duendes o trasgos tradicionales. Visten ropas ostentosas y miden generalmente medio metro. Son pues los “ <i>duendes tradicionales</i> ”
<i>Duendes familiares</i>	Estos son parecidos o descritos a los “diablillos”, más pequeños que los anteriores, y están ligados no a una casa, sino que a una persona, a la cual se manifiestan y ayudan, convirtiéndose en su dueño
<i>Duendes dañinos de dormitorio</i>	Son duendes individualistas y agresivos, que viven de absorber la energía vital a los seres que habitan la casa, incluso a veces hasta llegar al contacto carnal, provocando pesadillas y enfermedades sobre todo a los niños y muchachas. Se distinguen dos categorías: <i>duendes vampirizantes</i> y <i>duendes lascivos o incubos</i> .

¹⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 31-32.

Finalmente, por mucho tiempo se ha hecho la pregunta siguiente: ¿Existen los duendes?. Naturalmente, en América Latina de hogaño, la mayoría de estudiosos o personas que habitan la ciudad, evidentemente la respuesta que darían en este siglo XXI es un rotundo “no”. Para estas personas, todo lo que tenga que ver con el mundo sobrenatural de los fantasmas, duendes, demonios, hadas, ovnis, existe una tendencia a la incredulidad ante estos fenómenos que no pertenecen a la lógica cartesiana, positivista, científica y racional de nuestro momento.

Sin embargo, como apuntamos en nuestra introducción, nuestra intención no es responder si existen los fantasmas, espectros o duendes, sino más bien describir creencias que para gran parte de las mentalidades colectivas de nuestros países “sí son verídicas”: efectivamente, mucha gente en Honduras y Mesoamérica aún creen en estas historias o leyendas, y lo creen no solamente ahora, sino que lo creyeron sus abuelos, y los abuelos de sus abuelos desde la época prehispánica y colonial. Por ello es importante tratar de historiar estas creencias.

De este modo, era natural que tanto en España como en América, la mayoría de la población creyera que estos personajes sobrenaturales ciertamente existieran. Los principales estudiosos de esos temas eran naturalmente teólogos o religiosos afiliados a la Iglesia Católica, a quienes a veces se les llamaba “demonólogos” por estudiar la naturaleza de estos seres del mundo del “*Más allá*”, afirmando ellos mismos que estudiaban esos fenómenos por la mayor treta que usa el demonio: “*hacernos creer que no existe*”.

En España, quizá el primero que se acercó a la existencia de estos seres fue Pedro Sánchez Ciruelo, autor de *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*¹⁰¹, en 1539, considerado el primer libro importante en lengua castellana sobre el tema de la brujería y lo sobrenatural. Ahí Sánchez Ciruelo reconocía la existencia de los duendes, afirmando que estos hacían lo siguiente:

¹⁰¹ Sánchez Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Barcelona, Editorial Glosa, [1539] 1977.

Una de las maneras en que se aparece... es haciendo estruendos y espantos por las casas, de día y de noche, aunque no lo vean los hombres... y da golpes en las puertas y ventanas y echa cantos y piedras y quiebra ollas y platos... y hace otros muchos males por casa... Otras veces, viene a la cama donde duermen las personas y les quita la ropa de encima y les hace algunos tocamientos deshonestos, y de muchas otras maneras les hace miedos y no los deja dormir reposados... Y mientras dura aquella dexación en aquella casa... pongan cruces de ramos benditos o de candelas benditas en todos los lugares de la casa y tengan siempre agua bendita¹⁰².

También, Benito Remigio Noydeus, en 1638, en un “Manuel de exorcistas” titulado *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia*¹⁰³, apuntaba sobre este asunto lo siguiente:

La experiencia enseña que hay demonios que, sin espantar ni fatigar a los hombres, son caseros, familiares y tratables, ocupándose en jugar con las personas y hacerles burlas ridículas. A éstos llamamos comúnmente trasgos o duendes, los franceses los llaman Guelicos, los italianos, Farfarelli, y los gentiles, supersticiosamente, los veneraban por dioses caseros, llamándoles Lares¹⁰⁴...

Pero quizá la obra emblemática y más famosa que se publicó con el fin de demostrar la existencia de los duendes y de otros seres similares fue *El Ente Dilucidado: Tratado de monstruos y fantasmas*¹⁰⁵, obra del Padre Fuentelapeña en 1676.

El afán de Fuentelapeña era demostrar o *dilucidar* a estos “duendecillos caseros” a base de argumentos y silogismos, diciendo que no son demonios ni espíritus, sino seres aéreos que “*quitan y ponen platos, juegan... aficionándose a los niños más que a los grandes, y especialmente se hallan duendes que se aficionan a los caballos... y tienen su primer ser en caserones inhabitados y lóbregos... son alimentados por la corrupción de los vapores gruesos que en tales lugares se producen*”¹⁰⁶...

Como se percibe, el Padre Fuentelapeña creía fervientemente en la existencia de los duendes, y fue la principal autoridad teologal tanto en España como en Hispanoamérica

¹⁰² *Ibíd.*

¹⁰³ Noydeus, Benito Remigio, *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia*, Barcelona, José Llopis, [1638], edición facsimilar (Valladolid), 2010.

¹⁰⁴ *Ibíd.*

¹⁰⁵ Véase: Fuentelapeña, Padre, *El Ente Dilucidado: Tratado de monstruos y fantasmas*, Madrid, Editorial Nacional, [1676], 1978.

¹⁰⁶ *Ibíd.*

sobre este tema durante el siglo XVII y buena parte del XVIII. Sin embargo, más tarde, ya en el siglo XVIII, el “Siglo de las Luces”, vio llegar a algunos autores de la Iglesia una mirada más racional sobre este tema del mundo de los monstruos y fantasmas, así que algunos autores comenzaron a replicar y refutar tanto a Fuentelapeña y los autores anteriores. Quizá el más emblemático autor de esta perspectiva más crítica y racionalista hacia los duendes y seres sobrenaturales fue el padre Benito Feijoo, quien publicó el famoso ciclo de obras titulada *Teatro Crítico Universal*¹⁰⁷, obra publicada en nueve tomos entre 1726 y 1740.

En concreto, el padre Feijoo abordó en el tomo III a los “Duendes y espíritus familiares”, y por supuesto, con un estilo coloquial, irónico y burlón, Feijoo expresaba que estos personajes no existían, no eran seres reales, argumentando que las personas que admitían haberlos vistos eran supersticiosos, o bien, habían sido engañados por otros humanos que se querían hacer pasar por duendes o fantasmas -ya sea con fines criminales o bien para divertirse-, rematando finalmente que:

El argumento... es fortísimo, formado de ésta: los duendes, ni son ángeles, ni almas separadas, ni animales aéreos, no resta otra cosa que puedan ser. Luego no hay duendes¹⁰⁸...

Con el pasar de los siglos pues, se fue transitando de una visión que reconocía la existencia en los duendes y seres sobrenaturales, a una más crítica y racionalista entre los teólogos y académicos, sin embargo, para buena parte de la población rural y campesina tanto de España como América, el duende y otros seres continuaron siendo admitidos como entidades realmente existentes y verídicas, todavía hasta bien entrado el siglo XX.

Asimismo, la tradición oral reconocía al duende como un ser feérico ligado a la naturaleza, de tamaño pequeño, con cara monstruosa, que se apasionaba a ciertas casas y sobre todo a algunos de los seres que la habitaban, especialmente niños y muchachas púberes, y era aficionado a hacer travesuras, pero otras veces podía llegar incluso a hacer daño a las personas.

¹⁰⁷ Feijoo, Benito, *Teatro Crítico Universal*, Madrid, Ediciones Taurus, [1740], 1985.

¹⁰⁸ *Ibíd.*

IMAGEN 29



Caracterización de un duende europeo, a partir de las ilustraciones de Ricardo Sánchez. Como se aprecia, se les retrata como seres feéricos diminutos habitantes de la naturaleza: los bosques, prados, cerros, cuevas, etcétera, y se ven algo aterradores. (Fuente: Canales, Carlos y Callejo, Jesús, *Duendes. Guía de los seres mágicos de España*, Madrid, Editorial EDAF, ilustraciones de Ricardo Sánchez, 1994).

IMAGEN 30



Grabado de Francisco Goya y Lucientes, titulado *"No grites, tonta"*, donde se observa a un duende vestido de frailecillo que atormenta a una dama. (Fuente: Museo del Prado, Francisco de Goya, Grabado: *"No grites, tonta"*, Colección: Caprichos, N° 74, Madrid, España).

Con respecto a los duendes de los Mayas, los que ellos llamaban “aluxes”, pequeños personajes de la cosmogonía maya, su creencia aún sigue vigente en la población mesoamericana, especialmente la de ascendencia maya.

En general, los especialistas que han estudiado el tema, describen a los aluxes como seres o entes sobrenaturales pequeños, similares a niños traviesos con la estatura de uno de 3 a 4 años de edad, pero con apariencia de adultos o viejos. La mayoría dicen que llevan barba larga y una corona en la cabeza. También se dice que visten como campesinos mayas; otros indican que usan hacha, coa y machete, pero también a veces se les ha descrito usando alpargatas, sombrero y escopeta como los españoles, y los acompaña un perro. Con relación a su constitución física, todos los especialistas en el tema concuerdan en que los milperos mayas conciben a los *aluxes* como vientos (*ik'oob*). Por esto mismo, consideran que es común oírlos por el ruido que hacen mientras trabajan, cuando dejan caer objetos, o cuando tiran piedras a intrusos que entran al sitio custodiado por ellos; sin embargo, también se les puede llegar a ver como sombras. Otra coincidencia es que viven en los montes y cerros, y también su función es precisamente cuidar los terrenos en cultivo y los solares de posibles ladrones¹⁰⁹.

Villanueva Villanueva señala que los estudiosos de este tema conciben a los aluxes como antepasados míticos de los primeros Mayas, creados por los Dioses primeros. Así, los aluxes serían formas animadas de los antiguos ídolos mayas creados por “*H-meno'ob*” y “*Chilamo'ob*” mediante procedimientos mágicos y rituales, con ayuda de los Dioses. Estos especialistas religiosos vertían gotas de su propia sangre en las estatuillas para hacer visible la energía vital de sus antepasados, y así capturarla en las estatuillas para dotarlas de vida y poder. Esta operación convertía a los *aluxes* en seres semisagrados, cercanos o

¹⁰⁹ Véase: Smailus, Ortwin, “El concepto de los espíritus del monte (aluxoob) en la mitología de los Mayas yucatecos modernos”, en: *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México DF, Vol. III, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1976, pp. 217-223; y Villanueva Villanueva, Nancy Beatriz, “La concepción de los aluxes”... Op. Cit., p.

parecidos a los santos de la religión católica; los situaba entre los antepasados míticos y los Dioses¹¹⁰.

IMAGEN 31



Representación escultórica de un par de *aluxes*, en un altar de la ciudad maya de Yaxchilan en Chiapas, México. Como se puede apreciar, su parecido es bastante cercano a las representaciones de los duendes de la Europa medieval. (Fuente: <https://culturacolectiva.com/historia/que-son-los-aluxes-criaturas-mayas>, consultado el 26 de mayo del 2020).

Se cree que los brujos y sabios mayas hacían figuras de *aluxes*, semejantes a ídolos mayas, usando barro virgen extraído de alguna cueva a la que no hubiera entrado mujer alguna. Como eran hechos bajo encargo, otro de los ingredientes esenciales para la creación de este ser fantástico, eran nueve gotas de sangre extraídas del torrente de quien iba a ser su dueño; así se formaba una alianza sólida entre humano y criatura. Una vez que la figura de barro estaba lista se entregaba a su dueño y éste lo colocaba en un altar. Por las noches, el

¹¹⁰ Villanueva Villanueva, Nancy Beatriz, “La concepción de los aluxes”... Op. Cit., p. 104.

alux cobraba vida para cuidar las propiedades del dueño y sus animales. Como se infiere, también en este sentido hay correspondencia de funciones entre los *aluxes* Mayas y algunos duendes europeos citados por Canales y Callejo para el caso de España, donde los llamados “duendes familiares” podían tener algún dueño.

Algunos relatos señalan que los *aluxes* fueron los primeros pobladores de la Tierra, y que son más antiguos que el Sol. Su apariencia de ancianos monstruosos, de estatura diminuta y regordeta, su carácter travieso y rasgos indígenas lo convierten en un ser elemental único, al mismo tiempo aterrador y tierno como los duendes europeos. El *alux* o “*alux’Ob*” forma parte pues de la variada mitología de seres sobrenaturales de los Mayas, y según las creencias habita desde México hasta Honduras.

Se señala que al igual que los duendes europeos, los *aluxes* pueden causar el bien pero a veces también pueden enemistarse con los hombres, y causarles daño e incluso enfermedades. Los indígenas Mayas desde México a Honduras, piensan que los Dioses y entidades espirituales son dueños de todo cuanto existe, por lo que antes de iniciar sus trabajos agrícolas les solicitan permiso, mediante rituales y ofrendas, para tomar la extensión del monte necesaria para su sustento familiar. Después de la cosecha les agradecen de igual modo los dones obtenidos. Los milperos incluyen a los *aluxes* en sus ofrecimientos para que cuiden su milpa, ahuyenten a los ladrones, y hagan productivas sus tierras; Por tanto, la relación de los milperos con estos seres es *contractual*, es decir, intercambian con ellos bienes y servicios; si los agricultores no les dan sus ofrendas alimenticias, los *aluxes* no hacen su trabajo, además de que les ocasionan daños y enfermedades¹¹¹. Carmen Leñero por su parte sostiene que si se enfadan, son realmente aterradores¹¹².

¹¹¹ Villanueva Villanueva, Nancy Beatriz, “La concepción de los aluxes”... Op. Cit., p. 106.

¹¹² Leñero, Carmen, *Monstruos mexicanos*, México DF, Secretaría de Cultura/ Dirección General de Vinculación Cultural, ilustraciones de Kamui Gomasio y Marcos Castro, 2ª edición, 2019, pp. 48-50. Agradecemos a nuestra colega historiadora Daniela Núñez habernos compartido la fuente.

IMAGEN 32



Representación aterradora de un *aluxe*. (Fuente: Leñero, Carmen, *Monstruos mexicanos*, México DF, Secretaría de Cultura/Dirección General de Vinculación Cultural, ilustraciones de Kamui Gomasio y Marcos Castro, 2ª edición, 2019, p. 48.)

IMAGEN 33



Imagen recreada de un *aluxe*, obra del artista Claudio Romo. (Fuente: Romo, Claudio, *Bestiario Mexicano*, Módena (Italia), Logos Edizione, 2018).

Villanueva Villanueva añade que en algunos sitios de México y Guatemala aún se concibe a los *aluxes* como dueños del monte, de los cenotes, de los ojos de agua, de la lluvia, de los vientos y del sol, de manera que comparten esta característica de ser apegados a los bosques y montañas con los seres feéricos europeos como los duendes y las hadas. Por esa razón muchos indígenas consideran a esos seres como dueños originarios de los terrenos, por ello, cuando detectan su presencia sobrenatural en sus solares y milpas, les ofrendan anualmente *zacá* (una bebida ritual), para así evitar contraer enfermedades ocasionadas por ellos. Como dueños de los elementos naturales, los *aluxes* pues se equiparan con las deidades mayas; como propietarios anteriores de terrenos, se identifican con los antepasados míticos¹¹³.

Finalmente, en cuanto a su origen, Villanueva Villanueva sostiene que para la mayoría de estudiosos de este tema, los *aluxes* son entidades sobrenaturales de origen prehispánico, pues la forma de nombrarlos es, arguyen, una versión simplificada de la expresión “*ah lox katob*” (seres fuertes de barro)¹¹⁴. Nicolás Balutet, por su parte, sugiere el mismo origen, al incluir a los diminutos seres de la mitología maya de la creación de la humanidad, en su demostración de la importancia de los enanos en la sociedad maya precolombina, y al señalar sus similitudes con las representaciones iconográficas de varios Dioses mayas¹¹⁵.

Efectivamente, Balutet ha demostrado la enorme importancia que jugaban los enanos en la civilización maya del periodo Clásico. Las numerosas y ricas representaciones de enanos en templos, esculturas y pinturas dan fe por sí solas de que los enanos ocupaban un lugar particular en la sociedad maya, pues evocaban a las deidades y criaturas primarias creadas al principio de los tiempos¹¹⁶.

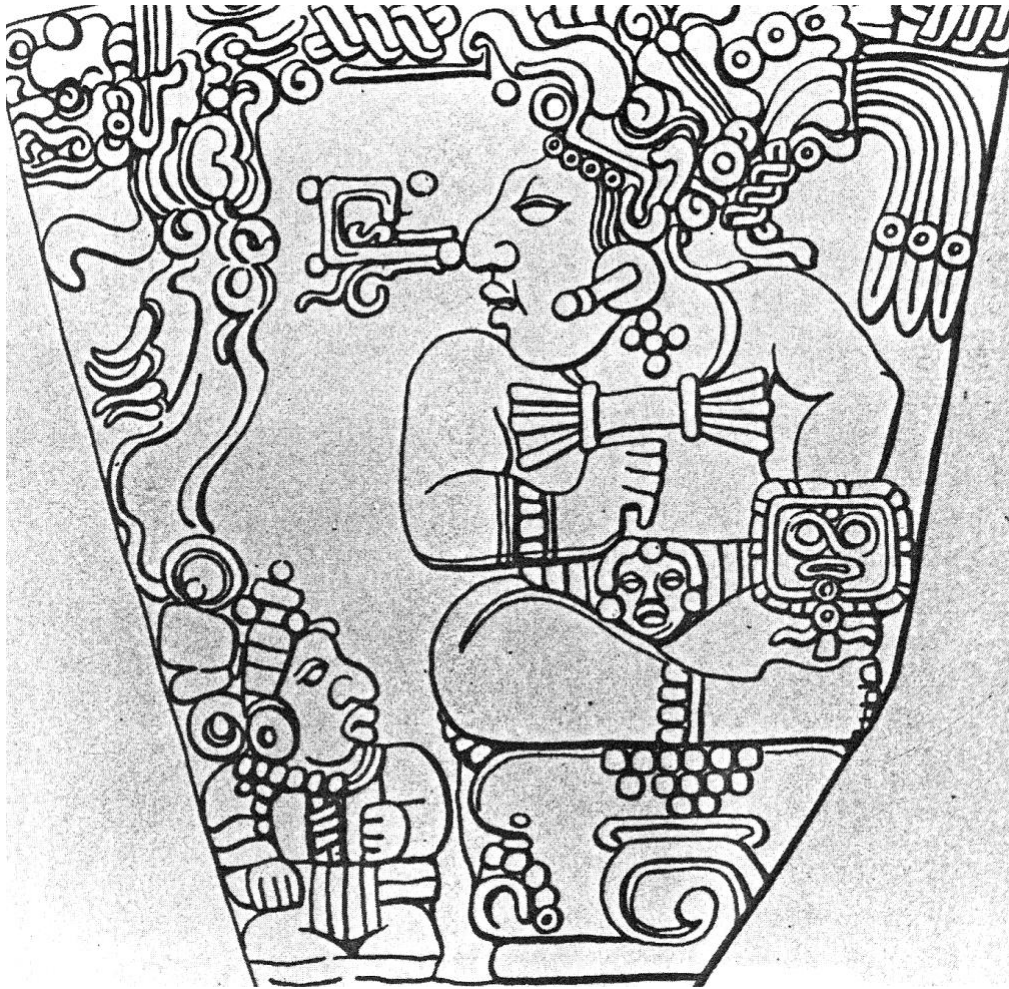
¹¹³ Villanueva Villanueva, Beatriz Esther, “La concepción de los aluxes”... Op. Cit., p. 106.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 107.

¹¹⁵ Cfr. Balutet, Nicolás, “La importancia de los enanos en el mundo maya precolombino”, en: *Revista Indiana*, N° 26, 2009, pp. 81-103.

¹¹⁶ *Ibíd.*, p. 81.

IMAGEN 34



Un enano delante de un soberano Maya (Placa de jade de Copán Ruinas, Honduras). (Fuente: Foncerrada de Molina, Marta, "El enano en la plástica maya", en: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), N° 45, 1976, pp. 45-57).

En resumen, los *aluxes* eran entidades sobrenaturales del mundo maya, identificadas con las creaciones primigenias que los Dioses hicieron al principio de los tiempos. Se les caracterizaba como seres pequeños, pero con caras deformes y de adultos, casi viejos y monstruosos. Se les asociaba con los elementos de la naturaleza (bosques, montañas, ríos, cuevas, ruinas); y al igual que con los duendes europeos, los indígenas y campesinos le atribuyen una psiquis ambivalente, es decir, pueden hacer bien o causar daño y hasta enfermedades. Por ello, para aplacar su ira y buscar su ayuda, se les otorgan ofrendas y primicias.

✓ **El Uay Peck:**

El **uay peck** era un ser sobrenatural que aparecía en forma de perro negro. Peniche Barrera señala en su libro que los Mayas creían que era “*un perro-brujo de color negro y lanudo, con ojos de fuego... Muchas veces se mete de noche en las casas sin ser visto, y se pasa... atropellando las hamacas en las que duermen los Mayas*”¹¹⁷...

En este sentido, el **uay peck** corresponde al tipo de apariciones que denominamos “fantasmas animales” en el marco teórico, según la tipología de Roger Clarke, y enlaza definitivamente con el otro mítico ser denominado en Centroamérica como “**el cadejo**”.

Efectivamente, este ser mítico se popularizó en la tradición oral hondureña desde la época de la Conquista; éste es un ser mítico y fantástico de la región mesoamericana, siendo abundantemente conocido tanto en la zona rural como urbana. El cadejo es una especie de “perro infernal”, posiblemente alimentado tanto por la tradición de los pueblos prehispánicos y las leyendas medievales traídas por los españoles sobre la existencia de “lobos hechizados”¹¹⁸; en este caso, el cadejo -como perro infernal-, recuerda la asociación que se creía tenían los vampiros con los lobos, a quienes hipnotizaban e incluso se llegaba a creer que podían adoptar la misma forma.

Los mitos y leyendas de perros infernales abundan en el folclore de varios países de Europa: los griegos por ejemplo creían en el “cerbero” y en “ortro”; en la mitología celta existía el feroz “Cŵn Annwn”; mientras en Inglaterra existían una legión de perros infernales, entre otros los “*black dogs*”, así como el “moddey dhoo” de la Isla de Man, y el

¹¹⁷ Peniche Barrera, Roldán, *Fantasmas Mayas...* Op. Cit., p. 64.

¹¹⁸ Sobre el mito de los hombres lobo en la Europa medieval puede consultarse: Macías Cárdenas, Francisco Javier, “El mito del hombre lobo en la Edad Media”, en: *Revista Ubi Sunt*, N° 28, 2013, pp. 28-38; Olivares Martínez, Diana, “El salvaje en la Baja Edad Media”, en: *Revista Digital de Iconografía Medieval*, Madrid, Vol. V, N° 10, 2013, pp. 41-55; Lecouteux, Claude, *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: Historia del Doble*, Palma de Mallorca, José de Olañeta Editor, 2ª edición en español, 2005; Borja E., Torres Santiago, *Cuentos de licántropos, de brujas y de fantasmas en la literatura latina*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras, Tesis de Grado, 2016. Para el caso americano, concretamente mexicano, puede verse: Blanco, Alicia, Rodríguez, Bernardo y Valadez, Raúl, “El lobo mexicano (*Canis Lupus Baileyi*) en el contexto cultural prehispánico: las fuentes escritas”, en: *AMMVEPE*, Vol. 18, N° 3, mayo-junio 2013, pp. 68-73.

“black shuck” que aterrorizaba las costas de Norfolk, Essex y Suffolk, leyenda que al parecer fue la inspiración para *El sabueso de los Baskerville* de Arthur Conan Doyle; por su parte, en España, se creía en la leyenda del “lobo hechizado” de la región de Castilla, y también el “dip” o “perro vampiro catalán”¹¹⁹.

En el caso de la narrativa folclórica de Mesoamérica, el cadejo es un perro espectral de gran tamaño, de ojos rojizos brillantes, que a veces arrastra cadenas, y que durante las noches aparece en sitios solitarios para atormentar a los transeúntes y a los borrachos, siendo muy conocida su leyenda en las zonas rurales e incluso urbanas de México hasta Centroamérica. Asimismo, las diferentes versiones de la leyenda en Centroamérica describen igualmente a un cadejo de color blanco y uno de color negro (generalmente benigno y maligno respectivamente), o simplemente un solo cadejo negro, generalmente maligno.

En la mayoría de pueblos hondureños describen al cadejo negro como un animal con forma muy parecida a un perro, al que también llaman “el perro del diablo”; tiene los ojos rojizos encendidos, carga cadenas y tiene un aura luminosa que paraliza a quien se le aparece; además tiene el poder de agrandar su cuerpo hasta hacerse gigante. Se aparece entre las once y doce de la noche, generalmente a los hombres parranderos y trasnochadores que regresan a sus casas después de visitar a una mujer, practicar juegos de azar o emborracharse. Los relatos sugieren que ante la presencia del cadejo negro lo mejor es no atacarle, quedarse quieto y decirle algunas de estas expresiones: “*huelas a santos*”, “*huelas a incienso*” o “*permiso compadre Alejo*”, pues de lo contrario, si no se hace eso el cadejo puede dejar enferma de “susto” o bien malherida o muerta a una persona¹²⁰.

¹¹⁹ Véase: Lecouteux, Claude, *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media...* Op. Cit.

¹²⁰ Herranz, Atanasio, *Mitos, creencias y medicina popular en un pueblo del área Lenca de Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymurás, Colección Lámpara de Crítica y Cultura, 1ª edición, 2019, p. 52.

IMAGEN 35



Ilustración que representa a unos abominables “Cinocéfalos”, hombres con cabeza de perros, haciendo negocios. En la Edad Media europea, además de la creencia en “Hombres lobo”, existía la convicción en un bestiario asociado tanto con lobos como con perros infernales, como estos “Cinocéfalos” y otras criaturas realmente aterradoras y bestiales. Los españoles trajeron esas leyendas a América, y aquí se mezclaron con las historias y cuentos de perros infernales de los pueblos mesoamericanos como los Mayas y Aztecas. (Fuente: “Cinocéfalos indios”, en el *“Libre des Merveilles”* de Marco Polo, Lámina iluminada do Mestre de Boucicot, Bibliothèque Nacional, Paris, Francia).

IMAGEN 36

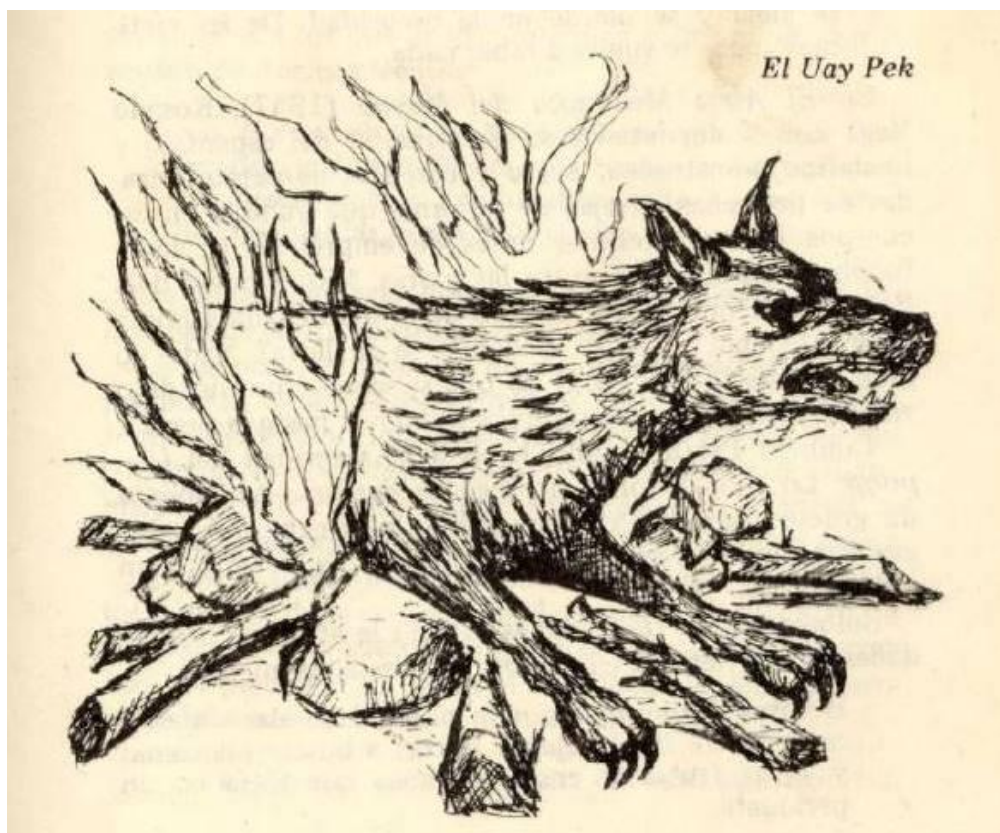


Imagen del “Uay Peck” o “perro-brujo” de los Mayas. (Fuente: Peniche Barrera, Roldán, *Fantasmas Mayas*, México DF, Presencia Latinoamericana SA, 1ª edición, 1982, p. 23).

En las distintas leyendas centroamericanas sobre este fantástico perro infernal, se cree que el “cadejo blanco” más bien protege a los viandantes y los defiende contra los malos espíritus, en cambio el “cadejo negro” puede atacarlo, o bien lo arrastra hacia el mismo infierno, simbolizando por lo tanto un peligro de muerte¹²¹.

Es muy posible que el origen del cadejo como ser mitológico se encuentre en la mitología Maya-quiché. Las leyendas de los cadejos espectrales centroamericanos parecen estar

¹²¹ En el caso de Centroamérica, el mito ha sido estudiado por: Sánchez Mora, Alexander, “El cadejo sí existe: aportes folclóricos a la lexicografía”, en: *Kañina: Revista de Artes y Letras*, San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica (UCR), Tomo XXXVI, 2012, pp. 215-221. El mejor estudio monográfico para América Latina sobre el cadejo es: Burchell, Simon, *Phantom Black Dogs in Latin America*, Marlborough, Heart of Albion Press, 2007.

emparentadas, en cuanto a su origen, con los nahuales. En la mitología mesoamericana, un nahual es un animal que se considera espíritu protector de cada persona. De acuerdo con algunas tradiciones, se dice que cada persona, al momento de nacer, tiene ya el espíritu de un animal, que se encarga de protegerlo y guiarlo. Estos espíritus a veces se manifiestan sólo como una imagen que aconseja en sueños o con cierta afinidad al animal que les tomó como protegidos. Igualmente, hay que apuntar que el mito del cadejo se difundió sobre todo en la época colonial, y quizá se mezcló la historia del *“uay peck”* de los Mayas y también de otros pueblos como los Aztecas con las historias de perros diabólicos traídas por los españoles.

En la época prehispánica destacaba entre los Mexicas la deidad *“Huehucóyotl”*, que era una especie de divinidad tramposa, asociada con la música, el baile y la canción, representado en el *“Códice Borbónico”* con la forma de un coyote. Él es parte de la familia de Dioses mexicas de Tezcatlipoca, y tiene sus poderes para transformarse. De todas las deidades aztecas, *“Huehucóyotl”* representaba la dualidad en términos del bien y el mal. Más era un bromista que un dios ayudador, emparentado de alguna forma con los Dioses tramposos en forma de coyote de las tribus aborígenes de Norteamérica; a menudo se le asociaba con el dios *“Xólotl”*, también con forma de perro y con poderes de transformación. El xoloitzcuintle, raza de perro originaria de México y Centroamérica, lleva su nombre, y a menudo se asociaba a este animal, en la mitología azteca, con la muerte, dado que se creía que los xoloitzcuintles acompañaban a las almas de los difuntos cuando viajaban al Mictlán -el inframundo-, por lo que eran sacrificados y enterrados junto con los muertos a los que debían guiar, cumpliendo entonces el perro la función de guardián protector de las almas en su viaje al *“Más allá”*. Posiblemente de estas creencias en el *“uay peck”* y el *“huehucóyotl”* haya derivado la leyenda del *“cadejo blanco”* en la región mesoamericana.

ILUSTRACIÓN 37



Deidad Huehucéyotl, según una representación del “Códice Borbónico”.

En cuanto a su significado, se observa la dualidad del cadejo como espíritu protector y a la vez, criatura maligna. Desde su perspectiva negativa, el cadejo usurpa la confianza de los seres humanos mediante el terror, mientras que en su faceta positiva, asume el poder regenerador de la naturaleza al proteger a los seres humanos del peligro.

En Honduras la leyenda del cadejo aún permanece con mucha vigencia, y hay numerosos relatos y leyendas basadas en el legendario y famoso "perro del diablo". Al igual que en otras regiones, usualmente en nuestro país se manifiesta la existencia de dos cadejos, ambos de colores opuestos: uno de color blanco y el otro negro, creados por Dios y Satanás respectivamente.

En términos generales, al “cadejo negro” se le asocia con el mal; se cree que persigue a distancia a los caminantes nocturnos, regularmente los que vienen de fiestas, festivales, carnavales, juegos de azar o cantinas, o que andan de tunantes, a quienes aterroriza o

pretende llevar al infierno. Se caracteriza por tener un color negro intenso, ojos rojos como brasas, una apariencia espectral y un aura de malignidad que paraliza a quien será su víctima; a veces se le representa enrollado con cadenas, y usualmente escoge atemorizar a hombres jóvenes, aunque también le puede salir a mujeres. Es capaz de manipular su cuerpo para crecer (a manera de perro gigante) y ha surgido la creencia de que es un demonio que toma la apariencia de un perro.

El “cadejo blanco” al contrario es el antagonista del cadejo negro y es el protector de las personas que cruzan su camino con él. En los relatos y testimonios narrados en la tradición oral actúa como guía para prevenir a las personas de que se encuentren con el cadejo negro; de esa manera también las cuida por cierto tiempo hasta asegurarse de que retornen con seguridad a su casa. Al encontrarse ambos seres, una terrible lucha se desata entre los dos, donde muchas veces por invocación del poder de los santos o la Virgen, el cadejo blanco termina derrotando al negro.

En Honduras, fue don Alberto Membreño el primero que lo refirió en un estudio lexicográfico, en su famoso estudio *Hondureñismos*¹²², publicado originalmente a finales del siglo XIX, concretamente en 1895. Membreño describía así al cadejo:

Cadejo.- Cuadrúpedo fantástico, de ojos colorados y que, á lo que parece, como que también tenía cuernos, porque diz que topetaba á los bolos (ebrios), que encontraba en la calle en las avanzadas horas de la noche. De las embestidas de este Cuadrúpedo nadie se libraba; y si mal no recordamos, como que una vez, en las calles de Tegucigalpa atacó a todo un capitán de infantería, y por más que éste tiró mandombles al diabólico animal, hasta sacar chispas de las piedras en que pegaba el sable, no se libró de la topetada. El susodicho animal hace muchos años que dejó de salir, pero aun se ruge que hay personas á quienes topea el CADEJO¹²³.

¹²² Membreño, Alberto, *Hondureñismos*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Lámpara de Crítica y Cultura, 3ª edición, 1982.

¹²³ *Ibíd.*, p. 28.

Como se puede apreciar, este fundante libro de don Alberto Membreño inaugura tanto la lexicografía nacional, así como la preocupación por definir los seres de la narrativa folclórica asociada con el terror y lo macabro. En ese emblemático libro, don Alberto Membreño, además de definir al “cadejo”, también refiere otros seres sobrenaturales del mundo fantástico y espectral de la nación: entre otros a la “Cigua”, “Chula”, “Segua” o “la Sucia”; el “cicimite” o “cicimique”; el “nagual”, el “timbo”, el “diablo”, “coludo” o “enemigo malo” y a la “pelona”. En total, siete seres espectrales del imaginario mundo de los seres sobrenaturales catrachos.

Desde ese pionero estudio de Membreño, en adelante prácticamente todos los folcloristas y estudiosos de nuestra tradición oral y bestiario catracho, han citado leyendas del cadejo. Don Jesús Aguilar Paz, uno de los más importantes investigadores de nuestro folclore y cultura ancestral, describía así al infernal cadejo: *“[el] Cadejo... es un cuadrúpedo nocturno que se alimenta de cadáveres putrefactos y al andar le suenan los huesos, siendo luminosos sus ojos y peligroso su encuentro; nunca se hace a un lado sino que hay que cederle la senda y no molestarlo si se quiere que él no dé una dura lección al atrevido...”*¹²⁴.

En suma, la leyenda del cadejo manifiesta que existen en realidad dos cadejos: uno benigno, creado por Dios, y otro maligno, creado por el diablo; éste último es realmente aterrador, capaz de enfermar de “susto” a quienes sale, o bien de atacar y matar a los humanos. Estos relatos tienen en el fondo una moraleja: que las personas, especialmente los hombres, deben tener un buen comportamiento y permanecer en sus casas con su familia durante toda la noche. Posiblemente, la leyenda se nutrió tanto de las fuentes de los perros infernales mesoamericanos (el “uay peck” de los Mayas y el “huehucóyotl” de los Aztecas, así como de las leyendas de perros o lobos hechizados importadas por los conquistadores españoles.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 136.

IMAGEN 38



Ilustración terrorífica del infernal “cadejo negro”, que vaga acechando víctimas por los montes, caminos y senderos desde México hasta Costa Rica. (Fuente: Brenes, Christian, Chinchilla, Mariano y Ramos, Daniela, *Espantos de Costa Rica*, San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica, UCR, 1ª edición, 2018).

C) Manifestaciones espectrales heredadas del periodo prehispánico en Honduras: la creencia en el ijillo

Una de las creencias y costumbres más arraigadas y difundidas en Honduras con relación a las prácticas sobre la muerte es la creencia en el “**ijillo**”. Esta se supone que es una enfermedad “transmitida por los cadáveres” de personas muertas. Recuerdo que tanto mi abuela como mi madre creían en el “ijillo”, y cuando asistíamos a algún velatorio y entierro, al regresar a casa lo primero que hacían era bañarse, pues decían que podrían enfermarse de “ijillo”. De hecho, creo que hace algunas pocas décadas, casi todas nuestras abuelas en Honduras creían en la existencia de la “enfermedad del ijillo”.

Pero, ¿Qué es el ijillo?. ¿Cómo se transmite?. ¿Cómo se manifiesta?. ¿Qué significa?. ¿Cómo se combate?. Eso intentaremos responder y aclarar en el presente apartado.

En Honduras, el primero que intentó explicar el significado fue el literato, lingüista y ex presidente don Alberto Membreño, en su ya citado clásico libro *Hondureñismos*, publicado a finales del siglo XIX. Don Alberto Membreño, en su libro de lexicología, señalaba que el “ijillo” era lo siguiente:

Hijillo.- Enfermedad que, con fundamento ó sin él, creen nuestros labradores contraen cuando las toca una persona que acaba de estar en contacto con el cadáver de un hombre¹²⁵.

Como se ve, don Alberto (quien escribe equivocadamente con H la palabra), sostiene que la enfermedad la transmite el que ha estado en contacto con un cadáver y luego toca a alguien, sea a una persona o a una planta.

Por su parte, el Diccionario de la Real Academia Española define así el “ijillo”:

Ijillo.

(Del Nahuatl *ihiotl* o *ihiyotl*, aliento, vaho del cuerpo.

1. m. El Salv. Emanación que se desprende de los cadáveres de las personas.

¹²⁵ Membreño, Alberto, *Hondureñismos*... Op. Cit., p. 100.

2. m. Hond. En la medicina tradicional de los campesinos, enfermedad que contraen algunas personas de salud débil, durante un velatorio, por los vapores que despiden el cuerpo del difunto. (en Honduras también se dice *ijillo*)¹²⁶.

Desde esta definición queda mucho más claro el verdadero significado de la enfermedad del “*ijillo*”: es pues, una enfermedad que según se cree, transmiten los muertos a través de vapores, vahos o hados sobrenaturales, y que según la sabiduría tradicional del pueblo, puede ser transmitida sobre todo a personas que andan con debilidad o disposición débil. La sapiencia popular ha propalado la creencia que el “*ijillo*” puede atacar más fácilmente a niños, a mujeres embarazadas o que anden su menstruación, o también a hombres que anden debilitados, como por ejemplo que anden con una gripe, o porten una herida. Por dicha herida, o bien por la debilidad que ande el cuerpo, el vaho o “*ijillo*” que expide el muerto puede penetrar en el cuerpo de la persona, y de esa forma enfermarla o incluso ocasionarle la muerte.

Por lo visto, esta extraña y asombrosa manifestación del “*ijillo*” es de las creencias más extravagantes y terroríficas de toda América Latina, y aunque ha ido disminuyendo en las últimas décadas, hay muchas personas y familias -tanto en el campo como en la ciudad- que aún creen en ella.

Aunque la creencia en el *ijillo* está presente desde México posiblemente hasta Costa Rica, el mayor arraigo está asociado a Honduras y en menor medida Guatemala. Uno de los primeros antropólogos norteamericanos que se aproximó a este fenómeno en los años cincuenta del siglo XX fue Richard Adams, quien atestiguaba que el “*ijillo*” era una de las creencias más características de la cultura e identidad nacional de los hondureños¹²⁷.

Posteriormente, después de esa aproximación teórica al tema por parte de Adams, se hicieron en Honduras otras exploraciones también desde la antropología y desde las ciencias médicas al estudio del “*ijillo*”. Desde la antropología, un estudio interesante fue el

¹²⁶ Véase: Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Real Academia de la Lengua, Vigésima primera edición, 2011, versión digital, p. 17050).

¹²⁷ Véase: Adams, Richard, *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1956.

aporte del antropólogo italiano Azzo Ghidinelli, titulado *El sistema de ideas sobre la enfermedad en Mesoamérica*¹²⁸, mientras que desde las ciencias médicas el principal aporte lo hizo Nicolás Nazar en su investigación *Estudios sobre la medicina folklórica en el Municipio de San Nicolás, Santa Bárbara*¹²⁹.

Azzo Ghidinelli apunta que el “ijillo” es una enfermedad atribuida a “*malos aigres*” como dicen los indígenas y campesinos, como cita a continuación:

... el "hijillo" [sic] es uno de los "aigres" más peligrosos exudados por los cadáveres (llamado también "aigre de muerte") el cual permanece en ellos hasta su completa disolución. El "hijillo" puede provocar cualquier enfermedad e incluso la muerte, pero por lo general solo produce "barrillos", lastimaduras, dolores secundarios, ronchas y sarpullido en todo el cuerpo y con temperatura elevada. Los remedios que se usan para purificar el cuerpo afectado también tienen carácter preventivo con respecto al mismo mal¹³⁰.

Luego agrega:

Así por ejemplo... consiste en una emanación de los cadáveres, que puede enfermar a cualquier ser humano que se encuentre en situación de debilidad, como los niños pequeños, las mujeres menstruando o embarazadas y los varones que tienen lesiones o sufren de cualquier dolencia. Nuestros informantes sintetizan la condición interna con la expresión “*tener la sangre débil*”; el agente externo es el mal que proviene de mirar u oler muertos, cementerios, funerales¹³¹.

Se deduce por tanto que la enfermedad del “ijillo” la transmite el cadáver de manera sobrenatural, como una especie de “*aire*” o “*aigre*” como dicen los indígenas, y que al igual que otras enfermedades sobrenaturales extendidas en la región mesoamericana, son atribuidas a los muertos.

¹²⁸ Véase: Ghidinelli, Azzo, “El sistema de ideas sobre la enfermedad en Mesoamérica”, en: *Revista Médica Hondureña*, Tegucigalpa, Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), Vol. 52, N° 4, 1984, pp. 237-248.

¹²⁹ Nazar, Nicolás, “Estudios sobre la medicina folklórica en el Municipio de San Nicolás, Santa Bárbara”, en: *Revista Médica Hondureña*, Vol. 50, N° 2, 1984, pp. 210-216.

¹³⁰ Ghidinelli, Azzo, “El sistema de ideas sobre la enfermedad”... Op. Cit., p. 243.

¹³¹ *Ibíd.*, p. 243.

De hecho, Ghidinelli es de los primeros que se aproximó a realizar una especie de clasificación de las enfermedades padecidas por los indígenas hondureños, la cual mostramos a continuación:

TABLA 6
Propuesta de clasificación de las enfermedades de Azzo Ghidinelli, atribuidas a los indígenas mesoamericanos en Honduras

TIPO DE ENFERMEDAD	ENFERMEDAD O PADECIMIENTO
Enfermedades naturales	<ol style="list-style-type: none"> 1. Enfermedades de calentura 2. Enfermedades de enfriamiento 3. Enfermedades debido a perturbaciones físicas
Enfermedades sobrenaturales	<ol style="list-style-type: none"> 1. Susto o espanto 2. Malos vientos 3. Molestias causadas por los espíritus de los muertos 4. Molestias causadas por los espíritus malos 5. Mal de ojo 6. Daños infligidos por brujería

Elaborado con base en: Ghidinelli, Azzo, "El sistema de ideas sobre la enfermedad en Mesoamérica", en: *Revista Médica Hondureña*, Tegucigalpa, Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), N° 4, Vol. 52, 1984, pp. 237-248.

De acuerdo a dicha clasificación, el "ijillo" correspondería a una enfermedad sobrenatural, vinculada con "molestias causadas por los espíritus de los muertos".

Ghidinelli añade que entre los Maya-chortís del occidente de Honduras existe la creencia que los objetos y personas ritualmente impuros llevan en el interior de sus organismos cierta clase especial de "aigre" que infecta a otros a corta distancia, este aire es llamado "ijillo". También las plantas son susceptibles de adquirir "ijillo" de acuerdo a su grado de debilidad en el momento del contacto¹³².

¹³² *Ibíd.*, p. 243.

Otra enfermedad vinculada con la muerte descrita por Ghidinelli entre los indígenas de Honduras y Mesoamérica es “**el susto**”, o “**espanto**”, al que define de la siguiente manera:

... en el área mesoamericana el “susto” como enfermedad, es cualquier “*shock*” emocional causado por el encuentro o el temor al encuentro con algo que asusta o aterroriza. Los truenos y las tormentas eléctricas causan muchos sustos, especialmente entre las mujeres y los niños. Los objetos y personas ritualmente impuros son peligrosos, porque, además de infectar a una persona con “aigre”, pueden hacer que éste sea contraído a consecuencia del susto [como en el caso del ijillo]. **Los seres sobrenaturales que causen susto son los aparecidos y los espíritus de los muertos**. El encuentro con los agentes que causan susto puede ser accidental o deliberado. El susto se desarrolla hasta un estado de nerviosidad general, falta de energía, anemia, pérdida del apetito, dolor de cabeza y oído persistente, y falta de sangre y de color en el rostro¹³³.

La persona, repentinamente sorprendida por algo sobrenatural, experimenta un choque y su alma se desprende del cuerpo. Mientras el alma es llevada por el espíritu del cerro la persona puede ser susceptible de un golpe de aire que le causará mayores sufrimientos.

Entre los Maya-chortís la intensidad del susto varía desde el temor ligero hasta el terror irreflexivo, dependiendo de la cosa encontrada, pero en todos los casos se dice que el individuo ha sido “asustado” como resultado del encuentro. Cualquier animal peligroso, como una serpiente venenosa, un toro bravo o un animal silvestre de gran alzada, asusta a las personas en los caminos solitarios durante las noches. También los aparecidos se presentan ante las personas, especialmente si se conducen en forma inmoral, en los caminos solitarios, durante la noche. En el caso de encuentro accidental no interviene el factor humano y se dice que el encuentro simplemente “ocurrió”. En caso de encuentro deliberado el responsable es el hechicero o la persona que envía la maldición¹³⁴.

Igualmente, para los Maya-chortís, la persona “débil” es muy susceptible a los “sustos”, a los “aigres” y a la hechicería, en tanto que la “fuerte” se halla comparativamente segura.

¹³³ *Ibíd.*, p. 240. Las negritas y cursivas son nuestras.

¹³⁴ *Ibíd.*, pp. 239-240.

En todo caso, para estos antropólogos está claro que los espíritus de los muertos pueden espantar y causar enfermedades como “el ijillo” o “el susto”. Son los “aires de matado” que producen el síndrome descrito. Adams esquematiza la evolución de la enfermedad de la siguiente manera:

CAUSA	MANIFESTACIÓN	CONSECUENCIA
Descuido en proporcionar rezos, novenas y misas para los difuntos miembros de la familia	Retorno del alma del familiar difunto, molesto porque no puede descansar	Importunamiento por los muertos, varios síntomas incluyendo sueños, debilidad, enfermedad del susto etc.

Elaborado con base en: Adams, Richard, *Un análisis de las creencias y prácticas médicas en un pueblo indígena de Guatemala, Ciudad de Guatemala*, Instituto Indigenista de Guatemala, Publicación N° 17, 1954.

Otra categoría de enfermedades sobrenaturales según Ghidinelli atribuidas entre las comunidades indígenas de Honduras y Mesoamérica son las “**molestias causadas por espíritus malos**”. Además de los difuntos de la familia, la gente también puede recibir daños de los espíritus malignos. Son los niños las víctimas preferidas, pero también los adultos. Entre ellos están los *duendes*, enanillos que tienen apariencia ladina. Es factible hablarle a un duende y solicitarle favores, los que pueden ser concedidos, aunque siempre existe el riesgo que el solicitante o un miembro de su familia muera poco tiempo después. Luego vienen los *sisimites*, de gran estatura y que pueden adoptar cualquier sexo, tienen los pies al revés, sólo pueden ser vistos durante la noche y hablan sólo español. Las *siguanabas* son hembras que sirven de cebo para atraer a los varones, los halagan para que las sigan al río, donde los dejan sin conocimiento. El *cadejo* es un espíritu animal que se presenta como un perro monstruoso o un “tigre”, con los ojos refulgentes. Habita en las montañas y asusta de muerte a las gentes¹³⁵.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 243-244.

Por su parte, Nicolás Nazar en su estudio realizado en los años ochenta del siglo pasado en el sur de Santa Bárbara reporta la etiología, el diagnóstico y la sintomatología del ijillo entre los ladinos de San Nicolás, pueblo de Santa Bárbara: *“le dá a la gente por el humor que despiden los muertos y se agarra cuando una persona estando débil va al velorio de un difunto o al entierro. También le da a los recién nacidos que viven cerca de la casa del muerto. La enfermedad que ya tiene la persona se empeora, los granos se agudean, las heridas se maduran y no cierran temprano, el niño llora continuamente”*¹³⁶.

El tratamiento que los informantes le describieron para tratar al enfermo de “ijillo” es el siguiente:

Se toma una olla limpia y se echa media botella de agua, seis cojollos de limón tierno y un manojo de hojas de palo de muerto (Planta así denominada) y se ponen a hervir. Al terminar la cocción se pasa otro traste para enfriarla, y con ella se hace el lavado de la herida o el grano y si tiene gripe se pasa el agua con un algodón por todo el cuerpo¹³⁷.

O bien la profilaxis también consiste en la prevención siguiente: *“Antes de ir al velorio se debe untar agua florida en todo el cuerpo y llevar un limón grande con una ramita de ruda en la bolsa, al terminar el velorio y el entierro se deben botar pues estos han jalado todo el hijillo [sic], y entonces la persona no se enferma”*¹³⁸.

Finalmente, el diagnóstico científico que el Dr. Nazar atribuye para el desenlace de dicha enfermedad lo explica de la siguiente manera: *“El empeoramiento de los estados morbosos [de los enfermos de ijillo] puede considerarse como una evolución natural de los mismos, acentuado por el desvelo y la falta de reposo adecuado que conlleva un acto de tal naturaleza, así como la creencia cultural hacia esta enfermedad”*¹³⁹.

¹³⁶ Nazar, Nicolás, “Estudios sobre la medicina folklórica”... Op. Cit., p. 215.

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 216.

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 216.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 216.

Por último, el Dr. Nazar también investigó otras enfermedades sobrenaturales o espirituales -además del ijillo-, como “el fuego de san Antonio”, el “Mal de ojo”, “el Mal del aire”, “el Pujón”, el “Empacho” y el “Desmolladero”, algunas de las cuales volveremos a hablar más adelante.

Hoy en día, con respecto a las culturas indígenas de América, desde la perspectiva del enfoque de la interculturalidad, se concibe un concepto más amplio de la salud y la enfermedad; en estas culturas indígenas el concepto de salud/enfermedad es predominantemente de tipo holístico o global, donde se consideran los aspectos físicos, mentales, emocionales, sociales, espirituales y ambientales. Es decir, que en la mayoría de las culturas indígenas y afrodescendientes americanas se considera al ser humano de manera integral. Para estos pueblos, el origen de las enfermedades está condicionado no solamente por causas de índole natural, sino también por el mundo sobrenatural, el mundo de los espíritus. Ello demuestra que han construido su propia cosmovisión sobre el sentido vital de la existencia humana: la salud. Por ello, para el estudio sobre el origen de las enfermedades entre estos pueblos tenemos que analizar tanto las causas naturales, así como las espirituales, tal como hemos señalado ya en otros estudios¹⁴⁰.

Del mismo modo, autores como Echeverría García y López Hernández han analizado que las emociones son construcciones sociohistóricas cuyo contenido forma parte de los sistemas normativo y moral. La emoción puede materializarse a través de la actitud corporal y, al mismo tiempo, expresa un tipo de comportamiento específico. Entre los antiguos pueblos mesoamericanos, la emoción del miedo fue expresada corporalmente de forma diferenciada entre mujeres y hombres, actitudes que reforzaban los roles y las asociaciones ideológicas esperados para cada género. De esta manera, la mujer y el niño

¹⁴⁰ Véase: Hernández Rodríguez, Russbel, Amaya, Jorge Alberto y Chávez de Aguilar, Alicia Marina, *Promoción de la medicina y terapias indígenas en la Atención Primaria en Salud: el caso de los Garífunas de Honduras*, Washington DC, Organización Panamericana de la Salud (OPS), División de Desarrollo de Sistemas y Servicios de Salud, Publicación N° 17, 2002; y: Amaya, Jorge Alberto, Fajardo, Delia y Martínez, Laura, *La adaptación multicultural de servicios de salud, el reto pendiente. Los cuidados de la salud desde la cosmovisión Garífuna: Estrategias Interculturales de Atención a la Salud Sexual Reproductiva (SSR)*, Tegucigalpa, Medicus Mundi/ Enlace de Mujeres Negras de Honduras (ENMUNEH)/ Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), 2011.

expresaron el miedo a través del llanto; mientras que el hombre lo expresó a través de una actitud guerrera. Estos gestos no se limitaron a ser meras expresiones de miedo, sino que también se concibieron como prácticas defensivas para disminuir el peligro¹⁴¹.

Finalmente, con respecto al origen histórico y cultural del “ijillo” como enfermedad heredada de los pueblos mesoamericanos (especialmente de los Aztecas y Mayas), quizá el estudio más interesante es el de Roberto Martínez González titulado *El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica*¹⁴², en donde rastrea el origen histórico de esta enfermedad causada por los muertos.

Para los europeos del siglo XVI el término “espíritu”, a veces empleado como sinónimo de *alma* o *ánima*, hacía referencia al aliento vital que Dios había insuflado en Adán para darle vida. Aun cuando compartiera con el *alma* su sustancia intangible y su carácter vitalizador, el espíritu no estaba considerado como un elemento eterno ni sujeto al juicio final. A su llegada a Mesoamérica, los frailes evangelizadores intentaron traducir el concepto de “espíritu” a las diferentes lenguas que acababan de descubrir. Por ello fue interesante para ellos preguntarse qué significaba el “*ihiyotl*” para los indígenas mesoamericanos.

Por eso, empezaron a intentar traducir esas nociones, traslapando el concepto “espíritu” de los europeos por el término nahua “*yhyotl*”, al que tradujeron como “aliento, huelgo o soplo”¹⁴³.

Citando al cronista colonial Sahagún, Martínez González indica que éste definió al “ijillo” de la siguiente forma:

¹⁴¹ Véase: Echeverría García, Jaime y López Hernández, Miriam, “La expresión corporal del miedo entre los antiguos Nahuas”, en: *Anales de Antropología*, México DF, Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Vol. 47, N° 1, 2013, pp. 143-166.

¹⁴² Martínez González, Roberto, “El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica”, en: *Revista Cuicuilco*, México DF, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Vol. 13, N° 38, septiembre-diciembre 2006, pp. 177-199.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 180.

[...] es una materia anímica insuflada por los dioses al principio de la vida del individuo y reforzada después por la respiración [...]. Es el aliento comunicado por Citlalicue, Citlallatonac y los ilhuicac chaneque. La insuflación se producía en el momento en que el niño era ofrecido al agua; pero es de suponer que, como en los casos del *tonalli* y del *teyolia*, se creyese que éste era un segundo nacimiento, y que ya desde el vientre materno la criatura hubiese recibido el aliento vital¹⁴⁴.

La creencia en un aliento vital se encontraba también entre los Mayas prehispánicos, pues el *Popol Vuh* señala que los primeros hombres “tuvieron aliento (*uxlab*) y existieron”. Hoy en día encontramos esta creencia en componentes anímicos etéreos, cuyo nombre es “aliento”, “viento” y “soplo” y demás, entre los Cuicatecos, Chinantecos, Mazatecos, Mixes, Mixtecos, Zapotecos, así como entre los Quichés guatemaltecos y los Chortís hondureños¹⁴⁵.

González Martínez señala que posiblemente existía la creencia arraigada entre los Aztecas de que el *ihiyotl* se concentraba en el hígado, y que éste era un componente anímico que se difundía por todo el cuerpo. En un relato del *Códice Florentino* se cuenta la manera en como los jóvenes guerreros mexicas intentaban ampararse de partes del cadáver de una mujer muerta en parto para usarlos como amuletos en las batallas: “Se decía que los cabellos, los dedos de Mociuaquetzqui (la mujer muerta en parto) proporcionaban *ihiyotl*. Se dice que paralizaban los pies de sus enemigos”. Bajo el término *ihiotl* se hacía mención también a una “vena de aire” o “vena de aire- espíritu”. Esto podría indicarnos que, en el pensamiento náhuatl, el aire y la sangre circulaban por el cuerpo mediante conductos análogos. Asimismo, es interesante notar que, como fluido corporal, el *ihiyotl* se encontraba asociado a la saliva *-ihiyotl-*, se concebía entonces como: “aliento, soplo, respiración, aire, saliva [...]”¹⁴⁶.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 181.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 181.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 182.

El *ihiyotl* era imaginado también como un gas luminoso que se encontraba ligado a la capacidad para atraer los objetos; dicha materia se manifestaba por medio de flatulencias y vapores corporales. Al mismo tiempo, se creía que, cuando menos, ciertas personas podían curar o causar enfermedades mediante el aliento. Esto es actualmente observable en pueblos tan distintos como los Nahuas, Zapotecos y Huicholes para el caso de México¹⁴⁷, y en el caso de Honduras en los Tolupán-jicaques¹⁴⁸.

Claro que no todos los daños causados por medio del *ihiyotl* eran pensados como intencionales. Durante la época prehispánica, se creía que quienes violaban las normas morales, y en particular los tabúes sexuales, emanaban un gas pestilente y nocivo para quienes les rodeaban. Esta materia patógena podía incluso matar a las crías de guajolote, y a veces incluso enfermar a ciertas personas¹⁴⁹.

Posiblemente de esta idea se desprenda la creencia en una enfermedad sobrenatural de contenido sexual muy extendida en Honduras y en Centroamérica, llamada “**Bazo Blanco**”, según la cual la gente cree que existen mujeres que “*pueden matar a sus maridos*”, con el bazo, que es el componente de la víscera vascular que tenemos en la cavidad abdominal, y que según las personas que creen en esa enfermedad, dichas mujeres “*descargan desde ahí una energía para alimentarse de la fuerza vital de los hombres*”. A las mujeres que tienen pues esa “mala energía” en el “bazo blanco”, se les mueren sus maridos, y ellas se alimentan de esa energía para tener una “larga vida”. Se dice también que “*hay hombres que tienen bazo blanco*”, pero la conseja popular señala que son mayoritariamente las mujeres las que padecen ese mal¹⁵⁰.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 183.

¹⁴⁸ Véase: Chapman, Ann, *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los Tolupán-jicaques de Honduras*, México DF, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1982, p.246.

¹⁴⁹ Martínez Gonzáles, Roberto, “El *Ihiyotl*...”, *Op. Cit.*, p. 183.

¹⁵⁰ Esta creencia es más arraigada en los pueblos del área rural, pero también en la ciudad es algo común. Cuando yo era adolescente en los años ochenta del siglo pasado y vivía en Colonia La Kennedy, se acusaba en el barrio que existía una mujer que tenía “Bazo blanco” porque se le murieron tres maridos.

En apariencia, tener sexo significa para algunos indígenas el contacto con el “ijillo” y, por consiguiente, el sexo es algo que puede producir la muerte. Ann Chapman, en el monumental estudio ya citado, refiere un mito de los Lencas, narrado por el chamán Gruperas, quien decía: *“Yo no quiero tocar las mujeres de la nación muerta (es decir, mortales); indias o ladinas. No quiero morir. Quiero vivir malomsano (siempre). No quiero tocar el vaho de la muerte”*¹⁵¹.

La creencia en gases perjudiciales desprendidos del cuerpo humano a consecuencia de la muerte, o de la trasgresión de normas morales o ciertos estados vistos como impuros, se encuentra muy difundida por Mesoamérica y áreas vecinas. En el caso de Honduras, se le llama “ijillo” o “vaho” entre los Maya-chortís, Lencas y Tolupanes¹⁵².

En relación con esta misma clase de componentes anímicos, Martínez González señala que encontramos a menudo entre los indígenas mesoamericanos la creencia en *aires* que deambulan por la tierra tras la muerte del individuo. Un informante huichol le contaba que a veces, el viento que levanta las enaguas a las mujeres es *“[...] la vida de ese hombre (que acaba de morir) viendo si ella es como él la conoció”*. Para los Tepehuas, los vientos de la noche son los difuntos quienes murieron asesinados. Entre los Borucas, se dice: *“el viento que sopla en la noche es un alma en pena”*. Entre los indígenas de Los Tuxtlas, cuando alguien se enferma después de un funeral, dicen que es *“[...] el viento de difunto que le llega y se lo quiere llevar también”*¹⁵³.

En suma, según González Martínez, la creencia en el *“ihiyotl”* como dicen en México, o “ijillo” como dicen en Honduras, está bien extendida en toda Mesoamérica, desde México hasta Centroamérica. Se cree que la enfermedad es transmitida por una especie de aire o vaho sobrenatural o metafísico que el cadáver o el muerto puede expedir en el funeral o en el entierro, y puede llegar a afectar o enfermar, especialmente a niños, mujeres

¹⁵¹ Chapman, Ann, *Los hijos de la muerte...* Op. Cit., p. 256.

¹⁵² *Ibíd.*, Op. Cit., p. 217.

¹⁵³ González Martínez, Roberto, “El ihiyotl...”. Op. Cit., pp. 184-185.

embarazadas, o personas que porten heridas en su cuerpo, o que anden padeciendo alguna enfermedad como gripe o anemia. Posiblemente, la enfermedad y creencia fue construida culturalmente y parece estar ligada en particular con la casi universal idea de contaminación por el contacto con el cadáver¹⁵⁴.

En resumen, el “ijillo” es posiblemente una de las principales herencias culturales en torno a la creencia mesoamericana de la posibilidad de que los muertos transmitan enfermedades. Una especie de vaho, aire o esencia metafísica, “el ijillo”, es la responsable de ocasionar la enfermedad o incluso la muerte a quien pueda contagiarse. La creencia está extendida especialmente entre los indígenas de tradición mesoamericana (Maya-chortís y Lencas), pero también entre los mestizos, y es muy común en el área rural, pero también en las ciudades algunas familias la mantienen. Hay algunos sectores que son más propensos a adquirirla, como los niños, las mujeres embarazadas o que anden menstruando, así como los hombres que anden enfermos, debilitados o porten heridas.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 184.

2) APARICIONES Y REPRESENTACIONES DEL DIABLO EN LA HONDURAS PREHISPÁNICA

A) *Representaciones del diablo en los cronistas españoles de la época de la Conquista*

Desde el momento de la invasión y Conquista, tanto las autoridades coloniales de la Corona como la mayoría de la jerarquía de la Iglesia argumentaron desde la “demonología oficial” una visión demoníaca de los indígenas americanos, así como de su cultura y tradiciones religiosas.

En este sentido, desde los inicios de la colonización, las autoridades españolas fustigaron a los indígenas con estos prejuicios y representaciones peyorativas, acusándolos frecuentemente de diabólicos, borrachos, viciosos de la carne y pecadores.

Como afirma Jean Delumeau, tras el proceso de invasión y Conquista de América, los europeos de la época del Renacimiento se llevaron la sorpresa de constatar que el Imperio del diablo era mucho más vasto de lo que habían imaginado antes de 1492¹⁵⁵.

Así, prontamente los misioneros y la élite católica se plegaron a la tesis expresada por el padre José de Acosta, quien proponía que desde la venida de Cristo, Satán se había refugiado en las Indias, y la había convertido en uno de sus principales bastiones para el pecado y la lujuria, constituyéndose en una tierra en donde el diablo reinaba como amo absoluto¹⁵⁶.

Para los españoles, todas las costumbres y creencias religiosas de los indígenas eran una demostración de su condición pagana al servicio del demonio, de manera que tanto los religiosos de la Iglesia Católica, así como la mayoría de cronistas, se inclinaron a argumentar que las creencias, oráculos, ritos y representaciones de las divinidades indígenas eran demoníacas. Así lo manifestaba en México por ejemplo López de Gomara,

¹⁵⁵ Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente...* Op. Cit., p. 393.

¹⁵⁶ De Acosta, José, *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, Juan de León Editor, 1590, V, I, p. 140.

que fue secretario de Hernán Cortés, quien aseguraba que los diablos hablaban frecuente y familiarmente a los sacerdotes y a los jefes indios, presentándose a ellos de mil maneras, prediciéndoles el futuro y mandándoles ofrecer sacrificios humanos. Los indios, no sabiendo que fuesen diablos, les obedecían y los representaban en la forma que se habían mostrado a ellos¹⁵⁷.

En efecto, como afirma Anel Hernández Sotelo en su estudio titulado *El demonio americano y su herencia medieval*¹⁵⁸, a los conquistadores no podía extrañarles tropezarse con el demonio en el Nuevo Mundo; así, a muchos frailes y misioneros no les cupo la menor duda contemplar las múltiples y para ellos horrendas representaciones escultóricas y pictóricas de los Dioses indígenas que fueron consideradas como representaciones del mismo diablo, lo cual les hizo inferir que Lucifer se había trasladado de Europa a América en un época remota. Por ello tomaron de esos Dioses diferentes características y atributos para describir al demonio en la tarea de la evangelización, pero en lo esencial la representación pictórica del espíritu maligno en la Nueva España fue la misma de la Edad Media y del principio del Renacimiento italiano.

Una muestra de este imaginario que niega realidad para una realidad propia que responda a las exigencias mentales de su concepción mundana y cosmogónica son por ejemplo algunas láminas del famoso *Códice Florentino*, el texto indígena de la época de la Conquista ya citada, obra supervisada por el religioso Fray Bernardino de Sahagún a mediados del siglo XVI, en 1554.

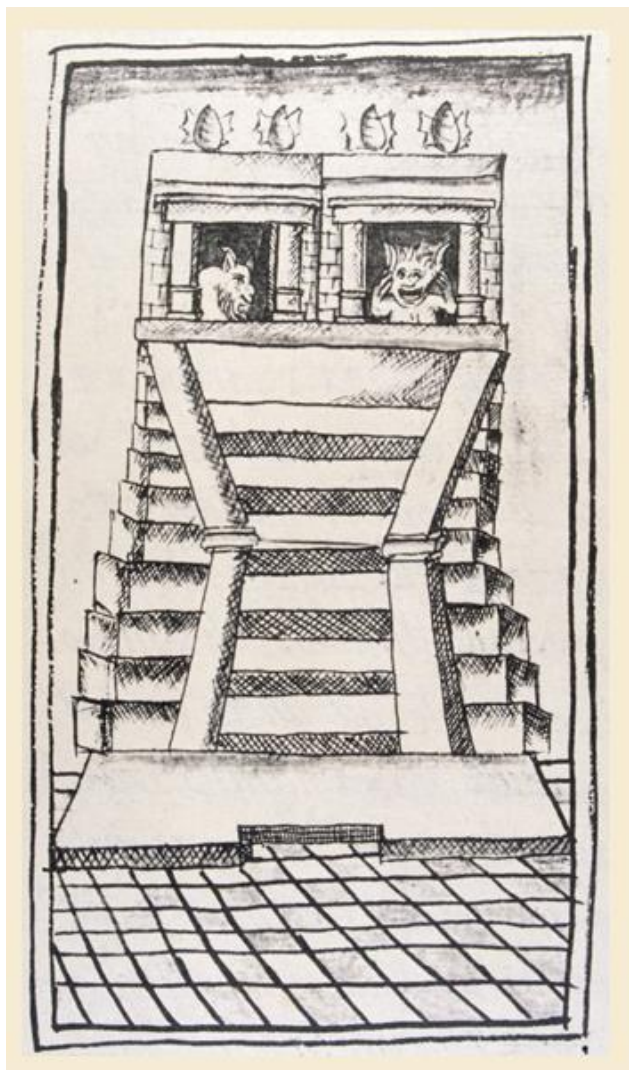
En algunas láminas vemos en efecto al demonio que hemos descrito: Su apariencia es monstruosa y las cualidades que los describen en el texto de Sahagún están fuera de la cosmovisión prehispánica pero totalmente dentro del imaginario medieval que los produce.

¹⁵⁷ López de Gomara, Francisco, *Historia General de las Indias Occidentales*, Madrid, Amigos de Círculo Bibliófilo, 1982.

¹⁵⁸ Hernández Sotelo, Anel, “El demonio americano y su herencia medieval”, en: *Revista Amerística*, N° 8, Primer Semestre, 2002, pp. 27-44.

En este sentido, dichas representaciones del *Códice Florentino* exponen un imaginario de las deidades indígenas no solamente de manera terrorífica, sino que también se manifiestan con los atributos conocidos en el arte europeo en relación con el diablo.

IMAGEN 39



Representación de un templo doble mexica donde se plasmaron en la parte posterior las imágenes de Tláloc (izquierda) y Huitzilopochtli (derecha) con dibujos representativos europeizados, como si fueran demonios del canon cristiano. (Fuente: "*Códice Florentino*", Lib. XI, f. 240v., Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, http://www.bml.firenze.sbn.it/img_mss_med_palat_218_220/index.html, consultado el 6 de mayo del 2020).

En este caso, tal como se ve en la imagen, el fenómeno que describimos es la adaptación que una cultura invasora hace subjetivamente, desconociendo la cosmovisión religiosa de los indígenas americanos; por ello pretende explicarla con sus propios conceptos, tal como se ve a esos “demonios de características europeas”, pero en un templo indígena. En este caso, la transposición es de la “demonología europea” pero en el contexto americano.

En efecto, en otra lámina del *Códice Florentino*, se aprecia más claramente la representación del demonio europeo pero en un contexto de “ídolo indígena”, concretamente una lámina que ilustra a un demonio acompañando a unos indígenas que realizan un ritual de sacrificio:

IMAGEN 40



Ilustración que representa el sacrificio al Dios Huitzilopochtli de un cautivo por parte de dos indígenas posiblemente soldados, mientras otros dos guerreros alaban a un demonio con cola de serpiente, el cual expresa todos los atributos del diablo medieval. (Fuente: “*Códice Florentino*”, Lib. VIII, f. 34v., Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana, http://www.bml.firenze.sbn.it/img_mss_med_palat_218_220/index.html, consultado el 6 de mayo del 2020).

Esa tendencia de “demonizar” a los indígenas se apreció no solamente en las representaciones pictóricas del *Códice Florentino*, sino también en otras obras anónimas, en donde se aprecia a los indígenas rodeados de demonios, sobre todo en las referentes a los momentos en que hacían sacrificios a sus antiguas deidades como Quetzalcóatl o Tláloc, obras cuya finalidad era evidenciar el origen diabólico de los cultos prehispánicos, así como de las prácticas culturales de los pueblos mesoamericanos.

Más tarde, ya entrada la colonización y la total entronización de la cultura hispánica en la Nueva España, aún en los siglos XVII y XVIII se continuaban explayando esos imaginarios de “satanización” de las creencias religiosas de los indígenas, merced a que la Iglesia Católica impuso un férreo monopolio no solamente frente a las remanencias de costumbres religiosas prehispánicas “paganas”, sino también ante el temor de que penetraran a América otras heterodoxias religiosas, como el Protestantismo o el Islamismo o Judaísmo.

IMAGEN 41



Grabado que ilustra al Dios Huitzilopochtli, obra de Montanus de Niewe, de 1671, que representa aún ya entrado el siglo XVII a las deidades indígenas con los atributos diabólicos de la visión europea.

En este contexto de la colonización y la imposición del catolicismo por parte de la Iglesia, se fue implantando paulatinamente el credo católico, y desde luego toda la ortodoxia que propició la conversión de los indígenas de sus antiguas religiones al cristianismo, para lo cual se desplegó un proceso misionero y doctrinal que suplantó las creencias politeístas por el monoteísmo cristiano; de este modo, los sacramentos católicos, así como los dogmas cristianos (como por ejemplo las ideas de “salvación del alma”, el “Purgatorio” o la “Inmaculada Concepción de María”) dieron paso a los antiguos cultos prehispánicos.

De este modo, en México, así como en todo Hispanoamérica, empezó a circular desde el siglo XVI -especialmente a través del arte- toda una iconografía a través de pinturas, esculturas, arquitectura y literatura que ilustraba cada uno de esos sacramentos y esos dogmas con el objetivo de catequizar y evangelizar a los indígenas. Así, se fueron divulgando masivamente por toda Nueva España, en las ciudades y pueblos del Virreinato, por todas las parroquias e iglesias, imágenes que responsabilizaban al diablo de ser el artífice de los pecados del hombre y de ser la perdición de la salvación de las almas.

Fundamentalmente, esa iconografía estuvo asociada a algunas devociones específicas, como por ejemplo por medio de representaciones e imágenes de san Miguel Arcángel, de las “Ánimas del Purgatorio” o de las “Tentaciones” de los santos y santas. Así, desde México a Centroamérica triunfaron esas devociones a personajes que contribuyen en el combate contra el demonio, como san Miguel Arcángel (de hecho en Honduras Tegucigalpa lo tenía como advocación), o bien, en cada iglesia o parroquia se instalaba la devoción a las “Ánimas del Purgatorio”.

IMAGEN 42



“Santa Rosa luchando contra el demonio”, detalle del retablo de Santa Rosa de Lima en la catedral de la ciudad de México, obra del pintor Cristóbal de Villalpando, 1695. (Incluida en: García de León, Antonio, “El Diablo entre nosotros o el ángel de los sentidos”, En: *Revista Arqueología Mexicana*, Ciudad de México, pp. 54-65).

IMAGEN 43



“El infierno”. Lienzo del siglo XVIII ubicado en la entrada de la Iglesia San Rafael, San Miguel de Allende, México. En: Hernández Sotelo, Anel, *Nuestro señor el Diablo*, Madrid, Universidad Carlos III, 2004.

En Perú, fue Francisco de Toledo, virrey entre 1569 y 1581 el campeón de la lucha contra la “idolatría” de los Incas. En efecto, tanto él como los teólogos y legistas que le rodean en la corte virreinal de Lima repiten y reúnen todos los argumentos inventados desde la Invasión de Colón para justificar la conquista de los “infieles” no sometidos y el pillaje de sus tesoros. Así, el virrey Toledo llegó a manifestar lo siguiente:

Los incas han pecado contra el verdadero Dios, obligando a las poblaciones a adorar a los ídolos, cerrándoles de este modo el camino a la salvación; además, la idolatría es un pecado *contra natura*, porque va acompañada de antropofagia, de sacrificios humanos, de sodomía y bestialidad...¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Cfr. Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente...* Op. Cit., p. 394.

De este modo, varios cronistas españoles utilizaron este argumento de la “idolatría” de los indígenas para justificar la Conquista y expropiación de las riquezas de los Incas por parte de los españoles. *Verbi gracia*, el cronista Sarmiento de Gamboa aseveraba que los cultos diabólicos, la sodomía y paganismo de los Incas legitimaban por sí solas la intervención y la soberanía de los reyes de España. En cuando a las riquezas y tesoros que los indios ofrecían a sus divinidades, en realidad estaban según él consagrados al demonio, por tanto, debían volver al rey de España¹⁶⁰.

Estas justificaciones religiosas reforzaban el etnocentrismo, el racismo y el complejo de superioridad que se arrogaban los españoles y europeos ante los indígenas, argumento que los europeos esgrimían desde Aristóteles, quien aseveraba la inferioridad de los bárbaros frente a la superior civilización de los griegos, por eso los bárbaros estaban destinados según él a reducirse a la “*esclavitud... pues su condición natural es obedecer a los otros*”¹⁶¹. En esta misma línea se expresó el jurista español Juan Ginés de Sepúlveda en su famoso texto *Sobre las justas causas de la Guerra contra los indios*, quien se basó en Aristóteles para tratar de demostrar la inferioridad natural de los indios, frente a la supuesta “superioridad” de sus conquistadores españoles:

Compara... la inteligencia, la grandeza de alma, la templanza, la humanidad y la religión de esos hombres [los españoles], con esos subhombres [los indios], en quienes apenas se encuentran rasgos de humanidad, que no solamente no tienen ningún saber, sino que no tienen ni uso ni conocimiento de la escritura, que no conservan ningún monumento de historia salvo un vago y oscuro recuerdo de las cosas consignados en ciertas pinturas, ninguna ley escrita, sino ciertas leyes y costumbres bárbaras...¹⁶².

En el caso de Centroamérica, en lo que hoy es El Salvador, desde los inicios de la Conquista igualmente se construyó una discursividad oficial que satanizó a los indígenas de ese territorio, tal como lo describe acertadamente la historiadora Eugenia López

¹⁶⁰ Véase: Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas*, Buenos Aires, (Edición de Ángel Rosemblat), 1947, pp. 127-128.

¹⁶¹ Aristóteles, *La política*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral, 1974.

¹⁶² Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), Introducción de Marcelino Meléndez y Pelayo, 1996.

Velásquez en un ensayo titulado *Representaciones de los pueblos originarios en la sociedad salvadoreña: siglo XVI a inicios del XX*¹⁶³.

En efecto, en el Salvador, la mayoría de cronistas y representantes eclesiásticos relevantes de la primera etapa de la Colonia, enfatizaron mayoritariamente las representaciones e imaginarios negativos y peyorativos sobre los indígenas, sobre todo los que reforzaban la noción de que eran apegados a la superchería y a lo diabólico.

Por ejemplo, entre los conquistadores, Pedro de Alvarado -quien fue el encargado de someter la Conquista de Cuzcatlán por comisión de Hernán Cortés-, en sus *Cartas de Relación* argumentó que los indígenas asentados en ese territorio se caracterizaban por ser mentirosos, rebeldes, traidores y supersticiosos¹⁶⁴.

Mientras tanto, un cronista civil, Francisco Fuentes y Guzmán, quien fue Alcalde Mayor de Sonsonate, y que redactó un importante relato histórico, retrataba a los indígenas salvadoreños con adjetivos cargados de desprecio y etnocentrismo, aduciendo que eran endemoniados, miserables, torpes, abominables y fieras indómitas¹⁶⁵.

Por su parte, desde las visiones de la Iglesia, son interesantes las descripciones hechas por miembros de la jerarquía eclesiástica, como las que aportó el clérigo Francisco Vásquez, quien fue un calificador del Santo Oficio y a la vez uno de los cronistas de Guatemala. En su obra *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*¹⁶⁶, describe a los indígenas en términos infernales, acusándolos de desnaturalizados, bárbaros, infieles, mentirosos y malos.

¹⁶³ Cfr. López Velásquez, Eugenia, “Representaciones de los pueblos originarios en la sociedad salvadoreña: siglo XVI a inicios del XX”, En: Moallic, Benjamín (Compilador), *La figura del enemigo: alteridad y conflictos en Centroamérica*, San Salvador, Dirección Nacional de Cultura y Arte (DNI)/ Universidad de El Salvador (UES), 2012, 1ª edición, pp. 17-34.

¹⁶⁴ Alvarado, Pedro de, *Cartas de Relación*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos (DPI), 1996, pp. 13-54.

¹⁶⁵ Cfr. Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio, *Historia de Guatemala o Recordación Florida*, Madrid, Luis Navarro (Editor), 1883.

¹⁶⁶ Vásquez, Francisco, *Crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia, 2ª edición, 1937, pp. 19-20.

En suma, como afirma Eugenia López Velásquez, en El Salvador, desde el momento de la Conquista se fraguaron representaciones despectivas sobre los indígenas, tanto por parte de autoridades militares, civiles y eclesiásticas, imputándoseles todo tipo de pecados, imágenes estigmatizadas que contribuyeron a consolidar el proceso de dominación por parte de las clases hegemónicas en contra de los indios, y que a fin de cuentas instituyeron la pérdida de su autonomía y de sus recursos, del despojo de sus tierras y posteriormente la invisibilidad étnica y cultural¹⁶⁷.

B) Apariciones y representaciones del diablo en la Honduras prehispánica

En el caso de Honduras, una de las impresiones más relevantes en el proceso de demonización de los indígenas por parte de las autoridades civiles de la Corona la sustentó Diego García de Palacio¹⁶⁸, quien escribió en 1576 una famosa *Carta de Relación*¹⁶⁹ al rey Felipe II, en la que da informes por vez primera de las Ruinas de Copán, pero al mismo tiempo, es uno de los primeros testimonios y descripciones geográficas, de

¹⁶⁷ López Velásquez, Eugenia, “Representaciones de los pueblos originarios en la sociedad salvadoreña”... Op. Cit., p. 19.

¹⁶⁸ **Diego García de Palacio** fue un funcionario de la Corona que prestó servicios como Oidor de la Audiencia de Guatemala. Desde ahí remitió el 3 de marzo de 1576 su famosa *Carta de Relación* al rey Felipe II. García de Palacio era un hidalgo santanderino, que estudió en la Universidad de Salamanca, y su puesto como Oidor en la Audiencia de Guatemala fue el primero de una dilatada carrera como funcionario en la administración colonial. Fue miembro destacado de la Comisión que la Audiencia otorgó a Diego López de Trujillo para la conquista de la Taguzgalpa. Igualmente tomó parte activa en la lucha contra las correrías del pirata Francis Drake. Posteriormente fue nombrado Alcalde del Crimen en la Audiencia de México, puesto al que se incorporó en 1580, e inmediatamente se convirtió en Oidor de la Audiencia, y Rector de la Universidad en 1581.

La *Carta de Relación* es un documento imprescindible para conocer la historia de Honduras en el momento de la Conquista y de los inicios del proceso de colonización española, así como para el estudio de la historia de la ciudad maya de Copán. En dicho documento se proporciona una relevante información sobre aspectos del pasado prehispánico y la transición al gobierno de los españoles. El Oidor Diego de Palacios realiza una síntesis de la geografía, economía, organización político-social, organización militar, guerra y justicia, así como de los ritos, de las deidades y costumbres de los pueblos asentados en Honduras, Guatemala y El Salvador.

¹⁶⁹ Cfr. “Carta Relación del Oidor Diego García de Palacio”, En: Alvarado, Pedro de, García de Palacio, Diego y Ciudad-Real, Antonio, *Cartas de Relación y otros documentos*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos (DPI), 2000, 3ª edición. El original de la *Carta de Relación* de García Palacio se guarda en Madrid, en la Biblioteca de la Real Academia de Historia, junto con otros importantes manuscritos de la América Española, como la *Relación de las cosas de Yucatán*, de Diego de Landa. La primera publicación en formato de texto se publicó en París: Cfr. García de Palacio, Diego, *Descripción de la Provincia de Guatemala, enviada al Rey de España, 1576*, París, Ternaux-Compans, 1ª edición, 1840. Posteriormente George Squier la publicó en español en Nueva Cork en 1860, en la “Colección de documentos y relaciones raras y originales concernientes al Descubrimiento y Conquista de América”.

elementos culturales y del entorno natural del territorio que se constituyó posteriormente como la Provincia de Honduras.

Desde luego, en principio, García de Palacio -pese a encontrar a la ciudad de Copán en ruinas- se asombró de la magnificencia de la ciudad, la cual describe comparándola incluso con las grandes urbes de la Antigüedad clásica europea:

Cerca del dicho lugar como van a la ciudad de San Pedro [Sula], en el primer lugar de la provincia de Honduras, que se llama Copán, están una ruina i vestigios de gran poblazón y de soberbios edificios y tales, que parece que en ningún tiempo pudo haber en tan bárbaro ingenio, como tienen los naturales de aquella provincia, edificio de tanta arte y suntuosidad. Es ribera de un hermoso río y en unos campos bien situados y extendidos, tierra de mediano temple, harta de fertilidad y de mucha caza y pesca...

Mas adelante, van ciertas ruinas y algunas piedras en ellas labradas con harto primor; y está una estatua grande de mas que cuatro varas de alto, labrada como un obispo vestido de pontifical, con su mitra bien labrada y anillos en las manos. Junto a ella está una plaza muy bien hecha con sus gradas a la forma que escriben del Coliseo Romano, y por algunas partes tiene ochenta gradas, enlosadas y labradas por cierto en partes de muy buena piedra y con harto primor...¹⁷⁰.

Con relación a los elementos decorativos, artísticos y arquitectónicos -como las esculturas o estelas, edificios, templos y altares- que simbólicamente adornaban la ciudad y que representaban el poderío de las clases gobernantes de Copán, sobre todo los que estaban situados en lo que hoy en día se denomina como la “Gran Plaza”, el relato de García de Palacio enfatiza aquellos elementos narrativos que subrayan aspectos o factores que a los ojos de los españoles resultaban aterradores o demoníacos, como el tópico de los “sacrificios humanos”, tal como escribe a continuación:

Están en ella [La Gran Plaza] seis estatuas grandísimas, las tres de hombres armados a lo mosaico con ligagambas y sembradas muchas labores por las armas, y las otras dos de mujeres, con buen ropaje largo y tocaduras a lo romano; la otra es de obispo, que parece tener en las manos un bulto como cofrecito. Debían de ser ídolos porque delante de cada una de ellas había una piedra

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 54. Se respeta la grafía original.

grande que tenía hecha una pileta con su sumidero donde degollaban los sacrificados y corría la sangre; también tenían sendas cazolejas do sacrificaban con sus sahumeros, y en medio de la plaza había otra pila mayor que parece de bautizar, donde ansimesmo debían de hacer en común sus sacrificios...¹⁷¹.

A continuación describe prolijamente los ritos:

Pasada esta plaza se sube por muchas gradas a un promontorio alto que devía de ser donde hacían sus mitotes i rictos; parece fue fecho i labrado con mucha curiosidad, porque aún siempre se hallan allí piedras muy bien labradas. A un lado deste edificio parece una torre o terraplano alto que cae sobre el río, que por allí pasa; hase caído i derrumbado un gran pedazo, i en lo caído se descubrieron dos cuevas debajo del dicho edificio muy largas i angostas, i fechos con harta curiosidad no he podido averiguar de que servían e para que se hicieron hay una escalera que baja hasta el río por muchas gradas. Sin lo dicho hay muchas cosas que demuestran haver havido allí gran poder i concurso de hombres, e pulicia, i mediana arte en la obra de aquellas figuras i edificios. He procurado con el cuidado posible saber por la memoria derivada de los antiguos, que gente vivió allí e que saben e oyeron de sus antepasados, i no he hallado libros de sus antigüedades, ni creo que en todo este distrito hay mas que uno, que yo tengo; dicen que antiguamente había venido allí i fecho aquellos edificios un gran señor de la provincia de Yucatán, i que al cabo de algunos años se bolvió a su tierra e lo dejó solo i despoblado, i esto parece que las patrañas que cuentan es la mas cierta, porque por la memoria dicha parece que antiguamente gente de Yucatán conquistó i sujetó las provincias de Ayajal, Lacandon, Verapaz, i la tierra de Chicimula, i esta de Copán, i ansi la lengua Apay que aquí hablan, corre i se entiende en Yucatán i las provincias dichas. I ansimesmo parece aquel arte de los dichos edificios es como lo que hallaron en otras los Españoles que primeramente descubrieron la de Yucatán e Tabasco, donde hubo figuras de obispos, hombres armados, i cruces, i pues en ninguna parte se ha hallado tal, si no es en los lugares dichos: parece que se puede creer que fueron de una nación los que hicieron lo uno i lo otro.

Asimismo, en un apartado describe sacrificios de sangre que hacían los indígenas de la Provincia de Honduras a las deidades prehispánicas, a las que califica de demoníacas:

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 54.

Acia la parte que deste lugar vas a Gracias a Dios en honduras [sic] son Indios Chontales. Averigüe estando allí un delito contra un cacique del lugar... el qual desde su gentilidad tenía el miembro hendido i abierto, que era una de las gentilidades... En aquel año de 1563, en otro lugar cercano que se llama Cesori ciertos Indios idolatrarón en un monte en sus términos, i entre ellos que una se hendió su miembro, i que cecucidaron quatro muchachos de doce años para arriba al uso judáleo, i la sangre que salió dellos la sacrificaron a un ídolo de piedra redondo, llamado *Icelaca*, con dos caras atrás i adelante i con muchos ojos. **Decían que este diabólico era el Dios que sabía lo presente i lo pasado**, i vía todas las cosas. Tenía untadas ambas caras i ojos con sangre, i sacrificaronle venados, gallinas, conejos, aji, chian, otras cosas que ellos usavan antiguamente.

En suma como se ve, los relatos del cronista Diego García de Palacios están cargados de prejuicios en contra de las prácticas religiosas y espirituales que hacían los indígenas Mayas durante la época prehispánica en Copán y otras partes de Honduras. De modo que tanto los cronistas civiles y religiosos españoles compartían visiones estereotipadas y prejuiciadas de los indígenas, a quienes por lo general tendieron a “demonizar”.

La incompatibilidad de las representaciones ordenadas por los conquistadores es sólo una manifestación de una actitud estereotipada replicada sistemáticamente, tanto por el poderío militar, como por los frailes encargados de la evangelización. La reducción constante de la religión a una simple expresión diabólica, el sincretismo y la mala interpretación cristiana de las deidades mesoamericanas no sólo asestó un golpe definitivo para la cultura nativa: el argumento para la conversión indígena al cristianismo se convirtió en una política deliberada para provocar sumisión y facilitar la empresa de Conquista en América Latina.

En el caso de Honduras, así retrató a los indígenas Tolupanes por ejemplo el presidente de la Audiencia de Guatemala, Alonso de Criado, en una carta¹⁷² que remite al Rey en 1598, caracterizándolos de la siguiente manera:

¹⁷² AGI, Audiencia de Guatemala, 43, “Carta a su Majestad del Presidente de la Audiencia de Guatemala en la que da informe general del estado del reino y de las conquistas entre los indios infieles”. 29 de octubre de 1698. Se respeta la grafía original en este y los documentos citados sucesivamente. El subrayado es nuestro.

Son gente muy silvestre, grandes ydólatras... Alláronseles mucha suma de oratorios, de ydolos y cassas, y entre ellas una más solemne, en que sobre un túmulo de piedra y barro amasado **estaba un demonio** de estatura de un hombre, tendido de largo, y en torno de él le çercaban más de otros duçientos, hechos de paja lo de dentro y aforrados con papel del monte. **Figuras todas del demonio** que en el túmulo rodeaban, con distinción de embras, y estas eran de varro. Dizen también que los soldados hallaron muchas casas con entresuelos de bóveda, a do entierran a los muertos, y allí los cuerpos echados, secos y enteros, con sus comidas como la hazen la gente maumetana...

Asimismo, otra “Relación” escrita por los monjes franciscanos acerca de la situación de los indígenas del oriente de Honduras, concretamente referentes a los indígenas Tolupanes y Pech, argumenta el tópico muy generalizado en la época de que los indios -antes de la Conquista y evangelización- habían estado atados a las garras de demonio, y los describen de la siguiente manera:

[...] Vagan por las montañas haziendo sus rancherías, ya en un lugar, ya en otro, con débil fábrica y poco artificio... **La implacable ira infernal**, que temía ser despojado del tirano dominio con que tenía cautivas tantos siglos aquellas infelices criaturas, culminó con la benéfica labor de conversión que hizo el venerable padre Esteban [Verdelete]...¹⁷³.

De igual manera, en la segunda mitad del siglo XVI, cuando estaba en su etapa de apogeo el proceso de colonización, el Obispo de Honduras Jerónimo de Corella informaba lo siguiente:

Yo he padecido muy grande trabajo con la gente de este obispado, que como havia 22 años que se fundó este puerto de Trujillo se pobló de cristianos y nunca tuvieron en todo este tiempo obispo ni otra persona que les reprendiese los **pecados y ofensas** que hacían contra Dios, que tan arraigados en ellos que ni por bien ni por mal los puedo sacar de ellos y aunque se ha hecho arto fruto con la ayuda de Dios, **es gente indómita incorporada al Diablo**, a sus **biçios** y sus pecados¹⁷⁴.

¹⁷³ Véase: “Relación de los religiosos Franciscanos que ay en la seráphica Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guathemala, de los que tiene en las Reducciones de su cargo, el número de ellas y su situación, según y en la conformidad que se ordena por Real Cédula de 21 de mayo de 1747”, En: Leyva, Héctor, *Documentos coloniales de Honduras*, Tegucigalpa, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección Manuel Subirana, N° 3, 1ª edición, 1991, pp. 227-243.

¹⁷⁴ AGI, Audiencia de Guatemala, Leg. N° 8, “Cartas a S. M. de la Provincia de Honduras: 1549-1570”, citado en: Martínez Castillo, Mario Felipe, *Historia inédita de Honduras*, Tegucigalpa, S/N, p. 61.

Más tarde, ya en el siglo XVII, el Obispo Alonso de Vargas y Abarca acometió por medio de los franciscanos el proceso de evangelización en el territorio de la Taguzgalpa, que comprendía regiones de la actual Mosquitia, Olancho, Yoro y el norte de Francisco Morazán, donde habitaban entre otros los indígenas Pech, Tawahkas y Tolupanes, y después de haber reducido a algunos de esos poblados, escribió en 1696 que:

Son gente con muchas supersticiones y **embriaguezes**. Andan desnudos los más pero las mugeres lo que basta para la honestidad¹⁷⁵.

Otra imagen reiterativa en la documentación de la época relata también otras representaciones infernales sobre los indígenas hondureños, como las que hizo el religioso Fray Pedro de la Concepción en 1699 acerca de los indígenas de la zona de Olancho:

Dizen que cuando se duerme el alma sale del cuerpo, va no sé dónde y vuelve quando despiertta. Y que **cuando se mueren ban las almas a los ynfiernos** al cuarto día. Y que **vna viexa llamada Gualavana de los ynfiernos** viene al cuarto día con otro personaje limpiando el camino del infierno para llevar el alma del difunto. Al qual tienen lla enterrado, si es hombre con su lanza y arco, y si es muger con su piedra de moler... Dicen que hay otra Gualavana (que quiere decir “madre/ del trueno”) allá en los cielos, y que ésta es la criadora del mundo... **También saven que se ha de acavar el mundo con fuego...**¹⁷⁶.

Como se ve, el discurso sobre la inclinación de los indígenas a la idolatría y al pecado por parte de las autoridades españolas -tanto civiles como religiosas- es constante entre los siglos XVI y XVII. Esta situación desde luego pudo ser parte de un proceso de resistencia por parte de los indígenas. En Honduras como en otras partes del continente, la evangelización de los indígenas no destruyó totalmente la cultura ancestral de la época prehispánica. De este modo, la cristianización provocó resistencia espiritual, que se

¹⁷⁵ AGI: Guatemala 164. “Carta a S. M. del obispo de Honduras Fr. Alonso de Vargas y Abarca sobre la Reducción y Misión de los Payas a cargo de la orden de San Francisco. 27 de febrero de 1696”, En: Leyva, Héctor, *Documentos coloniales de Honduras*, Tegucigalpa, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección Padre Manuel Subirana, N° 3, 1991, pp. 202 y ss. El subrayado es nuestro.

¹⁷⁶ AGI: “Relación del viaje de Fr. Pedro de la Concepción por la Taguzgalpa y de las costumbres y creencias de los indios infieles que allí habitan. Año de 1699”, Año de 1708, Folios 50 al 61. Audiencia de Guatemala, 297.

manifestaría en una “huida al pasado”, la que el indígena alternaba con una fuga real y material hacia las montañas en busca de libertad que le era negada en las Reducciones. De esa forma, las supersticiones, la hechicería, el fatalismo, la religiosidad festiva y sincrética con una cierta idolatría sobrevivieron a la Conquista militar y espiritual, ya sea como tradición o como resistencia.

Por esa razón, muchas prácticas y festividades ancestrales, ancladas en las tradiciones prehispánicas, que incluían danzas y otras festividades estaban aún bien arraigadas en muchos indígenas hondureños incluso bien entrado el siglo XVII, tal como ilustraba por ejemplo en su libro *Viajes por la Nueva España* el viajero irlandés Thomas Gage cuando pasó por Centroamérica y Honduras entre 1625 y 1637, y afirmaba que:

Aquellas gentes vivían bien en apariencia, eran liberales con los particulares, bienhechores a la Iglesia, devotos de los santos, teniendo gran cuidado de celebrar sus fiestas, pero **en secreto eran grandes idólatras...**¹⁷⁷.

En la apariencia, como decía Gage, los ídolos eran sustituidos por los santos, la veneración de la Diosa Luna por la Virgen María, Chac -el dios del agua- era sustituido por san Isidro, etcétera. En realidad, los bacanales y festividades prehispánicas se confundieron con las fiestas de la religiosidad popular cristiana, formándose así una cultura sincrética y mestiza.

Estas mismas críticas y acusaciones de “pecadores” y “borrachos” que hacían las autoridades en contra de los indígenas también las recibieron posteriormente los mestizos, que en el caso de Honduras fueron el grupo mayoritario de la población, sobre todo a finales del siglo XVIII. Para el caso, en 1775, el alcalde mayor de Tegucigalpa, Ildelfonso Domezaín solicitaba incluso la reducción de los mestizos, pues afirmaba que:

Viven fuera de los poblados, sin tener tierras propias, bienes muebles, ni raíces ningunos, que sufragen el sustento y bestuario de sus respectivas familias...¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Véase: Gage, Thomas, *Los viajes de Thomas Gage en la Nueva España*, Ciudad de Guatemala, Ministerio de Educación, 1967, p. 185. El subrayado es nuestro.

Además, el Alcalde Mayor Domezaín añadía que los mestizos eran inclinados al diablo, vivían atrapados por los vicios y el alcohol, violaban las leyes divinas, no respetaban la justicia, cometían incestos, vivían amancebados y cometían frecuentes hurtos, encontrándose al margen de las normas sociales de la sociedad colonial.

Sin duda estas acusaciones y prejuicios tienen que ser matizados, pues el mestizo, al ser marginado tanto por los indígenas como por los españoles, tuvo que reproducir y recrear una serie de patrones culturales que le marcaron varias actitudes, como por ejemplo ser “pendenciero”, pero a la vez tuvo que aprender a “hacerse el papo” o “taimado” y a veces calculador, bribón y marrullero.

Esta situación de desorden social tanto por parte de los indígenas como de parte de los mestizos y otras castas era más criticada sobre todo en los “Reales de Minas”, como por ejemplo en la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, que abarcaba una amplia extensión de la zona central, sur y oriental de la Provincia de Honduras. Las fuentes consultadas señalan que la embriaguez y la prostitución eran ampliamente extendidas en los centros mineros, especialmente en las cercanías de Tegucigalpa y en la mina de El Corpus, en Choluteca, que fue el centro minero más importante entre los siglos XVII y XVIII¹⁷⁹.

En resumen, desde el momento de la Conquista de Honduras, las autoridades españolas, y especialmente la jerarquía católica, para acometer la “Conquista espiritual” de los indios, intentaron “diabolizar” las creencias espirituales, los rituales y las religiones de los indígenas de Honduras y Centroamérica, acusándolos de “adoradores del demonio”, por tanto, se dieron a la tarea de exterminar y extirpar sus creencias religiosas, y en su lugar, imponer por la fuerza la divinidad cristiana, así como las devociones a los santos y los dogmas cristianos. La tarea pasaba por eliminar a las deidades indígenas -acusadas de demoniacas-, para sobreponer las imágenes y devociones cristianas.

¹⁷⁸ ANH: Caja N° 56, Leg. 1775. “Real Despacho del Alcalde Mayor de Tegucigalpa ordenando a las personas que viven fuera de poblado, salgan a formar Reducciones”. Tegucigalpa, 25 de septiembre de 1775.

¹⁷⁹ Véase: Henríquez, Pavel, Et. Al. *Historia de las bebidas, la embriaguez y el alcoholismo en Honduras*, Tegucigalpa, Imprenta López, 2013, p. 54.

En conclusión, en el presente capítulo describimos con respecto a las apariciones fantasmales del periodo prehispánico que fueron los cronistas coloniales como Fray Bernardino de Sahagún quienes nos legaron testimonios de los seres espectrales de los pueblos prehispánicos, como los “tlacanexquimilli”, seres infernales sin cabeza que azoraban a la gente; o las fantasmas “cuitlapanton”, que eran fantasmas de mujeres enanas que atormentaban a los hombres tunantes, o los “yoaltepuztli”, seres aterradores sin cabeza y con el vientre destazado, que espantaban a los trasnochadores, o la más famosa de todos: la “llorona”. Mientras tanto, en el caso de los pueblos prehispánicos de Honduras -especialmente entre los Mayas-, la muerte y los fantasmas jugaron un papel importante en su cosmovisión del mundo. Los Mayas creían que tras la muerte, el alma de los muertos iba al “Xibalbá”, donde eran recibidos por el Dios de la muerte “Ah Puch”, “el Descarnado”. Igualmente, tenían un día dedicado a los muertos “El Tzikín”, festividad que aún es practicada por los indios Maya-chortís. Asimismo, creían en legiones de fantasmas y aparecidos, entre los cuales habían: fantasmas chocarreros o tradicionales, que hacían travesuras en las casas, y otros como “la huesuda”, un aterrador fantasma femenino que salía descarnada a espantar a los vivos, así como el “culcankín”, una especie de sacerdote sin cabeza, el “che uinic”, una especie de gigante, los famosos “aluxes”, que serían como la vertiente mesoamericana de los duendes europeos, y un perro infernal llamado el “uay peck”, del cual posiblemente se derivó la leyenda del cadejo.

CAPÍTULO III

**FANTASMAS Y APARECIDOS DE LA ÉPOCA
COLONIAL EN HONDURAS**

1) FANTASMAS Y APARECIDOS COLONIALES

A) Fantasmas y aparecidos tradicionales de la época colonial en Honduras

Centroamérica fue organizada tras la Conquista española como la “Capitanía General de Guatemala”, la cual comprendía desde Chiapas hasta Costa Rica. Durante el curso del periodo colonial que duró cerca de trescientos años, Centroamérica también se organizó eclesiásticamente, con el propósito de hacer más eficiente el proceso de evangelización, por lo tanto el istmo fue dividido en cuatro Obispados: el de Nicaragua, con sede en León (1531), Honduras en Trujillo (1539), Guatemala en Santiago de Guatemala (1534) y Chiapas en Ciudad Real (1538).

Social y culturalmente, el istmo heredó una estructura social adquirida de dos tradiciones culturales: los indígenas de tradición mesoamericana, que estuvieron asentados sobre todo en lo que hoy es Guatemala, El Salvador, la parte occidental, central y sur de Honduras, y en la zona del Pacífico de Nicaragua, entre cuyos pueblos los principales eran los cacicazgos Mayas de Guatemala, y los Lencas, Maya- Chortís y Chorotegas de Honduras. Mientras tanto, también habitaban los pueblos de cultura Circuncaribes, que residían en Nicaragua, Costa Rica y la costa Atlántica desde Honduras hasta Panamá, que estaban organizados en tribus menos desarrolladas que los pueblos mesoamericanos.

Sobre esa base social, los españoles conquistaron a los pueblos indígenas, y a ello sumaron la introducción de los esclavizados africanos. Entre todos ellos hubo un profundo y sistemático mestizaje, que configuró una sociedad heterogénea conformada por una élite de blancos (peninsulares y criollos), los indígenas -que fueron declarados súbditos del Rey- y los esclavizados negros. A ello se agregaron las castas, resultados del mestizaje entre los tres grupos: mestizos, mulatos, pardos, etcétera.

Como es de suponer, toda esa mezcla racial también determinó una profunda fusión cultural entre las tradiciones europeas con las indígenas y africanas, lo cual creó unas

mentalidades colectivas híbridas, en las que se fusionaron y mezclaron lenguas, comidas, tradiciones, leyendas y creencias.

Por lo tanto, muchas de las leyendas y creencias sobrenaturales que trajeron los españoles de Europa, como historias de fantasmas y aparecidos, así como el tema de espectros femeninos como las “lavanderas”, “hadas” y brujas, el vampirismo y otras formas de totemismo (como la creencia en “hombres lobo”), se mezclaron con las historias y relatos tanto de los indígenas centroamericanos, así como con las de los africanos.

Creemos que gran parte del riquísimo legado de la literatura oral hondureña y centroamericana actual se nutrió de esa etapa histórica del periodo colonial, y ha llegado hasta nuestro tiempo merced a que dichas leyendas y consejas han sido transmitidas de manera oral por nuestros abuelos y abuelas, quienes al calor de una taza de chocolate o de café narraban a sus nietos esas historias espeluznantes de fantasmas y azoros, como la del “padre sin cabeza”, la “siguanaba”, el “duende”, el “cadejo” y otros aterradores seres del “*Más allá*”, que ponían los pelos de punta a los niños y a veces incluso al más bragado de los hombres.

Buena parte de ese bagaje de historias y leyendas tienen como protagonistas o están relacionadas con personajes de la Iglesia Católica, que fue desde luego la institución que reguló la espiritualidad y el establecimiento de las normas morales en la sociedad colonial. La Iglesia era el poder paralelo junto al poder civil y militar del Rey, de modo que gran parte de las historias de fantasmas coloniales no solo de Honduras, sino que de toda América Latina estén relacionadas al ámbito cotidiano de la Iglesia Católica y sus fieles servidores: sus religiosos, frailes y obispos. De hecho, el fantasma colonial hondureño más famoso, “El fantasma de la Cruz de san Francisco de Comayagua”, está protagonizado en primera línea por miembros de la Iglesia. Eso es lo que describiremos a continuación:

✓ ***El fantasma de la Cruz de san Francisco en Comayagua:***

A comienzos del año de gracia de 1603, en la señorial ciudad de Valladolid de Comayagua, la capital de la Provincia de Honduras, comenzó a fustigar el espectro de un fantasma que aparecía en torno a una cruz que se ubicaba en el interior del claustro e iglesia del convento de san Francisco, muy cerca del cementerio de los religiosos. El fantasma se aparecía exactamente todos los viernes alrededor de las 12 del mediodía, llenando de pavor tanto a los religiosos, así como a los pobladores de la noble ciudad, tanto a peninsulares gachupines, como a criollos, indígenas y africanos. El Jefe Gobernador, así como el Obispo, la sala capitular y los miembros más notables de la ciudad decidieron tomar cartas en el asunto, y para ello exhortaron la ayuda de uno de los religiosos más piadosos de la orden de san Francisco, el padre Fray Esteban Verdelete¹⁸⁰, quien aceptó la tarea de realizar el primer “exorcismo” registrado en la historia de Honduras.

Efectivamente, el notable y asombroso suceso ha quedado registrado en los anales de la historia hondureña como la aparición sobrenatural más sorprendente y famosa de la Honduras del periodo colonial.

¹⁸⁰ **Esteban Verdelete (o Verdalet)**, nacido en Denia, Alicante en 1557, y fallecido en la Provincia de Honduras en 1612, fue un sacerdote y misionero franciscano, y mártir español.

En 1593 pasó a las misiones franciscanas de Guatemala, donde según las crónicas de la época dejó muy buenos recuerdos por haber convertido a muchos indígenas. Siendo “Guardián” del Convento de los Franciscanos” en Comayagua, llegó a internarse en la región conocida en aquél entonces como “la Taguzgalpa”, que comprendía parte de los actuales departamentos de Francisco Morazán, Olancho, Yoro y Gracias a Dios o la Mosquitia, con el fin de adoctrinar a los indígenas que habitaban esa zona, como los Pech, Tolupanes y Tawahkas. Junto con otro fraile llamado **Juan de Monteagudo**. En esa zona, montaron una pequeña misión para evangelizar a los indios, pero en enero de 1612, fueron atacados por los indígenas, quienes los asesinaron a punta de macana. La rebelión se debió a malos tratos que recibían los indios de parte de las huestes militares de los conquistadores. Ese episodio del martirio de los frailes fue novelado por Ramón Amaya Amador: Cfr. Amaya Amador, Ramón, *Con la misma herradura*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1999. Los detalles del martirio de los padres Verdelete y Monteagudo fueron descritos en una crónica colonial por otro religioso, véase: Espino, Fray Fernando, *Relación verdadera de la reducción de los indios infieles de la Provincia de la Taguisgalpa llamados Xicaques*, Managua, Banco de América, Colección Cultural, Introducción y notas de Jorge Eduardo Arellano, Serie Ciencias Humanas N° 8, [1674], 1977. Además de ese episodio de su martirio, Fray Esteban Verdelete es reconocido por haber combatido contra el fantasma de la cruz de san Francisco en Comayagua. Verdelete dejó un manuscrito sobre su obra misionera titulado *Noticias de la Provincia de Teguzgalpa*.

El supuesto acontecimiento fue registrado en fuentes históricas de la época. Quizá el registro histórico más importante lo dejó consignado Fray Francisco Vásquez en 1714, en su famosa y reconocidísima obra *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*¹⁸¹; en el caso de Honduras, el suceso fue registrado en un escrito del Dr. Francisco Cruz en 1856, y publicado por la “Revista del Archivo y Biblioteca Nacional” en 1907¹⁸². Posteriormente, la historia fue recopilada y publicada como proyección folclórica en 1930 por el Dr. Fernando Cevallos en un libro titulado *Folklore hondureño. Tradiciones de la ciudad de Comayagua*¹⁸³, y luego por el profesor Pompilio Ortega en 1951 en su famoso libro de leyendas titulado *Patrios lares*¹⁸⁴.

Volviendo a la historia, el caso es que la ciudad de Comayagua, por ser el asiento de las autoridades civiles, militares y religiosas de la Provincia de Honduras, y por ende ser la capital, fue uno de los lugares donde más se propagaron este tipo de leyendas sobre fantasmas y aparecidos de la tradición española.

Una de las leyendas más famosas es la de la cruz del convento de san Francisco, que alguien ha llamado *cruz de piedra*, pero que es de madera, de esas maderas que saben desafiar los siglos. Fue así que nació la leyenda denominada **“La leyenda del fantasma de la cruz de san Francisco”**; desde luego, en la época el suceso fue considerado como “real” y verídico por la población. En un contexto de ortodoxia religiosa, así como de superstición y miedos colectivos ante el mundo del “*Más allá*” por parte de la mayoría de la población, era lógico pensar que una historia de esa naturaleza fuera considerada como verdadera por parte de la gente.

¹⁸¹ Vásquez, Fray Francisco, *Crónica del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, de la Orden de N. Seráfico Padre san Francisco en el Reino de la Nueva España*, Ciudad de Guatemala, Tipografía Nacional, Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia dirigida por el Lic. J. Antonio Villacorta, con prólogo, notas e índices de Fray Lázaro La Madrid, Vol. XV, Tomos I, II y III, 2ª edición, [1714], 1937-1947.

¹⁸² Véase: Cruz, Francisco, “Relación de un suceso maravilloso, efectuado en la cruz de la Plazuela de san Francisco, en esta capital”, en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional de Honduras*, Tegucigalpa, Tomo III, febrero de 1907, pp. 202-205.

¹⁸³ Cevallos, Fernando, *Folklore hondureño. Tradiciones de la ciudad de Comayagua*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1ª edición, 1930, pp. 5-8.

¹⁸⁴ Ortega, Pompilio, *Patrios lares. Leyendas, tradiciones, consejas*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, 2ª edición, 1951, pp. 11-14.

La historia perduró en la memoria colectiva de la comunidad, y con el tiempo se fue extendiendo como proyección folclórica a través de la narración oral de la leyenda por toda la región y luego por toda la Provincia, hasta finalmente ser recopilada en el siglo XIX por el Dr. Francisco Cruz y luego publicada en diferentes textos literarios en el siglo XX, hasta convertirse en el suceso más fantástico referente a fantasmas de la Honduras colonial.

Como ya mencionamos, el hilo de la historia relataba que a principios del siglo XVII, en 1603, siendo gobernador de la Provincia de Honduras don Juan Guerra y Ayala, se principio a observar en la ciudad de Comayagua un caso curioso y era la aparición fantasmal de un espectro que volaba desde un río cercano hasta posarse sobre la cruz que adornaba el patio interior del convento de san Francisco. El convento de san Francisco está situado al norte de la plaza del mismo nombre; como a 200 varas corre el río Chiquito, que va como rodeando la ciudad por el noreste y por el norte. En el costado norte de la iglesia y en el interior del convento había un patio y un cementerio en cuyo centro estaba una cruz de madera sobre una peña. Los días viernes los frailes empezaron a notar el siguiente fenómeno: todos los viernes, a eso de las doce del día, veían que de cierto lugar del río se levantaba un fantasma, que consistía en un bulto más grande que el de una persona, el cual venía envuelto en una nube blanquecina, que pasando sobre las casas del barrio, venía a ponerse sobre la cruz del cementerio del convento.

El primero que la vio dio la voz de alarma, y de allí en adelante gran número de personas acudían a la hora de las doce del día viernes para presenciar tan extraordinario suceso. Se cuenta que cierta persona, haciendo alarde de valor, se introdujo en la nube, cosa que le estuvo tan cara que desde aquel momento tuvo una fiebre que le causó el miedo y que salió de él hasta que se llevó consigo su alma. Con tal ejemplo nadie se atrevió a imitarlo. Al oír el padre Verdelete tan extraño relato, se puso a hacer penitencia por varios días y después comunicó a su Señoría el Obispo de Comayagua, que por entonces era Fray Gaspar de Andrade, su propósito de averiguar lo que significaba aquella aparición.

El Obispo concedió finalmente autorización a Fray Verdelete de hacer el exorcismo, y el día indicado -un viernes-, se aprestó a esperar al fantasma, el cual desde luego arribó envuelto en la nube hasta posarse en la cruz del convento.

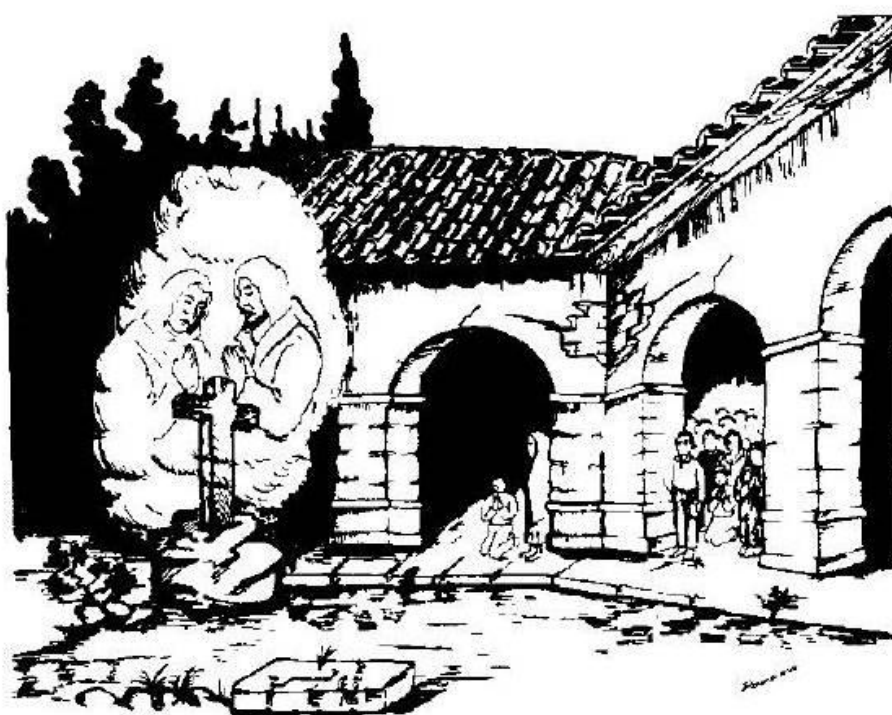
El lugar estaba atestado de religiosos y de buena parte de la feligresía de la ciudad, aguardando el conjuro del padre Verdelete contra el espectro. Tan luego como cayó la nube Fray Esteban se acercó a la peana de la cruz y pronto su cuerpo quedó oculto en la niebla; el público quedó horrorizado y empezó a distinguir dos bultos como de personas que conversaban de algo muy importante; otras veces se quedaban como meditando. Tan tenebroso coloquio era presenciado por la multitud de personas que llenaban los patios y corredores del convento, pero nadie se aproximaba al grupo que formaban el vivo y el muerto, para oír lo que conversaban. Tan abstraídos estaban en aquella extraña como sobrenatural escena, que no se dieron cuenta de que la entrevista del padre Verdelete con aquel individuo de ultratumba había durado ya casi 12 horas, pues principió a las doce del día y fue hasta las doce de la noche cuando la nube se disolvió, y en el lugar vieron que el padre Verdelete echaba la bendición a algo que parecía ser una persona; tras ese acto, el espectro tomó la dirección del río, y el Padre Verdelete se dirigió extenuado a donde estaban los demás religiosos y los feligreses; tomó unos tragos de agua y se retiró diciendo no más que estas palabras: *“La nube no volverá”*.

Finalmente, se cuenta que el siguiente día el señor Obispo celebró misa pontifical, y todos los sacerdotes de Comayagua se pusieron a hacer penitencia, por orden de su Señoría Ilustrísima. Se anunció que predicaría Fray Esteban Verdelete y la catedral se llenó de piadosos y de curiosos que deseaban de todas maneras saber lo que había ocurrido el día anterior; el Fraile pronunció un bello sermón, agregando que dieran las gracias a Dios porque ya no verían más a aquél fantasma. Después, con palabras muy tristes, que hicieron llorar a toda aquella gente se despidió de ellos, diciéndoles que Dios lo llamaba a otros ministerios y servicios. Al día siguiente, se marchó para la ciudad de Guatemala, la capital del reino, para continuar allá su labor apostólica.

Desde entonces, el fantasma no volvió a aparecer, y la historia de la aparición solamente quedó como una leyenda que los comayagüenses han conservado intacta hasta el presente, después de más de cuatrocientos años. Asimismo, desde aquel instante se tuvo mucha veneración por la cruz, la que fue trasladada al interior de la Iglesia de san Francisco, donde aún se puede apreciar.

IMAGEN 44

LA CRUZ DE COMAYAGUA



Todos los viernes a eso de las doce, una nube se levantaba...

Imagen que recrea el suceso del exorcismo del padre Fray Esteban Verdelete contra el “fantasma de la cruz de san Francisco” en la ciudad de Comayagua en 1603. (Fuente: Ortega, Pompilio, *Patrios lares. Leyendas, tradiciones, consejas*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, 2ª edición, 1951, p. 11).

Volviendo a la fuente original recopilada por el Dr. Francisco Cruz en Comayagua en el año de 1856 -a partir de las referencias que había hecho del suceso el padre Fray Francisco Vázquez en 1714 en su obra *Crónica del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*-, y que tituló como “Relación de un suceso maravilloso, efectuado en la Cruz de la plazuela de San Francisco, en esta capital”¹⁸⁵, el episodio se resume de la siguiente manera:

RELACIÓN DE UN SUCESO MARAVILLOSO, EFECTUADO EN LA CRUZ DE LA PLAZUELA DE SAN FRANCISCO, EN ESTA CAPITAL

[...] FRAY ESTEVAN [sic] VERDELETE... Llegado á la ciudad de Comayagua, donde fue recibido con indecible gozo... con la noticia que le dieron de la aparición... la cual sucedió de esta manera. Todos los viernes al punto del medio día, se veía venir de ácia [sic] un río que está, cercano al convento de Frailes de N. P. San Francisco, **una fantasma, bulto, ó sombra formidable de mayor tamaño que el de un cuerpo humano**, vestida como de una nube blanquísima, cuyo movimiento era tardo, espantoso y como ocasionado del aire. El término de su movimiento era la Cruz que está en el cementerio de dicho convento, con la cual se incorporaba de modo que envolvía en sí la Cruz¹⁸⁶.

Informado Fray Verdelete de los detalles de la aparición fantasmal, organizó los preparativos espirituales para enfrentar y exorcizar al fantasma, realizando penitencias y ayunos y solicitando la aprobación del Obispo de la ciudad:

El Padre Fr. Estevan, habiendo pedido á Dios con prolijas é instantes oraciones, y ejercicios espirituales, le manifestase el fin de aquel asombro; conferida la materia con el Illmo señor Obispo de aquella Iglesia Don Francisco Gaspar de Andrade, religioso Francisco, tan espiritual y apostólico, como docto y prudente; habiendo hecho su Señoría por sí y sus ovejas muchos ayunos y oraciones, dió su bendición al Padre Fr. Estevan, para que un viernes, diciendo misa a las once, saliese inmediatamente á esperar la visión, y como Ministro de Dios, y quien para el caso tenía autoridad Episcopal, pidiese a la criatura que en aquella nube ó espesa niebla se envolvía, revelase... lo que significaba...¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Véase: Cruz, Francisco, “Relación de un suceso maravilloso”... Op. Cit., pp. 202-205.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, p. 203. Se respeta la grafía original del documento.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 203-204.

A continuación, Fray Verdelete acometió la misión de confrontar al fantasma, expresando por lo tanto el nudo central de la historia que estamos tratando:

Hízolo así el valeroso religioso, y á vista de todo el pueblo, que á la novedad se había juntado, esperó, no sin grande horror de los que lo veían, la sombra, en la peana de la Cruz, la cual llegando á ella lo envolvió como en un globo de niebla espesa, que apenas permitía se pudiera ver al religioso, aun siendo á medio día. A veces formado de la niebla un sujeto como de humana persona, se veían dos como que conversaban alguna materia de importancia; otras en una profunda suspensión, se veían solo el Padre Fr. Estevan rodeado de la niebla como que atentamente escuchaba. Duró doce horas continuas el coloquio, desde las doce del día hasta las doce de la noche; asistiendo en lo que permitía, de los ángulos del cementerio, cuanta gente había en la ciudad, con tan extraño pavor, que ninguno osó llegar á ver, ó escuchar de cerca, lo que entre los dos pasaba. Al fin de la cual... vieron (porque alumbraba la luna) que el Padre Fr. Estevan, echaba una bendición á la sombra, que en forma de persona humana se transformó: y que de allí por el camino que había venido, se fué, acompañando al religioso, el cual volvió, y sin hablar palabra, ni hacer otra cosa que sentarse á descansar un rato, como hombre que venía muy fatigado, y tomar algunos tragos de agua, se fue inmediatamente á la casa del Sr. Obispo, de donde no volvió hasta el día...¹⁸⁸.

Finalmente, el suceso fantástico se cierra con las diligencias del señor Obispo, mandando realizar misas para agradecer a Dios el éxito del exorcismo conducido por Fray Verdelete, quien logró que el fantasma de la Cruz de san Francisco decidiera retornar al “*Más allá*” y no continuar importunando y espantando a los comayagüenses:

Muy de mañana salió orden del Sr. Obispo, de ruego y encargo, á todos los sacerdotes de la ciudad, regulares y seculares, de que aquel día (y otros dos), celebrasen todos á su intención, y su Señoría dijo Misa de Pontifical... en la cual hubo sermón que predicó el Padre Fr. Estevan, ponderando las misericordias de Dios, exortando á ser todos agradecidos; **y asegurando de parte de su Divina Magestad, que nunca jamás aparecería aquella fantasma ó sombra...**¹⁸⁹.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 204.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 204. Las negritas son nuestras.

En resumen, la leyenda del “fantasma de la cruz de San Francisco en Comayagua”, es quizá la aparición fantasmal tradicional más famosa de la época colonial en Honduras. Su importancia radica en que la aparición dejó tanto recuerdo en la memoria colectiva, que aún se conserva después de más de cuatrocientos años del supuesto incidente sobrenatural. Además, el hilo argumental de la historia conserva todos los elementos funcionales que favorecían la labor religiosa y apostólica de la Iglesia, esto es lo siguiente: un *planteamiento inicial* marcado por la aparición espeluznante del fantasma en un lugar destacado de la comunidad (la Cruz del claustro y cementerio del Convento de san Francisco); luego *el nudo*, marcado por la intervención ritual de Fray Verdelete a través del exorcismo y conjuro contra el fantasma, y finalmente, *el desenlace*, en el cual -por medio de la intervención divina-, triunfan las fuerzas del bien (Dios) contra las fuerzas del “*Más allá*” (en este caso los fantasmas). Todo ello desde luego contribuía con la legitimidad de la autoridad moral y espiritual de la jerarquía católica en la Provincia de Honduras. Por esa razón este tipo de leyendas fueron tan populares y difundidas por la Iglesia Católica en la Hispanoamérica colonial: en buena medida se popularizaban con el fin de legitimar el poder de la Iglesia y el poder de la Corona.

✓ ***La leyenda del sacerdote preso con freno de plata en la torre de la Catedral de Comayagua***

Esta es otra leyenda surgida en el contexto de la señorial y muy noble ciudad de Valladolid de Comayagua, capital de la Provincia de Honduras en la época colonial, y que tiene como marco también a protagonistas ligados a la Iglesia Católica y tiene relación con sucesos sobrenaturales y apariciones fantasmales. La leyenda ha circulado en la letra y tinta de varios folcloristas; en nuestro caso citamos la versión dada a conocer por el musicólogo y folclorista Jesús Muñoz Tábora en su libro *Folklore y educación: Honduras*¹⁹⁰, con el título de **“Sacerdote preso con freno de plata en la bartolina”**.

Lo interesante del relato es que está relacionado con el primer Obispo de Honduras, el legendario Cristóbal de Pedraza, defensor de los indios y ampliamente recordado en la temática de la historia de la Iglesia en Honduras.

Muñoz Tábora relata así el inicio de la historia:

Durante el Pontificado del muy ilustre señor Obispo Licenciado Cristóbal de Pedraza, cuyo retrato al óleo se conserva en la Galería de Obispos de la Catedral, ocurrió un gran escándalo en la ciudad, por el hecho sin precedente en los anales eclesiásticos del episcopado comayagüense, de que un sacerdote de apellido Morejón, natural de Badajoz, España, tuvo la debilidad de revelar los secretos de confesión de una dama linajuda, esposa de uno de los jefes coloniales, cuyos secretos se relacionaban con ciertos amoríos ilícitos que dicha dama tenía con uno de los alférez de la guarnición de esta ciudad¹⁹¹.

A continuación, el narrador declara la trama de la historia, que se expresa en tragedia en la cual el esposo ofendido se bate a duelo con el supuesto amante de su esposa:

¹⁹⁰ Véase: Muñoz Tábora, Jesús, *Folklore y educación: Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guymuras, 5ª edición, 2000, pp. 174-175. El relato fue también registrado en: Cevallos, Fernando, *Folklore hondureño. Tradiciones, leyendas, relatos, cuentos populares de la Ciudad de Comayagua*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, 1947.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 174.

Por tal indiscreción del confesor, se produjo un gran escándalo entre las familias de la dama y las del alférez, lo que dio motivo para que se concertara un duelo a muerte entre el esposo de la dama infiel y el susodicho alférez, dando por triste resultado que aquel, o sea el esposo, perdió la vida en el lance por haber sido traspasado por el sable del diestro alférez¹⁹².

El drama va alcanzando su nudo cuando interviene el Obispo Pedraza contra el desliz del cura indiscreto:

Tal ***escándalo que conmovió la ciudad llegó a oídos del señor Obispo Licenciado Pedraza***, quien se indignó por la conducta indiscreta del confesor, a quien mandó prender y procesar. Seguida la información respectiva, de conformidad con las leyes procesales canónicas, se comprobó debidamente el hecho delictuoso, por lo que ***el Tribunal que juzgó al confesor, lo condenó a sufrir reclusión temporal en la bartolina de la Torre de la Catedral*** debiendo soportar, como penas accesorias, por su ligereza en haber revelado los secretos de la confesión, ***a llevar dentro de la boca un freno de plata***, y a ser alimentado solamente a pan y agua, cada veinticuatro horas¹⁹³.

Finalmente, el desenlace fatal de la historia, y en el cual se entreen sucesos sobrenaturales que derivan en una aparición fantasmal, se refiere de la siguiente manera:

Demás está decir que ***el desgraciado sacerdote no pudo resistir por mucho tiempo tan monstruoso castigo***, tanto por las penalidades físicas como por las penas morales... y al poco ***tiempo cayó en profunda postración, enfermándose gravemente y muriendo*** sin los auxilios de la Santa Iglesia.

Aseguraban los sacristanes y campaneros de la Catedral, que después de la muerte del sacerdote prisionero, salía una sombra en figura humana de la bartolina y ***se dirigía hacia el Sagrario que queda al lado antiguo de la Catedral***, y frente a la puerta se hincaba con los brazos extendidos, en actitud de penitencia y oración...¹⁹⁴.

Como se infiere, esta es una truculenta leyenda, un tanto similar a muchas otras de América Latina que derivaron incluso en “historietas” o “cómic” del género de terror,

¹⁹² *Ibíd.*, p. 174.

¹⁹³ *Ibíd.*, pp. 174-175. Las negritas y cursivas son nuestras.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 175. Las negritas y cursivas son nuestras.

como la legendaria revista mexicana “El Monje loco”, que por décadas aterrizó a niños y adultos en ese país y el resto de América Latina, y que incluso se convirtió en histórico “Programa Radial”, al estilo del programa hondureño “Cuentos y leyendas de Honduras”.

Asimismo, al igual que la historia que narramos en el apartado anterior, denota una trama creada y alimentada en el mismo seno de la Iglesia, que desde el periodo colonial se persuadió de crear este tipo de leyendas “moralizantes” para encauzar a su clero de base, intentando exhortarlos al cumplimiento de los sacramentos -en este caso al de guardar el “secreto de confesión”-; “*aterrorizar para educar*”, parece haber sido la divisa de la iglesia en este sentido; de igual manera, reitera el tópico literario de “monjes” o “curas” que fueron castigados en torres o prisiones adjuntas a los templos, sufriendo tormentos creados *ad-hoc* por la Inquisición o por los mandatos despóticos y autoritarios de la iglesia, culminando su vida en trágicas y angustiadas muertes, tras lo cual, su alma retorna en forma de fantasma para tratar de expiar sus culpas o faltas cometidas en vida.

B) Las “Ánimas del Purgatorio” y las apariciones de “Ánimas” en la Honduras colonial

La base real para las leyendas e historias de las “Ánimas benditas” o “Ánimas del Purgatorio” se encuentra en uno de los mundos que el catolicismo crea en la Edad Media para la vida ultraterrena: el “Purgatorio”¹⁹⁵.

De acuerdo con la idea popular, las almas que se purifican en el Purgatorio pertenecen a la categoría de espíritus que tienen que vagar por el mundo en busca de paz, porque Dios no las deja entrar al cielo, si antes no han saldado las cuentas que dejaron acá en la tierra¹⁹⁶.

Para Jacques Le Goff, la creencia en el Purgatorio implica ante todo la creencia en la inmortalidad y en la resurrección, una vez que se admite que puede haber algo nuevo para un ser humano entre su muerte y su resurrección. Es un suplemento de condiciones ofrecidas a ciertos humanos a fin de que alcancen la vida eterna. La existencia de un Purgatorio reposa a su vez sobre la concepción de un juicio de los muertos, idea muy extendida en diferentes sistemas religiosos. Se apoya en efecto en la creencia de un doble juicio: el primero en el momento de la muerte, y el segundo en el final de los tiempos. Instituye en esta situación intermedia del destino escatológico de cada ser humano un complejo procedimiento judicial de *mitigación* de penas. Finalmente, la idea del Purgatorio supone la idea de la responsabilidad individual, de libre albedrío del hombre, culpable por naturaleza, en razón del pecado original, pero juzgado de acuerdo con los pecados cometidos bajo su responsabilidad¹⁹⁷.

Asimismo, creer en el Purgatorio -lugar de castigos- suponía para la gente de ese tiempo la relación entre cuerpo y alma. En efecto, la doctrina de la Iglesia sostuvo que, al morir, el alma inmortal abandonaba el cuerpo y que ya no habrían de volver a encontrarse hasta el

¹⁹⁵ Véase: Le Goff, Jacques, *El Purgatorio...* Op. Cit., pp. 14 y ss.

¹⁹⁶ Lara Figueroa, Celso A., *Leyendas populares de aparecidos y Ánimas en pena en Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Artemis Edinter, 2002, p. 1,

¹⁹⁷ Le Goff, Jacques, *El Purgatorio...* Op. Cit., pp. 14-15.

fin de los tiempos, con ocasión de la resurrección de los cuerpos. Por ello se dotó a las almas separadas de una materialidad *sui generis* y las penas del Purgatorio pudieron de esta forma atormentarlas algo así como corporalmente¹⁹⁸.

Esta creencia en el Purgatorio la impuso la Iglesia Católica alrededor del año 1150-1250 DC, y se configuró como un “*lugar intermedio*” en el que algunos muertos sufrían pruebas que podían llegar a acortarse gracias a los “*sufragios*” o ayuda espiritual de los vivos. El Purgatorio es entonces un lugar espacial intermedio que se extiende entre el Paraíso y el Infierno.

Por esa razón, parte de la imaginería penal con la que se vinculó al Purgatorio estaba en parte asociada con el infierno, fundamentalmente con el fuego. Así, el Purgatorio era un lugar donde los muertos sufrían una o varias pruebas. Pruebas que se parecen a las que padecen los condenados en el Infierno. Pero de entre ellas hay dos que aparecen con mayor frecuencia: lo ardiente y lo helado, y una de ellas, la del fuego, ha jugado un papel de primer orden con respecto a la idea del Purgatorio¹⁹⁹.

Pero fundamentalmente, el Purgatorio es un lugar intermedio donde la prueba que se sufre puede llegar a abreviarse mediante los *sufragios*, o sea las intervenciones de los vivos. En este sentido, las plegarias de los vivos -mediante misas en homenaje a los muertos-, pueden ser eficaces para abreviar el martirio de las ánimas de los muertos. Este aspecto es de lo que más resalta en las leyendas e historias de las apariciones de las “*Ánimas benditas*” tanto en Europa como en América Latina, como veremos más adelante. De tal manera que una de las ideas centrales de estos dos ámbitos -El Purgatorio como tal, y luego la existencia de “*Ánimas benditas*” por el otro- determina la creencia en aquellos siglos de la existencia de la vida después de la muerte, así como la continua relación entre vivos y fantasmas. Los espíritus de los muertos pueden volver a conectarse con los vivos, e incluso pueden solicitar favores.

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 15.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 17.

¿Cómo se reconocía la procedencia de las “Ánimas benditas”? En general, se les reconocía por lo siguiente: son espectros que tienen forma de personas, ataviados con hábitos religiosos, muy regularmente de monjes, de color blanco, aunque algunas veces se les veían vestidos oscuros, y portando cirios o candelas en sus manos. Aparecen generalmente en procesión, en actitud de orar, y no es posible verles el rostro, aunque si alguna vez se manifiestan, evidentemente su rostro es el de una calavera, y por último, van casi siempre en procesión por las calles, dirigiéndose a una iglesia, habitualmente a la Catedral o parroquia del lugar²⁰⁰.

En el caso de la Honduras colonial, el ya citado Dr. Fernando Cevallos recogió como proyección folklórica la leyenda de la aparición de una procesión de “Ánimas benditas” en la ciudad de Comayagua; básicamente detalla que desde la época colonial, se manifestaban dos procesiones que se hacían en la antelación del “Día de Difuntos”: una que hacían los vivos, antes de las 12 de la noche, y otra que hacían las “Ánimas de difuntos” después de las 12 de la noche. Dicha conseja la denominaron desde la época colonial como la leyenda de **“La procesión de los Angelones en el Día de los Fieles Difuntos”**²⁰¹.

Don Fernando Cevallos describe así la celebración de la primera procesión, la que hacían primero “los vivos” antes de las 12 de la noche el día 1 de noviembre de cada año:

En otros tiempos, en los que en esta ciudad de Comayagua se celebraban las festividades religiosas con más esplendor que ahora, para el día de los finados, primero de noviembre de cada año, las iglesias enlutaban sus naves con largos cortinajes y practicaban solemnes ritualidades litúrgicas.

Desde las cuatro de la tarde comenzaban en todos los templos las esquilas [sic] de difuntos, que venían repitiéndose de hora en hora; hasta otro día, al amanecer, en que los sacerdotes celebraban las tres misas de difuntos, en un solo acto.

²⁰⁰ Lara Figueroa, Celso A., *Leyendas populares de aparecidos...* Op. Cit., p. 1.

²⁰¹ Cevallos, Fernando, *Folklore hondureño. Tradiciones de la ciudad de Comayagua...* Op. Cit., pp. 11-13.

De las siete de la noche hasta las diez, salía de la santa iglesia catedral una lúgubre procesión, con la Cruz Alta y los Ciriales, por todas las calles de la Ciudad, que en aquellos momentos se encontraba triste, fría y azotada por los fuertes aquilones de noviembre²⁰².

A continuación, Cevallos describe que en medio de la procesión, un sacristán comenzaba uno de los aspectos esenciales de la “Procesión de los Angelones”, que era mostrar el Rosario y a su vez pedir y solicitar limosnas para ofrendar a los difuntos:

Un sacristán piadoso, con campanilla y una palanganita de plata, precedía la procesión, e iba enseñando el Santo Rosario, y al mismo tiempo pedía una limosna para las Ánimas benditas del Purgatorio²⁰³.

La procesión luego paraba de casa en casa, en la cual, los muchachos vestidos de “Angelones” comenzaban a pedir las limosnas, combinando con los cánticos famosos y recordados por todas nuestras abuelas: en unos casos agradeciendo a los vecinos que daban la limosna, y en otros increpando y asustando a los que no daban dinero o dulces o comida:

Al llegar la enlutada procesión a cada casa, entonaba un canto monótono y quejumbroso que decía:

“Ángeles somos
que del cielo venimos
a pedir pan para el sacristánaaaan”.

Y el dueño de la casa, tembloroso y lleno de miedo, alargaba la mano, por el postigo de la puerta, y daba su limosna; entonces los *Angelones* de la procesión entonaban este canto:

“Estas puertas son de cedro,
y las Almas en el cieeeeeelo”²⁰⁴.

²⁰² *Ibíd.*, p. 11.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 11.

²⁰⁴ *Ibíd.*, pp. 11-12.

Cevallos describe que entretanto la procesión de los muchachos Angelones continuaba por las calles de la ciudad rezando el Santo Rosario y cantando el *Misere Mei Deus* hasta:

... llegar a la puerta de otra casa, en donde pedía limosna para las Ánimas del Purgatorio, entonando su monótono canto. Pero si desgraciadamente en aquella casa no abrían la puerta o el postigo o no daban *Pan para el Sacristán*, entonces los *Angelones*, airados y con grandes voces, entonaban este canto: “*Estas puertas son de hierro y las almas en el infiernooooo*”...²⁰⁵.

Y luego, mientras la funeraria procesión recorría los tristes y silenciosos barrios de la ciudad, las campanas de los templos, plañideras y dolientes, llenaban sus espacios con sus esquelas de difuntos y; el viento de noviembre, tétrico y funerario gemía sobre los húmedos tejados de la legendaria y conventual Valladolid de Comayagua.

Alrededor de las diez de la noche, la procesión de los “Angelones” arribaba a la Catedral de Santa María de Comayagua, en cuyo atrio pronunciaban las últimas frases y cánticos de difuntos, para el alivio y descanso de las “Benditas almas del Purgatorio”, después de lo cual todos los “Angelones” se dispersaban, entonando el *Ave María*, para ahuyentar al demonio que también deambulaba por calles y plazas, en aquellas noches de difuntos.

Sin embargo, lo más relevante de esta tradición estaba por venir. Después de la “procesión de los vivos” (es decir la “Procesión de los Angelones”), que era organizada y realizada por los curas y por los mozuelos de la comunidad, don Fernando Cevallos refiere que acontecía un suceso sobrenatural, la segunda procesión: la “**Procesión de los muertos**” o “**Procesión de las Ánimas benditas**”:

Referían nuestros abuelos que después de la procesión de los Angelones, y **como a eso de las doce de la noche**, salía de la derruida y antigua iglesia de San Blas, distante como un kilómetro al oriente de esta ciudad, **una macabra procesión de Ánimas, quienes semejabán muchachitas como de doce años**, todas ellas vestidas de camisones largos y blancos, **completamente peloncitas y con los pies desnudos y amarillentos**, los cuales no tocaban el suelo, pues venían a

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 12.

una altura como de un pie de la superficie; **todas ellas traían en las manos unas candelas encendidas**, que despedían llamas a semejanza de fuego fatuos²⁰⁶.

Se aprecia en la descripción los elementos característicos que señalamos al principio con referencia a la apariencia de las “Ánimas”: suelen tener semblante de espectros, son seres aéreos, visten de blanco, llevan cirios y salen o deambulan desde un lugar sacro o sagrado, en este caso una iglesia.

A continuación, don Fernando Cevallos agrega el aspecto quizá más espeluznante de la leyenda: las “Ánimas”, ya en la madrugada del “Día de Difuntos” el 2 de noviembre, van al cementerio a despertar las almas de los muertos para que les acompañen en la procesión:

Su primera visita la hacían frente al cementerio, en donde **todos los sepulcros se abrían y salían los difuntos, quienes, hincados sobre sus nichos y fosas, rezaban el *Misere Mei Deus...*** En macabro consorcio con las Ánimas visitantes del otro cementerio de San Blas.

Después se dirigían a la Iglesia de San Sebastián, en donde repetían sus fúnebres cantos y preces; y en seguida recorrían las calles de la ciudad, en visita de los templos, los que no dejaban, durante toda la noche, de tocar sus plañideras campanas²⁰⁷.

A pesar que la creencia popular figuraba que las “Ánimas” salían ese 2 de noviembre con el permiso de Dios, también es cierto que podían “azorar” o “asustar” a los vivos, sobre todo a los curiosos o figones que se atrevieran a mirar el recorrido de la procesión, tal como añade don Fernando Cevallos en su proyección folclórica:

Si algún curioso se atrevía a salir a la puerta o postigo de la casa, **en el acto volaba una *pelona***, y se le plantaba al frente, **poniéndole un hueso de muerto en la mano, el cual despedía luces fosforescentes que atolondraban al curioso**, quien huía hacia el interior de la casa, medio loco y con fuerte frío nervioso²⁰⁸.

²⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 12-13. Las negritas son nuestras.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 13. Las negritas son nuestras.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 13. Las negritas son nuestras.

Evidentemente toda esta última parte del relato es ciertamente espeluznante y aterrador, sobre todo la parte en que interactúan las Ánimas benditas con los fantasmas que convidan a salir de las tumbas y mausoleos del cementerio; quizá esto fue lo que contribuyó a que la leyenda perdurara abundantemente en la ciudad y en la región hasta el presente, y se contara de boca en boca como una de las historias de terror más macabras de la historia colonial de Comayagua.

Finalmente, don Fernando Cevallos cierra el relato folclórico de manera brillante y poética, al estilo de esa narrativa romántica y costumbrista de comienzos del siglo XX, agregando que la “Procesión de las Ánimas benditas”, dueña completa de la noche solitaria del “Día de Difuntos”, proseguía toda la madrugada su fúnebre procesión por las calles de Valladolid de Comayagua, hasta terminar su caminata a la hora del alba:

La procesión de Ánimas continuaba ambulando, entre cánticos de tumba, dobles de funerarias campanas, mientras que el viento frío y arremolinado de aquella noche de noviembre, gemía sobre los tejados de las casas²⁰⁹.

En suma, como se aprecia, es una hermosa leyenda, que fue muy bien ambientada y lograda narrativamente por don Fernando Cevallos a comienzos del siglo XX, la cual fue luego reinterpretada por casi todos los folcloristas destacados del país, como por ejemplo don Jesús Aguilar Paz, Rafael Heliodoro Valle y el profesor Pompilio Ortega. Más recientemente, el periodista y folclorista Jorge Montenegro (QDDG) -toda una leyenda en este tema-, la recopiló y publicó con algunas variantes²¹⁰; en su relato, las Ánimas en vez de ser niñas son mujeres muertas adultas y ancianas, pero en esencia el relato guarda bastante similitud con la versión tradicional:

A las doce y media salían las Ánimas.

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 13.

²¹⁰ Véase: Montenegro, Jorge, *Cuentos y leyendas de Honduras (Volumen II)*, Tegucigalpa, Litografía López, Vol. II, 6ª edición, 2009, pp. 165-170. (La leyenda se titula en el libro “Los Angelones”).

La procesión de las Ánimas consistía en un grupo de mujeres que salían en procesión por todas las calles, todas vestidas de blanco, con velo en la cara, iban rezando y con sendas candelas prendidas, las que no se les apagaban a pesar del viento y la lluvia. Una vez hallábase acostada una mujer curiosa, al oír el murmullo se levantó, abrió la ventana de su casa en el momento que iba pasando la procesión de las Ánimas, se acercó una de ellas y le dijo:

Tomá esta candela, la apagás y la guardás, mañana volveré yo por ella. A la mujer curiosa le dio un miedo horrible, estuvo a punto de caer desmayada, pues a través del velo le veía una calavera, pero tomó la candela y la guardó. Cuál no sería la sorpresa de esta curiosa que, al ir otro día a su baúl a buscar la candela, se encontró con un hueso humano²¹¹.

IMAGEN 45



“LOS ANGELONES”

Ilustración que recrea la leyenda de la “Procesión de las Ánimas benditas” o “Procesión de los Angelones” en Comayagua. (Fuente: Montenegro, Jorge, *Cuentos y leyendas de Honduras (Volumen II)*, Tegucigalpa, Litografía López, Vol. II, 6ª edición, 2009, p. 163).

²¹¹ *Ibíd.*, p. 166.

Por último, don Jorge Montenegro reconoce -al igual que el Dr. Cevallos- que la temporada invernal de noviembre contribuía a amplificar la sensación de hado y misterio en la población con respecto a la supuesta aparición de las “Animas benditas”:

En el mes de noviembre... la noche [del 2] era fría y oscura, pues en aquel tiempo no había luz eléctrica; esto y la monotonía del rezo de los Angelones, daban un aspecto completamente lúgubre.

La fe ciega de las gentes, pues la superstición tiene sus raíces en la ignorancia, es lo que hacía que todas aquellas gentes en su mayoría sencillas y buenas, creyeran en cosas que ahora, a las generaciones del siglo veinte causarían hilaridad.

Todo este conjunto de cosas y la circunstancia de ser día 2 de noviembre destinado a los difuntos, hacía de esta noche la más tétrica del mes²¹².

La historiadora doña Leticia de Oyuela, en su libro *Honduras: Religiosidad popular, raíz de la identidad*²¹³, también registra procesiones de “Angelones” en la Villa de San Miguel Arcángel de Tegucigalpa durante la época colonial:

En los primeros años del siglo XIX, los barrios mulatos, como el de Los Dolores o Barrio Abajo, generaron la famosa costumbre de los “*angelones*”; fiesta popular que ***se efectuaba el día de los santos difuntos y que consistía en grupos de jóvenes mulatos y pardos, cubiertos con máscaras que salían de sus casas para ir a las mansiones de blancos y criollos, tocando la puerta estentóreamente portando huesos y calaveras*** y haciéndose alumbrar por velas o teas de ocote, pidiendo algo para las ánimas. En un principio los criollos ricos presentaron denuncias y querellas ante el Alcalde Mayor, José Antonio Izazi, acusando a los jóvenes de insurrección e insultos, pero parece que después fue tomando carácter popular -según testimonio de Doña Guadalupe Ferrari de Hartling-. Para ese día se preparaban grandes ollas de ayote cocido con leche o miel para ofrecer a los irrespetuosos muchachos que se burlaban así de las ánimas²¹⁴.

²¹² *Ibíd.*, pp. 166-167.

²¹³ Véase: Oyuela, Leticia de, *Honduras: Religiosidad popular, raíz de la identidad*, Tegucigalpa, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección Padre Manuel Subirana, N° 11, 1ª edición, 1995, pp. 247-248.

²¹⁴ *Ibíd.*, pp. 247-248. Las negritas y cursivas son nuestras.

Por otro lado, existe otra leyenda en Comayagua relacionada con las Ánimas, y también fue recopilada por Jorge Montenegro con el título de **“La misa del Padre Aranda”**²¹⁵. Según la leyenda, el suceso ocurrió en las postrimerías del periodo colonial, a principios del siglo XIX, en la cual, el sacerdote aludido -el Padre Aranda- ofició una misa para las almas de los muertos. Montenegro lo refiere de la siguiente manera:

Esta señorial Comayagua... por ser tan antigua; por haber sido la capital de Honduras, por haber residido en ellas las principales autoridades civiles, militares y eclesiásticas, desde los aciagos y lejanos tiempos de la colonia, hasta que trasladaron la capital a Tegucigalpa. Por todo esto es rica en historia y leyendas, como ésta: En el siglo pasado, cuando la capital era Comayagua, y por ende la Sede Episcopal, todas las iglesias tenían su cuarto, con su correspondiente cura párroco y su jurisdicción eclesiástica.

Un sacerdote de apellido Aranda, era el cura de la iglesia de “La Merced”, primera Catedral de Honduras. Una noche oyó que repicaban las campanas en la iglesia a su cargo. Bostezando se levantó, abrió la puerta de su casa, pues vivía al frente, vio que la iglesia estaba abierta y alumbrada, con luz tan clara que parecía eléctrica (en aquel tiempo no había nada de eso). El padre se apresuró, pues creyó que ya era tarde y que se había dormido.

Luego llegó a la iglesia y se puso a oficiar la misa. Al Sacristán que le ayudó a oficiarla, no le extrañó; cuando se volvió al público a decir: *El Señor sea con vosotros*, vio caras conocidas y hasta amigas, lo mismo cuando dio la Comunión. Luego terminó de oficiar la misa, se fue para la Sacristía, guardó el copón y el Sacristán le quitó la casulla y la guardó.

Pronto se fue el Padre para su casa, satisfecho de hacer cumplido con su sagrado deber: decir la misa. Cuando iba en medio de la plaza, donde es ahora “El Parque Calderón”, oyó que en el reloj público daban la una, entonces volvió a ver a la iglesia y vio que estaba cerrada, había un silencio sepulcral, propio de esa hora azorosa.

El pobre clérigo casi corrió a su casa, llegó medio loco, el habla se le quitó, le dio fuerte calentura. Hasta el tercer día pudo hablar y refirió todo lo que le había pasado en esa noche que nunca olvidó.

Desde esa vez, no volvió a decir misa en la madrugada. Con lo que le pasó al Padre Aranda, los demás curas hicieron lo mismo, siempre esperaban que amaneciera²¹⁶.

²¹⁵ *Ibíd.*, pp. 131-134. (En el libro la leyenda se titula “*La misa del Padre Aranda*”).

²¹⁶ *Ibíd.*, pp. 133-134.

De ese modo, tanto el Padre como la población misma quedaron convencidos que había realizado una misa a los muertos o Ánimas del Purgatorio, pues otros testigos aseguraban que tiempo después se veía arribar a las Ánimas a la Iglesia de La Merced para recibir misa:

Muchos años después y en horas de la madrugada fue vista una procesión que se encaminaba a la Iglesia de la Merced... -*“Son las mismas Ánimas que recibieron la misa del Padre Aranda”*-, dijo una anciana llamada Esperanza Castillo. Otro vecino manifestó que su abuela materna era una de las Ánimas que desfilaba en aquella procesión.

La tradición oral asegura que en la ciudad de Comayagua la procesión de las Ánimas se produce desde la fundación de la Iglesia La Merced²¹⁷.

En resumen, la leyenda de la “Procesión de las Ánimas benditas” o “Procesión de los Angelones” como la llaman en Comayagua, es quizá la leyenda sobre el tema de Ánimas más interesante y reconocida en Honduras. Desde luego la leyenda tiene otros parangones tanto en Europa como en casi toda América Latina. Fundamentalmente la proyección folclórica tenía una función didáctica y moral. Los frailes y religiosos del periodo colonial la propalaron con el fin de recordar a los vivos que las Ánimas en pena pasaban sufriendo penalidades todo el año en el Purgatorio, pero Dios concedía a las almas la oportunidad de poder visitar el mundo terrenal el “Día de los Muertos” el 2 de noviembre. Ese día además, los “vivos” preparaban el festejo de la “Procesión de los Angelones” para homenajear a los “muertos”, pero también para realizar misas y sufragios para interceder por las Animas. Todo ello era la función central tanto de la festividad religiosa, así como de la leyenda misma.

²¹⁷ *Ibíd.*, p. 134.

IMAGEN 46



“LA MISA DEL PADRE ARANDA”

Ilustración que recrea la leyenda de *“La misa del Padre Aranda”*, Eucaristía ofrecida según la leyenda a las Ánimas del Purgatorio. (Fuente: Montenegro, Jorge, *Cuentos y leyendas de Honduras (Volumen II)*, Tegucigalpa, Litografía López, Vol. II, 6ª edición, 2009, p. 131).

✓ *La creencia y devoción al “Ánima Sola” y las “Animas del Purgatorio”*

El “**Ánima Sola**”, también llamada “Alma desamparada”, es una imagen que representa un alma en el Purgatorio, muy popular en España sobre todo en Andalucía, en Italia, especialmente en Nápoles y Palermo, y por supuesto en toda América Latina. En ciertos lugares de Andalucía se conoce cierta leyenda popular que cuenta que la **Ánima Sola**, fue en la antigüedad la hija de un noble; esta joven muchacha ayudaba a los desfavorecidos, y a su padre no le gustó la idea de que su hija hiciera eso y como castigo la mandó a quemar en la hoguera, para que así nunca más le contradijera. Igualmente en otras regiones de España se cree que el “**Ánima Sola**” es el espectro de una mujer que en el martirio y viacrucis de Jesús, le dio de beber a los dos ladrones que acompañaban a Jesús en la crucifixión, pero se la negó a Jesús, por lo tanto se dice que se le castigó para que fuera un alma solitaria y en pena en el Purgatorio.

El “**Ánima Sola**” no es una santa consagrada por la iglesia, pero según la religiosidad popular, por su intercesión se puede orar y alcanzar muchos beneficios del Cielo, materializado y palpable en grandes milagros obtenidos mediante su invocación.

No es de extrañar entonces que la leyenda en torno a este espíritu sea tan imprecisa como la forma en la que es invocada. Por ejemplo, es conocido en nuestros países que el “**Ánima Sola**” es invocada tanto para el bien como para el mal.

En nuestra región, especialmente desde México hasta Panamá, existen devotos de las “**Ánimas del Purgatorio**” y en especial del “**Ánima Sola**”, por quienes rezan y encienden velas y hasta hacen oraciones y novenas para obtener milagros y disminuir sus penas, y con esto esperan algunos beneficios. Otros en cambio, la invocan con oraciones satánicas con el fin de “amarrar” (como dicen en Centroamérica) a una persona o bien para perjudicarla.

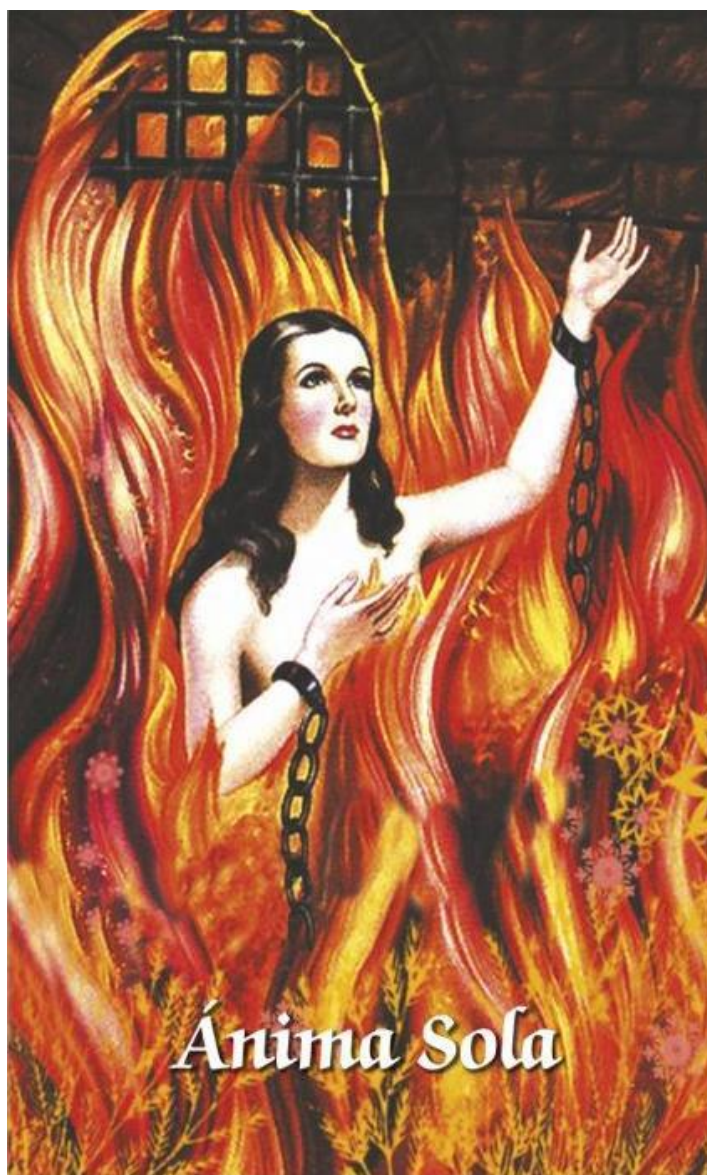
Este aspecto ambivalente del “Ánima Sola” viene por su *baja luz*, por lo cual actúa combinándose con la magia blanca o negra. Quienes piden al “Ánima Sola” un favor deben pagar su promesa al pie de la letra, tal cual lo ofrecieron si es concedida la petición, ya que si no ella puede “*vengarse*” de quien le deba un pago.

Con respecto a la representación gráfica de la imagen, ¿Cómo funciona y cómo se la expresa?: Fundamentalmente, el “Ánima Sola” se suele representar como un alma femenina (usualmente una mujer muy joven, bella y con cierto erotismo), que es atormentada por las llamas del Purgatorio; en las estampas, gráficos, vistas o cromos que se venden por toda Centroamérica ya sea en los puestos de curanderos de los mercados populares o bien en los atrios de las iglesias coloniales de la región, se aprecia al alma de la mujer que sufre, y que intenta liberarse de esa prisión. La imagen la representa como implorando y rompiendo gradualmente sus cadenas dentro de un calabozo rodeado por las llamas, como representando el Purgatorio. Ella parece penitente y reverente, y sus cadenas poco a poco parecen romperse, una indicación que, después de su sufrimiento temporal, ella se destinará para el cielo. La estampa -además de la figura del “Ánima Sola”-, también viene acompañada de su respectiva Novena, y en algunas ediciones con una Oración mucho más larga.

El “Anima Sola” es pues muy común a lo largo del mundo católico, aunque es quizás más fuerte y extendida su devoción en Nápoles, dónde le llaman “el culto de las almas en el Purgatorio”, así como en Andalucía. En América Latina, es muy extendida su devoción en México y Centroamérica, así como en Cuba y República Dominicana. Es una creencia profundamente arraigada entre las comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes. La devoción data de los primeros colonizadores que probablemente trajeron la imagen en viejas estampas o litografías que representaban el alma de una mujer atormentada y sufrida en el Purgatorio, imagen que sin duda caló profundamente en la población debido a la sempiterna situación de maltrato y explotación que sufrían las

mujeres en medio de la cultura y familia de tipo patriarcal que impusieron los conquistadores españoles. De modo que para mucha parte de la población, el ver la imagen de una mujer sufrida, pero que tiene poderes de intercesión desde el “*Más allá*”, naturalmente que fue un catalizador para rendirle devoción y fe.

IMAGEN 47



Portada de una estampa del “Ánima Sola”. (Archivo del autor: estampa obtenida en los puestos del mercado de artículos religiosos de la Ermita de Suyapa, Tegucigalpa DC).

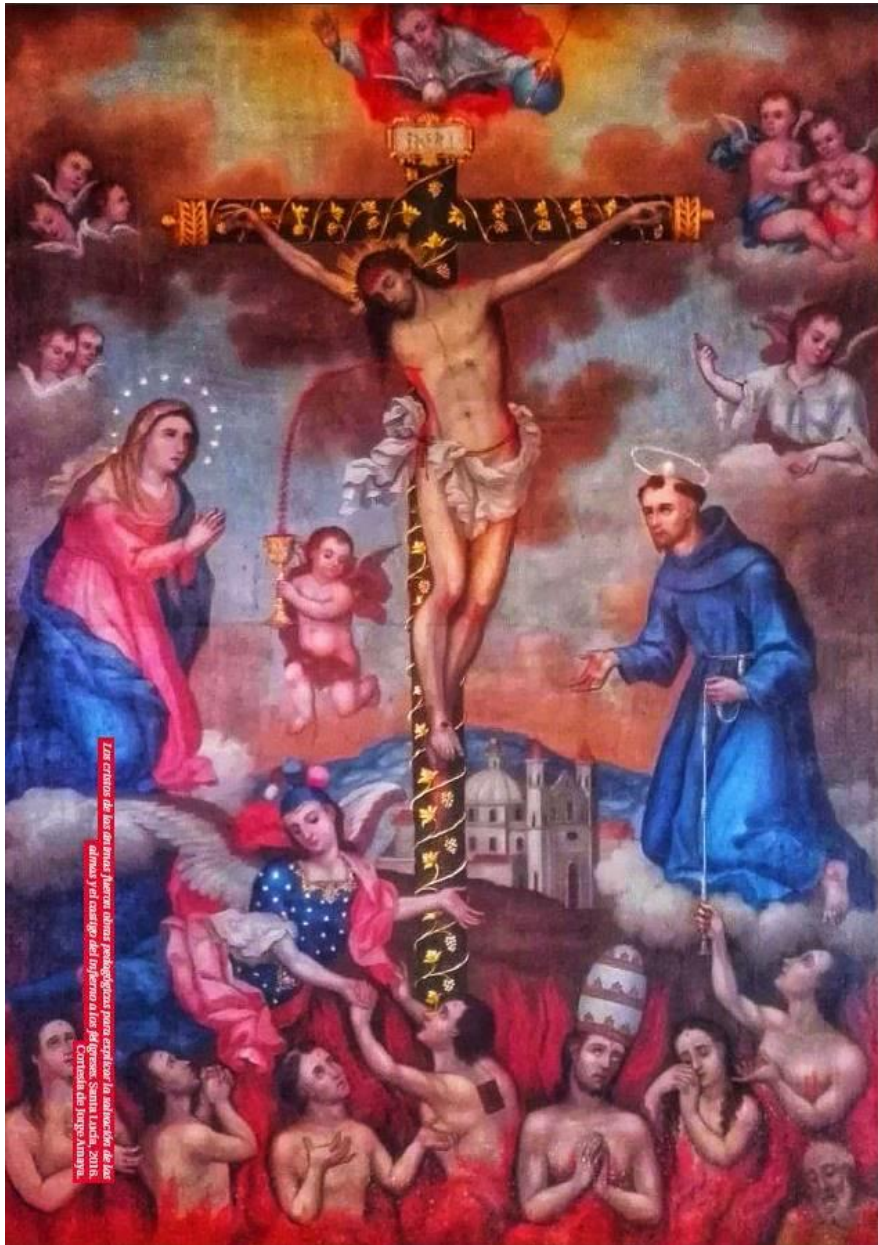
Por otro lado, también desde la época colonial fue muy extendida la devoción a las “Ánimas del Purgatorio”. Prácticamente casi todas las iglesias coloniales de Honduras cuentan con cuadros y pinturas de “las Ánimas del Purgatorio”, siendo particularmente interesantes los que se encuentran en las iglesias de Santa Lucía en Francisco Morazán, la de Manto en Olancho, La Campa en Lempira y la iglesia de La Merced en Lempira.

Esta devoción a las “Benditas Ánimas del Purgatorio” fue promovida en la Capitanía General de Guatemala por la corona española por medio de una real cédula emitida en 1682, en la que se señaló *“la necesidad que tienen las santas Almas del Purgatorio de los sufragios y oraciones de todos los cristianos”*. El rey recomendó la celebración de un aniversario para las Ánimas con vigilia y misa el 6 de noviembre en todas las iglesias del Reino de Guatemala²¹⁸.

La relación que se creó entre los fieles vivos y las “Benditas Ánimas” surgió de las súplicas de los vivos por los que habían muerto; efectivamente, durante la época colonial, existía en la mentalidad colectiva de la mayoría de la gente la creencia que tras la muerte, había un “*Más allá*” en el cual el alma se debatía entre pasar un tiempo en el “Purgatorio”, para luego esperar el Juicio Final, en el cual el alma o bien se salvaría, o se condenaría al infierno. Por ello, la devoción a las “Ánimas” fue una práctica muy extendida, porque se sobreentendía que rezando o encomendando misas a las Ánimas, se podía sumar medios para alcanzar la salvación. Esa devoción tenía también la particularidad de que no se pedía por ninguna alma en especial, pues podía ser una súplica por parientes o conocidos y hasta por desconocidos; en general, la solicitud era por las “Ánimas benditas”, especialmente por *“las más necesitadas de vuestra misericordia”*. Era una solicitud anónima y en eso radicaba lo especial de esta devoción: se pedía por alguien a quien no se conocía, pero que necesita de esa ayuda. Podría ser una representación de la verdadera caridad del cristiano, aunque también cabe suponer que el cristiano esperaba que a su muerte alguien pidiera por las ánimas y ese auxilio también le llegara a él en el “*Más allá*”.

²¹⁸ Véase: Velásquez, Carmela, “Abogados e intercesores”... Op. Cit., p. 207.

IMAGEN 48



Exquisito cuadro de las “Ánimas benditas del Purgatorio” de la época colonial, que se conserva en la iglesia del pueblo de Santa Lucía en el departamento de Francisco Morazán. Se puede distinguir varios elementos relacionados con la devoción a las Ánimas: En el centro en primer plano yace Jesucristo crucificado, y debajo de él las Ánimas abatidas en el Purgatorio, pero éstas son consoladas por la intercesión de san Miguel Arcángel, quien les tiende la mano, así como por la Virgen del Carmen (extremo superior izquierdo), quien reza por ellas con el escapulario en la mano; asimismo, en el extremo superior derecho se aprecia a san Francisco, quien también intercede por las almas, y de hecho su cordón es tirado por una alma que desea ascender y dejar de sufrir. (Fuente: Archivo del autor).

C) Maldiciones coloniales: la maldición del “Bulero”

El tema de las “**maldiciones**” en la Historia es uno de los más interesantes desde el punto de vista de los misterios sociales de las naciones y comunidades. De hecho es un axioma que todos los pueblos y naciones tienen sus propias “maldiciones”: sea por haber sido dada por los Dioses, o por la profanación de algún templo o tumba, o conferida por alguna bruja o brujo, o por algún enemigo; el caso es que no hay un solo pueblo que no cuente con su arsenal de “maldiciones”.

Vale recordar que son legendarias por ejemplo la famosa “maldición de la tumba de Tutankamón”, o en el caso de América Latina “la maldición de La Malinche”, y para el caso hondureño “la maldición de la foto de JOH” más recientemente²¹⁹.

Frecuentemente la humanidad ha atribuido sus situaciones infortunadas o hechos terribles, a maldiciones. Y éstas, quien lo puede negar, han ocupado puestos importantes en diversos relatos históricos. Inclusive se las ha llegado a clasificar como justas, impuestas, automaldiciones, heredadas, diabólicas o aun bíblicas. Y así como hay “casas embrujadas” o “malditas”, parecería que hay naciones o comunidades afectadas por alguna maldición que les impide resolver sus problemas. A veces, una cadena de hechos desafortunados entronizan en la “mentalidad colectiva” de algunas comunidades la creencia de que han sufrido alguna “maldición” que les impide crecer y avanzar en el decurso de la Historia. En el caso de Honduras, existen varias ciudades, aldeas, caseríos, barrios y comunidades que en algún momento de su historia han reconocido haber sido presas de alguna “maldición”.

²¹⁹ Para un análisis sobre las “maldiciones” en la historia, puede consultarse las siguientes fuentes: Da Riva, Rocío, “*Maledicta Mesopotamica: Insultos e imprecaciones en el Próximo Oriente Antiguo*”, en: *Revista HISTORIAE*, N° 4, 2007, pp. 25-55; Lee Anderson, Jon, *La herencia colonial y otras maldiciones*, Barcelona, Sexto Piso Ediciones, 1ª edición, 2012; Seguías, Jesús, *La maldición de Torquemada: “Y seréis pobres y autoritarios por los siglos de los siglos”*, S/N; Gugliara, Griselda, “Maldición de Malinche. La expresión de un síntoma social contemporáneo”, en: *Ciencias Sociales*, Anuario N° 5, Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, pp. 171-178; Tabernerero Sala, Cristina, “Injurias, maldiciones y juramentos en la lengua española del siglo XVII”, en: *Revista de Lexicografía*, Vol. XV, 2010, pp. 101- 122; y: Cerbini, Francesca, *Rituales para hacer “justicia”. Maldiciones, invocaciones, yatiris y ofrendas para la libertad en la cárcel de San Pedro (La Paz, Bolivia)*, en: *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 42, N° 2, 2012, pp. 489-514.

Este es el caso por ejemplo de la antañona y señorial ciudad de Gracias en el departamento de Lempira, la antigua ciudad de “Gracias a Dios”, que fue sede y asiento de la “Audiencia de los Confines” a mediados del siglo XVI, y que sin duda fue uno de los principales asentamientos urbanos españoles de toda Centroamérica en la época colonial, a juzgar por su aún asombroso patrimonio artístico y urbanístico, con imponentes iglesias barrocas y edificios civiles, como la Iglesia de La Merced, la Iglesia de San Marcos y el edificio de la Audiencia de los Confines, así como las iglesias dispersas en los pueblos de indios como La Campa, San Manuel de Colohete, Talgua, Belén y San Sebastián, donde se aprecian imponentes iglesias barrocas dignas de aparecer en manuales de arte colonial latinoamericano.

Ahí en Gracias, Lempira se fraguó una de las leyendas sobre “maldiciones históricas” de mayor arraigo en la historia hondureña, la famosa “**maldición del Bulero**”, la cual circuló como una historia o leyenda oral desde la época colonial, hasta que la recopiló y publicó el historiador de la ciudad Jeremías Cisneros a finales del siglo XIX y principios del siglo XX²²⁰.

Según Herrero Ruiz, “*la maldición comporta generalmente un deseo negativo y un acto agresivo...*”, ya sea en contra de otra persona o de una comunidad. Así, la función de la maldición es imponer temor o terror ya sea por medio de palabras, insultos, conjuros, sortilegios, brujerías y otros actos que se creen sobrenaturales pero que la colectividad concibe como posibles, reales y que se pueden materializar²²¹.

²²⁰ El registro histórico de la “**maldición del Bulero**” fue recogida a finales del siglo XIX por el historiador, poeta y folclorista Jeremías Cisneros, nativo de la ciudad de Gracias, quien la publicó en la “Revista del Archivo y Biblioteca Nacional” en 1905: véase: Cisneros, Jeremías, “La tradición del Bulero: Ruina de Gracias”, en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional*, Tegucigalpa, Tomo I, N° 13, mayo de 1905, pp. 378-386. Asimismo, el mismo autor publicó también los datos en los cuales se pretendió “desagraviar a la maldición”: Véase: Cisneros, Jeremías, “La tradición del Bulero y los actos de desagravio”, en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional*, Tegucigalpa, Tomo I, N° 16, junio de 1905, pp. 488-492. Posteriormente, la leyenda fue recopilada como proyección folclórica -con algunas variantes-, por la mayor parte de folcloristas y escritores criollistas importantes del país. Véase: Aguilar Paz, Jesús, *Tradiciones y leyendas de Honduras*, Tegucigalpa, Honduras Industrial/ Museo del Hombre Hondureño, edición de Francisco Salvador, 2ª edición, [1972] 1989, pp. 102-109; Ortega, Pompilio, *Patrios lares. Leyendas, tradiciones, consejos*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, 2ª edición, 1951, pp. 91-92.

²²¹ Herrero Ruiz de Loizaga, Francisco Javier, “El insulto en la comedia celestinesca”, en: Cortez, L., (Coordinador), *Discurso y oralidad*, Madrid, Arco/Libros, 2007, pp. 349-365.

El centro del relato gira en torno a una historia que se suscitó según la tradición histórica en el siglo XVII, en el marco de la feria de San Marcos, el patrón de la ciudad de Gracias; por ese tiempo, la ciudad vivía en su mayor esplendor, según se dice todo su distrito contaba con más de 40,000 personas, siendo después de la capital -La Antigua Guatemala- la ciudad más poblada del reino. A dicha feria -la más importante de la región- llegaban comerciantes, devotos y paseantes de todo el Reino de Guatemala. A ella llegó un Bulero, -de esos vendedores de Bulas mediante las cuales la Iglesia dispensaba pecados y otras faltas-; éste dispuso ir a jugar a los chinamos, y ahí se puso a jugar a las cartas con la esposa del alcalde; en medio del juego, ella al ir ganando la partida, enfureció al Bulero, quien creyendo que le hacía trampa, le dio una cachetada y la llenó de palabrotas e improperios. El Bulero salió huyendo pero el pueblo en venganza lo persiguió hasta entrar a atraparlo a la Iglesia de La Merced -en donde se había refugiado-; en la refriega, lanzaron palos y piedras, una de las cuales impactó en la imagen de la virgen de La Merced, causándole una hendidura en el rostro, pero el populacho enfurecido lo capturó, decapitándolo y quemando su cabeza en un olla de aceite. Los frailes de la iglesia, ante tal sacrilegio, lanzaron una maldición a todo el pueblo, lo que supuestamente provocó ulteriormente la ruina económica de la ciudad, así como todo tipo de desastres: hambrunas, sequías, pestes, terremotos, desolación, en fin, el pueblo quedó “salado” como decían muchos pobladores durante siglos.

Años después -ya en la época republicana, en el siglo XIX-, el Sacerdote claretiano Manuel de Jesús Subirana, conmovido por lo sucedido a la ciudad de Gracias, liberó al pueblo de “la maldición del Bulero”, sin embargo, se dice que hay gente aún que piensa que la maldición continua...

Pero démosle voz al autor que difundió literariamente por primera vez la tradición de la “leyenda del Bulero”, el profesor Jeremías Cisneros, la cual por su importancia citamos *In Extensis*:

LA TRADICIÓN DEL BULERO

RUINA DE GRACIAS

En los primeros años de mi infancia, allá por los de 1856 á 1859, oía conversar a mis padres con algunas personas ancianas de esta ciudad, sobre temas de constante disquisición: á saber: el esplendor primitivo de esta ciudad de Gracias y su ruina subsiguiente. Las conclusiones eran siempre las mismas:

El esplendor de la ciudad se debía á sus minas de plata y oro.

La ruina de la misma, al suceso del Bulero.

Corrían los años del último cuarto del siglo XVII.

El 25 de abril de uno de esos años, día de San Marcos, patrón titular de Gracias, la ciudad estaba de gala y celebraba la primera de sus fiestas religiosas...

Como en igual fiesta de todos los años, se hallaban en su recinto congregados los mercaderes de las Repúblicas vecinas (entonces Provincias) de Guatemala, El Salvador y Nicaragua... y de Comayagua y Choluteca; los holgazanes de todas partes; una población transeúnte como de 10 mil almas sobre las 40 mil que contaba la ciudad.

Pero volviendo a lo del Bulero, diremos que éste se hallaba entre la multitud de mercaderes, turistas y curiosos que divagaban por la ciudad... Él había venido con motivo del gran concurso que tenía lugar á la sazón, á vender *Bulas*; esto es, autorizaciones de la Curia romana para servirse de la carne como alimento en los días en que la Iglesia... los prohíbe... Por razones de higiene moral. Al fin, también era ésta una mercancía y la ocasión era propicia para ofrecerla.

El Bulero, como los demás extranjeros (chapezones), era por acá, en aquellos tiempos, un PERSONAJE, que tenía preferente acceso á todas las moradas y cuya presencia honraba las reuniones.

En aquel día de fiesta... había grandes mesas de juegos de azar y de envite... A esas mesas se sentaban las primeras personas de esta ciudad y en una de ellas tenía asiento el Bulero, lo mismo que el Subdelegado y demás autoridades y hasta la esposa del Alcalde la ciudad.

A medida que el juego adelantaba, el interés y la excitación eran más vivos, y, en un momento dado, el Bulero lanzó una interjección terrible, que entrañaba un reclamo violento contra un fraude de la Alcaldesa (una jarana dice la tradición). La contestación de ésta debió de ser un acto provocativo, puesto que el Bulero le asentó súbitamente un bofetón en el rostro.

Allí fué Troya.

La concurrencia, prorrumpiendo en una imprecación estentórea, se puso de pie para aprehender al audaz Bulero, y éste echó a correr desaforadamente por la vía que encontró más expedita, perseguido por la multitud que se precipitó en pos de él. Llegado al atrio de la Iglesia de La

Merced, y viendo que la turba le daba alcance, penetró en el templo que, como era día de fiesta, estaba abierto, y allí le siguió la multitud ensordeciendo el aire con sus gritos de maldición y de amenaza.

En aquel punto, los frailes mercedarios, cuyo Convento se hallaba situado en el ángulo SE. de la plazuela del templo, salieron de su recinto... y se encaminaron presurosamente á la Iglesia, posternándose á su entrada y extendiendo los brazos en cruz, como para impedir la invasión de aquel lugar sagrado... y después de gritar con toda la fuerza de sus pulmones: “*Misericordia, insensatos, deteneos!*” y después de volverse á unos y otros prometiéndoles la pacífica extradición del que reputaban delincuente, y después de conjurar en nombre del cielo á la turba dementada á que no profanase la casa del Señor, fueron envueltos en el torbellino y derribados por el torrente de la muchedumbre, que, ciega de ira, perseguía al Bulero, arrojando sobre él piedras, palos, y los objetos que encontraban al paso. Acosado el perseguido, saltó á la mesa del altar... se apoyó en el baldaquino y se colocó detrás de la estatua de la Virgen de La Merced, patrona del templo, creyendo de este modo parar los tiros de sus perseguidores, aunque en vano, porque éstos, implacables, sin atender á las súplicas de los frailes que se atravesaban entre ellos y el camarín de la Virgen... continuaron lanzando proyectiles al lugar en que se escudaba el Bulero y no se detuvieron ni ante el hecho de haber roto la frente de la sagrada imagen con una pequeña piedra.

Al fin, parte de la multitud subió sobre la mesa del altar, y sacó á tirones al Bulero y lo condujo arrastrado hasta la plaza pública, en donde, sin juicio alguno, sin oír siquiera a la víctima de su furor, le dieron TORTOL, tormento que consistió en ceñir la cabeza de la víctima con una cuerda, horizontalmente sobre el entrecejo, y torcer esa cuerda por detrás con un mandil para aumentar indefinidamente la presión; operación que cesó hasta que los ojos de aquel desgraciado saltaron de sus órbitas. Cuando este tormento pareció suficientemente prolongado, se acabó de ultimar al Bulero con el histórico garrote, y en seguida, separando la cabeza del tronco, se arrastró a este con una soga por las calles.

Dícese que en el balcón de un edificio... se asomó la dueña de él presentando una bandeja de plata con bastante aceite, para que dentro de ella se hirviese la cabeza del Bulero, cosa que se llevó a efecto con la crueldad que los anteriores actos²²².

A continuación, los frailes mercedarios desataron los actos que condujeron a la consecución de “la maldición”:

²²² Cisneros, Jeremías, “La tradición del Bulero”... Op. Cit., pp. 378-381.

Entre tanto, los frailes mercedarios hacían en el templo profanado el duelo de este hecho y el del desacato con la Virgen. Cubrieron á ésta con un velo negro, al són del toque de agonía de las campanas, cerraron luego la Iglesia y salieron por las calles, hincándose en medio de ellas, haciendo que mordían la tierra y regando de distancia en distancia porciones de sal, cantando el oficio de difuntos y maldiciendo la ciudad hasta la última generación²²³.

Luego, don Jeremías Cisneros añade que:

Los frailes mercedarios abandonaron la ciudad emigrando para Guatemala; pero al salir, salieron descalzos porque sacudieron sus sandalias, diciendo que ni el polvo querían llevar de Gracias...²²⁴.

Finalmente, Jeremías Cisneros agrega que casi inmediatamente, la maldición empezó a surtir sus efectos devastadores y atormentadores sobre la ciudad y sus pobladores, pues:

[...] á los tres días de este suceso, una epidemia desconocida y terrible cundió entre los moradores, llenando de pavor al vecindario y causando cada vez mayores estragos. Pocos días después, y en medio de la intensidad de aquel aterrador flajelo [sic], se supo que en la villa de Cucuyagua, 14 leguas al occidente, se hallaba una Misión religiosa que, dirigida para Gracias, se había detenido al saber el suceso del Bulero, protestando regresar de allí...²²⁵.

Evidentemente como se aprecia, es una espeluznante y asombrosa historia. Más allá de si el suceso fue real o no, lo cierto es que la historia ha permanecido en la memoria colectiva de la ciudad de Gracias, Lempira, en forma de leyenda, y la sucesión de una serie de acontecimientos desafortunados (como los terremotos de 1774 y 1915, las epidemias y posterior despoblamiento de la ciudad a finales del siglo XVIII, quienes huyeron para fundar la ciudad de Santa Rosa de Copán), y otras calamidades, han convencido a muchas generaciones de la región de que la “maldición” surtió algún efecto.

²²³ *Ibíd.*, p. 381.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 381.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 381.

Lo cierto es que la historia es muy conocida en toda la zona, y ha formado parte de las tradiciones coloniales de la Ciudad de Gracias, que “gracias a Dios” (valga la redundancia), hoy en día está saliendo de su letargo y se está posicionando como uno de los polos turísticos y económicos (merced al cultivo del café) más importantes de Honduras.

IMAGEN 49



Grabado que ilustra una procesión religiosa en la fachada de la Iglesia de La Merced, en Gracias, Lempira en 1859, lugar donde se efectuó el agravio contra la imagen de la Virgen de La Merced, así como la captura del “Bulero” y su posterior ejecución por la turba enardecida contra el vendedor de bulas. (Fuente: “Sketches from Central America”, en: *Illustrated London News*, Londres, Tomo XXXIV, N° 955, enero 15, 1859, p. 60).

Esta tradición de “la maldición del Bulero” es quizá una de las “maldiciones históricas” más enraizadas en Honduras, pero igualmente hay otras más: en la ciudad de La Ceiba existe otra similar, por la cual se tuvo que erigir una “Cruz del Perdón”; últimamente es famosa la llamada “maldición de la foto de JOH”, según la cual, todas las personas que se toman foto con el actual dictador padecen una cadena de hechos funestos: muertes, enfermedades, persecuciones judiciales, arrestos, etcétera.

Retomando la “maldición del Bulero”, creemos que es muy posible -como en otras historias que ya hemos reseñado- que la misma haya sido esparcida por las autoridades religiosas para convertirla en una moraleja: la idea era atemorizar a la población, usando esta truculenta y espeluznante historia para disuadir a la gente para no cometer diversos pecados: por ejemplo, evitar los juegos de azar (porque pueden orillar a riñas como la acontecida entre el Bulero y la Alcaldesa); al mismo tiempo, incitaban a respetar las imágenes religiosas, como a la Virgen o a los santos, y por tanto evitar agraviarlos, como sucedió en este caso que los vecinos enfurecidos apedrearon a la Virgen de La Merced. Finalmente, pretendían atemorizar a la población, haciéndoles ver el poder de las maldiciones y de la “ira de Dios”, o en su defecto, de sus soldados en la tierra: los frailes y religiosos, que con el poder divino transferido por el Padre, son capaces de provocar la ruina de un pueblo desatando maldiciones y conjuros.

D) Visiones y creencias en torno a la muerte y al “Más allá”: análisis de las creencias y actitudes ante la muerte a partir de las fuentes testamentarias en la Honduras colonial

El estudio del tema de la muerte dentro del campo de la Historia permite comprender de manera más amplia los procesos sociales más allá de las perspectivas que enfocan solamente los análisis políticos o económicos, y se enmarca dentro del área de estudio de las “mentalidades colectivas”.

Esta perspectiva de la muerte -en el caso de la Historia de Honduras-, podría permitir comprender entonces procesos más amplios y globales, como por ejemplo las causas y factores que han provocado los actuales problemas estructurales: la violencia, la pobreza, la morbilidad, la desintegración y descomposición del tejido social, la corrupción, etc.

En el campo de la Historia, uno de los pioneros sobre el tema de la muerte es John Huizinga, quien en *El otoño de la Edad Media* (1919)²²⁶ analizó las creencias y prácticas mortuorias de la Edad Media, así como el impacto de la “Peste negra” de 1348.

También fue destacado el aporte del italiano Mario Praz, quien escribió un interesante ensayo titulado *La carne, la muerte y el Diablo en la literatura romántica* (1931)²²⁷, donde analiza las conexiones entre tópicos literarios y la difusión de perversiones erótico-sexuales en el siglo XIX como el sado-masoquismo, el vampirismo, la necrofilia y la *femme fatal*, etcétera.

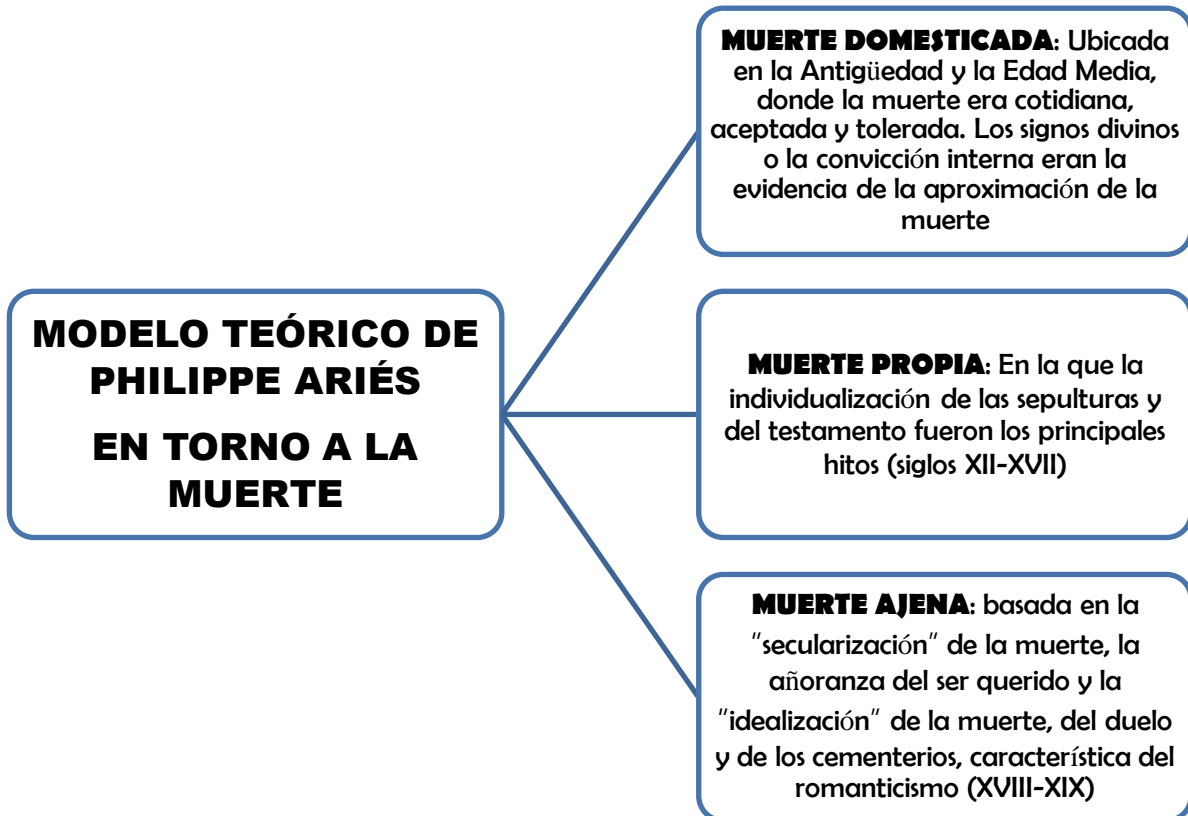
Pero será la corriente de la “Escuela de los *Annales*” la que impulse esta tendencia de estudios sobre la muerte en la historia, con las obras de Philippe Ariès con *La muerte en Occidente* (1977) y *El hombre ante la muerte* (1977), quien perfiló a la muerte como una perspectiva temática general en la historiografía mundial.

²²⁶ Huizinga, John, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 4ª edición, 1982.

²²⁷ Praz, Mario, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, Barcelona, Acantilado, traducción de Rubén Metinni, 2ª edición, 1999.

El modelo teórico de Ariès partía de reconocer la evolución de “tres mentalidades” en torno a la muerte desde la Antigüedad hasta la Modernidad: la “muerte domesticada”, la “muerte propia” y la “muerte ajena”, como se expone en el esquema siguiente:

ESQUEMA 1

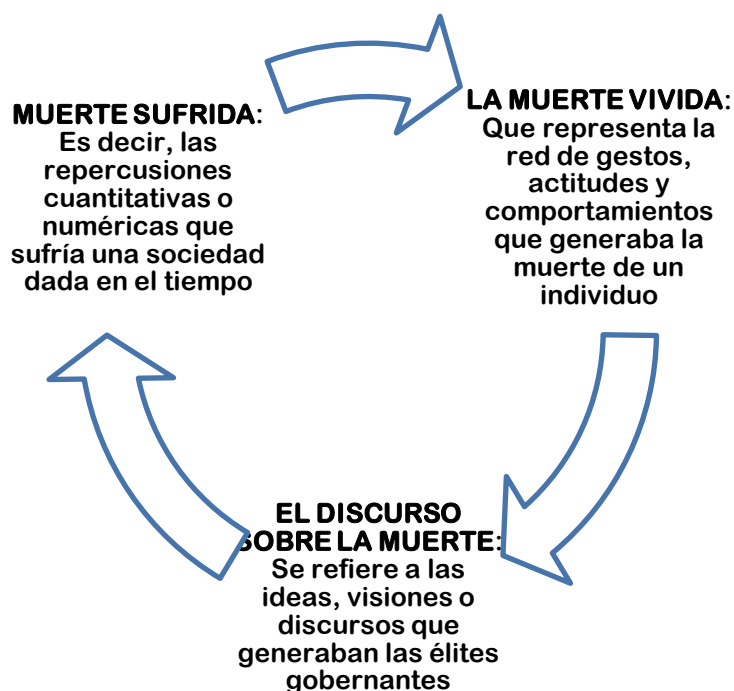


Elaborado con base en: Ariès, Philippe, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona, El Acantilado, 2000. (Edición original en francés de 1975).

Sin embargo, desde el punto de vista de nuestro análisis, nos acercamos más a la propuesta teórica de Michel Vovelle; efectivamente, Vovelle fue quizá el historiador que más influyó en los historiadores españoles y de América Latina para el estudio de las creencias y mentalidades en torno a la muerte. Como ya mencionamos en otro apartado de este ensayo, en su estudio *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe*

siècle, a través del análisis de miles de testamentos, analizó el giro ocurrido en la época barroca de la sensibilidad provenzal hacia la laicización. También interpretó las representaciones de la muerte y del “*Más allá*” a partir de los retablos y de los altares dedicados a las almas del Purgatorio de las iglesias medievales del *Midi* francés datados desde el siglo XV al XX. Pero fundamentalmente, se le reconocen a Vovelle dos grandes contribuciones: en primer lugar, que ha sido uno de los pocos historiadores que se han dedicado con profundidad a la reflexión teórica y metodológica, defendiendo la historia de las mentalidades y la historia de la muerte, en concreto, y en segundo lugar, que elaboró una *metodología* en la cual se han basado prácticamente todos los historiadores posteriores que han estudiado el tema. Vovelle fue el «inventor» del análisis serial de conjuntos amplios de testamentos para el estudio de las actitudes ante la muerte. El esquema de su propuesta metodológica se aprecia en el esquema siguiente:

ESQUEMA 2



Elaborado con base en: Vovelle, Michel, *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, Galimard, 1978.

El primer nivel, el llamado la “*muerte sufrida*”, Vovelle señala que ha sido estudiada sobre todo por los demógrafos, ya que es la muerte que se expresa en pérdidas humanas. La demografía correspondiente al Antiguo Régimen, que perdura desde el Medioevo hasta la mitad del siglo XVIII, nos muestra *la vida breve*; la esperanza de vida al nacer no sobrepasa los veinte o treinta años. Es por lo tanto la demografía de la muerte, arrasadora de la población²²⁸.

En el segundo nivel, Vovelle caracteriza a la llamada *muerte vivida*, expresión para definir ese nivel intermedio, donde se inscriben los ritos, los gestos, las representaciones esenciales del imaginario, de las actitudes ante la muerte; las sensibilidades y los comportamientos que las prolongan. Ha sido el dominio de folcloristas, antropólogos y algunos historiadores.

En el tercer nivel Vovelle sitúa el *discurso sobre la muerte*; este discurso es múltiple y por mucho tiempo estuvo monopolizado por las expresiones religiosas. Pero también incluye el discurso literario, así como el discurso filosófico y las expresiones estéticas, desde las más simples a las más elaboradas. Pero quizá el más interesante es el discurso desplegado por las personas a través de sus **testamentos**, en donde expresan directamente sus creencias y prácticas sobre la muerte y el mundo del “*Más allá*”.

Volviendo al tema de nuestro interés, cual es describir las creencias y prácticas en relación a la credibilidad en el mundo del “*Más allá*” expresado en los testamentos entre los hondureños del periodo colonial, hay que comentar que en esa época el testamento era un instrumento legal un tanto diferente de los tiempos actuales. Pese a ser un documento legal, suscrito por un notario, el documento fijaba ideas sobre las prácticas y creencias religiosas, pues hay que recordar que en esa etapa el Estado regio y la Iglesia formaban en la realidad un solo gobierno: el Rey era el poder civil y terrenal y el Papa era el poder temporal y divino de Dios en la tierra.

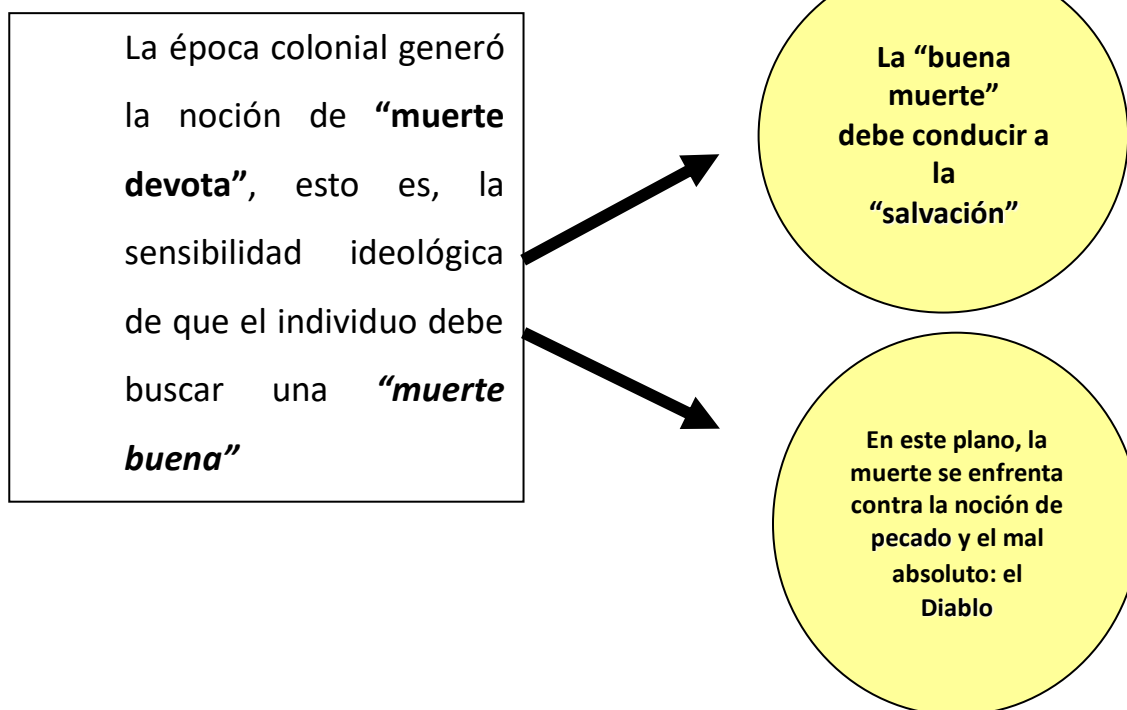
²²⁸ Véase: Vovelle, Michel, *Historia de la muerte*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Departamento de Ciencias Históricas, Cuadernos de Historia, N° 22, 2002, p. 18.

De esta manera, era lógico que los testamentos expresaran ideas y creencias en torno a la religiosidad de la gente, por tanto, manifestaban una serie de “fórmulas” que fueron comunes tanto en España como en sus colonias hispanoamericanas. Esas ideas generalmente tenían que ver con aspectos sobre el llamado “ceremonial de la muerte”, que contenía los siguientes aspectos:

- ✓ La mortaja.
- ✓ El cortejo fúnebre.
- ✓ La sepultura.
- ✓ Las misas y sufragios *posmortem*.

Esto era fundamental para encontrar lo que se llamaba “*la buena muerte*”, o lo que denominamos en nuestro caso como “muerte devota”, la cual esquematizamos a continuación:

ESQUEMA 3



Efectivamente, es sabido que cuando el individuo sentía cerca la muerte, se preocupaba, revisaba su vida pasada, y en muchos casos, se preparaba para morir. Esa preparación entre los testadores presentaba una serie de pasos o procedimientos. Esos testadores eran católicos, apostólicos y romanos, y generalmente se preocupaban por hacer patente su filiación religiosa en esos momentos de su existencia, pues reconocían que al final de esta vida había un “juicio” del que dependía la “salvación eterna”, a la cual la mayoría aspiraban²²⁹.

El testamento es un documento legal que se dictaba ante un notario o, como en el caso de Centroamérica, por la carencia de notarios, ante un *escribano*, quien también tenía poder de cartular y hacer fe pública. Las solicitudes presentadas por los testadores en estos documentos le daban al testador o testadora la tranquilidad de que sus indicaciones se iban a cumplir; ya que también establecían -como lo pedía la ley- un albacea para que vigilara que lo testado fuera cumplido. Al inicio del testamento, se indicaban las principales escogencias de los intercesores tales como la consabida expresión: “*En el nombre de Dios todo poderoso y de Santa María, su bendita madre y señora y abogada nuestra amén*”²³⁰.

La liturgia de la Iglesia Católica le ha permitido proclamar su fe en la resurrección de los muertos, en la vida eterna y en la comunión de los santos. Las exequias, es decir, los ritos y plegarias previstos en ocasión de la muerte de un cristiano, no son de purificación ni solo oraciones de intercesión, tampoco son expresiones simples de condolencia y de consuelo, son la celebración del “*misterio pascual*” para quienes por el *bautismo* fueron incorporados a Cristo muerto y resucitado y pasen con él a la vida eterna, sean purificados y recibidos en el cielo con los santos elegidos y aguarden la bienaventurada esperanza de la resurrección de los muertos y el advenimiento glorioso de Cristo. En suma, lo que espera lograr el católico, apostólico y romano a la hora de la muerte, tanto por las actuaciones de su vida, así como por la ayuda de sus intercesores y por lo que sus

²²⁹ Velásquez, Carmela, “Morir en el siglo XVII”... Op. Cit., p. 45.

²³⁰ Velásquez, Carmela, “Abogados e intercesores para encontrar una Buena Muerte”... Op. Cit., p. 197.

parientes y allegados realicen por él cuando se esté muriendo, cuando muera y durante el tiempo posterior a su deceso, es finalmente la “salvación de su alma” en el “*Más allá*”²³¹.

La preparación para la muerte, por tanto, se iniciaba con la realización del testamento, el cual tenía un carácter espiritual, pues se le consideraba parte de una confesión final, por lo que el testador trataba de arreglar en él sus problemas en esta tierra, y a la vez preparar algunos pasos para cuando tuviese que “viajar” al mundo del “*Más allá*”.

Luego venían otras disposiciones, como por ejemplo definir cómo sería la mortaja, el lugar de sepultura, los preparativos del velatorio y entierro, el tipo de misas, las donaciones para obras pías, etcétera.

Una de las preocupaciones de los testadores durante la colonia fue definir su *mortaja* o vestido con que serían enterrados; con ese propósito, gran parte de ellos, sobre todo entre los blancos peninsulares y criollos escogían vestir el “*hábito de san Francisco*”, que lo solicitaban tanto hombres como mujeres, esto quizá se deba a que en Honduras los franciscanos fueron la orden más extendida e importante junto a los mercedarios. Esta costumbre fue heredada de España y llegó a la región con los primeros conquistadores.

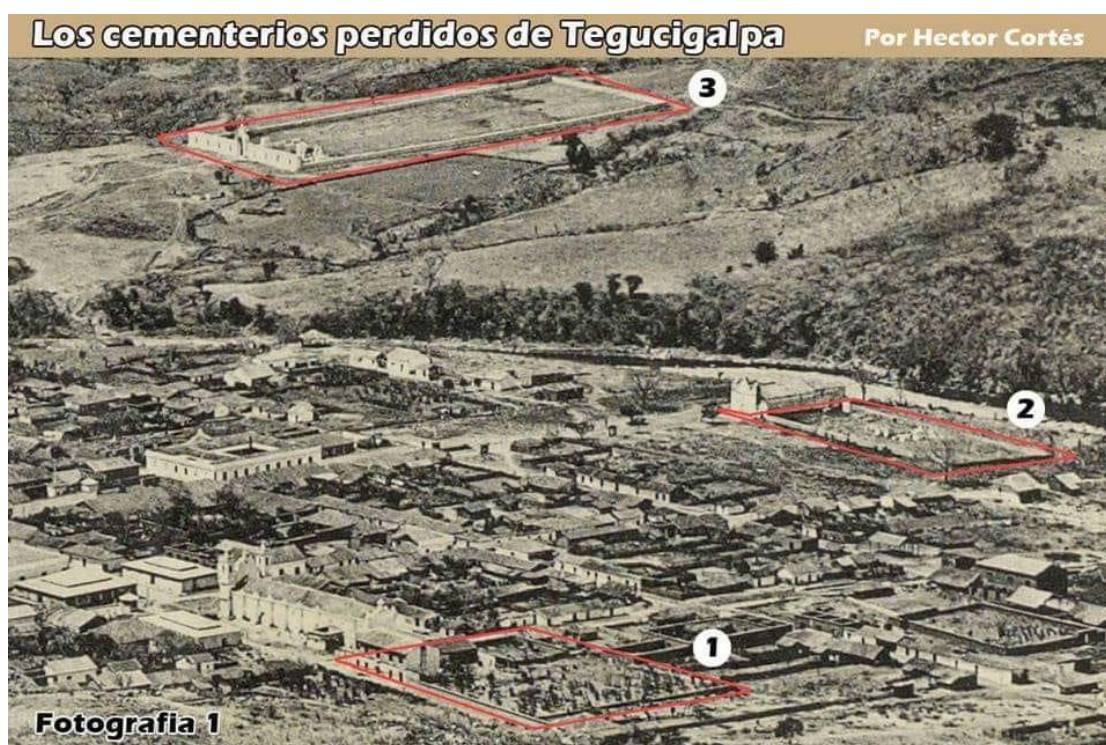
También en el testamento el testador dejaba estipulado el lugar en que quería ser enterrado; en este caso, gran parte de la élite blanca, así como los religiosos a cargo de la iglesia preferían ser enterrados en las iglesias, ya fuese en la catedral o bien en la parroquia de su barrio; en la mayoría de las ciudades coloniales importantes de la Honduras colonial, como Valladolid de Comayagua, San Miguel de Tegucigalpa, Gracias, Choluteca, Santa Rosa de Copán, Juticalpa o Danlí para solo citar algunas, aún se pueden observar lápidas de obispos, sacerdotes o individuos prominentes enterrados en criptas. Luego, conforme fueron creciendo los pueblos, villas y ciudades, se fueron ampliando espacios funerarios para enterrar a la creciente población, y así nacieron en el siglo XVIII y

²³¹ *Ibíd.*, pp. 198-199.

XIX otros cementerios, generalmente cerca de las iglesias o bien cementerios extramuros o en los linderos y márgenes de las poblaciones para que descansaran los difuntos.

Posteriormente, estipulaban las indicaciones con respecto al velatorio que querían recibir: Generalmente solicitaban misa *“de cuerpo presente”*, a veces *“cantada”*, y luego seguía el entierro o como se decía *“el cuerpo mando a la tierra de que fue formado, el cual quiero que sea sepultado en...”*.

IMAGEN 50



Infografía que explica la composición y ubicación de varios cementerios de Tegucigalpa a finales del siglo

XIX. Los camposantos se detallan de la siguiente manera:

- 1) Cementerio de la parroquia de la Iglesia de Los Dolores.
- 2) Cementerio de la Ermita de la Iglesia del Calvario.
- 3) Cementerio General de Comayagüela.

Como se aprecia, buena parte de los cementerios estaban bajo el resguardo de y junto a iglesias.

(Fuente: Héctor Cortés).

En nuestro caso, hemos hecho una selección de una “muestra intencionada” de cinco testamentos de personalidades relevantes de la época colonial hondureña de extracción española o criolla con el fin de explorar e interpretar las visiones, creencias y actitudes que tenía este segmento de la población hondureña de la época colonial. Los casos analizados son:

- **El de una autoridad civil colonial**: el “testamento de don *Pedro Mártir de Celaya*, regidor perpetuo de la Villa de San Miguel Arcángel de Tegucigalpa”.
- **El testamento de una autoridad religiosa**: testamento del *Padre José Simeón de Celaya y Zepeda*.
- **El testamento de una autoridad religiosa**: “testamento del *Padre José Trinidad Reyes*”.
- **El testamento de un minero y comerciante**: “el testamento de don *Mariano del Pino y Xara*”.
- **El testamento de una dama criolla**: “testamento de doña *Josefa Cocaña de Vigil*”.

A continuación, pasamos a describir cada uno de los casos para tratar de comprender las sensibilidades, creencias y actitudes ante la muerte en la Honduras colonial:

✓ ***Testamento de don Pedro Mártir de Celaya***

Don **Pedro Mártir de Celaya** (ahora “Zelaya”), forma parte de una red familiar que extendió su poder económico por Olancho y la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, e incluso con lazos familiares con los “Zelaya” de Guatemala y Nicaragua, formando una de las redes familiares más extendidas en la Centroamérica colonial. En Olancho, los Zelaya son sin duda la familia hacendada y ganadera más prominente desde el siglo XVI, logrando construir y consolidar una “red de poder” que se extiende hasta el presente como familia notable y de poder con la figura del ex presidente José Manuel “Mel” Zelaya.

Dicha familia son descendientes directos de Conquistadores. En efecto, a fines del siglo XVI, don Francisco de Garay, quien había sido conquistador de Panuco en México, vino a Honduras, donde tuvo una hija de nombre Michaela Garay, quien se casó con Miguel de Celaya, quien a su vez participó en la “pacificación” de Olancho.

En el siglo XVII, el principal descendiente del matrimonio Celaya-Garay fue don Joseph de Zelaya, quien fue Teniente de Gobernador en Comayagua, y luego Capitán General en el Partido de Olancho. A principios del siglo XVIII, tuvo dos hijos que fueron de las principales figuras de la sociedad hondureña de la época: El cura don José Simeón de Celaya, constructor de la parroquia de Tegucigalpa con su propio peculio, y don Pedro Mártir de Celaya -regidor perpetuo de Tegucigalpa- quien fue dueño de la “Hacienda los Horcones” y probablemente fue el hombre más rico de la época.

Asimismo, en el siglo XIX, la familia Zelaya continuó detentando poder, pues después de la ruptura de la República Federal, fue elegido en 1839 como presidente por la Cámara Legislativa el olanchano Francisco Zelaya y Ayes. En la ciudad de Juticalpa tomó posesión del gobierno el rico hacendado, prototipo del patriarca rural y descendiente de un conquistador, quien *“vino con don Pedro de Alvarado y fue el primer colonizador que hubo en el valle de Olancho”*²³².

Otro presidente de esa red familiar por esos años fue Don Juan Lindo y Zelaya, fundador de la Universidad Central. Finalmente, a finales del siglo XIX, otro personaje ligado a la familia Zelaya, en este caso una mujer, fue la bellísima dama doña Juana Zelaya de Díaz, quien era la esposa de don Remigio Díaz, quien fue ministro de Relaciones del gobierno de Luis Bográn (1883-1891). Ambos fueron retratados en París por el famoso pintor Marc Deschamps. El último famoso de esta estirpe es el ex presidente José Manuel Zelaya Rosales. De modo que la prosapia de la familia de don Pedro Mártir ha sido legendaria en la historia económica y política de la nación.

²³² Wells, William, *Exploraciones y aventuras en Honduras*, Tegucigalpa, Banco Central de Honduras (BCH), [1857], 1960.

Don Pedro Mártir de Celaya nos refiere la historiadora Leticia de Oyuela fue indudablemente el hombre más rico de la época colonial hondureña²³³. Estuvo dedicado a la combinación de los giros del comercio, la ganadería y la minería, y al mismo tiempo, estuvo involucrado hasta su muerte en la política, siendo funcionario del Rey como Regidor Perpetuo de la Alcaldía de Tegucigalpa. Logró amasar una fortuna para aquel tiempo, según se desprende de su testamento y sus dos codicilos, donde su capital excede los 220,000 pesos, lo cual hoy en día sería realmente una “millonada”. Prácticamente todos los comerciantes y habitantes de la Villa de Tegucigalpa tenían alguna relación crediticia con él. Fue tanta su fortuna que con su propio peculio mandó a construir a mediados del siglo XVIII la imponente iglesia de Los Dolores, del Barrio Abajo de Tegucigalpa, mientras su hermano don José Simeón de Celaya se afanaba en construir la Parroquia -hoy catedral- de Tegucigalpa.

Por esa razón resulta interesante analizar sus disposiciones testamentarias, las cuales otorgó el 6 de julio de 1792²³⁴. En él, según doña Leticia de Oyuela, don Pedro Mártir denota que a pesar de su poder político y de su colosal fortuna monetaria, mostraba un profundo terror por la muerte, permeada por las ideas de la época según la cual el mundo de ultratumba podía revelar castigos y penas, sobre todo a quienes amasaron caudales pero que no fueron caritativos; por ello, varias de las cláusulas y estipulaciones del testamento muestran una visión crematística de la existencia. Por eso intentó dejar grandes legados y donaciones para tratar de “expiar su alma” en el mundo del “*Más allá*”.

Veamos algunas de esas estipulaciones:

²³³ Véase: Oyuela, Leticia de, *Fe, riqueza y poder. Una antología crítica de documentos para la historia de Honduras*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Cultura Hispánica (IHCH), 1992, p. 122.

²³⁴ El testamento de don Pedro Mártir de Celaya fue publicado en 1905 por la “Revista del Archivo y Biblioteca Nacional” en 1907. Cfr. “Testamento y Codicilos de don Pedro Mártir de Zelaya, fallecido el 5 de diciembre de 1797”, en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional*, Tegucigalpa, Tomos 3 y 4, N° 21 y 24, septiembre-noviembre, 1907, pp. 658-666, 710-720. También fue reproducido por doña Leticia de Oyuela en: Oyuela, Leticia de, *Fe, riqueza y poder. Una antología crítica de documentos para la historia de Honduras*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Cultura Hispánica (IHCH), 1992, pp. 130-153.

En el nombre de Dios todopoderoso, Amén: Digo Yo, Don Pedro Mártir de Celaya, vecino de esta Villa, hijo legítimo de don José de Celaya y de doña Luisa de Herrera, difuntos; que hayándome [sic] como me hayo [sic] en mi entero acuerdo, memoria, entendimiento y voluntad, creyendo como verdaderamente creo en el misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son tres personas distintas y un solo Dios Verdadero: en el de la encarnación del Verbo eterno, padeció y murió por salvarnos; en el de la Eucaristía, en donde está Dios humanado, real y verdaderamente, como está en el cielo; el cual ha de venir a juzgarnos y con todos los demás artículos y misterios de nuestra Madre la Santa Iglesia, expresamente confieso; en cuya fé, y creencia confieso vivir y morir, y para cuando este caso llegue, que es infalible a todo viviente, ***pongo por intercesora a la bienaventurada siempre virgen concebida en gracia*** desde el primer instante de su ser natural; a su castísimo esposo el señor San José, y al Gloriosísimo Señor San Miguel Arcángel; a nuestro seráfico Padre San Francisco, y a todos los santos de la corte del cielo; para que rueguen a Dios por mí, ***y deseando salvar mi ánima***, confiado en los méritos de Jesús mi redentor, ordeno y hago mi testamento...²³⁵.

Ese larguísimo exordio preliminar, aunque encaja en las costumbres de la época por su deliteración, podemos notar que no solamente es producto de la imaginación del escribano, sino que es exigencia del otorgante, tratando de manifestar ampliamente el deseo de contar con gran cantidad de intercesores: La Trinidad, La Virgen María, san José, san Miguel Arcángel -que era el Patrón de la Villa- y también de San Francisco.

Quizá en el caso de Honduras las principales intercesiones que solicitan los testantes sean justamente la Virgen María, san Miguel Arcángel, la virgen del Carmen y san Francisco, cuya orden religiosa y devoción fue la más relevante en la evangelización de la población hondureña durante la época colonial.

Además, san Francisco era considerado como intercesor particular para las almas del Purgatorio, pues existía la creencia de que el santo descendía al Purgatorio el día de su fiesta para rescatar las almas de sus devotos²³⁶.

²³⁵ *Ibíd.*, pp. 130-131. Las negritas y las cursivas son nuestras. Se respeta la grafía original.

²³⁶ Velásquez, Carmela, “Abogados e intercesores para encontrar una Buena Muerte”... *Op. Cit.*, p. 205.

A continuación, es importante destacar el primer artículo, donde exclama los detalles sobre su mortaja y entierro:

Primeramente encomiendo mi alma a Dios Nuestro señor que la crió y redimió con su vida, pasión y muerte; y el cuerpo mandó a tierra de la misma que fue formado, para que **cuando mi alma se separe de él sea amortajado con el hábito de mi seráfico padre San Francisco, y enterrado en la iglesia parroquial de esta villa**, junto a la puerta principal, pagándose los derechos de fábrica como si fuese sepultado en el mejor lugar de la iglesia. **Que mi cuerpo sea cargado y conducido a ella por ocho hermanos de la tercera orden, los más pobres del lugar**, a quienes por esta caridad les señalo 25 pesos a cada uno, que se les darán el mismo día de mi entierro²³⁷.

Don Pedro Mártir pide ser enterrado pues con el “hábito de san Francisco”, pretendiendo tenerle como “intercesor” ante Dios, y además solicita que su féretro lo carguen *los hombres más pobres* de la Villa de Tegucigalpa -¡a pesar de ser el hombre más rico de la Provincia de Honduras!-, y finalmente, pide que se le entierre en la Parroquia de la Villa, la actual Catedral de Tegucigalpa, que recién había sido concluida por ese tiempo.

Con respecto a los sufragios que solicita en su testamentaria, los enumera de la siguiente manera:

2° ytem declaro que **mi entierro se haga con misa de réquiem y de cuerpo presente**... en el modo y forma que dispongan mis albaceas, con los novenarios y demás sufragios que se dirán por mi alma.

4° ytem declaro que **dejo a las mandas forzosas** y acostumbradas inclusive a la de **Nuestra Señora de Guadalupe**, 5 pesos a cada una²³⁸.

Pero además de los sufragios y mandas forzosas, lo más interesante quizá del testamento son las donaciones y obras pías que estipula Don Pedro Mártir, las cuales son quizá las más abundantes y generosas de cuantos testamentos se certificaron en Honduras:

²³⁷ *Ibíd.*, p. 131.

²³⁸ *Ibíd.*, p. 131.

5° ytem declaro que es mi voluntad... ***para alcanzar la piedad de mi redentor Jesucristo***, hacer los legados píos siguientes: impetrado por ellos el perdón de mis pecados. En primer lugar ***declaro a todos mis esclavos por libres***, para que con la bendición de Dios gocen de su libertad. Y a la mulata Manuela Guevara que le den 300 pesos para que haga una casa en que se pueda alojar, y a la Micaela Osorio se le deje la casa en que vive, más 14 ó 15 varas del solar en que está... que muerta la consabida Micaela, recaiga dicha casa en José Esteban su hijo y este es mi voluntad pase a poder de Don Manuel Antonio Vásquez y Rivera, imponiéndose 1000 pesos a usura, para que del rédito se ayude a su crianza... que al mulato Valentín, se le deje la huerta que está haciendo en el paraje que llaman “Juana Damiana”, con la casa ahí construida, más ganado que hay comprado... A más de esto se le darán 300 pesos para el mayor fomento de dicha huerta y 4 caballos de los de mi silla.

6° ytem declaro que es mi voluntad, que al convento de San Francisco de esta Villa se le confirme una obligación de manda que tengo hecha de 1,300 pesos, los cuales se sacarán de mi caudal.

7° ytem declaro ser mi voluntad que al convento de Nuestra Señora de La Merced de esta villa, se le den de mi caudal 1000 pesos para lo más preciso, cuya inversión y distribución se hará con anuencia e intervención del señor cura y vicario de aquí.

8° ytem con la misma calidad de la anuencia de dicho señor cura se han de gastar y distribuir 400 pesos a la iglesia del pueblo de San Sebastián: 400 pesos para la Iglesia de Comayagüela y 300 en la Ermita del Calvario cuyas cantidades se sacarán de mi caudal.

9° ytem declaro que es mi voluntad que a la iglesia parroquial de esta Villa se le den 4000 pesos. Mis albaceas con la anuencia del señor cura y vicario concluirán y colocarán al señor San Joseph en su retablo, haciéndole 6 blandones de 8 marcos cada uno, fundarán de ellos 1000 pesos para que con sus réditos se celebre la función del 19 de marzo de ese santo Patriarca... asimismo de esos 4000 pesos se fundará otro principal de 700 pesos para que se celebre en dicha parroquia con sus réditos los 7 días de la festividad de la Sangre de Cristo. Igualmente el resto de los 4000 pesos... se invertirán en los 4 músicos y 4 niños que se visten cuando sale su Divina Majestad en viático a los enfermos²³⁹.

Don Pedro Mártir otorga libertad a sus esclavos, y además como obras pías, lega donativos para todas las iglesias de la Villa de Tegucigalpa: para la parroquia, y luego para las iglesias de San Francisco, La Merced, El Calvario, San Sebastián (ya demolida) y para la Iglesia de la Limpia Concepción del entonces Pueblo de Indios de Comayagüela.

²³⁹ *Ibíd.*, pp. 131-132. Las negritas y cursivas son nuestras.

La donación de obras de caridad no solamente se manifiestan para sus criados o para las iglesias de la Villa de Tegucigalpa, sino también para los más pobres y marginados de la ciudad, como se ve en los siguientes artículos:

11° ytem declaro es mi voluntad, se funden 2000 pesos de mi caudal, para que con sus réditos en la manera que se considere más posible, ***se distribuyan los sábados a los pobres mendigos***, cuya comisión dejo a mi sobrina Doña Juana María Rivera...

12° ytem declaro es mi voluntad, ***que de ropa común se vistan 100 pobres mujeres***, compuesto cada vestido de 7 pesos.

13° ytem declaro es mi voluntad, ***que a las señoras más pobres de esta Villa se le repartan en ropa***, reales o lo que hubiere 1500 pesos, cuya comisión con la anterior es mi voluntad quede a mi sobrina Doña Juana María Rivera, a quien le encargo la conciencia de este particular...²⁴⁰.

Todas esas demandas en el testamento de Don Pedro Mártir evidencian una excedida y dramatizada caridad, de modo que testimonian sin duda alguna el temor de padecer penas en el “*Más allá*”, en el mundo de ultratumba, de manera que las acciones piadosas para con los esclavos y los pobres de la Villa permitieran una mayor posibilidad de salvación del alma de Don Pedro.

De hecho, agregó otras disposiciones para el “salvamento” de su alma, como por ejemplo la compra de “Bulas de difuntos”:

42. Ytem declaro que es mi Voluntad, que por mi fallecimiento, mis Albaceas inviertan 500 pesos de mi caudal a favor y descargo de mi conciencia en Bulas de compasión: Y les suplico que igualmente compren 40 o 50 ***Bulas de difuntos aplicadas por mi alma al instante que fallezca***, sentando en el mismo acto mi nombre, y que ***me hagan decir las Misas de San Gregorio***; gastando otros 200 pesos en aquellas ***limosnas que más faciliten el alivio de mis penas en la otra vida***. Declárollo para que conste²⁴¹.

²⁴⁰ *Ibíd.*, p. 133. Las negritas y cursivas son nuestras.

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 142. Las negritas y cursivas son nuestras.

Finalmente, con el objeto de adquirir la salvación de su alma, Don Pedro Mártir legó dineros con el fin de fundar “capellanías” para que instituyeran “obras pías y religiosas”, y de igual forma dona dinero para servicio de la “Cofradía de las Ánimas” de la parroquia de Tegucigalpa, que era la encargada de realizar las festividades religiosas para las “Ánimas del Purgatorio”, como ser la celebración de las misas semanales o la festividad del “Día de Todos los Santos” y del “Día de Muertos”:

14° ytem declaro que es mi voluntad... dispongo... que de lo más bien parado de mis bienes se funde una capellanía laica de 10.000 pesos, cuyas misas las doto a 5 pesos las cuales ***se han de aplicar por todas aquellas almas de las personas con quienes yo haiga tratado...***

15° ytem declaro: que ***es mi voluntad que a la cofradía de Ánimas de esta parroquia dejo 1.000 pesos*** y sobre si se han de vincular, o gastar en beneficio de dicha cofradía, lo dejo al dictamen del señor cura y vicario...

22° ytem declaro: que atendiendo a que la casa de mi sobrina Doña Juana María Rivera es al día de hoy la más necesitada... mando y es mi voluntad que en todos y de todos los dineros que actualmente tengo puestos a réditos y me pertenecen ***se saquen 50.000 pesos los cuales se funden en capellanías laicas*** que se han de repartir por iguales partes entre Doña Juana María Rivera, Doña María Josefa Araurrenechea a su hija, Doña Bárbara, Doña María Manuela y Don Guillermo Rivera y Doña María Luisa Celaya, ***dotando las misas a 25 pesos cada una***, con la condición de que éstas se canten o recen en la expresada Iglesia de Dolores²⁴².

Resulta interesante en este caso la evocación que hacían los “vivos” con los “difuntos”, por ello era natural que personas poderosas como Don Pedro Mártir recordaran a las “Ánimas” en su testamento, para perpetuar la devoción a las Ánimas.

La relación que se creó entre los *fieles vivos* y las *benditas ánimas* surgió de las súplicas de los vivos por los que habían muerto. Esta devoción tenía la particularidad de que no se pedía por ninguno en especial, pues podía ser una súplica por parientes o conocidos y hasta por desconocidos; en general, la solicitud era *por las Ánimas*, específicamente, por *“las más necesitadas de vuestra misericordia”*. Era una solicitud anónima y en eso radica lo

²⁴² Ibíd., pp. 133-136. Las negritas y cursivas son nuestras.

especial de esta devoción: se pide por alguien a quien no se conoce, pero que necesita ayuda. Podría ser una representación de la verdadera caridad del cristiano, aunque también cabe suponer que el cristiano esperaba que a su muerte alguien pidiera por las Ánimas y ese auxilio también le llegara a él en el “*Más allá*”.

También se buscó que los difuntos en ruta hacia el cielo intercedieran por los que vivían aún en la tierra. La proliferación del culto y, sobre todo, de las “Cofradías de las Ánimas” empezó tempranamente en Honduras, más o menos entre finales del siglo XVI y la primera mitad del XVII, sobre todo en las regiones mineras de la “Alcaldía Mayor de Tegucigalpa”, zona minera en donde era muy habitual que murieran muchos mineros por lo peligroso del laboreo dentro de las minas, que a veces con los derrumbes aterraban a los trabajadores. El historiador Nelson Carrasco registró el nombre de varias “Cofradías de Ánimas” en la jurisdicción de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, como se ve en la siguiente tabla:

TABLA 7

Distribución de algunas Cofradías de Ánimas en la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa

COFRADÍA	LUGAR
Expediente de estado de Cofradía de Ánimas del pueblo de laboríos de Linaca, Alcaldía Mayor de Tegucigalpa 22 de julio de 1818	Aldea de Linaca, cercanías de la Villa de Tegucigalpa
El cura de Guascorán don José Antonio Castejón y los hermanos de la Cofradía de Las Ánimas del mismo pueblo demandan a Esteban Urbina y Lorenzo Gutiérrez por cantidad de pesos. Pueblo de Langue.1815-1817	Langue, sur de Honduras, actual departamento de Valle
Apelación de Lorenzo Gutiérrez ante el supremo de la Cofradía de Ánimas del pueblo de Guascorán por más de cuatro mil pesos. Tegucigalpa.27 de julio de 1816	Goascorán, Valle
Cuenta de cargo y data que rinde el mayordomo José Francisco Flores, de la Cofradía de las benditas Ánimas. 1816-1818	Villa de Tegucigalpa

Fuente: Elaborado con base en: Carrasco, Nelson, “Devociones ante la muerte: Purgatorio e infierno en la época colonial hondureña”, en: *Primer Coloquio: Una nación de fantasmas: visiones, apariciones, el Más allá y manifestaciones sobrenaturales en el imaginario histórico hondureño. Desde la época colonial al presente*, Tegucigalpa, Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), Maestría en Historia Social y Cultural/ Licenciatura en Historia, Tegucigalpa, 31 octubre-1 de noviembre del 2019, pp. 9-10.

Además de las donaciones formuladas por Don Pedro Mártir a las Cofradías de Ánimas, también se denota interés por dotar dinero para la celebración de misas. Efectivamente, los católicos de esa época tenían la creencia de que existía la posibilidad de permanecer un tiempo en un estado que se conoció como el “Purgatorio”, que permitía a las almas expiar pecados, que no eran tan graves como para que ameritaran el infierno, pero que restaban al cristiano merecer directamente la gloria. Como ya indicamos, al Purgatorio se le puede considerar un “*Más allá intermedio*” en el que algunos muertos sufrían una prueba que podía llegar a acortarse gracias a la ayuda espiritual de los *vivos*. Ante la posibilidad de auxiliar a los parientes y allegados nació una relación de estrecha solidaridad entre los *vivos* y los *muertos*, que le dio a la misa un papel muy relevante por la posibilidad de descontar tiempo para las almas en el Purgatorio para poder ascender más pronto al cielo.

En síntesis, se aprecia en la testamentaria de Don Pedro Mártir de Celaya una visión muy crematística de la vida y la muerte. A pesar de haber amasado una inmensa fortuna en vida, las disposiciones formuladas en su testamento evidencian un gran temor por sufrir penalidades en el Purgatorio, de manera que procedió a mitigar ese terror realizando voluntades caritativas, como liberar a sus esclavos, legar donaciones para los templos e iglesias de la Villa, donar misas para las Ánimas, depositar recursos para las Cofradías y Capellanías y otras más. Además, estipuló como casi todas las personas de su rango una mortaja especial -el hábito de san Francisco- así como el lugar de su sepultura: en un lugar muy especial a la entrada de la iglesia parroquial de Tegucigalpa, hoy en día la catedral de la ciudad capital.

✓ **Testamento del Padre José Simeón de Celaya y Zepeda**

El Padre José Simeón de Celaya y Zepeda (1714-1775), -medio hermano de don Pedro Mártir-, es al igual que su hermano todo un personaje de la historia colonial hondureña. Estudió en el Colegio Tridentino de Comayagua, y luego en el Colegio de La Asunción en Antigua Guatemala, ordenándose como sacerdote. A mediados del siglo XVIII, siendo el párroco de la vieja iglesia de la Villa de Tegucigalpa, concibió el sueño de construir un templo digno para la ciudad que por ese tiempo pasaba un nuevo auge de su minería, así que con su propio peculio, financió la construcción del templo dedicado a san Miguel Arcángel. Para ello contrató al pintor José Miguel Gómez para que elaborara las obras pictóricas y escultóricas que adornarían el templo, y al arquitecto guatemalteco José Gregorio Nacianceno Quiroz, quien construyó la obra entre 1765 y 1775; siendo consagrada e inaugurada en 1782 por el obispo Antonio de San Miguel, siendo Cura Párroco el ilustre prelado Don Juan Francisco Márquez Castejón. Así se cristalizó el sueño de Don José Simeón: el resultado fue la esplendorosa iglesia hoy catedral de estilo barroco del Real de Minas de Tegucigalpa.

El Padre José Simeón fue un hombre acaudalado por herencia familiar, y además fue un religioso piadoso y querido por su grey. Era un hombre de letras y muy cultivado, lo que le sirvió para detentar cargos relevantes en la iglesia hondureña de la época. Fue Comisario de la Inquisición en Comayagua, catedrático de teología en el Colegio Tridentino y más tarde, como ya se dijo cura y promotor de la construcción de la Catedral de Tegucigalpa. Un retrato elaborado por José Miguel Gómez, atestigua la calidad de la biblioteca del Padre Celaya, siendo sin duda una de las bibliotecas más notables en manos de un hondureño por aquella época²⁴³.

²⁴³ Valle, Rafael Heliodoro, *Historia de la cultura hondureña*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 1ª edición, 1981, p. 22.

IMAGEN 51



Padre José Simeón Celaya

Padre José Simeón de Celaya y Zepeda (1714-1775) en su biblioteca particular en Tegucigalpa, en una pintura al óleo de José Miguel Gómez. (Incluida en: Oyuela, Leticia de, *José Miguel Gómez, pintor criollo. Una aproximación biográfica*, San Pedro Sula, Centro Editorial, Colección Cultural Banco Atlántida, 1992, p. 70).

Hasta el momento no se ha localizado el testamento del Padre José Simeón, pero sí la transcripción de su “Partida de enterramiento”, la cual contempla un resumen de los artículos de su testamento original, el cual fue publicado en 1949 por la “Revista del Archivo y Biblioteca Nacional”²⁴⁴.

A diferencia de su hermano Don Pedro Mártir -quien como se recordará hizo un largo exordio en la introducción de su testamentaria-, el Padre José Simeón fue más escueto, claro y preciso, quizá por su condición de religioso y hombre de fe, confiado quizá en la misericordia de Dios para acoger a su alma, tal como se ve a continuación:

En doce días del mes de noviembre de mil setecientos sesetenta i cinco: el Bachiller José Simeón de Celaya, Cura Propio de esta Villa y natural de ella habiendo confesado con el Padre Guardián Fray Bartolomé Llanos recibió la extremaunción. No se le administró el sagrado viático por los continuos vómitos, falleció y fue enterrado en la Iglesia de la Concepción. Otorgó testamento a los once de dicho mes ante el Alcalde Ordinario de primera nominación Don Francisco Borjas, dejando por sus herederas a sus sobrinas Doña Bárbara i a Doña María Manuela Rivera hijas de Doña Mariana de Celaya i a Doña María Tomasa y Doña Juana Tomasa hijas de Don Luis de Rivera. Y por albaceas a su hermano Don Pedro Mártir de Celaya i a mí el Bachiller Don José Gabriel de Madariaga. Item mandó se concluya la iglesia con el caudal que para ello dejó asignado en los dineros que tenía en su armario en una caja i con la plata en pasta que mandó a fundir i remitir a Guatemala...²⁴⁵.

Se aprecia que la preocupación principal y perentoria del Padre José Simeón, en primer lugar es que se concluya la iglesia parroquial de Tegucigalpa, la cual infortunadamente no pudo ver finalizada e inaugurada.

No obstante, también evidentemente como hombre creyente en el milagro de la resurrección, sí se preocupó por definir algunas estipulaciones para el salvamento de su

²⁴⁴ Véase: “Transcripción de la Partida de Entierro del Presbítero Bachiller José Simeón de Celaya y Zepeda”, en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional*, Tegucigalpa, Tomo XXVIII, N° 5 y 6, noviembre-diciembre de 1949, pp. 230-235.

²⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 230-231.

alma después de la muerte, notificando ser enterrado en la parroquia de Tegucigalpa y que le administraran “*misas cantadas*”:

Item. **Mandó se le dijese un novenario de misas cantadas** en todas y cada una de las iglesias de esta villa.

Item. Mandó que del valor de su casa **se funden capellanías por su alma**, la de sus padres y demás de su obligación y por dote de cada misa, tres pesos sin restricción del lugar para su celebración...²⁴⁶.

Igualmente, el Padre José Simeón, con el fin de alcanzar el favor de las “Ánimas benditas”, legó donaciones monetarias para que se celebraran perpetuamente misas para Ánimas el “Día de los Muertos”:

Item. Se funden cuatrocientos pesos en la Iglesia del Señor San Francisco de esta Villa para tres misas en los días de finados. Y otros tantos en la Iglesia de Nuestra Señora de La Merced de esta Villa para lo mismo _____ \$ 800.00²⁴⁷.

Del mismo modo, como gran devoto que era de san Miguel Arcángel, el Padre José Simeón buscó su intercesión, otorgándole favores para que aliviaran su paso en el “*Más allá*”:

Item. Mandó a fundar en la ciudad de Comayagua, mil pesos de capellanía para que con sus réditos se haga una novena solemne anualmente al señor S. Miguel por el mes de septiembre de que sea Patrón el venerable señor Deán y Cabildo _____ \$ 1,000.00.

Item. Que en esta Villa (Tegucigalpa) se funden cuatrocientos pesos para el día segundo de la Novena del Señor San Miguel _____ \$ 400.00²⁴⁸.

No podía faltar desde luego estipulaciones de caridad para con los pobres, las cuales según la creencia de la época podían mitigar los dolores en el “Purgatorio”:

²⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 134. Las negritas son nuestras.

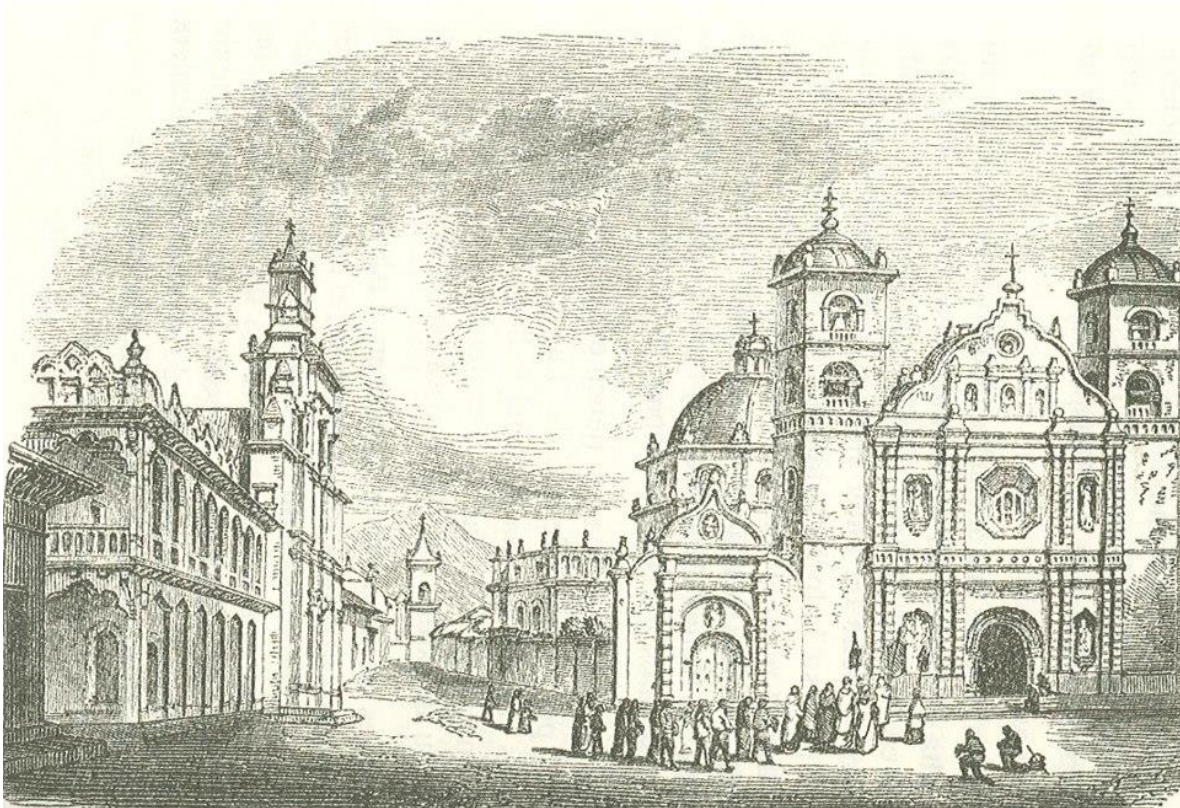
²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 134.

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 134.

Item. Mil pesos para las señoras pobres _____ \$ 1,000.00²⁴⁹.

Finalmente, para garantizar aún más su salvación, el Padre José Simeón legó en su testamento buena parte de su fortuna para que se concluyera la Parroquia de San Miguel de la Villa de Tegucigalpa, proporcionando parte de su tesoro expresado en barras de plata y en moneda, sobre todo para la culminación de la decoración del templo, dejando contratado para tal fin al maestro escultor guatemalteco Vicente de Gálvez, quien se trasladó a Tegucigalpa con sus cinco hijos para realizar el magnífico retablo central laminado en oro y el púlpito que adornan la hoy catedral de Tegucigalpa²⁵⁰.

IMAGEN 52



Exquisito grabado del siglo XIX del artista José Sotero Lazo, donde se muestra una procesión dirigiéndose a la antigua parroquia de San Miguel de Tegucigalpa. Al fondo se observa la iglesia de San Francisco y a la izquierda la desaparecida iglesia de la Limpia Concepción. (Fuente: Wells, William, *Exploraciones y aventuras en Honduras*, Tegucigalpa, Banco Central de Honduras (BCH), [1857], 1960.

²⁴⁹ *Ibíd.*, p. 134.

²⁵⁰ Oyuela, Leticia de, *Fe, riqueza y poder...* Op. Cit., p. 98.

En resumen, el Padre José Simeón de Celaya y Zepeda emitió un testamento mucho más sencillo y lacónico que el de su hermano don Pedro Mártir, quizá ello esté mediado porque era un hombre religioso y de fe, y confiaba más en la misericordia divina. En el documento consignó que quería ser enterrado en la iglesia de la Parroquia de la Villa de Tegucigalpa, que él mismo mandó a edificar, y solicitó “misas cantadas” para todo su novenario. Asimismo expresó la voluntad de donar dinero para que se celebraran misas perpetuas para “las Benditas Ánimas”, así como para san Miguel Arcángel -a quien acogió como intercesor- y solicitó entregar donativos y limosnas para los pobres de la Villa; a la vez, la parte medular se centró en legar donativos para la culminación de los trabajos decorativos interiores de la Parroquia -obra a cargo del artista escultor y tallador guatemalteco Vicente de Gálvez-, como ser el magnífico y esplendoroso retablo laminado en oro, así como las pinturas que adornarían el templo, obra que estuvo a cargo del artista criollo José Miguel Gómez.

✓ *Testamento del Padre José Trinidad Reyes*

José Trinidad Reyes (1777-1855), aprendió sus primeras letras en su ciudad natal, Tegucigalpa. De adolescente, se trasladó a estudiar a la Universidad de León en Nicaragua, donde obtuvo el grado de bachiller en filosofía, teología y derecho. Posteriormente, decidió seguir la carrera eclesiástica y en 1822 se ordenó como presbítero con la Orden de los Recoletos. De regreso a Tegucigalpa, se convirtió en párroco de la ciudad, en donde aglutinó a un grupo de jóvenes, entre ellos Máximo Soto, Yanuario Girón y Pedro Chirinos, fundando con ellos el 14 de diciembre de 1845 “La Sociedad del Genio Emprendedor y del Buen Gusto”, de la que fue rector, institución que impartía cursos de filosofía y gramática latina. En 1846, el congreso hondureño decretó la protección gubernamental de la sociedad y así pasó a denominarse “Academia Literaria de Tegucigalpa”. Debido al éxito alcanzado, el gobierno de Juan Lindo aprobó la apertura de la “Universidad Central” en Tegucigalpa el 19 de septiembre de 1847, naciendo de esta forma la primera institución educativa superior en la historia de Honduras. Reyes fue un promotor incansable de la cultura, principalmente de la literatura, la música y del teatro, espacio en el que destacó al legar sus conocidas “Pastorelas”, desde entonces una tradición valiosa en el país. Los nombres de sus Pastorelas (9 en total) son: “Olimpia”, “Noemi”, “Nicol”, “Neftalia”, “Zelfa”, “Rubenia”, “Elisa”, “Albano” y “Flora” o la “Pastorela del Diablo”.

La fundación de la universidad, la cual se creó formalmente el 11 de agosto de 1847, a partir de la “Academia Literaria del Genio Emprendedor del Buen Gusto” que en 1845 habían creado en Tegucigalpa el Padre José Trinidad Reyes, junto con Yanuario Girón, Máximo Soto y Alejandro Flores, a quienes se sumaron más tarde Pedro Chirinos, Valentín Durón, Alesio Durón, Crescencio Gómez, Salatiel Andino y Pablo Agurcia, fue posiblemente el acontecimiento cultural más importante de la Honduras del siglo XIX, y sin duda es el aporte cultural y educativo más trascendental del Padre Reyes, por ello es un personaje relevante en nuestra historia cultural, y desde luego es interesante analizar sus

disposiciones testamentarias, para comprender parte de la mentalidad y las actitudes ante la muerte entre los miembros destacados de la iglesia hondureña de aquella época.

El Padre Reyes vivió entre el tránsito y cruce de la época colonial y la época republicana, así que le tocó vivir acontecimientos importantes, como la crisis del Imperio Español, la Independencia, la República Federal y la llamada reacción conservadora. En todos ellos fue protagonista de primer orden.

Pocos años después de haber fundado la Universidad, hacia 1852, el Padre Reyes ya no gozaba de buena salud. Le costaba mucho seguir animando con su poesía y con su ejemplo, las fiestas religiosas de la Tegucigalpa de ese tiempo, y las excursiones que promovía con toda su feligresía a la zona de La Laguna del Pedregal o al Cerro de La Leona, en medio de villancicos, salmos, coplas y música popular.

La enfermedad fue progresando a pasos sigilosos al principio y más precipitadamente después, no obstante, el cuidado de sus médicos, entre ellos el doctor Máximo Soto, su compañero de inquietudes al dar vida a la Universidad de Honduras.

El 18 de septiembre de 1855, sintiendo ya los pasos de la muerte, el presbítero José Trinidad Reyes hizo testamento cerrado, ante la presencia de los testigos Hilario Sevilla, Raimundo Zúñiga y Cecilia Bustamante²⁵¹.

El testamento inicia con la alocución tradicional de los documentos testamentarios de la época, invocando el nombre del Creador, y reconociendo el temor de la anunciada y esperada muerte:

²⁵¹ El testamento del Padre José Trinidad Reyes puede consultarse en: “Testamento del Padre José Trinidad Reyes”, en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional (RABN)*, Tegucigalpa, Tomo XII, N° 1, julio-1933, pp. 14-15. También fue reproducido un resumen del mismo en: Oyuela, Leticia de, *De la Corona a la Libertad. Documentos comentados para la historia de Honduras, 1778-1879*, Tegucigalpa, Ediciones Subirana, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección Manuel Subirana, N° 11, 1ª edición, 2000, pp. 268-270.

En el nombre de Dios Amén... sépase que Yo, José Trinidad Reyes, religioso secularizado domiciliar de este Estado e hijo legítimo de Felipe Santiago Reyes y María Francisca Sevilla, ya difunta, hallándose gravemente accidentado y temeroso de la muerte natural a todo viviente, estando en mi entero y cabal juicio, ordeno que esté mi testamento cerrado por motivos convenientes²⁵².

A continuación el Padre Reyes ratifica su fe en la Santísima Trinidad, en la virginidad de María, en el Sacramento de la Eucaristía, bajo las especies de pan y vino y en todos los misterios de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana, y entra en materia de su disposición testamentaria:

Declaro como mis bienes propiedades de campo en Las Casitas, Támara y otros lugares conocidos y señalo como herederos a María de la Luz, Eustaquia, Luz Juana, Lisarda, Benito y Juana María... personas que se repartirán los bienes en iguales partes²⁵³.

Infortunadamente el Padre Reyes no menciona el apellido de los herederos, pero suponemos que eran parientes cercanos y allegados posiblemente a su servicio en la Parroquia de Tegucigalpa.

Asimismo, expresó no tener sucesión alguna (a diferencia de muchos otros curas de la época que sí dejaban hijos). Igualmente, como padre putativo de la Universidad, no se olvidó de legar bienes para la misma, así que estipuló que parte de su biblioteca fuera vendida o rematada, y que de los fondos se sacaran cincuenta pesos para la Universidad; del mismo modo, señalaba que dejaba al Cura de Ojojona la obra de Masillón, y que sus albaceas, los señores Padre Cura Don Trinidad Estrada y Don José Pío Gómez se cogerían los demás libros. Finalmente, lo que restara de su selecta biblioteca, se quedaría para engrosar la librería y biblioteca de la Universidad para que fueran usados por los

²⁵² *Ibíd.*, p. 14.

²⁵³ *Ibíd.*, p. 14.

estudiantes. En este sentido, se nota que el Padre Reyes preciaba a su biblioteca como su único y mejor bien material acá en esta tierra²⁵⁴.

Desde luego, como en todos los casos de testadores anteriores que hemos mencionado, con el fin de intentar salvar su alma en el Purgatorio y para el Juicio Final, heredó donaciones para la Iglesia:

Declaro que... Legó a la Iglesia todos mis ornamentos y los fondos que había gastado en su mantenimiento y mejoramiento²⁵⁵.

Heredó también algunos pocos bienes materiales. Declaró que de la plata labrada dejaba un plato a María Antonia y lo demás para los herederos antes señalados. También dejó el piano a su sobrino Juan Ramón. Sobre las imágenes y muebles de su pertenencia, dispuso que fueran repartidos equitativamente entre sus herederos.

Así dispuso de sus escasos bienes esa figura enorme de la cultura nacional que fue el Presbítero José Trinidad Reyes. Dos días después de haber otorgado su testamento, se entregaría a los brazos de la muerte con dulzura y la candidez de un niño lleno de virtudes. Nada material de alguna importancia dejaba de su peregrinar por los caminos de la vida. Su herencia eterna era la de sus obras poéticas; la de sus ejemplos y virtudes; la de haberle dado a la sed de cultura de un pueblo su máxima Casa de Estudios: la Universidad de Honduras²⁵⁶.

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 14.

²⁵⁵ *Ibíd.*, p. 15.

²⁵⁶ Oyuela, Leticia de, *De la Corona a la Libertad...* Op. Cit., p. 270.

✓ **Testamento de don Mariano del Pino y Xara**

Don Mariano Matías del Pino y Xara (¿?-1778) fue uno de los más importantes mineros de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa. Fue hijo del capital español Esteban del Pino y de Manuela Xara; nació en Quito, Ecuador, y muy joven se trasladó a la Provincia de Honduras para dedicarse a la minería y ganadería. Cuando Calixto Arbizú era el alcalde del Real de Minas de San José de Yuscarán, Don Mariano del Pino y Xara registró en la Audiencia de Guatemala su derecho a beneficiar el mineral de Yuscarán como privilegio por “servicios prestados a Su Majestad” en la Conquista de Perú. En tal sentido, es el prototipo de la primera generación de mineros que recibieron el “título de operación” por gracia real, como pago de Su Majestad a su servicio en la conquista. En su testamento, declara haber estado casado con Juana Cabañas, a quien heredó su casa de Tegucigalpa, sita en las cercanías del convento dedicado a san Francisco. En primeras nupcias se casó con María Manuela de Madariaga²⁵⁷.

En 1777 Mariano Matías del Pino y Xara, minero de Yuscarán, aparece relacionado con los mineros más poderosos de la Villa de Tegucigalpa, como el ya citado don Pedro Mártir de Celaya, Juan de Castro y José de Aristi, quienes pagaron fianza de 7,000 pesos a favor del Alcalde Mayor Idelfonso Domezaín. Un año más tarde, esos vecinos le otorgaban préstamo para el pago de la fianza al recién nombrado Gobernador de Honduras, el Barón de Ripperda, no obstante este último nunca llegó a posesionarse en el puesto. Así pues, Don Mariano Matías del Pino y Xara se relaciona con los más prominentes mineros, comerciantes y políticos de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa.

Igualmente, en Yuscarán Don Mariano Matías fue socio de Don Juan Bautista Morazzani (el abuelo del general Francisco Morazán) en la “Casa del truco”. Participaron en la sociedad, además de Manuel del Pino y Morazzani, Bernardo Fernández Reconco, Diego Ramírez y su esposa Ana María Bonilla. La mina llegó a producir, en un año,

²⁵⁷ Oyuela, Leticia de, *Fe, riqueza y poder...* Op. Cit., pp. 109-110.

cincuenta barras de plata, beneficiadas al fuego, que cambiaba Morazzani por dinero amonedado en Guatemala.

En el testamento de Mariano del Pino y Xara se advierte que además de la minería, también invirtió fuertes capitales en la ganadería, en vista que dicha actividad suplía de bienes a los centros mineros: carne y lácteos para los trabajadores, cuero para elaborar sacos para sacar el mineral de plata, cebo para elaborar velas para iluminar el trabajo en el interior de las minas, etcétera. Igualmente, se notan sus conexiones con el hombre más rico de la región, Don Pedro Mártir de Celaya, así como con su heredero principal Don Manuel Antonio Vásquez y Rivera, con quienes se asoció para explotar las vetas y minas en Yuscarán, denominadas: Monserrat, El Plomo, Guayabillas y las Ánimas, que sin duda fueron las minas más ricas y famosas de toda la Alcaldía Mayor a finales del siglo XVIII.

Vemos pues que Don Mariano del Pino y Xara era un hombre rico y poderoso, dedicado principalmente a la minería, de manera que su testamento despliega -casi al igual que el de Don Pedro Mártir- una visión y actitud crematística ante los misterios de la vida y la muerte, y denota como se verá adelante que es sujeto a una distribución casi votiva de su fortuna tras su muerte, la cual estaba valorada en más de 50,000 pesos de la época, dejando legados dispendiosos para sus allegados, para los pobres y para la iglesia, ello con el fin de aminorar sus penas en El Purgatorio y de salvar su alma en el Juicio Final.

Don Mariano del Pino y Xara dio poder para testar al sacerdote de la comunidad donde vivía, el Real de Minas de Yuscarán en el actual departamento de El Paraíso, el religioso Urbano de Roxas. En el documento, Don Mariano refiere en primer lugar la confesión habitual y protestación de fe acostumbrada en la época, y solicita ser enterrado en la iglesia del centro minero y pide también “misas cantadas”:

1° Primeramente, supuesta la protestación de fé y confesión de los misterios de ella y obediencia a Nuestra Santa Madre, la Iglesia Romana, encomienda su alma a Dios, Nuestro Señor que se la dio, crió y redimió con su Santísima Sangre y mandó el cuerpo a la tierra el cual en cumplimiento

de su voluntad ***fue sepultado en la iglesia parroquial*** de este Real de Minas, y ***se hizo su entierro a mi parecer*** y disposición y se le continuó novenario con misas cantadas²⁵⁸.

Adicionalmente, solicita también mandas forzosas y misas a la Virgen de Guadalupe, la cual ya para el siglo XVIII es una de las principales devociones religiosas no solo de México sino también de Centroamérica, por considerarse muy milagrosa e intercesora ante Dios:

2° Item ***mandé dar las mandas forzosas*** y acostumbradas inclusive a Nuestra Señora de Guadalupe de México, a dos reales cada uno, con lo que apunto de los bienes de mi poder²⁵⁹.

A continuación, sobrevienen estipulaciones en las que se concibe su actitud votiva y desprendida con respecto al decurso de su fortuna tras la muerte, pues manifiesta delegar importantes donaciones y regalías monetarias a sus allegados, algunas de ellas realmente millonarias para la época, como se ve a continuación:

4° Item declaro haberme comunicado deberle Don Joseph Benito Alemán mil setecientos veinte pesos y mandó no se le cobren, atendiendo a la suma pobreza en que se encuentra y por ser su compadre, cuyos motivos le conmovieron a perdonarlo.

5° Item declaro haberme comunicado deberle Don Manuel Antonio Lozano la cantidad... que alcanza una suma mayor de cinco mil pesos, siendo su voluntad se le perdone por la insolvencia que su vida de tahr lo ha llevado, con la condición que si se recupera pague esa cantidad en dádivas para viudas y huérfanos de este Real...

6° Item declaro haberme comunicado deberle Don Lorenzo Elizarde la cantidad de seis mil ochocientos cuarenta y ocho pesos, como consta en su libro de cuentas del que le hace perdón de la mitad de la suma, en compensación del amor con que lo ha visto y en consideración a la escasez en que se haya²⁶⁰.

Como se aprecia, solo en esas disposiciones don Mariano perdona deudas a amigos y allegados por el valor de más de 10,000 pesos de la época: ¡toda una fortuna!

²⁵⁸ Oyuela, Leticia de, *Fe, riqueza y poder...* Op. Cit., pp. 113-114. Las negritas y cursivas son nuestras.

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 114. Las negritas y cursivas son nuestras.

²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 114.

También fue pródigo Don Mariano con otros allegados y parientes femeninas, como se ve en los siguientes casos:

8° Item me comunicó deberle Juana Xirón, la cantidad que por cuenta resultare de la habitación que le ha dado para pulpería, que ha estado manejando a ganancias partidas, de cuyo débito solo quizo que se le pague el principal y de las ganancias le hace gracia en todo, por el mucho amor y legalidad con que siempre le ha servido...

19° Item me comunicó y es su voluntad que la casa que tiene en la Villa de Tegucigalpa y fue de su esposa Doña Juana Cabañas se le dé a su cuñada Doña María Josefa, así como toda su plata labrada más un relicario de oro, el más grande de los que tiene, regalía que hace por el buen afecto que le tenía, como por haberle servido sin interés y atendiendo que ahora está pobre, viuda y con la carga de muchos hijos y familia...

21° Declaro, me comunicó era su voluntad dar a una niña, su ahijada, hija de Don Miguel Rubio y Doña Agueda Alemán, la cantidad de tres mil ochocientos pesos, los que se le entregarán a su padre para gastos de vestuario y educación de ésta niña, cuya dádiva la hacía movido por el amor que le tiene por ser su ahijada y hallarse sus padres escazos...

22° Item, me comunicó que era su voluntad se le diera a una niña, también su ahijada, hija de Don Fernando de Aviléz y de Doña Josefa de Barrientos, un relicario de oro... cuyas dádivas la hacía por el amor que le tenía por ser su ahijada y estar sus padres con la carga de muchos hijos... ²⁶¹.

Asimismo, esa generosa caridad se prolongó hacia sus servidores y esclavos, a muchos de los cuales otorgó libertad y hasta añadió recursos económicos o inmuebles, tal como se ve a continuación:

26° Item me comunicó que a la esclava María Francisca Santelices se le diera la libertad y que además se le dieran los dos cuartos que están unidos, al que señaló para Alexos, lo que hacía en compensación al mucho amor, legalidad y constancia con que lo había servido, cuya razones lo estimularon para hacerle este beneficio...

28° Item me comunicó... que a Joseph Cesario, esclavo, se le dé libertad...

29° Item me comunicó que a sus esclavas Nicolasa y Antonia Valentina se les diese libertad quedando a cargo de Juana Xirón hasta que tomen estado; que les dá la libertad por ser prendas de su esposa y habiéndolas criado no queriendo se perpetúen a esclavitud.

²⁶¹ *Ibíd.*, pp. 115-117.

30° Me comunicó que era su voluntad que a Lorenzo y Josefa Crescencia, esclavos, se les dé libertad a cargo de Toribio Colindres para que se les dé la educación y enseñanza que necesitan hasta que pasen al estado de matrimonio, cuya libertad se les dá por el amor que les tenía y ser criaturas que no podrán sostener la esclavitud y hallarse sin el amparo de padre y madre...

31° Item me comunicó que a su esclava Maximiana se le permitiese la libertad de ella y de Santiago Polinario que pretendía casarse con la expresada y que fueran a servir a donde Doña María Josefa Cabañas.

32° Item me comunicó ser su voluntad que los demás esclavos se vendiesen por una tercia parte de lo que están avaluados para que puedan liberarse por este menor precio posible...²⁶².

Del mismo modo, Don Mariano concede heredades a otras mujeres pobres de la comunidad:

34° Item me comunicó ser su voluntad que Antonia Durón de la Villa de Tegucigalpa se le diesen ciento veintitrés pesos en compensación de lo bien que lo había asistido en el mineral de San Antonio y la suma pobreza en que agora se halla.

37° Item declaro me comunicó que la casa en que vive Josefa Medina alias "Mestiza" se la deja por ser pobre, viuda y por el amor que le tenía²⁶³.

La prodigalidad en el testamento de Don Mariano llegó a tal extremo que estipuló que a todos los pobres de su pueblo se les diera dos pesos a cada uno tras su muerte:

38° Item me comunicó que era su voluntad que ***se repartiese a las personas más pobres del mineral a razón de dos pesos por persona***. Declárollo para que conste.²⁶⁴.

Finalmente, el colmo de la generosidad de Don Mariano se revela en la penúltima cláusula del testamento:

40° Item me comunicó que ***el día del fin de su novenario se instalase en la plaza pública y frente a su casa de su morada... suficientes tesinas que repartan a todo el pueblo*** un cuartío de arroz,

²⁶² *Ibíd.*, pp. 118-119.

²⁶³ *Ibíd.*, pp. 119-120.

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 120. Las negritas y cursivas son nuestras.

uno de frijoles, un tasajo de carne, uno de harina más un adarme de sal para que todos recuerden su memoria. Para lo cual se dispondrán de las fanegas de víveres que quedan en la casa de la montaña²⁶⁵.

En suma, Don Mariano del Pino y Xara se despidió de este mundo por la puerta grande, ordenando se hicieran en su homenaje "*grandes luminarias y comilonas*" para todo el pueblo, pretendiendo con ello ganarse más rápidamente la salvación de su alma. Una muestra de su evidente temor ante la muerte, y también una visión acerca del "*Más allá*" palpablemente votiva y generosa, comparable hoy en día a los funerales que encargaría por ejemplo un narcotraficante o un multimillonario excéntrico.

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 120. Las negritas y cursivas son nuestras.

✓ *Testamento de Doña Josefa Cocaña de Vigil*

Doña **María Josefa Cocaña de Vigil**, fue hija legítima de Don José Cocaña y Doña Magdalena Fábregas (que era hermana del padre jesuita José Lino Fábregas²⁶⁶, el ilustrado que falleció en Roma después de haber traducido el *Códice Borgiano*). Casó con Don José Fernández Vigil y tal como lo declara en su testamento, tuvo por hijos de ese legítimo matrimonio a Francisco, Ramón, Manuel, Diego, María Manuela, María de la Luz, María del Carmen, Guadalupe y José Antonio²⁶⁷.

Fundadora de una familia que se destacó por las luchas independentistas y sobre todo por el apoyo que le prestó al General Francisco Morazán en su aventura por la unidad de Centroamérica, ya que su hijo Don Diego Vigil fue no solo Jefe de Estado de Honduras, sino también de El Salvador, emigrando después a Nicaragua, donde se estableció definitivamente esta rama de los “*Vigiles*” en ese país. Don Diego estuvo casado con Doña María Dolores Lastiri (que era hermana de doña María Josefa Lastiri) y por lo tanto fue concuñado del General Francisco Morazán. A pesar de lo fuerte de la ideología liberal de la familia Vigil, en las postrimerías del siglo XIX, su hijo, Leonardo Vigil fue Obispo de Tegucigalpa.

Doña Josefa fue siempre una mujer fuerte, encargada no solo de los negocios, sino del patrimonio de la familia. Vale la pena comentar que en la primera mitad del siglo XVIII, Don José Fernández Vigil, compra mediante un poder extendido por Fray Antonio

²⁶⁶ **José Lino Fábrega** nació en Tegucigalpa en 1746 y murió en Vitorchiano, Viterbo, Italia en 1797. Su familia lo envió a México, donde se ordenó de sacerdote jesuita. Al ser expulsada la Orden de los Jesuitas de los territorios coloniales hispanoamericanos por el rey Carlos III, partió a Italia junto con la mayoría de sacerdotes. En Italia escribió varias obras, como *Vocabolario geografico, storico, naturale, civile, ed ecclesiastico de' domini spagnuoli nell'America settentrional*, y el más fundamental de todos: *Esposizioni delle figure geroglifiche del Codice Borgiano-Messicano, dedicato all'Emo. e Remo. principe il sig. Cardinale Borgia*, (Madrid, Academia de la Historia, ms. 14/5854), pero la obra más importante que hizo fue la traducción del *Códice Borgiano*; dicha obra se puede consultar en la siguiente referencia: Fábrega, José Lino, *Interpretación del Códice Borgiano, obra póstuma del P. José Lino Fábrega de la Compañía de Jesús*, México DF, Anales del Museo Nacional, pareado con la traducción castellana y seguido de notas arqueológicas y cronográficas que han escrito Alfredo Chaverro y Francisco del Paso Troncoso, Tomo V, 1899, 282 pp.

²⁶⁷ Oyuela, Leticia de, *De la Corona a la Libertad...* Op. Cit., p. 261.

Guadalupe López de Portillo, el predio más grande que se titula por esas fechas, sito en el Valle de Siria y con el nombre de “San Ignacio de Loyola”. Posiblemente este sitio pasó a poder de la familia Fernández Vigil, donde fundaron varias haciendas y además los encaminaron a dedicarse a la industria minera en la zona de Yuscarán, donde obtuvieron grandes beneficios.

IMAGEN 53



Don Diego Vigil, hijo de Doña Joseña Cocaña de Vigil, Jefe de Estado de Honduras del 7 de marzo de 1829 al 2 de diciembre del mismo año. Fue abogado y aliado seguidor del general Francisco Morazán. Fue también Jefe de Estado de El Salvador.

Su hija María Manuela Vigil, se casó en primeras nupcias con el emigrante catalán Don Ramón Xatruch, del cual enviuda para volverse a casar con el socio de éste, Don Esteban Guardiola Amorós, con quien tiene por hija a Francisca Guardiola, media hermana del Capitán General José Santos Guardiola Bustillo; como se ve, por medio de esos matrimonios, la familia Vigil se conecta con descendientes de las famosas familias catalanas que emigraron en el siglo XVIII a Honduras, como los Xatruch y los Guardiola, ambas aportadoras de ex presidentes hondureños: el general Florencio Xatruch (por quien nos dicen “catrachos” a los hondureños) y el general José Santos Guardiola.

Mientras tanto, otra de las hijas de doña Josefa Cocaña de Vigil -María de la Luz- es una de las mujeres de gran importancia cultural en el siglo XIX, ya que organizó una de las primeras librerías de Tegucigalpa, y quien en combinación con su hermana Guadalupe, editaron por primera vez las *Pastorelas* del Padre Reyes a mediados del siglo XIX.

Otro hijo de Doña Josefa -José Antonio Vigil-, casó con Doña María Josefa Molina, y es quien finalmente cuidó el patrimonio familiar, dedicándose al comercio y siendo los padres del poeta Manuel Molina Vigil, quien fue posiblemente el mejor poeta de la corriente del romanticismo en Honduras, muriendo fatalmente por suicidio.

Como se ve, la familia Vigil-Cocaña es sin duda uno de los clanes criollos más importantes de la Tegucigalpa que va del siglo XVIII al XIX, es decir del periodo de transición de la colonia a la república. Su esfera de influencia trascendió de la política a la economía y la cultura.

IMAGEN 54



Fotografía del poeta Manuel Molina Vigil (1853-1883), nieto de doña Josefa Cocaña de Vigil, y posiblemente el mejor poeta romántico de Honduras. (Fuente: Archivo del autor).

Al momento de su muerte o del otorgamiento de su testamento, Doña Josefa Cocaña de Vigil ha visto morir a todos sus hijos, a excepción de Don Diego, María Manuela y José Antonio. De este mismo texto podemos ver y analizar las vicisitudes transcurridas en una familia que fue definitivamente arruinada por involucrarse de lleno en las luchas políticas sectarias que se dieron en el contexto de la Federación Centroamericana y la reacción conservadora, y al final el patrimonio heredado es destruido con la entrega que hicieron de sus capitales a manos extranjeras, tal como puede verse en las negociaciones que realizó Don José Antonio con la casa “Gutric & Chalmers & Cía.” de Londres, Inglaterra²⁶⁸.

Naturalmente, como en todos los casos anteriores, Doña Josefa en su testamento hace la profesión de fe:

1853
TESTAMENTO DE DOÑA JOSEFA COCAÑA DE VIGIL

En el nombre de Dios amén.

Yo, Josefa Cocaña Vigil, hija legítima de don José Cocaña y de doña Magdalena Fábregas, hallándome enferma, aunque no de gravedad, pero **temiendo la muerte que es también natural** he deliberado en mi sano juicio hacer la disposición de todos mis bienes, derechos y acciones, con el fin de evitar entre mis herederos legítimos y dudas que podrían ocurrir después de mi fallecimiento y poniéndolo en ejecución otorgo y ordeno mi testamento en los términos siguientes:

1.- **Declaro que soy cristiana, católica, apostólica y romana**, que con tal **creo en todos los misterios de nuestra Santa Religión** en cuya fe y creencia he vivido y **protesto vivir y morir**²⁶⁹.

Luego puntualiza su línea sucesoria familiar:

2.- Declaro que fui casada legítimamente con don José Vigil, ya finado, y que en nuestro matrimonio tuvimos por hijos a Francisco, Ramón, Manuel, Diego, María Manuela, María de La

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 262.

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 263. Las negritas y cursivas son nuestras. Doña Leticia de Oyuela refiere en su libro que el testamento de Doña Josefa Cocaña de Vigil se localiza en: “Testamento de Doña Josefa Cocaña de Vigil”, en: *Protocolo de Instrumentos Públicos del Juzgado Primero de Letras de lo Civil*, Tegucigalpa, Tomo años 1847-1853, Folios 59, Año 1853, Archivo General del Poder Judicial de Honduras (AGPJH).

Luz, María del Carmen, Guadalupe y José Antonio, de los cuales solo existe este último y María de la Luz.

3.- Declaro que de mis expresados hijos ya finados, solamente dejaron sucesión legítima: Diego y María Manuela²⁷⁰.

A continuación, de manera implícita, Doña Josefa amonesta de alguna forma a su finado marido -en una oratoria discursiva no habitual para la época-:

4.- Declaro como mi citado esposo introdujo a nuestro matrimonio la suma de mil pesos y que manejó desde aquella fecha todo el caudal de mis padres; cuyos intereses sé y aún es público, no aparecieron en su total valor alguno después de su fallecimiento, debido sin duda a malos negocios y otras pérdidas inevitables²⁷¹.

Luego señala la posesión de sus bienes, los cuales evidencian la pertenencia de lo que para aquella época era una fortuna en manos de una dama matrona de la Tegucigalpa del siglo XIX:

5.- Declaro por **mis bienes Diez mil pesos** que me debe la testamentaría de mi finado hijo Ramón, como consta en su disposición testamentaria; sus derechos en **la Mina de Guayabillas** de que me instituyó heredera, como también sus demás derechos y acciones; **dos terrenos en el Valle de Siria, jurisdicción de Cedros**, compuesto el uno por 190 y tantas caballerías y el otro de ochenta y tantas caballerías que se denominan Las Tierras de San José de Costa Rica y de San Ignacio; advirtiendo de que estas últimas se vendieron ocho caballerías al señor Pedro Escoto y de los primeros que aunque parezcan algunas como enajenadas del finado José Leiva, hay en los libros de mi finado esposo una cantidad a favor de él y contra el expresado Leiva procedente del contrato, por el cual se le cedió el terreno y sobre lo que mi albacea aclarará conforme convenga²⁷².

Se aprecia una importante posesión, expresada en una fortuna de Diez mil pesos, una mina (la legendaria “Guayabillas” en Yuscarán), y bienes inmuebles en tierras de labranza.

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 263.

²⁷¹ *Ibíd.*, p. 263.

²⁷² *Ibíd.*, pp. 263-264.

Luego nombra como herederos a sus hijos:

7.- Declaro que instituyo por mis únicos y universales herederos de todos mis bienes, derechos y acciones a mis hijos José Antonio y María de la Luz, y a mis nietos hijos de Diego y María Manuela, mejorando un tercio y quinto a mi hijo José Antonio²⁷³.

Finalmente, reconoce como albacea a su hijo José Antonio, a quien le recomienda los aspectos centrales relacionados con la muerte, es decir su funeral y entierro:

9.- Nombro por **mi único albacea a mi hijo José Antonio**, quien **deberá disponer sobre mi funeral y entierro y para todas las mandas que estuvieran establecidas por la ley**, facultándolo para que extrajudicialmente practique cuanto sea concerniente a mi mortal hasta purificarla prorrogándose todo el término que necesite por el concepto del cumplimiento de lo expuesto, dándole asimismo facultades para que su albaceazgo sustituya en la persona que más le parezca y crea conveniente²⁷⁴.

Como se aprecia, el testamento de Doña Josefa Cocaña de Vigil muestra las disposiciones de una mujer fuerte y orgullosa de su herencia y prosapia criolla, dueña de una gran fortuna para la época, expresada en capital monetario, en minas y en terrenos, pero apegada a las tradiciones coloniales y convencida de proseguir la estirpe de su familia en manos de sus herederos. Reconoce morir en el seno de la iglesia católica, y confía que su albacea -su hijo-, le prodigue un funeral y un entierro digno para su condición de Matrona tegucigalpense del siglo XIX.

En suma, la mayoría de esas testamentarias tenían encabezados que prácticamente constituían un acto de fe. Además de la constancia y credo en los misterios de la Santa Madre Iglesia, se ofrecía la muerte a su devoción en especial. Algunos testamentos mencionan hasta ocho devociones por su orden: la Virgen del Carmen (que saca las almas del Purgatorio), Nuestro Seráfico Padre san Francisco, el Glorioso Señor san Joseph,

²⁷³ *Ibíd.*, p. 264.

²⁷⁴ *Ibíd.*, p. 264.

Nuestra Benditísima Madre Nuestra Señora de Los Dolores, el Gloriosísimo Arcángel Señor san Miguel, y los coros, tronos y potestades, y la Benditísima Virgen de la Guadalupe como patrona de los mineros de la Villa de San Miguel de Tegucigalpa. En el cierre de los testamentos y previo a la firma de los otorgantes y de los testigos, se hacía una encomienda especial por las *“Benditas almas del Purgatorio, la mía y las de aquellas personas con que traté y contraté habiendo por omisión deliberadamente o no trato injusto”*. Y al final agregaban: *“Declaro que conozco el mayor auto de fe que resulte: MORIRÁS”*.

En conclusión, el análisis de las testamentarias de varios personajes criollos relevantes de finales de la época colonial y los primeros años de la vida republicana, evidencian que las actitudes y sensibilidades con relación a la muerte y el mundo del *“Más allá”* establecían en primer lugar un proceso encaminado al logro de la llamada *“Buena muerte”* o lo que nosotros denominamos *“la Muerte Devota”*. Se reafirmaba en primer lugar en los instrumentos legales la profesión de fe y de pertenencia a la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana; luego, se buscaban *“intercesores”* para ser ayudados en el mundo del *“Más allá”*, en el Purgatorio, los cuales solían ser por lo general la virgen María, san José, san Miguel Arcángel, san Francisco y la virgen del Carmen; asimismo, se estipulaban elementos esenciales, como la mortaja -que a veces se pedía ser la de san Francisco-, así como el enterramiento -el cual pedían se efectuara en la iglesia-; y finalmente se pedía generalmente *“misa de cuerpo presente”*, y luego *“misas cantadas”* para el Novenario.

Por otra parte, para lograr *“salvar el alma”* más prontamente, se hacían importantes legados y donaciones de dinero para los templos religiosos, para la Iglesia, caridades para los pobres, así como fundaciones de Cofradías y Capellanías para hacer obras pías; y finalmente se legaba dinero para celebrar misas para *“Las Benditas Ánimas del Purgatorio”*.

Como se mencionó al inicio, este análisis de las actitudes ante la muerte en la Honduras colonial se ha realizado dentro de la perspectiva de las mentalidades colectivas para comprender sus creencias con respecto al mundo del *“Más allá”* y sus actitudes ante la muerte, pero también para comprender el mantenimiento y preservación de varias de esas prácticas de religiosidad popular hasta el presente, las cuales tienen en buena medida mucha vigencia en la actualidad, como ser la búsqueda de *“la salvación del alma”* después de la muerte y *“la liberación de las Ánimas del Purgatorio”*.

2) APARICIONES Y REPRESENTACIONES DEL DIABLO Y OTRAS ENTIDADES ESPECTRALES EN LA HONDURAS COLONIAL

A) Apariciones y representaciones del diablo en la Honduras colonial

Quizá de todas las ideas y creencias importadas por los españoles tras el proceso de Conquista, la que mayor terror y miedo inspiró a los nativos americanos fue la idea del diablo. Nada infundió tanto terror como esa figura rojiza (a veces retratado también de negro), con pezuñas de burro, cola larga y reptiliana, colmillos aterradores, cachos de carnero y mirada rojiza y fosforescente, denominado indistintamente en Mesoamérica como “diablo”, “el cachudo”, “el coludo”, “el malo”, “el enemigo”. El diablo en persona fue el ser sobrenatural que más miedo generó en los pobladores de la Honduras colonial, no solo porque era el provocador de los más atroces y abominables pecados (asesinatos, guerras, robos, asaltos y aberraciones sexuales, sacrilegios), sino porque era considerado como el principal responsable de evitar la salvación de las almas de todos los individuos; y en ese tiempo, la gran mayoría de la gente realmente creía que había un cielo, pero también un infierno.

El diablo pues era una figura que estaba presente en la vida cotidiana de la gente, y casi siempre se le temía, pero algunos -seducidos por sus poderes-, buscaban su compañía con el propósito de “*hacer pacto*” o solicitar facultades sobrenaturales (como conquistar el amor, o suerte en los juegos de azar, o adquirir riquezas o poder, o ejercer control sobre los enemigos, etcétera).

Hay muchos registros a lo largo de la historia colonial de la presencia del diablo y de sus legiones infernales en la vida de la gente, pero posiblemente, los dos casos más asombrosos e impactantes tienen que ver con acusaciones de satanismo y pactos con el demonio contra dos autoridades coloniales: la primera, nada más y nada menos que una denuncia contra un Gobernador: Baltazar de la Cruz; y la segunda una denuncia contra un relevante presbítero: el cura Juan Francisco Márquez.

Detallaremos un poco el primer caso:

En el año de gracia de 1649, Valladolid de Comayagua se estremeció con un gran escándalo: un sector de la jerarquía eclesiástica, así como de los pobladores criollos descendientes de los primeros conquistadores, acusaron al Gobernador de la Provincia de Honduras -Baltazar de la Cruz- de haber tenido comunicación y pacto con el diablo. La noticia provocó gran miedo y terror en la señorial y antañona capital, que era el centro del poder religioso de estas “*tierras de pan llevar*”, y alarmó a las matronas devotas, así como a los jóvenes y niños. Fue sin duda ese año de 1649 uno de los que causó mayor hilaridad y terror ante el espanto de la llegada del diablo y sus legiones demoniacas a la leal, apacible y pujante ciudad de Valladolid de Comayagua. La noticia corrió como pólvora por toda la Provincia y luego por todo el Reino de Guatemala, inquietando y angustiando a aquellas pobres y supersticiosas gentes.

El acontecimiento -del que no se tienen mayores detalles-, lo registró el historiador guatemalteco Ernesto Chinchilla Aguilar en su ya clásico y monumental trabajo de tesis doctoral titulado *La Inquisición en Guatemala*²⁷⁵. Ahí, Chinchilla Aguilar señala que la Inquisición de la Capitanía General de Guatemala siguió procesos contra adoradores del diablo: “*De simple comunicación con el demonio... se acusa a varias personas... en 1649, a Baltazar de la Cruz, Gobernador de Comayagua, por tener pacto y comunicación con el demonio*”²⁷⁶.

Según Chinchilla Aguilar, no está muy claro cómo se ventiló y terminó el caso de la denuncia contra el Gobernador, sin embargo, lo interesante es la magnitud de la denuncia de satanismo contra una autoridad del máximo nivel. Todos esos funcionarios (Virreyes, Capitanes Generales y Gobernadores), eran simbólicamente la representación y presencia del Rey en Hispanoamérica.

²⁷⁵ Sobre la Inquisición en Centroamérica y Honduras, el estudio más completo es: Chinchilla Aguilar, Ernesto, *La inquisición en el Reino de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación, 1953.

²⁷⁶ *Ibíd.*, p. 242. Las negritas y cursivas son nuestras. La referencia documental en la cual se recogió la acusación contra el gobernador Baltazar de la Cruz se remitió primero al Comisario de la Inquisición de Guatemala, y luego al Tribunal de la Inquisición de México, y se encuentra en la siguiente clasificación: Archivo General de la Nación de México (AGNM), Ramo Inquisición, Tomo 425, Expediente 21.

Por lo que sabemos hasta ahora, esa fue la única denuncia de satanismo que se ventiló en toda la Centroamérica colonial contra un Gobernador en toda la época de dominación española, así que el hecho fue muy notorio, produciendo gran alarma, escandalo y por supuesto miedo y terror en la sociedad de aquella etapa.

El segundo caso relevante de acusaciones de satanismo se dio como expresamos atrás contra una autoridad religiosa. Efectivamente, en 1779, el presbítero Vicente de Garmendia incoó un juicio contra el Padre Juan Francisco Márquez y Castejón, *“acusándolo de tener pacto con el diablo”*²⁷⁷.

El Padre Garmendia fundaba esa acusación por el hecho misterioso que debido a que la mina de Agalteca (hoy en día en el departamento de Comayagua), que era propiedad de la familia Márquez, era la responsable del hundimiento del convento franciscano de San Jerónimo de Agalteca, debido al “empautamiento” que habían hecho “Los Márquez” con el diablo. La ulterior desaparición y despoblamiento de ese riquísimo mineral, generó el corrillo popular en la zona de que *“el diablo aparecía el día 15 de cada mes para llevarse una por una a cada alma”*²⁷⁸.

Doña Leticia de Oyuela señala en otros trabajos sobre la época de que la inquina de ciertas autoridades religiosas contra el Padre Márquez (1750-1815) se debían a que él se había adscrito a los postulados reformistas del “Despotismo Ilustrado”, al igual que el Padre José Simeón de Celaya (de quien era pupilo, y además ahijado), y por tanto admirador de la filosofía de la Ilustración Francesa, que asumió una visión bastante paternalista hacia los indígenas, negros y miembros de las castas, lo que le aproximó al final de la Colonia hacia la ideología liberal que luchó por la Independencia. De hecho, el Padre Márquez fue quien bautizó al general Francisco Morazán, y tuvo importantes nexos con los principales líderes políticos que conspiraron para la Independencia, como Dionisio de Herrera y Diego Vigil.

²⁷⁷ Véase: Oyuela, Leticia de, *Esplendor y miseria de la minería en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices de Ciencias Sociales, 1ª edición, 2003, p. 196.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 106.

De esa manera se tendió un velo supersticioso, pero el Padre Márquez salió bien librado de la acusación; de hecho, tenía el apoyo del Obispo y de las autoridades eclesiásticas de Comayagua. En una visita del Obispo Vicente Navas a su parroquia de Tegucigalpa a finales del siglo XVIII, se expresó sobre la labor apostólica del Padre Márquez en los siguientes términos: *“Tegucigalpa es un curato muy bien arreglado. En su administración y en todas sus partes; el cura propio Juan Francisco Márquez es bastante hábil, formal, desinteresado y limosnero, con cuyas cualidades se hace amar de sus feligreses. Por más informes que he tomado no he llegado a descubrir en él vicio alguno”*. De hecho numerosos documentos demuestran el celo con el que actuaba este religioso, quien era el párroco de la iglesia principal de la Villa de Tegucigalpa, Juez eclesiástico y Comisario del Santo Oficio.

En suma, más que ser temido por esa acusación, el Padre Márquez fue de los párrocos más queridos por su pueblo, especialmente por los indios, negros, mestizos y mulatos, a quienes siempre resguardó y protegió, y la feligresía comprendió que la acusación de satanismo contra su persona se debía más bien a rivalidades de orden político y económico.

Por otro lado, hay que referir que desde la “concepción oficial” de la demonología auspiciada desde la jerarquía de la Iglesia Católica hondureña, también a veces se “satanizó” a los indígenas mediante la acusación de “brujos y adoradores del demonio”, para lo cual se les persiguió en juicios a través de la Inquisición, la cual operó en Honduras a través de “Comisarías” de la Inquisición dependientes del Tribunal de la Inquisición instalado en la ciudad de México. La Inquisición en Honduras se estableció en 1573, creándose la “Comisaría” de Comayagua, siendo su primer Comisario Don Alonso de Mexía, quien había fungido como Arcediano de la Catedral de Comayagua²⁷⁹.

Existen varios casos documentados de indígenas acusados en juicios por la Inquisición en Honduras, pero los más famosos son los casos de acusaciones en los poblados indígenas de Teupasenti y Texíguat, ambos en el siglo XVII.

²⁷⁹ Chinchilla Aguilar, Ernesto, *La Inquisición en Guatemala...* Op. Cit., pp. 30-31.

El de Teupasenti es el famoso juicio que se ventila en Tegucigalpa en las postrimerías del siglo XVII, siendo Alcalde Mayor Don Antonio Nieto de Figueroa, juicio que se incoa contra Francisco Vivas y una muchacha llamada Petrona, ambos indios de ese poblado del oriente de la Provincia de Honduras, quienes fueron acusados de practicar la brujería. A ambos se les creía adoradores del demonio, así como ser causantes de haber dado muerte “a través de malas artes” a varias personas, de convertirse en viento, de alimentarse de alimañas y criaturas diabólicas, así como de ponerse una piedra de iguana sobre los lomos para emprender vuelos nocturnos en escobas hasta la vecina Provincia de Nicaragua²⁸⁰.

El otro caso famoso, el de Texíguat, de 1663, es por demás rocambolesco. En efecto, en dicho pueblo de indios, por aquél entonces en la jurisdicción de Choluteca, Provincia de Honduras, los “Principales” llevaron a cabo un juicio en contra de Juan Silvestre, maestro de coro y natural del pueblo²⁸¹. En lo que parece ser una confesión a todas luces falsa, Silvestre admitió haber matado por lo menos a 120 personas con la ayuda de una “mula de biento [sic]”. Silvestre también adujo que había mantenido sus cuerpos enterrados y escondidos por muchos años, y luego los había usado para pagar al diablo por la “mula de viento”, dándoselos como ofrenda a un volcán cercano²⁸².

Según los testimonios, un indio de la Provincia de Nicaragua le había enseñado a Silvestre cómo cuidar la mula, a la que se le tenía que dar cierto número de almas cada año, todas ellas tributarias del Rey. Los principales sostuvieron que Silvestre había confesado sus crímenes sin haber sido torturado, por lo que después el pueblo entero lo estranguló y quemó. Varios años después, el mayordomo de la iglesia del pueblo dijo que un indio viejo

²⁸⁰ El juicio fue paleografiado y publicado en los términos siguientes: Ayestas Rodríguez, Julio, *Proceso contra los indios de Teupasenti por decirse que eran brujos*, Tegucigalpa, Archivo Nacional de Honduras (ANH), 1969. Asimismo, el documento fue publicado en la Revista del Archivo y Biblioteca Nacionales de Honduras. Cfr. “Causa Criminal de Oficio contra vn Yndio, y una Yndia del Pueblo de Tiopasente por decirse eran bruJos. Juez El. Sr. Alce. Mayor Dn. Anto Nieto de Figueroa”, En: *Revista del Archivo y de la Biblioteca Nacional de Honduras*, Tomo IV, Nos. 13-14 (1908): pp. 451-454.

²⁸¹ Archivo Nacional de Honduras (ANH), Caja N° 9, Doc. 210, Fojas 81-82.

²⁸² Este juicio de Texíguat fue también estudiado pormenorizadamente por Michael Cole. Cfr. Cole, Michael, “Brujería, política local y procedimientos judiciales en los pueblos de Indios: el caso de Texiguat, Honduras, siglo XVII”, ponencia presentada en: *V Congreso Centroamericano de Historia*, Tegucigalpa, julio del 2000.

llamado Pedro Ramírez, quien era capaz de descubrir brujos usando *suertes*, había identificado a Silvestre como brujo²⁸³.

En ambos casos, así como en otros episodios de brujería de los que tenemos referencias en la Honduras del periodo colonial como por ejemplo en Tatumbla, Nacaome y otras comunidades, los procesos denotan que la política local tendía a resolverse mediante actos de brutalidad y violencia, en las cuales, los “Principales” de los pueblos, y a veces las autoridades religiosas esgrimían dichos procesos inquisitoriales con el fin de apropiarse de los bienes de los encausados, como afirma el historiador Omar Aquiles Valladares en su estudio sobre el delito y pecado de “amancebamiento” durante el periodo colonial en Honduras²⁸⁴.

De hecho, a nivel oficial esta visión era aún compartida a finales del siglo XVIII, cuando estaba decayendo la dinastía de los Austrias en la figura de su último monarca, Carlos II, “El Hechizado”. Como afirma Omar Aquiles, resulta curioso que en esta época impera la superstición; el mismo Carlos II fue víctima de ella según la creencia popular, pues se dijo y se creyó en su momento que su incapacidad para engendrar descendientes se debía a un supuesto maleficio, por eso se le conoció en su tiempo como "El Hechizado".

No sería extraño pues que *“La gran pesadilla de los hombres del Siglo XVII en la América colonial era el demonio, a quien se atribuía todo lo maléfico”*²⁸⁵.

Finalmente, dentro de esta concepción “demonológica oficial”, también se “satanizaron” las ideas, que fundamentalmente circulaban a través de los libros, pero también a través de las palabras y del arte.

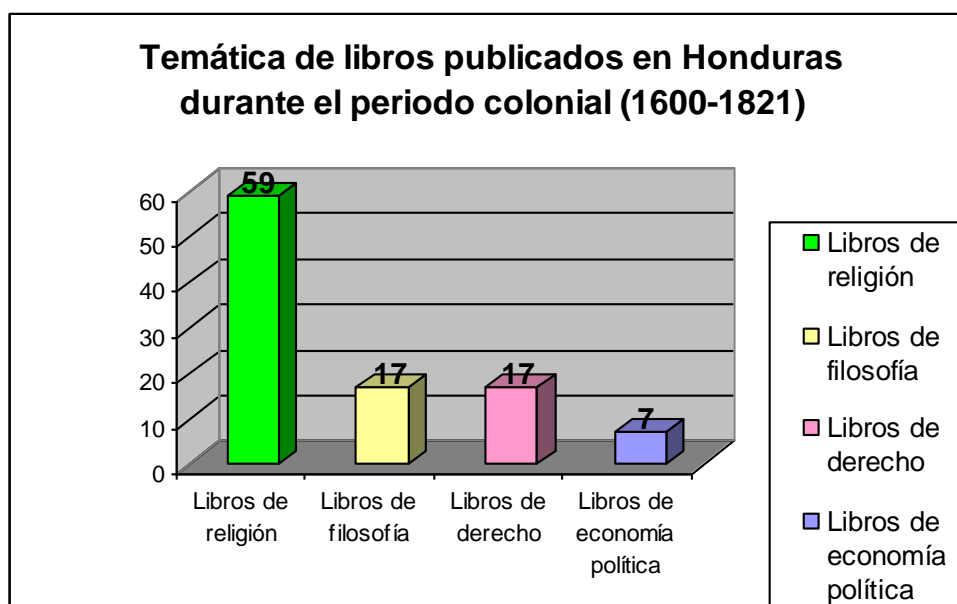
²⁸³ *Ibíd.*, pp. 1-2.

²⁸⁴ Valladares, Omar Aquiles, *El amancebamiento como delito sexual en la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa en el siglo XVII*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura, Arte y Deportes, 1ª edición, 2009.

²⁸⁵ Vicens Vives, Jaime, *Historia de España y América, social y económica*, Barcelona, Libros Vicens de Bolsillo, Tomo III (Los Austrias, Imperio español en América), 1982, p. 311.

En el plano literario, la censura de libros fue una práctica habitual de la Inquisición en todo el Imperio español, y Honduras desde luego no estuvo exenta de esta práctica, tal como la hemos analizado en un estudio sobre la historia del libro en Honduras²⁸⁶. Efectivamente, en ese trabajo se argumenta que durante la época colonial, en Honduras imperaron los libros de “temática devota”, en contraposición a los libros de “temáticas profanas”, como por ejemplo biografías o historias de santos, devocionarios, catones y obras devocionales, en detrimento de obras literarias, de libros científicos o de aventuras. Así se manifiesta por ejemplo en el siguiente gráfico:

GRÁFICO 1



Fuente: Amaya, Jorge Alberto, *Historia de la lectura en Honduras: libros, lectores, bibliotecas, librerías, clase letrada y la nación imaginada. 1876-1950*, Tegucigalpa, Fondo Editorial de la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), 1ª edición, 2008, p. 44.

²⁸⁶ Cfr. Amaya, Jorge Alberto, *Historia de la lectura en Honduras: libros, lectores, bibliotecas, librerías, clase letrada y la nación imaginada. 1876-1950*, Tegucigalpa, Fondo Editorial de la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), 1ª edición, 2008, 197 pp.

En este sentido, el historiador español Pedro Rueda Ramírez²⁸⁷ sostiene en un detallado estudio sobre las rutas del libro hacia Centroamérica en la época colonial que la censura inquisitorial en ambas orillas del Atlántico, cuidaba sistemáticamente que no penetraran al Reino de Guatemala libros y obras que estuvieran prohibidas por la Iglesia.

El sistemático estudio de Rueda, en el que analiza cincuenta y dos registros de los envíos de libros a través de la “Nao de Honduras”, que suman un total del 20% del total remitido en el periodo investigado, permitió identificar las redes de libreros y comerciantes que trasegaban libros entre Sevilla, Puerto Caballos (actual Puerto Cortés) y Santiago de Guatemala, así como los títulos de los libros, tanto los permitidos, así como los censurados y los confiscados por la Inquisición por contener temáticas prohibidas por el Santo Oficio.

El procedimiento para la remisión de libros desde España a Centroamérica a través de la “Nao de Honduras” era complejo y cuidadoso. En principio, los cargadores debían acudir con los cajones y los documentos a la Aduana, donde quedaban depositados los bultos hasta que se embarcaban en el navío en el que realizarían el viaje atlántico. De aquí el cargador iba con los papeles a la Contaduría de la Casa de la Contratación, en la que se iban anotando los pagos de impuestos (almojarifazgo, avería de armada, consulado, etc.). Una vez resuelto el complicado papeleo, los libros debían someterse a un control paralelo por parte de los inquisidores sevillanos. El cargador tenía que seguir un trámite un tanto enrevesado antes de lograr sacar de la Aduana los libros encajonados y marcados con un sello de cera que garantizaba la revisión por parte de un calificador del Santo Oficio²⁸⁸.

Según Rueda Ramírez, entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII, la demanda de libros hacia Centroamérica procedentes desde España era suplida especialmente por el librero sevillano Juan Cascajo, quien estableció una red comercial hacia el istmo remitiendo obras a un librero español llamado Pedro Lyra que se había radicado en la

²⁸⁷ Rueda Ramírez, Pedro, “Las rutas del libro atlántico: Libros enviados en el Navío de Honduras (1557-1700)”, en: *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 64, 2, julio-diciembre, 2007, pp. 81-86.

²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 66.

ciudad de Antigua Guatemala, y que se convirtió en uno de los principales comerciantes de libros en toda la región. Una revisión de los títulos enviados en esta época sugiere que la mayoría de obras eran religiosas, pero poco a poco empezaron a aparecer títulos más profanos -algunos de ellos, como se verá, eran lo que hoy en día denominamos “*Best Seller*”-, los cuales eran cuidadosamente revisados por la Inquisición en Honduras y Guatemala. Así por ejemplo, en 1609, el librero Cascajo cargó un lote de libros para entregar en Puerto Caballos a Pedro de Lyra. El lote comprendía 39 títulos (159 ejemplares), la mayoría religiosos y textos de liturgia con “[...] *Diez y seis misales quarenta y nueue breuiarios y cinquenta y dos diurnos del usso y reçado de la orden de St. Domingo siendo general el Rmo. Pe Jabier impressos todos en Roma anno de mill y seiscientos y tres y seiscientos y quatro y seiscientos y cinco*”.

Pero lo más interesante es que en dicho lote, también declaró un libro de rotundo éxito editorial llamado *Don Quixote author Miguel de Cerbantes Saauedra*, impresso en Madrid año de mill y seiscientos y ocho.

Esta es la primera referencia que tenemos de la llegada a Centroamérica y Honduras del libro más famoso de la literatura, *El Quijote de la Mancha*, consignado en la región apenas cuatro años después de su primera edición impresa en Madrid en 1604. Este libro en principio no fue bien acogido por la Inquisición, aunque al final se convirtió en el clásico que estaba destinado a ser.

Otro caso de introducción de libros con títulos “*profanos*” junto con “*libros devocionales*” se registra en Truxillo (la actual Trujillo), cuando el clérigo Pablo de Villalobos recibió en el año de 1612, treinta y siete ejemplares de diez títulos distintos. Entre ellos 24 “*oratorios de Fr. Luis [de Granada]*”, precisamente dos docenas, unidad de medida por excelencia de este tipo de libros de devoción. También recibió “*dos libros del pícaro*” que es la manera de asentar el libro de Mateo Alemán más difundido en América, el *Guzmán de Alfarache*, y dos ejemplares de la *Filosofía secreta* de Juan Pérez de Moya, o bien otro lote que importó

en 1621 el librero Juan de Ocaña, que introdujo literatura de entretenimiento que contenía comedias (*“Diez partes de comedias de Lope”*); novelas (*“Dos del premio de la constancia, Uno la vida del escudero, Seis de la sabia flora, Dos novelas de Cervantes, Seis del marido examinado”*) y obras en verso (*“Dos justa poetica de san ysidro, Un romancero general”*)²⁸⁹.

Por esos mismos años, en 1613, el librero Pedro Lyra recibió un nuevo lote en el que ya se incluían algunos textos que habían pasado el filtro expurgatorio del recién aparecido *Índice de libros prohibidos* de 1612, como la *“Bibliotheca sactorum”*, conforme al catálogo por el pe Ju.º de Pineda en 6 tomos.

En todo caso, la tendencia en el periodo colonial -a pesar de la introducción de algunos libros “profanos”- fue que la mayoría de la literatura que circuló era en realidad de carácter religioso o lo que podríamos denominar “literatura devota”, pues los censores y comisarios de la Inquisición pasaron siempre prestos a expurgar y requisar cualquier obra literaria que pusiera en entredicho la doctrina oficial de la Iglesia.

En el caso de Honduras, quizás el personaje más famoso ligado a la Inquisición y vigilancia de los libros y lecturas fue el Padre José Simeón de Celaya, quien fue Comisario de la Inquisición en Comayagua²⁹⁰.

Finalmente, hay que comentar que aún en el ocaso de la época colonial, el sistema de vigilancia y control por parte de la Inquisición se cebó especialmente contra las ideas liberales y racionalistas derivadas de la Ilustración, que anunciaron un preludio al proceso de emancipación política de la Capitanía General de Guatemala, la cual se constituyó en una nueva entidad política independiente en 1821. En efecto, los intelectuales ligados a las ideas ilustradas y liberales, como José Cecilio del Valle, también padecieron la persecución y hostigamiento por parte de los inquisidores.

²⁸⁹ *Ibíd.*, p. 75.

²⁹⁰ Amaya, Jorge Alberto, *Historia de la lectura...* Op. Cit., p. 31.

De esta forma, Valle, como el principal intelectual ilustrado de la región, lograba introducir todo lo que podía de literatura tanto la permitida por los censores, así como la prohibida, con la cual logró aglutinar la biblioteca más selecta y erudita de Centroamérica por aquellos años finales del siglo XVIII, la cual contenía desde los clásicos de la Antigüedad, los clásicos del Siglo de Oro español hasta los principales exponentes de la Ilustración europea, de manera que Valle completó sus lecturas con lo más relevante de la literatura universal, pues él mismo cuenta que leyó, y cita en sus trabajos las obras de autores como Aristóteles, Platón, Cicerón, Quevedo, Lafontaine, Fontenelle y Boileau, Lutero, Descartes, Moro, Newton, Locke, Linneo, Cuvier, Pascal, Mably, Say, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Decandolle, Jovellanos, Humboldt, Flores Estrada, Bentham, Buffon, Mirabeau, Mill, Lagasca, Napoleón, Pecchio, Condamine, Chateaubriand, Constant, Mier y Terán, Caldas, Unanue, Andrés del Río y muchos más, la mayoría de los cuales eran autores censurados por la Inquisición²⁹¹.

Este tipo de lecturas le conllevaron problemas con el mismo oficio de la Inquisición. Efectivamente, existen evidencias que por denuncias de una de sus propias esclavas, Valle fue llamado para ser interrogado por los inquisidores, pero dado su papel de alto funcionario del Capitán General del Reino de Guatemala, así como sus contactos con miembros prominentes de la jerarquía eclesiástica, como Fray Liendo y Goicoechea, logró salir bien librado.

Otro político liberal ilustrado que tuvo problemas con la Iglesia por culpa de sus lecturas racionalistas y liberales fue Don Dionisio de Herrera, primo-hermano de José del Valle, primer Jefe de Estado de Honduras y mentor ideológico de Francisco Morazán, de quien era tío político.

Herrera fue de las personas que más se interesó en los momentos previos a la Independencia por poseer una biblioteca selecta, llegando a mover sus contactos en otros

²⁹¹ Citado en: Oqueli, Ramón, (*Antólogo*), *José del Valle. Antología*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Realidad Nacional. N° 6, 1ª edición, 1980, p. 16.

países con el fin de agenciarse de la mejor literatura de la época, especialmente de temas ilustrados. Por ejemplo, en una carta que envía a su entrañable amigo Francisco Antonio Márquez en 1824, radicado por entonces en Guatemala, le escribe que estaba enterado que en Belice se encontraban “[...] *muy buenos libros y he hecho encargo de los mejores... Dime qué buenos libros hay en esa (Guatemala); por mano de Barrundia y otros pueden conseguirse algunas obras raras que **compraré a cualquier precio...***”²⁹². Más tarde, le comunica en otra misiva a Márquez que por esos días habían llegado a Tegucigalpa buenos lotes de libros, como ser “[...] *muchas gramáticas francesas, diccionarios y algunas obras de literatura. Se han vendido públicamente algunos ejemplares de las ruinas de Palmira, del Compendio de Mateo, del Citador, etc. Hay en Trujillo algunos chef d’oeuvre, destinados a Tegucigalpa*”²⁹³.

No obstante, este afán de Herrera por ampliar su biblioteca personal tuvo un final siniestro en vista que como producto de las desavenencias políticas, ideológicas y religiosas entre liberales y religiosos y miembros del clero, sus enemigos le quemaron la biblioteca. Concretamente, se especula que el presbítero Nicolás Irías ordenó prender fuego a la biblioteca de Herrera en una de las tantas revueltas en tiempos de la Federación centroamericana²⁹⁴.

En todo caso, frente a ese despliegue de representaciones del Diablo desde la óptica oficial, también es cierto que se desarrolló una **“demonología de raigambre popular”**, lo que hemos denominado la **“concepción popular del diablo”**, que fue expresada particularmente por los sectores populares, es decir, por los indígenas, esclavizados negros, mestizos y demás castas, y que hasta el día de hoy representan quizás la herencia tradicional simbólica sobre las creencias, leyendas, cuentos, proverbios, adagios, danzas y muchas otras prácticas culturales que aún rondan por caminos, aldeas, caseríos y pueblos de los cuatro puntos cardinales del país.

²⁹² Citado en: Ouelí, Ramón, *Los hondureños y las ideas*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Cuadernos Universitarios, N° 49, 1ª edición, 1985, p. 14. El subrayado es nuestro.

²⁹³ *Ibíd.*, p. 14.

²⁹⁴ Amaya, Jorge, *Historia de la lectura...* Op. Cit., p. 34.

Una de esas legendarias creencias y prácticas sobre el diablo desde la visión popular es la que podríamos denominar **“leyendas del diablo burlado”**. En ese sentido, ya Robert Muchembled en su libro sobre el Diablo²⁹⁵, señala que desde la Edad Media los campesinos, artesanos y otros sectores populares, frente a la concepción terrorífica creada acerca del diablo por la jerarquía eclesiástica, crearon una tradición oral en la cual los desposeídos y humildes campesinos se **“burlan”** del diablo, obteniendo favores mediante el uso de la agudeza y la vivacidad, por ejemplo haciendo **“Pactos”** para conquistar el amor, o para alcanzar riquezas, o para construir iglesias o puentes, pero el ingenio popular logra burlar en último momento el acuerdo, logrando salvar el alma que se había comprometido en el pacto.

En el caso de Honduras, existen un sinnúmero de pueblos y aldeas que atribuyen cuentos y leyendas en las cuales un personaje o varios miembros de la comunidad lograron burlar al diablo para construir una iglesia o un puente. Estos relatos son especialmente abundantes en la región de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa, que comprendía en aquél tiempo gran parte de la zona central, sur y oriental de la Provincia. Por razones de espacio y tiempo, referiremos básicamente dos casos muy conocidos en Honduras: son los relatos de la Iglesia del Pueblo de Indios de Curarén, y la otra la del puente Mallol de Tegucigalpa.

Con respecto a Curarén, la tradición popular ha conservado desde la época colonial la leyenda de que el diablo construyó la iglesia parroquial de la comunidad²⁹⁶. La trama de la historia es conocidísima y tiene analogías en toda América Latina y los países europeos de raigambre católica. Pompilio Ortega, uno de los principales folcloristas hondureños del siglo XX, recoge más o menos la historia de la siguiente manera, la que citamos *in extensis*:

Los indios de Curarén... fueron informados de cómo el *Enemigo Malo* había construido el puente de los esclavos en Guatemala, y de lo posible que sería tratar con él la construcción de su iglesia.

²⁹⁵ Muchembled, Robert, *Historia del Diablo: siglos XII-XX*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2ª edición, 2002.

²⁹⁶ La leyenda ha sido recogida en numerosas fuentes. Nosotros consultamos la siguiente: Ortega, Pompilio, *Patrios lares*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, 2ª edición, 1951, pp. 111-113.

La autoridad se encargó de hacer el contrato y al alcalde le tocó sellarlo con la sangre de sus venas. Las partes se comprometían; por una parte a construir la iglesia, hasta darla repellada por dentro y por fuera antes de que el gallo dijera “Cristo nació”. Y la otra parte se comprometía a dar al Diablo anualmente un tributo de cierto número de niños sin bautizar... Las paredes de la iglesia serían de cal y canto. Desde que oscureció se inició el trabajo. Enormes piedras rodaban de los cerros, los obreros se colontroneaban, haciendo un ruido infernal. El jefe observaba el trabajo contando los minutos, y ordena que se pongan piedras más grandes en las últimas andanadas. El número de sus obreros garantizaban el triunfo del Diablo pues ya estaba terminado el repello interior y se daba principio al exterior; los pobres alcaldes temblaban de arriba abajo al pensar en la terrible obligación a que estaban comprometidos, pues bien se veía que perderían la apuesta, pero cuando más angustiados estaban, sonó ahí cerca un *quiquiriquí*, que traducido a los términos del contrato decía: “Cristo nació”, y al mismo tiempo el estruendo que hizo el enemigo de las almas, al precipitarse en el averno de todas sus legiones.

El poderoso de los abismos había sido vencido por la astucia de una viejecita, quien por tener una choza cerca de donde se iba a construir el templo se dio cuenta de todo, quedándose allí y, en un cajón escondió un gallo, teniendo a la mano un potente candil de sebo. Cuando ella notó que principiaba ya el repello de las paredes por el exterior, encendió el candil y el gallo cantó...²⁹⁷.

Para rematar la faena, el diablo, colérico por perder el contrato con los *curarenes*, antes de salir “barajustado” dio un puntapié a una de las torres de la Iglesia, agujero que según la opinión popular aún puede verse perforado en la iglesia de la comunidad. Esta historia, con sus respectivas variantes, puede recopilarse a granel en toda América Latina, y fundamentalmente lo que denota es la construcción discursiva popular de una demonología que intenta “exorcizar” las imágenes monstruosas y terribles que desplegó la concepción demonológica oficial de la Iglesia y las autoridades coloniales, que concebían la vida cotidiana como un mundo acechado por los demonios, el pecado, las tentaciones y venalidades que conducirían al infierno; en contraposición a esa escatología “angustiante” y “terrorífica”, los sectores populares fueron construyendo contranarrativas más beatíficas, más lúdicas y hasta cómicas, en donde el ingenio popular es capaz de rendir hasta al mismísimo diablo.

²⁹⁷ *Ibíd.*, pp. 111-113.

El otro relato de la tradición oral en el que el pueblo construyó otra versión interesante de la variante del “*diablo burlado*” tiene que ver con la cabecera del Real de Minas de San Miguel de Tegucigalpa, la actual ciudad capital de Tegucigalpa, y su puente más antañón y legendario: el puente “Mallol”²⁹⁸.

La leyenda, recogida recientemente en una publicación conmemorativa del aniversario de la ciudad capital²⁹⁹, observa rasgos comunes a otros ejemplos de puentes construidos por el diablo en muchas partes del mundo católico, la cual citamos a continuación:

Según cuenta la historia, durante la construcción de la obra que uniría Tegucigalpa y Comayagüela, se cometieron una serie de arbitrariedades, ofendiendo la dignidad de los trabajadores y aplicando bárbaros castigos a los indios de Comayagüela, como eran llamados.

Más de 40 indios fueron azotados y eran víctimas de los grilletes, a lo cual el Doctor Rómulo Durón decía: *en los trabajos del puente, sufrieron los indios y fue elevada la acusación a la Real Audiencia...*

... Los indios se quejaban del maltrato del que eran objeto y acusaban al Alcalde Mayor y demás ministros de justicia, como de españoles de la Villa con los trabajos del puente y estuvieron a punto de abandonar la construcción a causa de los malos tratos que recibían.

La leyenda revela que los trabajos avanzaban por el día, pero lo que se hacía era deshecho por la noche. Cierta noche, el Alcalde Tomás Midence, quien había sustituido a Narciso Mallol, se dirigía a la casa de la familia Vigil donde acostumbraba charlar.

Mientras caminaba se encontró con un hombre que le preguntó *¿Hasta cuándo terminarán el puente?... Midence le contestó que algo extraño viene pasando desde que se principiaron esos trabajos, se destruye todo por la noche, quién sabe por qué maligno ser*, dijo el alcalde.

Pero el personaje hizo la proposición de terminar el puente en una noche, a lo que le preguntó qué debería entregársele, éste le pidió *“que una vez terminada la obra deberían serle entregado el señor Selva, así como los señores Cabañas, Agüero, Lozano, Ponce y al escribano León Vásquez”*.

²⁹⁸ El **puente Mallol** fue una obra monumental que se construyó en Tegucigalpa en las postrimerías de la época colonial con el fin de unir a las villas de Tegucigalpa y Comayagüela. La obra fue impulsada por el Alcalde español Narciso Mallol -de ahí el nombre del mismo-, y ha resistido el embate del tiempo y el paso de numerosos huracanes e inundaciones. Existe una biografía ya clásica sobre la gestión del Alcalde Mallol, el último munícipe de la Corona española en Tegucigalpa, la ciudad de las canteras. Cfr. Durón, Rómulo, *La Provincia de Tegucigalpa bajo el gobierno de Mallol*. Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1904.

²⁹⁹ Anónimo, “El Diablo construyó el Puente Mallol”, en: *Diario La Tribuna*, Suplemento “428 años de Tegucigalpa, nuestra capital”, 29 de septiembre del 2006.

El alcalde un tanto asombrado le dijo que indicara la fecha y él se los entregaría, a lo que el misterioso personaje le dijo: *“el viernes”*, y dicho y hecho, el hombre cumplió su promesa, pero cuando eran las primeras horas de la mañana y solamente faltaba colocar unas cuantas piedras, el personaje salió corriendo y el Alcalde construyó lo que quedó inconcluso y jamás se supo de aquél hombre ni de los que fueron entregados... Muchas historias cuentan que fue el Diablo quien terminó la obra...

En suma, este relato legendario resulta interesante desde la perspectiva de la discursividad popular, pues manifiesta en algunos de sus párrafos una crítica velada contra la explotación que sufrían los indios naboríos de Comayagüela, quienes eran obligados a trabajar en obras públicas por las autoridades coloniales, pero también, esta versión popular del *“diablo burlado”* en el puente de Tegucigalpa manifiesta una ideología tradicional que era compartida por muchos indígenas, que se percibe metafóricamente en las *“almas que pide el Diablo”*, todas las cuales son de familias criollas que para la época tenían manifiestas inclinaciones liberales e independentistas, especialmente el Escribano León Vásquez, personaje clave en la historia de la ciudad capital, pues fue él quien acogió a Francisco Morazán en su despacho, y fue por supuesto su mentor en la formación del estudio del derecho. En este aspecto pues, esta versión popular *“codifica”* a los liberales e ilustrados como potenciales almas codiciadas por el diablo. Esta *“diabolización”* de los liberales a finales del periodo colonial por parte de la Iglesia y de algunos sectores populares fue el preludio para el posterior proceso de *“diabolización”* del proyecto federal de Morazán, ya en la época republicana.

En síntesis, en esta visión popular, el Pueblo, frente a las terroríficas visiones e imaginarios de la *“demonología oficial”*, arguye que el diablo es un ser finalmente derrotado y escarnecido. Así se disuelve la máscara de horror que cubre a Satanás en la *“religión oficial”*. El diablo oficial como imposición de límite social, es visto, al final por el Pueblo como un ser debilitado, un *“pobre diablo”*, como bien dice Maximiliano Salinas, quien lo explicita magistralmente de la siguiente forma:

Desde la Colonia, puede notarse que el Demonio espantoso y terrorífico que la religión oficial nos muestra y en el que el pueblo cree, no es el Demonio que ese mismo pueblo introduce en sus leyendas y consejas... El primero es una figura que se le ha impuesto y que él acepta únicamente dentro de la religión; el segundo es una concepción suya, en la cual parece vengarse de los malos ratos que le ha hecho pasar el otro... Así, el Diablo de la mitología popular casi siempre hace papeles ridículos, concluyendo por ser engañado, escarnecido, y muchas veces vapuleado³⁰⁰.

Finalmente, dentro de esta “concepción popular” del diablo por parte del Pueblo, también tiene como variantes otras manifestaciones de la cultura popular que hoy en día son elementos fundamentales de tradiciones de la religiosidad popular, como por ejemplo los “Bailes de moros y cristianos”, que a lo largo de la geografía nacional configuraron la práctica cultural de la “Fiesta” como un poderoso medio en el que se afianzaban lealtades locales y la integración social al interior de la comunidades pero también a nivel regional, tal como señala Kevin Ávalos en un importante ensayo sobre las fiestas y diversiones en la Honduras del periodo colonial³⁰¹.

Estos “Bailes de moros y cristianos” tuvieron mucha difusión en la Colonia, así como otros “**Dramas**” similares, cuyas raíces se remontan a la Europa medieval, en los que el “Bien” (los cristianos), se enfrentan contra el “mal” (nominalmente, los moros, pero implícitamente, desde la Conquista, los “moros” aluden en realidad a los demonios, de ahí que se les llame también “*Baile de los Diablitos*”). Dichos Dramas fueron diligentemente apoyados por la Iglesia Católica desde los inicios de la Conquista con el fin de adoctrinar a los indígenas y a los esclavizados negros en las prácticas del cristianismo. Uno de los más divulgados en Centroamérica y Honduras fue el “**Baile de Moros y Cristianos**” que representaba las luchas de los primeros cristianos con los infieles. En Honduras, ha quedado en algunos pueblos del occidente, el centro y el norte, especialmente en

³⁰⁰ Salinas, Maximiliano, “Demonología y cristianismo: historia de la comprensión folklórica del Diablo en Chile”, en: Richard, Pablo (Editor), *Raíces de la Teología Latinoamericana*, San José de Costa Rica, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA)/ Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1985, p. 425.

³⁰¹ Ávalos, Kevin, “Fiestas y diversiones urbanas: Una ventana a las mentalidades colectivas de la época colonial”, En: *Revista Paraninfo*, Tegucigalpa, Año 4, No. 8, 1995, pp. 57-71.

Comayagua, donde se le denomina “El baile de los Diablitos”³⁰² y los Garífunas tienen su variante que la llamaron “El baile de las Tiras”³⁰³.

Por otro lado, estos dramas o bailes de “Moros y cristianos” se deben interpretar también como el “enfiestamiento” o “carnavalización” del diablo (por obra de los mismos cristianos), que implica la maravillosa extinción del terror demoníaco impuesto desde la “demonología oficial”, la cual como se recordará, concibe al demonio como un ser que solo provoca y produce terror.

Esa tradición y práctica popular de estos bailes tiene también sus antecedentes en el folclore medieval y la representación de las “**diabladas**”, donde el carnaval supone una victoria definitiva y transforma los infiernos en un alegre “espectáculo”. De esa forma, como señala Mijail Bajtin³⁰⁴, uno de los principales estudiosos de las culturas populares medievales, ante la seriedad lúgubre inspirada en el temor y la intimidación del infierno eclesiástico oficial, el pueblo medieval “carnavalizó” el infierno, reivindicando la tierra y sus riquezas como fecundo seno materno y fuente de vida. En este aspecto, la presencia de “diablos”, “diablitos” y “diabladas” en las fiestas religiosas populares de Honduras debe ser examinada a la luz de este antecedente medieval.

En este marco de tradición popular, lo diabólico-festivo para el pueblo señala la “redención” o “liberación” de los aspectos demonizados por las estructuras oficiales de dominación (la riqueza, el sexo, etcétera). En el contexto de las fiestas de “Los Moros y Cristianos” de Comayagua, el “Baile de los Diablitos” en los departamentos de Lempira e

³⁰² Véase: Ardón Mejía, Mario, “Moros y Cristianos en Honduras: Texto del baile drama de David y el Gigante Goliat”, en: *Revista Mesoamérica*, Antigua Guatemala, CIRMA, 7 (11), Junio de 1986.

³⁰³ La variante del baile de “Moros y cristianos” de los Garífunas”, según afirma Alma Caballero -la mejor estudiosa de este tema- es casi un patrimonio invaluable, pues el texto, que es transmitido por tradición oral entre los Garífunas desde hace más de doscientos años, demuestra una herencia y relación con *El Cantar de Roldán* y por supuesto con las variantes del baile de “Moros y Cristianos” que se bailaron en Francia desde la época medieval. Seguramente, los Garífunas aprendieron el “Baile de las Tiras” en su estadía en San Vicente en el siglo XVII, donde tuvieron amistades y alianzas con los franceses. Cfr. Caballero, Alma, *El baile de las Tiras*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura y Turismo, 1ª edición, 1979, 32 pp.

³⁰⁴ Batjin, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Barcelona, 1974, pp. 355-357.

Intibucá o los “Guancascos” de los indígenas Lencas señala la negación de la riqueza como satánica (en suma, el capitalismo) y su resignificación como fuente de vida y trabajo.

Finalmente, como expresa Maximiliano Salinas, esta concepción de “carnavalizar” al diablo a través de los bailes de “Moros y Cristianos” o “Bailes de Diablitos”, de alguna manera se asemeja con mucho a la concepción bíblica original. En hebreo, la palabra “*Satán*” viene de un verbo que significa “obstaculizar”, o sea, se acerca a la concepción folclórica del diablo como “*límite*” en el sentido de obstáculo. Por último, el demonio bíblico es dominado por Dios, llegando a ser un juguete divino. Algo de esto expresa la “carnavalización” folclórica del diablo, donde éste es integrado a la alegría, la fiesta y el juego sagrado³⁰⁵.

También a esa tradición pertenecen las tradicionales “Pastorelas”, que en el caso de Honduras fueron ampliamente difundidas a finales de la colonia y a comienzos del periodo republicano por el Padre José Trinidad Reyes, fundador de la Universidad Central de Honduras en 1847, quien incluso escribió particularmente una pieza titulada “La Pastorela del Diablo” o “Floro y el Diablo”³⁰⁶.

En resumen, la presencia del diablo permeó la vida cotidiana de la Honduras del periodo colonial. Estuvo presente desde dos perspectivas: por un lado, desde la llamada “demonología oficial” de la iglesia, la cual le presentaba como con ser aterrador, siniestro y desolador, el cual era el culmen de todo mal; por ello la iglesia utilizó ese recurso ideológico para *demonizar* a los indígenas y a sus prácticas religiosas consideradas como “paganas”. Por otro lado, también estuvo la otra “demonología popular”, una mediante la cual los sectores populares: indígenas, negros y castas percibían al diablo como un ser al cual se podría burlar o incluso carnavalizar. Gran parte de esta visión se mantiene en las tradiciones de la cultura popular por medio de leyendas del “*diablo burlado*”, o en

³⁰⁵ Salinas, Maximiliano, “Demonología y colonialismo...”, Op. Cit., p. 429.

³⁰⁶ Véase: Umaña, Helen, *La Pastorela del Diablo y otros escritos sobre el Padre Reyes*, Ciudad de Guatemala, Editorial Ventana, Colección Didáctica, N° 1, 1ª edición, 2006.

festividades como los “Bailes de los Diablitos”. Sin embargo, también es cierto que la figura del diablo generó terrores y fue quizá la expresión del mayor miedo colectivo durante la Honduras del periodo colonial, sobre todo cuando aparecían acusaciones incoadas a la Santa Inquisición, como ocurrió en el caso de satanismo vertida contra el Gobernador de Comayagua Don Baltazar de la Cruz, o bien cuando se instruyeron casos de brujería contra individuos de Pueblos de Indios, como en los casos de brujería de Teupasenti y Texíguat.

IMAGEN 55



Un danzante del Baile del Guancasco tripartito entre los pueblos de Gualala, Ilima y Chinda en el departamento occidental de Santa Bárbara, con máscara de diablo. (Fuente: Izaguirre, Yanivis, “Guancascos en Honduras”, en: *Diario El Heraldo*, Tegucigalpa, Revista Vida, 7 de marzo del 2014).

B) Otras apariciones espectrales de la Honduras colonial: Los espectros de la siguanaba y el duende

✓ *La siguanaba*

La **siguanaba**, también llamada en Honduras como “la sucia”, “la segua”, “la cigua”, “la chuca”, “la tetona”, “vieja” y “cipota”, es posiblemente el espectro más famoso y legendario de la historia hondureña. En otras partes de Mesoamérica se la conoce también como “la siguamonta”, “la siguampera”, y “la caballona”; este infernal espectro femenino, según la tradición popular, es un fantasma que se le aparece a los hombres trasnochadores o infieles en la forma de una atractiva mujer desnuda o semidesnuda, pero con el rostro oculto. Cuando los hombres intentan seducirla, la fantasmagórica mujer les muestra su faz, que resulta ser al final el rostro de una horrenda mujer vieja de largos y afilados colmillos, o bien, aparece en otras variantes con la cara de una calavera sanguinolenta y engusanada, o con la cara de caballo, con lo cual acaba primero espantándolos de muerte y enfermándolos o enloqueciéndolos del susto.

Ese mito de este ser fantasmal está tan enraizado en la cultura popular mesoamericana, que prácticamente no existe un tan solo río, riachuelo, quebrada, laguna, caserío, aldea o pueblo de la región donde no se haya manifestado la siguanaba desde hace siglos. Y de hecho es tan interesante y extendido el mito, que está presente entre mestizos, indígenas, afrodescendientes y hasta en los Miskitos. Ellos la denominan como “María Sucia”.

Algunos autores como Celso Lara Figueroa³⁰⁷ han afirmado que el mito fue traído por los conquistadores españoles, sin embargo, diversos autores (y nosotros también nos apegamos a esa línea), plantean que los orígenes de la leyenda son más bien prehispánicos, y luego cuando llegaron los españoles se adhirieron otros tópicos europeos a la leyenda, vinculados con los fantasmas femeninos de la tradición del Viejo Mundo,

³⁰⁷ Lara Figueroa, Celso, *Leyendas populares de aparecidos...* Op. Cit., p. 36.

como los fantasmas de las “lavanderas” españolas, o bien “las lorelei” y “las lamias” del norte de Europa.

Efectivamente, creemos que hay vínculos que relacionan a la siguanaba con otros espectros femeninos que difundieron tanto los Aztecas como los Mayas, como por ejemplo “Cioacóatl”, la “Cihuapilti” y “la Macihuatl” de los Aztecas, y “la Xtabay” de los Mayas. Todas ellas eran seres mitológicos del pueblo mexica y mayense que jugaban un importante papel dentro del panteón de divinidades y seres sobrenaturales de nuestros pueblos originarios.

El famoso cronista Bernardino de Sahagún³⁰⁸ -ya citado ampliamente en otra parte del texto-, hace una prolija descripción de estos seres.

“La Macihuatl” de Los Aztecas es aún una leyenda de mucha presencia y vigencia en el sur de México y en Guatemala. Sobre la diosa “Cioacóatl” señala la siguiente descripción:

La primera de estas diosas se llamaba Cioacóatl. Dezian que esta diosa dava cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos. Aparezía muchas, veces, según dizen, como una señora compuesta con unos atavíos como se usan en palacio. Dezían que de noche bozeava y bramaba en el aire. Esta diosa se llamaba Cioacóatl que quiere dezir “mujer de la culebra”; y también la llamavan “Tonantzin”, que quiere decir “nuestra madre”.

... Los atavíos con que esta mujer aparecía eran blancos, y los cabellos los tocava de manera que tenía como unos cornequeños cruzados sobre la frente. Dizen también que traía una cuna a cuestas, como quien trae a su hijo en ella... y desapareciendo dexaba allí la cuna...³⁰⁹.

Como se advierte, hay varios tópicos relacionados entre la descripción de la Cioacóatl y el espectro de la siguanaba, como ser el hecho de que son mujeres de cierta realeza y prestancia, de edad avanzada, que gritan por la noche (hay que recordar el famoso alarido

³⁰⁸ Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España...* Op. Cit., pp. 60 y ss. Tomo I.

³⁰⁹ *Ibíd.*, pp. 60-61. Se espeta la grafía original.

de la siguanaba “*Tomá tu teta que soy tu Nana*”), visten de blanco y son caracterizadas por tener un niño (en el caso de la siguanaba dicen que el “cipitillo” es su hijo).

Por su parte, Sahagún describe al otro espectro, la “Ciuapipilti” así:

Estas diosas llamadas ciuapipilti eran todas las mugeres que morían del primer parto, a las cuales canonizaban por diosas... dezían que estas diosas andan juntas por el aire, y aparecen cuando quieren a los que viven sobre la tierra, y a los niños y niñas los empecen con enfermedades, como es dando enfermedad de perlesía, y entrando en los cuerpos humanos. Y dezían que andavan en las encrucijadas de los caminos haciendo estos daños, y por esto los padres y madres vedaban a sus hijos y hijas que en ciertos días del año en que tenían que descendían estas diosas, que no saliessen fuera de casa porque no topassen con ellos estas diosas; y no los hiziessen algún daño. Y cuando alguno le dava perlesía o otra enfermedad repentina, o entrava algún demonio dezían que estas diosas lo habían hecho.

La imagen de estas diosas tiene la cara blanquezina, como si estuvesse teñida con color muy blanco... lo mismo los braços y piernas³¹⁰.

Mientras a las Chalchiuhtlicue las describía aún con connotaciones más similares a la versión actual de la siguanaba:

Esta diosa llamada Chalchiuhtlicue, diosa del agua, pintavánla como a muger, y dezían que era hermana de los dioses de la lluvia que llaman tloques. Honrávanla porque dezían que ella tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos para ahogar los que andan en estas aguas, y hazer tempestades y torbellinos en el agua.

Los atavíos con que pintaban a esta diosa son: que la pintaban la cara con color amarillo, y la ponían un collar de piedras preciosas de que colgava una medalla de oro³¹¹.

Finalmente, La Matlacihua, en tanto, era una deidad de la muerte (relacionada, a veces, con el inframundo), que, según los zapotecos, destruyó a un millón de indígenas porque según ella tenía el plan de volver a comenzar con la creación del mundo; también se encargaba de llevar a las almas al Mictlán (el infierno mesoamericano de los nahuas); era

³¹⁰ *Ibíd.*, pp. 63-64.

³¹¹ *Ibíd.*, p. 64. Se respeta la grafía original.

esposa de Mictlantecutli, el Señor de los Muertos. En el caso de los mitos de deidades femeninas mayas, la siguanaba puede estar relacionada con la entidad que ellos llamaban “Xtabay” o “Xtab”; ésta era ancestralmente la diosa del suicidio y esposa del Dios de la muerte Ah Puch en la mitología maya. Era comúnmente representada como un cadáver de mujer parcialmente descompuesto con los ojos cerrados, colgando de un árbol. Su papel como divinidad era el de proteger a los suicidas, acompañándolos y guiándolos a un paraíso especial.

IMAGEN 56



Imagen de Xtabay, representada en una lámina del “Códice de Dresde”. Se puede notar en la imagen que cuelga de una cuerda, de una horca; además aparece con los ojos cerrados, como expresión para simbolizar la muerte; y por último, en la mejilla y en el seno muestra un círculo negro con el que se pretendía mostrar la descomposición de la carne tras la muerte. (Fuente: “Códice Dresde (Codex Dresdensis)”, Biblioteca del Estado de Sajonia y Biblioteca de la Universidad de Dresde, Signatura: Mscr., Dresd., R-310: lámina 56, registro 2, versión digital, en: <https://digital.slub-dresden.de/werkansicht/df/2967/2/0/>, consultado el 18 de mayo del 2020).

Al margen de estos atributos como Diosa del suicidio, tenía una faceta como Diosa joven y bella. Su mayor entretenimiento era atraer a los hombres a la selva, donde los seducía y hechizaba hasta que se desvanecía. Raramente conseguían los hombres escapar de la selva, y aquellos que lo hacían se volvían locos suspirando por el amor de Xtabay.

No solo los suicidas y los hombres llamaban su atención, también todos aquellos que tenían una muerte violenta: los que morían en sacrificio, los que morían en batallas, las mujeres que fallecían en el parto, y aquellos que eran víctimas de incendios e inundaciones. Todos estos muertos tenían el premio de acceder directamente a los reinos celestiales paradisíacos que se hallaban en la copa del Árbol del Mundo, el Yaxché.

La Diosa Xtabay era la encargada de guiar sus almas desde el momento en que se producía el fallecimiento y distribuir las en los distintos niveles existentes según el tipo de muerte violenta que hubieran sufrido. Y una vez allí, la misma Diosa Xtabay se encargaba de darles de comer y de beber mientras descansaban a la sombra del árbol Yaxché.

En síntesis, se puede apreciar que la Diosa Xtabay es una especie de figura similar a los denominados "*psicopompos*". Con este término griego -dentro de la mitología de la muerte- se designa a los personajes encargados del transporte y acompañamiento de las almas de fallecidos hasta su lugar de reposo en el "*Más Allá*". Contrariamente al pensamiento articulado por el Cristianismo y otras religiones en las que el suicidio era rechazado por Dios y era considerado un pecado atroz, en la mentalidad maya aquellos que se suicidaban despertaban más bien un gran respeto y admiración entre los suyos. Pero en general, algunos de los tópicos vinculados con la esencia de la deidad Xtabay se asemejan a las proyecciones orales y literarias de la siguanaba, particularmente su vínculo con la muerte, su ambigua belleza y juventud, así como la seducción que provoca en los hombres a los cuales lleva a lo más denso de los bosques para "perderlos". De hecho, en algunas partes de Guatemala y Honduras a la siguanaba le dicen también "la desbarranca hombres".

En este sentido, la siguanaba es posiblemente un mito derivado de esas diversas mitologías y leyendas de pueblos mesoamericanos como los Aztecas y Mayas, que tenían prevalencia de cultos fálicos y deidades conectadas a la vida sexual, y luego durante la época colonial los frailes y religiosos le agregaron algunos tópicos de leyendas similares españolas y europeas; de este modo, se construyó el nudo de la leyenda actual, según la cual la Siguanaba es un ser espectral que se aparece como una atractiva mujer semidesnuda o vestida con un camisón blanco translúcido, casi siempre de espaldas a su víctima. Se la ve usualmente bañándose en ríos, riachuelos, lagunas, tanques públicos, pilas y otras fuentes de agua naturales o artificiales, y también comúnmente se la ve lavando ropa. Los hombres tenorios y tunantes que andan por las veredas en la noche se le acercan, y al intentar seducirla, ella se transforma en una horrorosa vieja de descomunales colmillos, la cual les increpa la consabida frase *“Tomá tu teta que soy tu Nana”*, ante lo cual los hombres -hasta los más valientes- salen despavoridos, o bien los que se acobardan y no logran huir, son atrapados por el espeluznante espectro, a los cuales desvía de su camino para finalmente hacerlos caer en algún precipicio. De ahí el nombre ya aludido de *“la desbarranca hombres”*.

Posiblemente la versión de la leyenda de proyección folclórica que se ha venido transmitiendo desde la época colonial haya sido instigada por los frailes y curas con una intención moral; la moraleja que querían difundir imponía e intimaba a los hombres a comportarse más fielmente tanto a su compañera como a sus hijos y familia, y por extensión a su comunidad y desde luego a los preceptos de la iglesia. De hecho, la antropóloga nicaragüense Milagros Palma argumenta que la siguanaba es una especie de entidad *“reguladora sexual y moral”*³¹².

Pero de alguna forma, el mito desde esa interpretación, tiende a ser antifeminista, porque subjetivamente *“diaboliza”* a la mujer. Así refiere de nuevo Milagros Palma:

³¹² Véase. Palma, Milagros, *La mujer es puro cuento. Simbólica mítico-religiosa de la feminidad aborigen y mestiza*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 4ª edición, 1996, pp. 69 y ss.

La sociedad conducida por el hombre es hecha a su medida con el desprecio de lo femenino. Los principios religiosos consolidados con la destrucción de las sociedades aborígenes de hombres aniquilados y mujeres violadas, impusieron la variante mestiza de la cultura de la violación. En esta sociedad la restricción sexual del hombre es una farsa, una gran hipocresía. El reconocimiento consentido para identificar la cualidad natural del mujeriego, permite que el hombre solo, dicte los límites sociales y morales de la sexualidad. El cuerpo de la mujer sirve para el placer del hombre y por eso se le recuerda...

La mujer debe ser virtuosa, pasiva y conforme. Cuando su sexualidad desborda el cerco doméstico, peligra el orden masculino. ***Por eso los espíritus femeninos atentan contra el orden, al perturbar al hombre en sus andanzas y aventuras en busca de placer. Los espíritus nocturnos aleccionan al mujeriego, al enamorado, al "perro-macho", sobre los peligros de esta vida.*** Por la noche se desarrolla la potencia del mal, que según el pensamiento mítico, está encadenado en la mujer. La noche es el mal, lo incontrolable, en donde se conspira contra el poder que duerme y descansa. En estos momentos el orden es vulnerable. El amanecer está asociado a la continuidad del orden que domina y que se perpetúa a pesar de la noche, expulsada por la luz del día. Los poderes de la noche, de lo femenino, el contrapoder en general, es exorcizado por la luz del día, del bien, del orden existente³¹³.

En síntesis, un argumento interesante el de Milagros Palma, que sugiere que los espíritus femeninos como el de la siguanaba son perturbadores para el orden patriarcal instaurado por los conquistadores en la sociedad colonial latinoamericana, y además, de manera velada, atentan contra la virilidad y machismo de los "supermachos" latinos.

Por otro lado, con respecto al significado etimológico de la palabra "siguanaba", no hay un consenso general entre los lingüistas. El famoso historiador guatemalteco Adrián Recinos a principios del siglo XX afirmaba que en nahua moderno, "*Ciuanauac*" (concubina) dio origen a la palabra "*Ciguanaba*", que se traduciría como "amante" o "concubina"³¹⁴.

³¹³ *Ibíd.* Las negritas y cursivas son nuestras.

³¹⁴ Recinos, Adrián, "Algunas observaciones sobre el folklore de Guatemala", en: *Journal of American Folk Lore*, Los Ángeles (California), Vol. XXIX, N° CXIV, 1916, pp. 559-566.

En Costa Rica, Carlos Gagini por su parte señalaba que la palabra “*Cegua*” proviene del náhuatl “*Cihuatl*”, que significa “mujer”³¹⁵.

Asimismo, se han propuesto otros posibles términos como probables fuentes. Por ejemplo, en algunas partes del sur de México, la siguanaba tiene un correlato similar conocido como “Macihuatl”, una palabra compuesta del idioma náhuatl que contempla los términos “*cihuatl*” (mujer) y “*matlatl*” (trampa), de manera que el nombre alude a la forma femenina del espectro y a su cualidad de “cazadora de hombres”. Por ende, los nombres *Cigua* y *Cegua* con que se conoce al espectro en Honduras y Costa Rica, respectivamente, también tendrían su origen en el término “*cihuatl*”, por lo que sencillamente significarían “mujer”.

En nuestro país, el primero que buscó interpretar el significado etimológico de la siguanaba fue el lingüista don Alberto Membreño, en 1895. Él usó el término “*Cigua*”, definiéndolo de la siguiente manera:

Cigua.- De nuestras creencias populares, está desapareciendo ya la de la *cigua*, ser fantástico, que en su caso es lo mismo que *la vieja, la sucia*... Nuestro vocablo es el mexicano *cihuatl*, mujer³¹⁶.

Mientras tanto, nuestro insigne historiador Rafael Heliodoro Valle define así a la siguanaba:

Entre los personajes creados por la fantasía popular sobresale la Sihua, (Cihuatl, mujer en idioma mexicano), llamada también Segua, la Sucia... en otros términos la diosa Cihuacóatl, a que se refiere Sahagún)³¹⁷.

En suma, se aprecia que la mayoría de lingüistas y estudiosos se decantan pues por la derivación náhuatl de la palabra “siguanaba”, conectándola con el significado “mujer”.

³¹⁵ Gagini, Carlos, *Diccionario de costarriqueñismos*, San José, Imprenta Nacional, 1919, 275 pp.

³¹⁶ Membreño, Alberto, *Hondureñismos*... Op. Cit., p. 38.

³¹⁷ Valle, Rafael Heliodoro, “Fuentes del folklore en Honduras”, en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional* (RABN), Tegucigalpa, Tomo XIX, N° 9 y 10, 1950, pp. 455-463.

Por otro lado, hay que señalar que el mito de la siguanaba ha sido uno de los que ha tenido mayor éxito como relato de proyección folclórica en la literatura oral que aborda leyendas hondureñas. Prácticamente todos los grandes folcloristas del país (Alberto Membreño, Jesús Aguilar Paz, Pompilio Ortega, Rafael Heliodoro Valle, Martín Alvarado, Rafael Manzanares y Jorge Montenegro) se han ocupado de ella, retratándola y caracterizándola en leyendas con distintas variantes que abordan por ejemplo su origen, historias, características, espantos y demás.

De hecho cada región de Honduras tiene su propia versión del origen de la siguanaba o la sucia, pero todas coinciden en tópicos recurrentes del mito: que es un espectro de mujer, que se manifiesta en ríos o fuentes de agua (pero a veces también sale en senderos o hasta en los patios de las casas y las cocinas); se revela a los hombres primeramente como una mujer joven, semidesnuda o con vestido blanco transparente; tiene pelo largo, negro, cuerpo escultural y sensual; a veces se la encuentra lavando o peinándose el cabello con un peine de oro; luego hace llamadas a los hombres, pero cuando ya están cerca de ella se descubre el pelo y le ven una cara horrorosa de una vieja con filosos colmillos; a veces se mira la cara más bien cadavérica o en forma de caballo; por último, adormece a los hombres, a quienes intenta llevar a un barranco o si huyen los persigue y se les monta en el anca del caballo con el fin de asustarlos, o hasta intentar matarlos tirándolos a los barrancos o precipicios. Si logran huir, el espectro de la siguanaba grita estentóreamente su consabida frase de *“Tomá tu teta que soy tu Nana”*. En suma, con una o más variantes, esa suele ser la leyenda de la siguanaba que se cuenta desde la época colonial en Honduras en cada caserío de la geografía nacional.

Para ejemplificar con una proyección folclórica, compartimos una versión de la leyenda difundida en una popular página web de información cultural de Honduras, relatada a partir de la versión que recopiló don Martín Alvarado en Cantarranas, municipio del departamento de Francisco Morazán:

La historia cuenta que La Sucia era una muchacha muy bonita que vivía con sus Padres, a los que siempre ayudaba en los trabajos de la casa, entre ellos lavar la ropa en el río del pueblo. Cuando la muchacha tenía 15 años, un joven bien trabajador y de buena familia se enamoró de ella y pronto fue a pedir la mano de la muchacha. Los Padres de ella aceptaron de inmediato, pues sabían que era el mejor partido para su hija y se pusieron de acuerdo en la fecha del matrimonio.

El día de la boda, estando los novios en el altar, el Sacerdote les solicitó que entregaran su fe de bautismo, requisito que ella no pudo cumplir porque no estaba bautizada. Ante el incumplimiento de este requisito, el cura se negó a realizar el matrimonio, esto a pesar de las súplicas de los familiares que solicitaban que en el mismo acto la bautizara y luego la casara.

Al no poder casarse con su amado, la joven entró en una profunda depresión que casi la llevó a la locura. Al verla en ese estado, su novio perdió toda esperanza de casarse con su amada y se olvidó de ella. La muchacha, en su profunda tristeza decidió nunca quitarse su traje de novia, iba y venía a todos lados con él puesto. Un día que estaba en el río lavando la ropa, se enteró que su amado se iba a casar con otra.

La noticia fue el tiro de gracia para ella, el dolor que sintió fue tan grande que en ese mismo momento se volvió loca, y como si estuviera poseída por algún demonio salió corriendo, dando horribles gritos de dolor, se paró frente al acantilado y saltó al vacío, muriendo al instante. Se dice que desde entonces el espíritu de la muchacha vaga errante en la orilla del río en busca de su enamorado.

Se cree que por esta razón se aparece en los ríos y riachuelos vestida de blanco, especialmente a los hombres tunantes que deambulan borrachos por estos sitios, aunque también suele espantar a cualquier persona.

Para atraer a los hombres, la Sucia se presenta como una mujer hermosa o se transforma en la figura de la novia o enamorada del hombre que por andar borracho corre feliz hacia ella y cuando está cerca se convierte en un espanto horrible que enloquece al verla. Se dice que también se aparece con su pelo hacia enfrente tapándose el rostro y la persona que logre verlo se vuelve loco. Será cierto?³¹⁸.

En general, es una versión realmente trágica, desventurada y siniestra sobre el origen de la siguanaba, pero en realidad muy parecida a otras que se comparten en el resto del país.

³¹⁸ Consúltese: “Leyenda de la Sucia”, en: <http://www.xplorhonduras.com/la-sucia/>, consultado el 17 de junio del 2020.

Finalmente, la siguanaba ha tenido un éxito arrollador con el tiempo en otras manifestaciones culturales y artísticas del país: en la literatura, en la música, en el cine, etcétera.

En literatura, el más importante poeta hondureño, Juan Ramón Molina le dedicó un cuento, titulado “La Siguanaba”³¹⁹; mientras en el género poético, Constantino Suasnívar le dedicó un poema titulado igualmente “La Siguanaba”³²⁰.

Por su importancia de ser obra de un autor de Vanguardia, citamos a continuación el poema de Suasnívar:

LA SIGUANABA

El río Simirisán

bajo luna tramontana

corre por el alto verde

A las tres de la mañana.

Dialogan con el silencio

el caballo y la guitarra.

Los luceros trasnochados,

las estrellas desveladas.

Yo con el alma perdida

por la noche y la sabana

yo soy el alcaraván

que perdió la caravana.

³¹⁹ Molina, Juan Ramón, *Tierras, mares y cielos*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura y las Artes, Biblioteca Básica de Cultura Hondureña, Vol. 7, 1996, pp. 144-148.

³²⁰ Véase: Suasnívar, Constantino, “La Siguanaba”, en: *Imagen de Pushkin y otros poemas*, Tegucigalpa, EDICULT, Colección El Pez Volador, Selección de Pompeyo del Valle, 2004, pp.19-20.

Pero ¿quién canta a lo lejos
con esa voz tan cercana,
que parece que se queja
por toda la madrugada?

Aquí no más -a la vuelta-
al doblar esa cañada
le llaman desde hace siglos
Paso de la Siguanaba.

Cuentan, sí cuentan que un día
en una noche temprana,
camino de Choluteca
iba el Padre Subirana.

Iba el padre cabalgando
a la par de la cañada,
cuando de pronto una sombra
Apareció a su mirada.

Y entonces le dijo el padre:
-Mujer bella, mujer vana...
por tus artes, hechicera,
Quedarás aquí encantada.

¿Quién la vio? ¿Quién no la vio?
¿Quién me quitará las ansias

de verla? Nadie la ha visto.

Nadie vio a la Siguanaba³²¹.

Con respecto al cine, la primera versión fílmica de la que tenemos registro se produjo en los años ochenta del siglo pasado. Efectivamente, esa década vivió los intentos quijotescos de un recordadísimo grupo en Honduras llamado “El Teatro de los Diez”, dirigido por el notable locutor, actor y cantante Salvador Lara, quien reunió a un selecto grupo de actores y artistas de radio y televisión con el fin de acometer una empresa hasta entonces balbuceante en el país: realizar cine de carácter comercial. En una acción maratónica, el “Teatro de los Diez” logró filmar para la televisión nacional entre 1980 y 1981 tres largometrajes: “*La Siguanaba*”, así como “*Morazán*” y “*Cristo*”, y además lograron también filmar una serie de cortos de las serie de radio más exitosas de toda la historia, la famosa “*Cuentos y Leyendas de Honduras*”, del afamado periodista, escritor y estudioso del folclore nacional Jorge Montenegro³²².

La primera película, *La Siguanaba*, tuvo como locaciones las reconocidas Ruinas de Copán y algunos parajes rurales cercanos a Tegucigalpa, y recogía la famosa leyenda de “La Siguanaba”, también conocida en Honduras y Centroamérica como “La Sucia”. Lo interesante de la producción del “Teatro de los Diez” es que el guión ubicó la leyenda original como un mito legado por los Mayas, y no como parte de la herencia colonial española. En este sentido, aún faltan por hacerse estudios etnohistóricos que rastreen el mito hasta la Época Prehispánica, aunque sin duda el mito tiene raíces prehispánicas y coloniales. El nombre mismo de siguanaba deriva del nahuatl “*Ciguatl*”, que significa “mujer”, o “doncella” como ya señalamos atrás.

³²¹ *Ibíd.*, pp. 19-20.

³²² Véase: Secretaría de Cultura, Artes y Deportes, *Directorio Cultural de Honduras*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura, Artes y Deportes, 2005, p. 99.

IMAGEN 57



Fotograma de la película *La Siguanaba*, del “Teatro de los Diez”, 1981. En la imagen el actor Federico Valdez.

Por su parte, la segunda versión fílmica donde aparece la siguanaba fue en el filme *“Cuentos y leyendas de Honduras”*, que es una película basada en el libro *Cuentos y leyendas de Honduras*, de Jorge Montenegro, estrenada en el 2014. La producción fue un éxito de taquilla arrollador, presentándose por varias semanas en salas de cine de varias ciudades del país, y posteriormente fue exhibida en otros países. Este proyecto fue posible gracias a la productora “Leyenda Entretenimiento”; la película estuvo bajo la dirección de los cineastas hondureños Javier Suazo Mejía y Rony Alvarenga, y como director ejecutivo el atleta y empresario hondureño Luis Morán. La película está compuesta por cuatro cortometrajes de las reconocidas leyendas hondureñas: *“El cadejo”*, *“La sucia”*, *“La fiesta de ánimas”* y *“La taconuda”*. Más allá de la calidad fílmica, creemos que el aporte de la película fue intentar producir cine de terror nacional en Honduras, acercando al público leyendas emblemáticas y arraigadas en la mentalidad colectiva nacional como la siguanaba.

IMAGEN 58

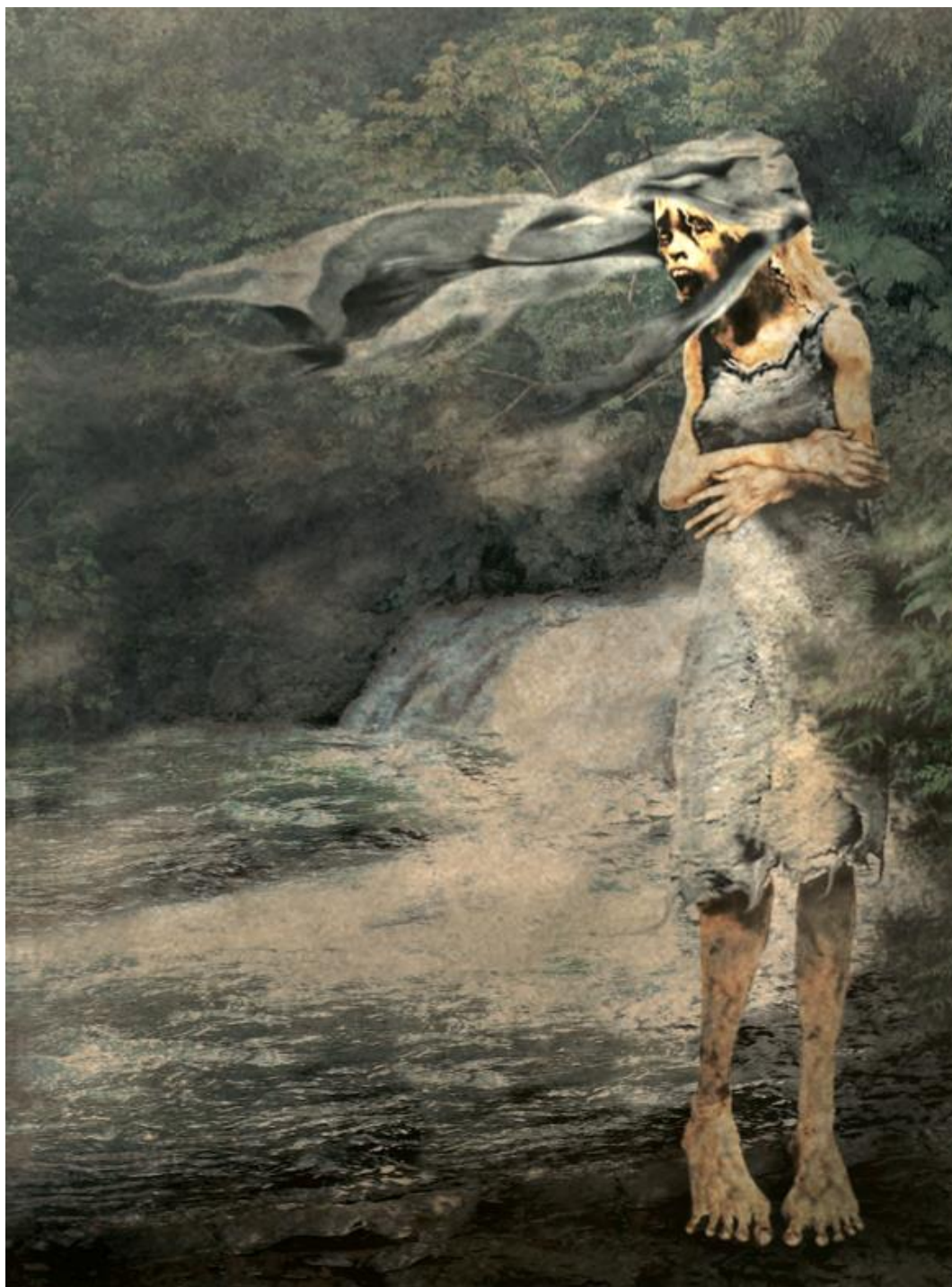


Ilustración aterradora de la siguanaba, acechando a tunantes en un río (Fuente: Brenes, Christian, Chinchilla, Mariano y Ramos, Daniela, *Espantos de Costa Rica*, San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica, UCR, 1ª edición, 2018).

En resumen, esta leyenda de la siguanaba -nacida de la hibridación de las tradiciones fantasmales prehispánicas y coloniales-, es un espectro que representa el fantasma de una bella mujer que suele aparecérsese a los varones trasnochados en la ribera de los ríos, atrayéndolos con sus seductores encantos, quienes intentan poseerla y cuando están a punto de materializar el acto sexual, la bella y joven mujer se transforma en una vieja horrible y espantosa, soltando su ya mítica frase de *“Tomá tu teta que soy tu Nana...”*, provocando la huida despavorida de los ingenuos enamorados, quienes de acuerdo a los relatos populares generalmente quedan “curados” para no volver a ser tunantes.

✓ *El duende colonial*

El duende es otra de las apariciones sobrenaturales por excelencia en la Honduras del periodo colonial. Esta mítica leyenda se extendió por todo el continente americano, y pobló especialmente las campiñas, bosques y montañas vastísimas de Mesoamérica. Ya comentamos en el capítulo anterior que en el caso de nuestra región mesoamericana, el mito del duende de la tradición europea posiblemente se fusionó con los seres mitológicos de los pueblos mesoamericanos, como los aluxes y los chaneques de los Mayas.

Los pueblos mesoamericanos, acostumbrados a seres feéricos similares, pronto adoptaron al duende como “uno de sus espectros favoritos”, por ello, prontamente en la región mesoamericana empezaron a registrarse casos de avistamientos de esa entidad.

Así lo manifiesta Claudia Carranza en su estudio *De duendes enamorados. Tratamiento tradicional de un motivo en un caso recogido por el Santo Oficio Novohispano*, donde señala lo siguiente: “Ya fuera porque los aluxes o los chaneques habitaran las tierras americanas en el imaginario, ya fuera porque estos migraron en la mente de los conquistadores y viajeros al Nuevo Mundo, lo cierto es que aparecen de manera recurrente en América y en particular en la Nueva España”³²³.

Así, por ejemplo, Pedro Sánchez de Aguilar, en su *Informe contra los idólatras de Yucatán*³²⁴, cuenta, además de asuntos de hechicerías indígenas y algún prodigio de la mentalidad maravillosa cristiana, un caso sobre un duende en esa región:

«Tampoco vendrá fuera de propósito traer a la memoria cuán perseguida, y alborotada, y escandalizada estuvo la villa de Valladolid [...] con un demonio parlero, o duende (caso estupendo e inaudito) que hablaba»³²⁵.

³²³ Carranza, Claudia, *De duendes enamorados...* Op. Cit., p. 269.

³²⁴ Sánchez de Aguilar, Pedro, *Informe contra idolatrum cultores del Obispado de Yucatán*, Mérida, Instituto Cultural Valladolid, 1996.

³²⁵ *Ibíd.*, p. 139.

Claudia Carranza señala que los expedientes del Santo Oficio de México reiteran motivos recurrentes de la tradición oral hispánica con respecto a las apariciones del duende en el México colonial. Se repitió, por ejemplo, la historia del duende que causa estropicios en algunas casas hasta que provoca la mudanza de la familia que la alberga. Esta da cuenta de la inutilidad de la mudanza en el momento en que escucha al duende asegurar que él se encargó de traer la escoba que olvidara la criada. Se repiten también los tópicos de travesuras, ruidos, golpes y destrozos en las casas; por ejemplo, en 1618, el Santo Oficio de México recibió la carta de don Juan Gutiérrez, quien avisaba que en la:

«noche le rompían la loza y las macetas a pedradas, le cambiaban los muebles de un lugar a otro, descolgaron un cristo rompiéndole un brazo y tantas molestias que creyendo ser del demonio o de algún duende mudaron de casa y averiguó que quien hacía todo era una negra»³²⁶.

Otro caso ocurrió en 1685 en Verapaz, donde un duende “*tiraba piedras de noche y de día a las casas de Felipe Cárcamo*”. Se culpaba del suceso a un tal Melchor Larios que tenía “mala amistad” con una mujer. Sin embargo, el verdadero problema era que -pese a lo fantástico que pueda sonar-, según la familia de la implicada, cada tercer día, y sin importar qué tan custodiada estuviera la muchacha, una fuerza invisible la sacaba de su casa a través de un agujero pequeñito que había en el techo de la cocina y luego la encontraban atada al tronco de un árbol³²⁷.

En otras supuestas apariciones del duende también prevalecen tópicos relacionados con elementos amorosos y sexuales que refrendan la atracción sexual que siente el duende por sus desventuradas víctimas. Un ejemplo interesante, citado por Javier Ayala en su estudio *El diablo en la Nueva España*³²⁸, le ocurriría a un muchacho de 26 años, quien al ser capturado y entrevistado por el Santo Oficio en 1676, aseveró lo siguiente:

³²⁶ Carranza, Claudia, *De duendes enamorados...* Op. Cit., p. 270.

³²⁷ *Ibid.*, p. 270.

³²⁸ Ayala Calderón, Javier, *El diablo en la Nueva España*, Guanajuato, Universidad Autónoma de Guanajuato (UAG), 2010.

[...] de la persecución que sufría por parte de un duende [...] que durante un tiempo la relación entre ellos había sido tan extremadamente “cordial”, que muchas veces el duende se le acostaba en los brazos, dormía con él y, de hecho, ***hasta habían tenido comercio carnal en el monte, obteniendo con él el mismo deleite que se tenía con una mujer***. A pesar de su excitante inventiva, una historia como esta pronto motivó el desconcierto y un profundo desagrado de su auditorio cuando el joven aclaró que la figura del duende solía ser la de un “frailecito pequeño de San Francisco”, si bien -insistió- ***cuando habían sostenido relaciones sexuales siempre había sido con forma de mujer***³²⁹.

Sin embargo, como señala Claudia Carranza, las historias de persecuciones sexuales por parte del duende son más usuales hacia las mujeres, que eran más frecuentemente acosadas o incluso atraídas por parte del duende³³⁰.

En nuestro caso, desafortunadamente no tenemos documentados casos judiciales de apariciones del duende en la Provincia de Honduras remitidos a la Santa Inquisición, pero la historiadora mexicana Claudia Carranza sí registró un caso en 1716 de la aparición de un duende a una mulata salvadoreña de nombre María de la Trinidad, que era trabajadora doméstica y estaba vecindada en la ciudad de Guatemala, capital de la Capitanía General, quien afirmaba que un duende la seguía y se comunicaba con ella³³¹.

La autodenuncia la recogió un sacerdote jesuita, quien reproduce que recogió la declaración el 15 de mayo de 1716 a «*María de la Trinidad, natural del pueblo de Opico, jurisdicción de San Salvador, mestiza amulatada, soltera, de edad de veinte años, quien dijo ser de padre no conocido y de María, mestiza, vecina del dicho pueblo de Opico*». La confesión se produce en la catedral de Guatemala:

María de la Trinidad, criada, antes, del beneficiado don Antonio Trejo y ahora vecindada en Goatemala, en casa de doña Josepha Trejo -sita al sur, a dos quadras de este colegio, calle arriba de don Joseph Rodesno, a mano izquierda- dice que, ***en dicha casa de su señora, dio un duende***

³²⁹ *Ibíd.*, pp. 273-274. Las negritas y cursivas son nuestras.

³³⁰ Carranza, Claudia, *De duendes enamorados...* Op. Cit., p. 271.

³³¹ *Ibíd.*, p. 263.

en causar algunas molestias, persiguiéndola con especialidad a ella. Y lo confirma con que, en saliendo ella de la casa, le iba por la calle tirando piedras, sin sentirse perjuicio, dentro, el tiempo que María estaba fuera. Y que sin dar motivo *se le dejó ver en hábito de mercedario dos veces*: una por la mañana del día 12 del mismo mez, como a las siete, y otra a la una del mismo día. Fueron las dos visiones instantáneas, en un pasadiso que ay de el patio de la casa a un corral, donde fueron también las siguientes³³².

El relato de María de la Trinidad se repitió en varias ocasiones en los expedientes inquisitoriales. Bien visto, la narrativa mantiene tópicos y motivos comunes en este tipo de historias; por ejemplo, el motivo de la persecución o seducción del duende a las mujeres. El cristianismo y sus diferentes autoridades durante la Edad Media y el Renacimiento interpretaban a veces a estos seres diminutos como súcubos e ícubos, amantes de hombres y mujeres por la misma cuenta.

El tópico de lanzar piedras y el vestido del duende son elementos provenientes también de la tradición y se repiten en gran parte de las historias de este tipo y ambas son mencionadas por María de la Trinidad³³³.

Más adelante, María de la Trinidad en su autodenuncia, asegura haber invocado al duende un miércoles al anochecer en el lugar en que se le aparecía comúnmente. Este acudió *“en traje de negro horroroso y hechando [sic] llamas”*. El duende en este momento toma un cariz demoniaco, pues hasta entonces el personaje se había aparecido en *“hábito de monje mercedario”*, traje que podría no ser del todo inocente. Sabemos que los duendes suelen ser descritos con hábitos de capuchinos o franciscanos. Los mercedarios, que es la Orden a la que pertenece el fraile que se describe en nuestro proceso, tenían *“fama de lascivos”*. Y es que el duende, como el fraile, en muchísimas ocasiones aparece como un ser enamorado, que en ocasiones intenta conquistar, si no es que violar o raptar a las mujeres de las que se enamora³³⁴.

³³² *Ibíd.*, pp. 270-271.

³³³ *Ibíd.*, p. 272.

³³⁴ *Ibíd.*, p. 272.

En todo caso, es evidente en esta historia en primera instancia la asociación del duende con el amor y el romance. Otro tópico que también aparece asociado al amor es la acción de “*tirar piedras*”, lo cual era ya una forma de cortejo tanto en la Europa medieval como en la Hispanoamérica colonial.

Efectivamente, esa aparición del duende en el siglo XVIII en la ciudad de Guatemala pareciera tener en un primer momento o instancia un “carácter lúdico”. Se trata de “un duende que tira piedras a una muchacha” sin que esta sintiese “perjuicio”, pero en la segunda parte de la historia, la denunciante asegura haberlo invocado “*con ánimos de hacer un pacto*”. Entonces la historia se fue tornando ahora sí espantosa, cuando se reproduce el siguiente diálogo:

-Sácame de aquí, que no puedo ya más, y te daré el alma.

Respondió él:

-Ten paciencia y te daré gusto.

No ubo más razones entonces. El viernes, desde las cinco de la tarde hasta las ocho de la noche, en el mismo lugar, se le hizo con la misma figura encontradiso. Díjole la primera vez María, de quatro que en el término de esas tres horas lo vido:

-¿Quándo me llevas?

Respondió el demonio:

-Yo te avisaré.

La segunda vez de éstas, le instó:

-A qué aguardas para llevarme?

Y satisfizo el Demonio:

- Antes de mucho.

Las otras dos veces dice que el duende, en la figura misma y lugar, la llamó con la cabeza, pero, horrorizada, no quiso ir. Con que fueron siete las veces que lo vido y tres las que le habló³³⁵.

Lo que hasta entonces había sido una historia de duendes se transforma en un relato de supuestos pactos demoniacos, pues el mismo duende, antes un pequeño ser vestido de mercedario, toma en la segunda parte de la historia un aspecto terrible y demoniaco. Sin

³³⁵ *Ibíd.*, p. 274.

duda esta transformación es significativa. Es evidente que esta aparición produce temor en la emisora del relato, la mulata María de la Trinidad.

En otra parte de su testimonio, María de la Trinidad confiesa que la solicitud hecha al duende se produjo por las condiciones de vida que tenía en ese momento: *“vejada de sus amos e impaciente”*. En este caso, la declaración deja entrever la queja de una mujer aparentemente maltratada, que la lleva a realizar una acción extraordinaria, intentando refugiarse en lo sobrenatural.

Así nos lo argumenta Jair Antonio Acevedo, quien afirma que *“[...] solicitar ayuda de personajes y fuerzas considerados nocivos por la Iglesia probablemente sólo haya sido fruto de la desesperación, una última opción luego de comprobar que las súplicas eran desoídas por las entidades divinas, pues si éstas no atendían a las personas, sus contrapartes [infernales] no dudarían en prestarles el socorro que tanto anhelaban”*³³⁶.

Tal desesperación se aprecia en la insistencia de la muchacha, quien por tres ocasiones le pide al duende que se la lleve. Aun así, pareció no dar resultado, tal vez porque la historia solamente fue un invento de la mulata y la aparición no ocurrió. Sin embargo posteriormente ella afirma haber rechazado al “encontradizo” duende por cuatro ocasiones más, y luego afirma que sus condiciones cambiaron cuando se mudaron a otra casa.

Pero en el fondo el detalle más relevante de esta historia es el hecho del maltrato de la muchacha, vejada por sus amos, y luego que es acosada por un “personaje sobrenatural”. Su desesperación la lleva a optar por un camino que la llevará a la perdición, pero lo prefiere. Ello es, pues, una muestra de las condiciones que vivían muchas mujeres en el Nuevo Mundo en la América colonial. Se trataba de una mestiza amulatada, un sector que

³³⁶ Acevedo López, Jair Antonio, *«Que me quieras/ y me ames/ y me vengas a buscar»: el conjuro amoroso durante el primer siglo del Santo Oficio novohispano. Una poética de la subversión*, San Luis de Potosí, El Colegio de San Luis, Tesis de Maestría, Directora Claudia Carranza Vera, 2019, p. 288.

no tenía las mejores condiciones sociales. La muchacha, además, tenía veinte años y era soltera, no sabía escribir y estaba desamparada de su familia. Con seguridad, la persecución del duende era un problema menor frente a otros de los que trata de escapar por medios mágicos. El proceso nos permite ver que la muchacha es incapaz de tomar las riendas de su propio destino y de cambiar de vida a menos que un suceso secundario ocurriera, como por ejemplo acudir a “lo sobrenatural”, en este caso, como lo testimonia en su confesión: “[...] *Movió Dios a su ama a que la llevase a San Juan de Dios, de donde vino a confesarse. A pocos días se acabaron del todo las molestias del duende*”³³⁷.

Finalmente, vale la pena resaltar la vitalidad de una creencia -la existencia en los duendes- que migró, con gran éxito desde España a América. Los motivos y los tópicos que suelen caracterizar a estos personajes se ven en gran parte de las declaraciones que afirman haberlos visto. Los motivos y tópicos, por otra parte, se pueden traducir en imágenes recurrentes en el imaginario: duendes que se manifiestan para la seducción y el engaño. El último pudo haber sido el móvil del relato hecho por la muchacha; recordemos que detrás de las historias de duendes también suele haber cierta picardía, oro convertido en carbón y, en el fondo, mucha suspicacia.

El caso se conforma de los elementos narrativos y discursivos que suelen caracterizar a estos diminutos personajes -los duendes- y las historias que en torno a ellos se producen, pero sobre todo también subraya la situación desesperada en la que se veían las mujeres de ciertos grupos en la época colonial.

La confesión dada a un fraile en un lugar de Guatemala, por otra parte, nos habla también de aquello que no se dice a pesar de su importancia. En este caso un testimonio dado a la Inquisición mediante una carta nos habla de una mujer que apela a sus conocimientos mágicos para liberarse de una realidad terrible, o bien, de una mujer que busca despojarse de una culpa de amores encubierta. En todo caso, de lo que habla entrelíneas es del

³³⁷ Carranza, Claudia, *De duendes enamorados...* Op. Cit., p. 275.

sometimiento y falta de libertades, ambas retratadas en una confesión sobre un personaje secundario sobrenatural y legendario en las consejas y leyendas de Mesoamérica: el famoso duende³³⁸.

En el caso de Honduras, las historias y leyendas del duende -junto con la siguanaba- suelen ser de las más abundantes en el repertorio sobre historias de fantasmas y aparecidos sobrenaturales desde la época colonial. Ellos dos -quizá junto al cadejo y el diablo-, son los protagonistas o “actores principales” de las historias de terror y fantasmas, o como les dicen en Honduras “*historias de miedo y azoros*”. Luego vienen historias de “actores de reparto o secundarios”, como la “llorona”, la “mano peluda”, el “sisimite”, el “cipitillo”, el “cura sin cabeza”, la “carreta sin buey”, y otro sin fin de seres infernales.

Gran parte de las historias asociadas al duende comparten los mismos tópicos de las apariciones del duende en el resto de América Latina: en primer se le suele describir como un ser enano y diminuto, con cara de viejo y horrorosa, son sombrero rojo y traje verde; en segundo lugar, se le asocia viviendo en los bosques, en las cuevas y también en las inmediaciones de los caseríos, pero su lugar preferido suele ser una casa, de la cual él “se encanta” y decide llevar travesuras o bien el terror a sus habitantes; en tercer lugar, se le retrata enamorado de las muchachas púberes, a quienes enamora y seduce, o bien toma encantamiento con los niños y niñas, a quienes busca para jugar y divertirse; en cuarto lugar, se dice que le encanta hacer travesuras en las casas, y frecuenta hacer favores a las personas que ahí viven, pero si recibe malos tratos, puede exacerbarse hasta el acto de poder hacer mal a sus miembros; en quinto lugar, varias historias indican que acostumbra tomar cariño por el ganado, especialmente por las vacas y caballos, pero también le seducen otros animales; finalmente, en quinto lugar, se manifiesta que poseen tesoros y riquezas, y que si alguna persona logra congraciarse con ellos, puede finalmente apropiarse de dicho tesoro.

³³⁸ *Ibíd.*, p. 276.

IMAGEN 59



Caracterización de un duende español -de la especie de los tardos-, a partir de las ilustraciones de Ricardo Sánchez. Se aprecia que su apariencia física denota características similares a los descritos en las proyecciones folclóricas desde la época colonial hispanoamericana: es realmente feo y aterrador, diminuto, un tanto barrigón, usa estrofalario sombrero rojo, y es de color verdoso. (Fuente: Canales, Carlos y Callejo, Jesús, *Duendes. Guía de los seres mágicos de España*, Madrid, Editorial EDAF, ilustraciones de Ricardo Sánchez, 1994, p. 185).

En general como puede advertirse, son muchos los tópicos que poseen las historias de duendes que seducen a los seres humanos, como por ejemplo varias “venalidades” y “pecados” que atraen a hombres y mujeres: romance, sexo, dinero, fortuna, tesoros, e incluso “el miedo”, pero un miedo no tan aterrador como puede provocar el diablo o la siguanaba o la llorona, sino un “miedo menor”, un miedo que de alguna manera se podía combatir, ya que en la época colonial se consideraba que los duendes tenían muchos poderes, pero también se pensaba que tenían debilidades con las cuales se les podía confrontar y hasta derrotar o engañar. Así lo indica el lingüista español José Manuel Pedrosa:

[Los duendes] No muestran el currículum legítimamente abultado del demonio, ni las funciones ejemplarizantes -a veces plenamente aprovechables para los usos religiosos ortodoxos- que se podía dar a los fantasmas o a las ánimas en pena. Los duendes son criaturas más variables, más fugaces, menos previsibles. También ***menos poderosas, más menudas y, por tanto, menos inquietantes***. Con los duendes nunca supieron muy bien qué hacer los teólogos, los filósofos, los naturalistas de antaño³³⁹.

Con el propósito de ilustrar algunas de las incontables historias y leyendas del duende en Honduras, y sobre todo para mostrar que los tópicos ya aludidos se reiteran en nuestras historias, vamos a compartir algunas de las proyecciones folclóricas en forma de leyendas que han recogido algunos de nuestros principales folcloristas. La primera es reseñada por el escritor Sebastián Martínez en su libro *Cane de ayer a hoy*³⁴⁰:

EL DUENDE

A este fantasma lo caracterizan sus formas caprichosas: su cuerpo demasiado pequeño que contrasta con su sombrero, demasiado grande. Por eso, cuando notamos en alguno que el sombrero no guarda simetría con el cuerpo le aplicamos la palabra “Duende”.

Cuéntase que se enamoraba de las muchachas; pero sabía escoger las más jóvenes y hermosas.

³³⁹ Pedrosa, José Manuel, “El Ente Dilucidado: entre la viva voz y el museo de monstruos”, en: Lacosta, Arsenio (Editor), *Antonio de La Peña, El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales, invisibles y cuales sean*, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos “Florián del Campo”, 2006, p. 110. Las negritas y cursivas son nuestras.

³⁴⁰ Martínez, Sebastián, *Cane de ayer a hoy*, Tegucigalpa, 2ª edición, 1957.

Su manera de enamorar consistía en arrojarles piedrecitas, apareciéndoseles oportunamente. Las jóvenes lo veían pero las demás personas no.

El Duende no tenía lugar predilecto para aparecerse; se presentaba donde quiera que creía conveniente: sobre todo en los pasos de los ríos, en ciertos paseos, en quebradas, etc etc³⁴¹.

Se advierten los mismos tópicos que hemos apuntado más atrás: el duende es un ser diminuto, usa sombrero, es enamorado, tira piedritas a las muchachas, y le gusta aparecer en arroyos o los campos.

Asimismo, otro dato interesante que manifiesta don Sebastián Martínez en su libro es que el duende, así como otros seres y espantos sobrenaturales como la siguanaba y el cadejo, son “seres intermedios” de mundo del “*Más allá*”:

Es mi deber referir aquí lo que creyeron las gentes en los siglos pasados, sobre el origen de estos espíritus.

Contaban que cuando Satán se rebeló en los Cielos, hubo un grupo de ángeles que no tomó parte en la contienda, ni al lado de Dios, ni en contra; es decir, que este grupo se neutralizó. De ahí que estos ángeles no podían continuar en el Cielo por su falta de obediencia y de lealtad al Creador; pero tampoco podían ser castigados con el infierno, por su falta de extrema culpabilidad. Entonces, habiendo observado una conducta neutral, la tierra era su morada apropiada.

Esta es la razón, pues, el por qué, para estos espíritus las puertas del Cielo y las del infierno permanecen encerradas³⁴².

Por su parte, el ya citado folclorista profesor don Pompilio Ortega, en su libro de narraciones y leyendas *Patrios Lares*, comparte el siguiente relato:

EL DUENDE

He aquí el tema inagotable, cuando se trata de cuentos en Honduras. ***Se le describe como simpática personita*** que nunca tiene más de una vara, ***con sombrero grande, enamorado de ciertas muchachas, celoso y otras cosas más***; pero cuando se trata de su cariño con ciertos niños,

³⁴¹ *Ibíd.*, p. 46.

³⁴² *Ibíd.*, p. 56.

ya la cosa cambia de aspecto; pues el hecho de quitarles de su casa, para cuidarlos él, ya son palabras mayores.

En este relato me abstengo de citar nombres, porque las personas, que debiera mencionar están vivas, son honorables y dignas de todo respeto, para ser comentadas en relación con el mitológico sujeto. Es el caso que cierta señora, de lo mejor que tenía el pueblo, en ausencia de su marido, tuvo que ir a un sitio distante como a dos kilómetros donde este tenía enchiquerados unos cerdos los que engordaba, con el maíz que entrojado tenía en el mismo lugar; ***la señora iba acompañada de su segundo hijo que tendría tres años...*** al llegar, notó un desperfecto en la troje de maíz, y dijo al niño: *“espérame aquí un momento, mientras voy a traer un mozo para que componga la troje”*, y acto continuo, salió para el pueblo, de donde regresó al poco tiempo, ***pero ya Pablito no estaba***. Medio loca regresó a traer gente para que le ayudara a buscar al niño... Los ancianos tocaron las campanas para reunirse en la iglesia a pedir a Dios. ***Han buscado al niño con el interés que es de imaginar, y lo han encontrado al tercer día*** en una especie de nicho que forma una enorme roca, como a legua y media del lugar de donde desapareció, y solamente por medio de cuerdas, pudieron llegar hasta él, quien, por el contrario de los que lo buscaban, ***estaba muy feliz, contentísimo, porque según les contaba, aquel muchacho chico que lo había llevado allí, le daba muy buenas frutas para que comiera***, de las cuales mostraba las conchas, de algunas que no eran de la estación. Yo no sé qué decir de este suceso, el lector queda en libertad de tomarlo como superstición o casualidad...³⁴³.

En este caso, el tópico que se relata es el del encantamiento y atracción del duende con los niñitos, con el propósito de “criarlos” o de “jugar” con ellos. Como afirmábamos antes pues, el duende suele ser un espectro que a veces espanta, pero otras veces es juguetón y travieso, de ahí gran parte de la atracción que ejerce ese pequeñín ser en las mentalidades de nuestros pueblos.

Finalmente, otra proyección folclórica en forma de relato que asocia al duende con otros tópicos tradicionales -concretamente al duende como apasionado por robarse el ganado-, nos la compartió el historiador Rafael Heliodoro Valle en uno de sus mejores libros de relatos costumbristas: *Tierras de pan llevar*³⁴⁴.

³⁴³ Ortega, Pompilio, *Patrios lares...* Op. Cit., pp. 104-105. Las negritas y cursivas son nuestras.

³⁴⁴ Valle, Rafael Heliodoro, *Tierras de pan llevar*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), Colección Séptimo Día, 3ª edición, 1975, pp. 61-63.

El relato lo presenta en una rica prosa al estilo de los modernistas, y desde el inicio se le ve arreando el ganado que ha robado a los hacendados de los extensos valles catrachos:

En las noches del trópico, lavadas por la luna, pasa “El Duende” arreando los ganados de las haciendas ricas, infundiendo melancolía en el alma de los caminantes y los pobres.

Lo veía pasar una vez, entre los bosques olorosos de lluvia. Íbamos mi hermano Bernardo y yo, rumbo a un pueblo en que nos esperaban sorpresas fabulosas, próxima ya la fiesta del Apóstol Santiago. Habíamos encendido la luminaria, bajo el alero de un rancho amigo, mientras las muchachas calentaban la cena y en las veredas danzaban luces misteriosas³⁴⁵.

Luego describe las características físicas del duende, coincidiendo con las representaciones habituales del mismo en la tradición oral hibuerense:

“El Duende” es de estatura mínima, apenas de medio metro; calza botas pequeñas, viste pantalón verde, saco y chaleco rojo; lleva una gorrita de color negro a la que adorna una vívida pluma que parece de Quetzal. El rostro del ladrón de ganado semejaba el de un niño que se hubiera metido a gigante y su indumentaria movía a risa, pero teníamos que tomarlo muy en serio, porque no le gustan las bromas³⁴⁶.

A continuación, el narrador evoca que a pesar de la risible apariencia de la indumentaria y tamaño del duende, en todo caso hay que tenerle cuidado porque si intentan burlarse de él, es capaz de entrar en cólera y dar una paliza a sus agraviados:

Los campesinos de mi tierra aseguran que su facha estrambótica lleva segunda intención, porque siendo quisquilloso, aquel que no lo conozca ni haya tenido noticias de él y se lo encuentra en un recodo del monte, no dejaría de reírse en sus barbas, porque “El Duende” las tiene respetables, y su cólera se traducirá en paliza formidable³⁴⁷.

Sin embargo, el narrador también matiza que aunque suele llenarse de ira, también el duende es generoso y desprendido con los pobres, a quienes comparte regalos y dádivas:

³⁴⁵ *Ibíd.*, p. 61.

³⁴⁶ *Ibíd.*, p. 61.

³⁴⁷ *Ibíd.*, p. 61.

Cuando aparece en la comarca pone en los pechos la ilusión de sus dádivas, porque ***aunque le gusta llevarse el ganado de los hacendados opulentos, su mano es abierta para los pobres***. A un solo grito de él las vacadas felices salen a su encuentro, mansas, cabizbajas, así sean cimarrones los toros o matreras las vacas. Nada importa que los corrales sean seguros, que los animales adoren su querencia, que lleguen a comer sal en manos del mayordomo. ***Los ganados le obedecen***, desde el que tiene buen abrevadero y fino pasto, hasta el que luce al sol marcas de fierro y más señales que las que el tigre puede dejarles alevosamente en la espalda³⁴⁸.

Y luego agrega sobre esta misma cualidad del duende:

Pero no son todas esas las bondades del personaje maravilloso. ***No se conforma con regalar vacas paridas y toros bien criados***. “El Duende” ***los cuida con esmero y cariño porque es mayordomo que sabe su oficio***. Si es cierto que roba a los ricachones paseándose impunemente por las comarcas, sin que haya autoridad que lo pueda atrapar por abigeato, hay que convenir que es un dechado de virtudes que ***distribuye con equidad sus robos***³⁴⁹.

Vemos pues un proceder que constituye una cualidad muy legendaria en las historias tradicionales del duende: puede compensar a los justos o a los pobres, o a los dueños de la casa que decide visitar, como una especie de moderno “Robin Hood”, o bien los míticos bandidos que roban a los ricos para dar a los pobres, como “Chucho el Roto” en México o en el caso de Honduras, el legendario ladrón de ganado “El Partideño”, que en la época colonial robaba a los hacendados españoles para darle a los indios pobres.

Por ello, el narrador del relato cierra su historia revelando que los campesinos hondureños aguardan al duende con cierto temor pero también con cierta esperanza, porque si no lo confrontan, es capaz que el duende les dé sus “regalitos”:

-Por eso es que los campesinos, sin que a nadie se lo digan-, aguardan la visita del gran amigo benefactor, en las noches de tormenta, cuando los relámpagos visten de milagros los matorrales. ***Lo aguardan con terror y veneración***; pero, sobre todo, ***con esperanza***. Nadie entre ellos se

³⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 61-62. Las negritas y cursivas son nuestras.

³⁴⁹ *Ibíd.*, p. 62. La negritas y cursivas son nuestras.

atreve a expresarse mal de “El Duende” o a ponerlo en ridículo, porque él no tardaría en tomar revancha. Hace regalos, pero distribuye palizas³⁵⁰.

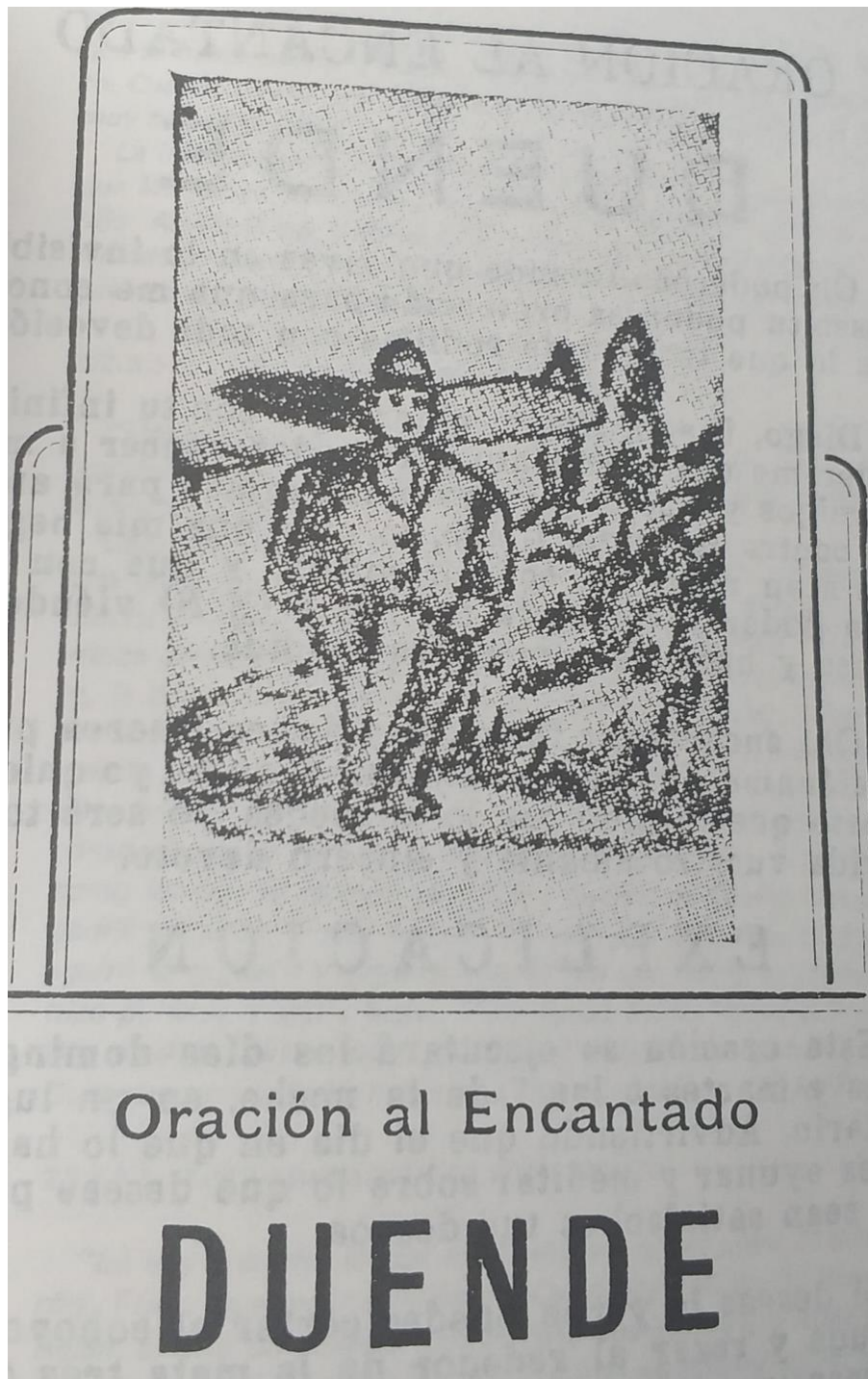
Como se ve, el duende catracho comparte la mayoría de los tópicos que ya hemos señalado para el caso de las leyendas europeas y latinoamericanas: es un ser diminuto, vestido de rojo y verde, y lleva sombrero; se aparece en los bosques y comarcas; es enamorado de las muchachas jóvenes y se apasiona por los niños, con quienes gusta hacer travesuras y jugar; le encanta el ganado, y si puede, lo comparte con los campesinos e indígenas pobres; y finalmente, aunque puede prodigar regalos y dádivas, también puede enfadarse con los humanos, a quienes puede proferirles palizas o bien males mayores. Todo ello demuestra el enorme arraigo y preservación que ha tenido la leyenda desde la época colonial en Honduras, cuyos relatos se han transmitido de boca en boca generación tras generación desde hace más de quinientos años.

Dicha vigencia en el duende hasta el presente se advierte por ejemplo en la proliferación de la famosa “Oración del Duende”, así como en supuestos avistamientos del mismo aún en el siglo XXI, reportados por la prensa y los medios masivos ahora digitales, que reproducen presuntos encuentros de personas con el duende.

Con respecto a la primera práctica que aludimos arriba -la “Oración del duende”, esta es una famosa estampa que contiene una oración, similar a las que ya hemos señalado en otro punto de este trabajo, como por ejemplo “La Oración del Alma Sola”, la “Oración del puro”, la “Oración del Justo Juez”, la “Oración del amarre total” o de otras devociones de religiosidad popular, que no son reconocidas por la iglesia, pero de alguna manera son toleradas como prácticas de religiosidad popular paralelas a las oficiales; dicha oración posiblemente provenga desde la época colonial, y se usaba con el propósito de obtener favores del duende, ya sea en el amor, en el juego, o para evitar peligros o enemigos.

³⁵⁰ *Ibíd.*, p. 63. Las negritas y cursivas son nuestras.

IMAGEN 60



Portada de la famosa "Oración al Encantado Duende", que venden en los mercados de medicina alternativa o en los atrios de ermitas, santuarios e iglesias hondureñas, generalmente en lugares como los "Mercados de Comayagüela" (el San Isidro) o en el atrio del Santuario de Suyapa en Tegucigalpa. (Archivo del autor).

La oración en general es corta, y dice así:

ORACIÓN AL ENCANTADO DUENDE

Oh poderoso Duende que vives en lo invisible
deseo tu poderosa protección para que me concedas
lo que te pido de rodillas con toda devoción.

Diego, Diego, Diego, quiero que con tu infinito poder
me des el encanto para poder vencer a mis enemigos
y que no les sirvan las armas para atentar contra mi vida,
Diego, te pido que mis negocios sean resueltos con prontitud,
y que con tu gran poder y fortaleza me lées a (N N)
viéndola mansa y humilde a mis pies rendida.

¡Oh! Encantador Diego, rey de los tesoros proporcióname dinero
y a la joven a quien yo quiero
si esto que te pido me lo concedes
yo seré toda la vida vuestro amante y sincero devoto³⁵¹.

Como se desprende de la lectura, el peticionario solicita la intercesión del duende (a quien denominan como “Diego”, nombre muy usual y popular para referirse en Mesoamérica a éste personaje del mundo sobrenatural), con varios fines específicos: en primer lugar, solicita protección contra los enemigos; en segundo lugar, le exhorta ayuda en los negocios, y en tercer y último lugar pide favores para “conquistas amorosas”, para atar el amor de la mujer amada, o bien del hombre deseado. Pero al final refuerza las peticiones centrándolas en dos aspectos que seducen a la mayoría de los seres humanos: tesoros y amor y romance.

³⁵¹ Estampa “Oración al Encantado Duende”, S/N.

En este sentido, Cecilia López Ridaura, en su estudio titulado «*Que sosiego no encuentre*»: *Impresos damnificatorios*³⁵², arguye que desearle mal al prójimo no es suficiente para que el daño tenga lugar; si se pretende herir a distancia y sin meter las manos, se requiere ayuda de entidades divinas o demoniacas, o ambas al mismo tiempo. Para obtener esos favores es necesario conocer las palabras precisas para pedirlos. Para eso están las *oraciones y conjuros impresos* que se venden en los puestos de herbolaria y magia de los mercados, papeles de colores acompañados de una imagen -y a veces también de una pequeña bolsa con polvos- que favorecen que el amante desdeñoso, el ladrón anónimo o el enemigo declarado sufran.

No es fácil determinar de qué tipo de texto mágico estamos hablando. López Ridaura establece las diferencias entre “*oraciones*”, “*conjuros*” y “*ensalmos*” según la forma de la invocación o la petición y según los fines que busca el texto. Las oraciones y los ensalmos, muestran una actitud sumisa hacia la divinidad: se le suplica, se le ruega que acceda a su petición. En el caso de los ensalmos, que se utilizan con fines terapéuticos, el invocante señala la necesidad de ayuda para realizar la curación de un mal específico. Normalmente las oraciones y los ensalmos tienen fines positivos: protección, ayuda, alivio y se dirigen a divinidades católicas. En cuanto a los conjuros, la actitud del invocante es imperativa, incluso coercitiva hacia la divinidad que puede ser tanto católica como demoniaca. Sus fines pueden ser para perjudicar, someter, dañar, incluso matar. Las fronteras entre los distintos tipos de texto frecuentemente se difuminan y encontramos textos que combinan los atributos de unos y otros.

En el caso de “la Oración al Encantado Duende”, parece combinar tanto la forma de “*oración*” como de “*conjuro*”. Asimismo, corresponde al tipo de “*estampas personalizables*” en el sentido que en el mismo texto se deja lugar o espacio para escribir el nombre de la persona a la que se destina ya sea el conjuro o la maldición, o se menciona un sustituible “*Fulano*” o hasta “*Fulano de tal*”. El caso es que esta oración, así

³⁵² López Ridaura, Cecilia, “«Que sosiego no encuentre»”. *Impresos damnificatorios*”, en: *BLO*, Vol. Extra, N° 2, 2019, pp. 165-193.

como muchas otras que ya hemos referido, suelen ser muy utilizadas y practicadas sobre todo entre los sectores populares de la ciudad: obreros, trabajadores, así como gente que llega del campo a la ciudad. Los mercados de Honduras, Centroamérica y México, rurales y urbanos, fijos e itinerantes, frecuentemente tienen algún puesto donde se venden desde hierbas y remedios de la medicina tradicional hasta toda una gama de productos “esotéricos”: velas, lociones, pomadas, jabones, estatuillas, amuletos, inciensos. Entre estos productos destacan las estampas, pequeños rectángulos de cartón, algunas veces plastificado, con una imagen en el frente y una oración en la parte posterior. Estas estampas se relacionan con otro producto: los polvos que sirven para diversos objetivos: fortuna, salud, protección y atracción amorosa, entre otros, en cuyo empaque, además de las instrucciones de uso, algunos tienen impresas las oraciones que deben acompañar la utilización de los polvos para lograr o potenciar el efecto esperado. En Honduras a esas pócmas le suelen denominar “*mejunjes*” o “*burundangas*”, que se combinan igualmente con las estampas ya mencionadas, como la que hemos citado del duende.

Finalmente, López Ridaura menciona que estos escritos damnificatorios, es decir, destinados a causar un daño a una persona, ya se pueden encontrar en la Antigüedad grecolatina, y luego fueron muy populares en la Edad Media; los españoles las trajeron consigo durante la colonización, y se popularizaron entre la población indígena, negra y las castas; y en general, iban dirigidos a obtener distintos beneficios: hacer “amarres amorosos”, buscar suerte, riquezas, salud, encontrar objetos perdidos, alejar a los malos vecinos, prosperidad en un negocio, ganar juicios, callar los chismes, conseguir trabajo, proteger de brujerías y salaciones, etcétera.

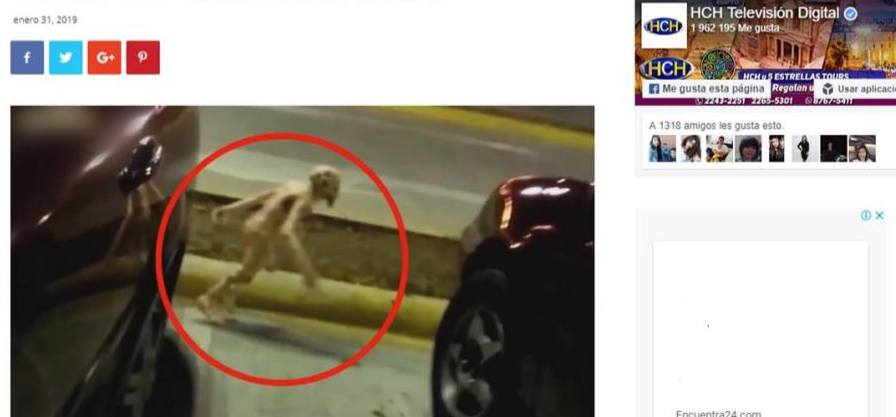
Por otro lado, con relación a los avistamientos del duende en el presente siglo, hemos recolectado variadas noticias al respecto, varias de ellas circuladas en los medios impresos

y digitales nacionales, y otras incluso a nivel internacional, sobre todo en plataformas como “YOUTUBE”³⁵³.

La primera noticia recabada es de mayo de 2016, y fue reportada por el Canal “HCH” (HABLE COMO HABLA) en diciembre de 2019 sobre la supuesta aparición de un duende en un estacionamiento -según dicen- de Tegucigalpa. En la grabación, se puede ver que la cámara sigue a un ser bastante extraño y semidesnudo, muy diminuto y realmente raro, que sale debajo de un carro y luego huye para perderse finalmente debajo de otros carros aparcados en el estacionamiento.

IMAGEN 61

[Vídeo] Captan la presencia de un duende en estacionamiento.



Nota periodística que da cuenta de un avistamiento de un supuesto duende en un estacionamiento de Tegucigalpa. (Fuente: “Captan la presencia de un duende en estacionamiento”, en: HCH, <https://www.hch.tv/2019/01/31/video-duende-en-estacionamiento/>, consultado el 20 de junio de 2010).

³⁵³ Efectivamente, varias son las noticias de avistamientos de estos seres que se reportan en la plataforma “YOUTUBE”; puede verse por ejemplo: “Pequeño duende se nos aparece en carretera nueva de Honduras conocida como canal seco”, en: <https://www.youtube.com/watch?v=jcemSVEcAc8>, (1 de abril de 2019), consultado el 20 de junio de 2020. Este video tiene la sorprendente búsqueda de 7,060,238 de reproducciones, y es en realidad unas de las grabaciones más sorprendentes, mostrando lo que aparenta ser un diminuto ser atravesándosele a unas personas que se conducen por una desolada carretera rural de Honduras. Otro reporte de avistamiento del duende en Honduras lo consigna el Canal “HCH” en su canal de “YOUTUBE”, véase: En “Los Anices, Santa Bárbara, aseguran que El Duende se llevó un niño”, en: <https://www.youtube.com/watch?v=9IZ7ZVCmLzU>, (17 de mayo de 2017). Consultado el 20 de junio de 2020. Generalmente estas noticias suelen ser reproducidas también en algunas de las páginas de temas de terror y misterio más seguidas en dicha plataforma, como por ejemplo en el Canal “BreakMan” (<https://www.youtube.com/channel/UCCm3xDalujG8RHrdTAZlgg>) y el Canal “DrossRotzank” (<https://www.youtube.com/user/DrossRotzank>).

La segunda nota es una reportada por “Diario Tiempo” de San Pedro Sula, con el título “Joven asegura que el duende la secuestró y le daba carne cruda y gusanos para comer”, hecho acontecido en el departamento de Intibucá en abril del 2019³⁵⁴. Algunos de los pormenores del suceso se detallan a continuación:

La joven **D. C. O.**, de 23 años de edad, fue hallada en Intibucá luego de haber desaparecido, pero tras esto, una increíble historia gira en torno a su caso.

Según aseguraron familiares de Orellana, ella estaba secuestrada por «El Duende», pues durante los días que permaneció desaparecida, al parecer ella se comunicaba con su hermana menor y en una ocasión le describió con quién estaba y qué le daban de comer.

El papá de la joven dijo que a su hija le daban de comer carne cruda y gusanos. Ya que fue lo que Orellana escribió a su hermana a través de Messenger: «*una comida rara*», dijo el padre³⁵⁵.

¡Asombrosamente, parece ser la primera historia en la cual la víctima reporta por mensajitos de Teléfono Celular la captura por parte de un duende!.

Luego, la noticia informa que el duende decidió liberar a la víctima:

Angustiadados, los papás de la fémina pidieron ayuda a un «curandero», y este, presuntamente haciendo un ritual consiguió que, lo que él describió como un «espíritu», dejara en libertad a la joven.

Poco después, una mujer, conocida de la familia, llegó a la casa de los papás de la desaparecida diciendo que en la montaña La Golondrina se escuchaban gritos y lamentos. Al parecer era D. C. con quien su padre logró comunicarse por teléfono y ella le dijo que estaba perdida³⁵⁶.

³⁵⁴ Véase: Márquez M., Natán, “Joven asegura que el duende la secuestró y le daba carne cruda y gusanos para comer”, en: *Diario Tiempo*, San Pedro Sula, 20 de abril del 2019.

³⁵⁵ *Ibíd.*

³⁵⁶ *Ibíd.*

Finalmente, la joven fue encontrada y recuperada por su familia, para posteriormente transmitir a los medios su insólita aventura:

Al ser encontrada, la joven gritaba que nadie la mirara. Y además, decía que le molestaba el resplandor solar, pues había estado encerrada en un agujero.

Al preguntarle acerca del lugar donde estuvo, la joven confirmó que *«la tenía secuestrada un duende»*. También que *le daba comida cruda y gusanos* para que se alimentara³⁵⁷.

Naturalmente, la estrambótica noticia pueda ser un caso parecido al de la mulata que se reportó en la época colonial en Guatemala: es decir, sin presentar pruebas, una joven desaparece en la montaña, y luego afirma ser secuestrada por un duende, pero sin presentar mayores evidencias. Lo más probable es que la muchacha huyó por alguna riña familiar, o bien se fue en busca de un novio “de carne y hueso” o se fue al monte por puro capricho. Pero lo interesante -en ambas noticias-, es el arraigo de la creencia popular que tiene la población centroamericana en la existencia de estos seres feéricos y sobrenaturales tan aterradores pero al mismo tiempo simpáticos conocidos como duendes.

En resumen, la historia centroamericana y hondureña está poblada de personas que aseguran haber tenido comunicación con los duendes, a quienes se caracteriza con los mismos tópicos que presentan en el resto de América Latina y España: es un ser pequeño, vestido de rojo y verde, y lleva sombrero; se aparece en bosques, montañas y valles; es un tenorio enamorado de las chicuelas jóvenes y se apasiona por los niños, con quienes gusta hacer travesuras y jugar; le encanta el ganado, y si puede, lo comparte con los campesinos e indígenas pobres; y finalmente, aunque puede dispensar regalos y dádivas, también puede irritarse con los humanos, a quienes puede someterles palizas o bien males mayores. Todo ello evidencia el gran arraigo y conservación que ha tenido la leyenda desde la época colonial en Honduras y la región mesoamericana.

³⁵⁷ *Ibíd.* Las negritas y cursivas son nuestras.

C) Fantasmas y espectros coloniales variopintos: fantasmas tradicionales, la mano peluda y el hombre sin cabeza

Ya hemos comentado que la sociedad colonial hondureña y mesoamericana estaba dominada fuertemente por una mentalidad colectiva deconstruida por la letra de la ortodoxia de la Iglesia Católica española. La mayoría de la población en ese entonces realmente creía en el mundo del “*Más allá*”. Creía que existía un mundo dual, reñido entre los conceptos del “Bien” y el “Mal”. Dios era el bien y el diablo representaba el mal. Esta ideología que mezclaba la realidad de las interrelaciones entre los hechos empíricos y el mundo sobrenatural, hacía creer a la gente que existía la muerte como hecho real y empírico, pero también existía la certidumbre de que los fantasmas podían “salir”, podían “manifestarse”.

En la época colonial la gente tendía a creer que los fantasmas eran supuestos espíritus o almas errantes de seres muertos que se manifestaban entre los vivos de forma perceptible (por ejemplo: visualmente, manifestándose en forma de espectros; a través de sonidos, o bien mediante aromas, o desplazando objetos), principalmente en lugares que frecuentaban en vida, o en asociación con sus personas cercanas.

La historiadora Leticia de Oyuela, en su obra *Honduras: Religiosidad popular. Raíz de la identidad*³⁵⁸, nos relata cómo era la mentalidad colectiva de los hondureños referente a sus creencias en relación a los muertos y la vida en el “*Más allá*”:

La concepción de que los muertos “salen” en los lugares menos propicios o inverosímiles, siempre va rodeada de delicada poesía: “*visto por la mañana en el momento de lavar el nixtamal*”, “*bajo un sauce*”... o “*caminando flotante más arribita del cerco de piedra*”. Los muertos siempre están presentes, reclamando misas o rezos de los vivos³⁵⁹.

³⁵⁸ Oyuela, Leticia de, *Honduras: religiosidad popular. Raíz de la identidad*, Tegucigalpa, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección Padre Manuel Subirana, N° 11, 1ª edición, 1995.

³⁵⁹ *Ibíd.*, p. 238.

Más adelante, doña Leticia agrega un elemento que discutimos en el marco teórico cuando mencionamos la tipología de las apariciones fantasmales, esto es, que hay fantasmas que espantan y aterran, pero también hay fantasmas benévolos, que recomiendan a los vivos para cosas buenas:

Existe además un previo proceso de ajusticiamiento terreno en relación con los muertos, si este era “malo”, cuando sale “espanta o aparata”, si era bueno “sale y recomienda”³⁶⁰.

Otro detalle que señala doña Leticia es el referente a la importancia de la mortaja, y por añadidura, la identificación de este elemento con la aparición y determinación del fantasma por el tipo de ropa que éste usa:

Las posesiones de los muertos tienen además un valor conectado con ellos... En las zonas rurales donde la influencia aborigen se hizo sentir con más fuerza, el ritual fatalista de la muerte se concibe con la mentalidad de que *“el pobrecito debe llevarse lo mejor porque es lo único que se puede hacer por él”*. Otro detalle que es definitivamente curioso es que los “muertos que salen” se transforman por cuanto no caminan, sino que flotan; pero **todos sin excepción, llevan la misma ropa que el día que les enterraron**³⁶¹.

De esa manera, la creencia en la muerte se convirtió para los hondureños de esa época colonial -sobre todo para los sectores populares- en una constante, que estaba presente y al acecho, por ello la misma estaba totalmente internalizada y habituada en la vida cotidiana de las personas. Doña Leticia argumenta sobre ello lo siguiente:

La muerte fue ocupando un lugar preferencial en la mente de los campesinos hondureños. La muerte se convirtió por eso en la verdad más incuestionable, en la evidencia cotidiana, de tal manera que prácticamente se convirtió en otro culto, una especie de culto a la verdad, a la única verdad conocida³⁶².

³⁶⁰ *Ibíd.*, p. 238.

³⁶¹ *Ibíd.*, p. 238. Las negritas y cursivas son nuestras.

³⁶² *Ibíd.*, p. 238.

Esa verdad solo parece resquebrajarse por un sentimiento de asombro frente a la muerte infantil, la cual permeó una serie de creencias y prácticas en torno a los “velorios de niños”, en Honduras llamados “velorios de angelitos”, pues se creía que los niños, por su condición de no ser pecadores, subían al cielo inmediatamente tras su muerte. Doña Leticia nos añade sobre esto lo siguiente:

La particularidad [festiva] que alcanzan los velorios y entierros de infantes en algunas zonas campesinas y que son el único reflejo -más o menos incierto- pero de determinada evidencia, frente a la concepción rotunda de la muerte como hecho indiscutible. Este asombro frente al desafío de una ley que marca a los mayores como innegables candidatos a la muerte y que se rompe en la muerte de un niño, genera la posibilidad de la creencia de una posible resurrección, colocando a los infantes así en una posición de privilegio, frente a la muerte misma. Es por esto que **los velorios infantiles son “celebrados”**, a ellos llegan músicos y a los pequeños ataúdes se les abren dos agujeros en los costados *“para que en el día del advenimiento del Señor tengan por donde sacar las alas”*³⁶³.

Esta última costumbre que menciona doña Leticia de que a los ataúdes de los niños muertos les abren dos hoyitos en los costados para que en la Resurrección *“saquen sus alitas de ángeles”* es aún practicada en varias regiones del Occidente y Sur del país, sobre todo en comunidades indígenas y campesinas.

El profesor y folclorista Sebastián Martínez³⁶⁴, reportaba que desde la época colonial, en varias regiones del Centro, Occidente y Sur de Honduras: *“Cuando moría una persona se le colocaba nueve días agua en un recipiente, porque creían los familiares que el espíritu venía constantemente a beber agua. Pero hay pueblos que hacen algo más: **si el que muere es soltero y por añadidura NIÑO, lo bañan y esta agua se reparte entre toda la concurrencia, porque decían que era AGUA DE ÁNGEL”***.

³⁶³ *Ibíd.*, p. 239. Las negritas y cursivas son nuestras.

³⁶⁴ Martínez, Sebastián, *Cane de ayer a hoy*, Tegucigalpa, S/N, 2ª edición, 1957, p. 46. Agradezco a la colega historiadora Danela Núñez el haberme compartido dicha fuente. Las negritas y cursivas son nuestras.

Mientras tanto, con referencia a los muertos adultos, sobre todo los que han sido asesinados y de la posibilidad de que los vivos contacten con ellos, el profesor Martínez nos cuenta que desde la Colonia la gente en Honduras tenía la costumbre siguiente:

Todavía se usa la **“llamada del espíritu”**. Cuando muere una persona en un bosque, asesinado o lejos de su pueblo, las gentes dicen: **“HAY QUE LLAMAR EL ESPÍRITU”**. Este se llama así: *“Fulano de tal, levanta tu espíritu y síguenos”*... Estas palabras se van repitiendo a gritos en todas las vueltas de los caminos, en las hondonadas, etc., etc., hasta llegar al cementerio del pueblo natal³⁶⁵.

Esta práctica de **“levantar el espíritu del muerto”** la reporta Jorge Montenegro en un relato en uno de sus libros de *Cuentos y leyendas de Honduras*³⁶⁶, de la cual él mismo fue testigo del acontecimiento. Montenegro cuenta así la introducción de la historia:

Viajábamos con varios amigos a la ciudad de La Ceiba... Estacionamos nuestro vehículo frente a un comedor. Mientras pedíamos la comida vimos que por la carretera caminaban muchas personas rezando, las mujeres vestían de riguroso luto. Un hombre caminaba adelante llevando entre sus manos una cuerda de San Francisco, las mujeres llevaban ramas de ruda³⁶⁷.

Enseguida Montenegro va introduciendo la trama de la historia:

Al ver la extraña procesión pregunté a la dueña del comedor que para adónde iba esa gente: -Van a levantar el espíritu del finado Miguel... Hace poco lo asesinaron en la orilla de la carretera, dicen que andaba bolo y que lo mataron por robarle los centavos que traía, pero quién sabe, Miguel tenía muchos enemigos porque era pendenciero. Ya ve en lo que quedan... el día menos pensado vigilan a cualquiera y le dan jabón-³⁶⁸.

Inmediatamente, Montenegro -como buen buscador de historias que era- cuenta que se fue tras la solemne procesión:

³⁶⁵ *Ibíd.*, p. 46.

³⁶⁶ Montenegro, Jorge, *Cuentos y leyendas de Honduras*, Tegucigalpa, Litografía López, Tomo I, 15ª edición, 2012, pp. 53-56. La leyenda la titula con el nombre de “Hay que levantar el muerto”.

³⁶⁷ *Ibíd.* p. 53.

³⁶⁸ *Ibíd.*, p. 53.

No esperé que me sirvieran y me fui detrás de la gente... Alcancé al grupo y comencé con mis preguntas:

“-Disculpe, soy periodista y me gustaría saber por qué van a levantar el espíritu del finado”- Una señora gorda me miró con curiosidad y respondió:

-“Miguel era mi hermano... Lo mataron hace poco, dicen que por robarle, pero nosotros, los familiares ya sabemos quién lo asesinó... Todo comenzó por una mujer que le dicen la Turca. Ella se le andaba ofreciendo, él no le hacía caso... pero la mujer era tan necia que terminó acostándose con ella. Ya ve en qué compromiso meten algunas mujeres a los hombres, porque ella tiene marido. El hombre ya se daba cuenta de las relaciones que tenían y se hacía el papo... Como le sabía el lado flaco a mi hermano, mandó a unos hombres para que lo invitaran en la cantina, y ahí nomás a la orilla de la carretera se lo comieron”³⁶⁹.

A continuación, Montenegro relata el punto central del ritual del “levantamiento del espíritu” de la siguiente manera:

Un hombre de avanzada edad llevaba una cruz de madera y fue el primero en colocarse en el sitio exacto donde fuera asesinado el joven llamado Miguel. –“*Vamos a sembrar aquí la cruz... Traigan el agua bendita y la riegan sobre la tierra donde murió Miguel*”-. Las mujeres que llevaban la ruda comenzaron a regar el agua bendita mojando las plantas en un bote; el que llevaba la cuerda de San Francisco golpeó varias veces el suelo y exclamó con voz fuerte:

-“*Espíritu de Miguel. Oh espíritu de Miguel... Te ordeno que te levantes y que nos sigas*”-. Los asistentes comenzaron a caminar hacia atrás, lentamente como si alguien invisible los siguiera. Abandonamos el sitio y dijeron que nadie volteara a ver hacia atrás, porque se encontraría con el espectro de Miguel... Llegamos a la casa y vi que había un gran altar... Justamente ese día terminaba el Novenario de rezos del difunto. El mismo hombre que había ordenado al espíritu, dio gracias a Dios, por haber permitido llegar con el espíritu hasta su casa, pues de esa manera iba a descansar en paz³⁷⁰.

Finalmente, Montenegro relata el desenlace de la historia con un truculento cierre típico de estas historias de miedo:

³⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 53-54.

³⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 55-56.

Estaba observándolo todo desde la puerta de la casa, cuando sentí que una mano suave me tocaba... era una muchacha bonita de tez trigueña...

-¿Usted no es de aquí verdad?. -Soy de Tegucigalpa-, respondí, -y me paré a curiosear la ceremonia-:

-Usted no me lo va a creer, mi mamá vio a Miguel ayer, sentado sobre esa roca que está enfrente, pero ya no va a salir asustando a nadie-...³⁷¹

Como se infiere, la ceremonia o ritual de “levantar el espíritu de los muertos” es una especie de fórmula o ceremonial con el objetivo de aplacar al alma del finado que ha muerto de forma violenta, ya sea por medio de un asesinato o una muerte accidental, por lo cual según la creencia y costumbre es un potencial “fantasma” para salir a asustar a los vivos. Estos caben dentro de la categoría de lo que denominamos en el marco teórico como “fantasmas vengativos”.

Esta creencia y práctica está bien arraigada aún en Honduras, razón por la cual se suele ver por las veredas, calles y carreteras del país muchas cruces de personas que han muerto fatalmente en accidentes o asesinatos, para lo cual se les “siembra una cruz” en el lugar de su muerte con el fin de que “no asusten” o que “no anden penando” por ese sitio, además de lo cual también se les suele hacer la referida “ceremonia del levantamiento del espíritu”.

Por otro lado, con relación a las creencias de la élite colonial, entre las clases altas de los peninsulares y criollos, se manifestaba una ideología con respecto a la muerte de tipo aterradora que en parte lo analizamos en el apartado referente a las visiones sobre la muerte a partir del análisis de testamentos. Así lo manifiesta doña Leticia de Oyuela:

En estas clases dominantes la idea de la muerte está muy relacionada con un instante de “arrepentimiento o reflexión final”... En el Real de Minas... La mentalidad de casi todos estos mineros... en los momentos de la muerte se describe -en los mismos documentos- [los testamentos] el terrible pavor a este último enfrentamiento. Ante ello, como todo lo que les ha

³⁷¹ *Ibíd.*, p. 56.

ocupado en la vida, se dedican a realizar protestas de generosidad, donaciones para obras pías y sus “devociones” favoritas³⁷².

Sin duda, este pánico a la muerte proviene de la enorme hegemonía que tenía la superestructura vigente en la época y que manejaba hábilmente la iglesia sobre los sitios de ultratumba: Paraíso, Cielo e Infierno, Limbo y Purgatorio. Todos estos conceptos sobre los sitios sobrenaturales eran lógicamente importados y obedecían únicamente al poder de las representaciones y concepciones del cristianismo europeo.

Esta forma de conexión entre la muerte como “acto final” y sus truculentas concepciones sobre el Purgatorio, El Limbo o el Infierno, generaron en la época colonial por supuesto un profundo miedo al mundo del “*Más allá*”, y hacia los muertos y fantasmas.

Por otro lado, las leyendas coloniales de la tradición oral sobre fantasmas y aparecidos reflejan el concepto de vida de ultratumba en las ciudades y pueblos coloniales de Honduras. Sobre esto doña Leticia señala lo siguiente:

Las consejas son prácticamente las mismas en ciudades y pueblos y sus variaciones no alteran ni su tono ni el trasfondo. “*La carreta o carruaje*” que pasa por las noches sonando estrepitosamente, conducida por un cochero incógnito, y que cruza a gran velocidad mientras el carruaje fulgura en destellos de plata... Los “*padres o curas sin cabeza*” que penan vagando solitarios y desconcertados en sacristías y pasillos de conventos y catedrales, son sin lugar a dudas el veredicto del juicio popular sobre los curas de conducta dudosa, de lo que se va formando lentamente una conciencia de reclamo entre el pueblo y sus líderes³⁷³.

En resumen, vemos que entre la población colonial de Honduras hay una amplia creencia de que los fantasmas “salen” o “asustan” o se “manifiestan” a los vivos, a veces para hacer el bien pero otras con el fin de espantar o de vengarse. Existe creencia plena de que el mundo de “Ultratumba”, el “*Más allá*” existe: Cielo, Paraíso, Infierno, Limbo y Purgatorio.

³⁷² Oyuela, Leticia de, *Religiosidad popular...* Op. Cit., pp. 239-240.

³⁷³ *Ibíd.*, p. 244. Las negritas y cursivas son nuestras.

IMAGEN 62



El velorio de Francisco Oller, obra de 1883. En la misma se representa un velorio de infante con música y baile para celebrar que un niño fallecido en o antes de cumplir los siete años, pasará directamente al Paraíso a disfrutar de una vida eterna. Se nota en la ilustración un ambiente de fiesta, más que de tristeza o abatimiento por la muerte del niño. En el extremo izquierdo, junto a la puerta, se observa a un músico tocando la guitarra, mientras los demás asistentes charlan o beben alcohol amenamente, y en el centro, un visitante observa al niño muerto tendido en una mesa, vestido de blanco y cubierto de flores. Sin duda así eran los velorios de niños en la Honduras colonial, que eran denominados “velorios de angelitos”. (Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:El_Velorio_by_Francisco_Oller.jpg, consultado el 26 de junio del 2020. Imagen de dominio público).

En síntesis, en la sociedad colonial los fantasmas aparecen en múltiples espacios, tanto en lugares públicos, señoriales y eclesiásticos (palacios, mansiones, catedrales, conventos, iglesias), como en otros ámbitos más cotidianos (bosques, montañas, cementerios, calles y más generalmente en casas...).

Igualmente, los fantasmas que se han documentado en la sociedad colonial hondureña corresponden a personajes de ambos géneros y clases sociales, pero hay una ligera abundancia de fantasmas asociados al clero: obispos, monjes, curas; también hay reportes de apariciones de la élite blanca: peninsulares, criollos, hidalgos, y desde luego de gente de las castas. Incluso se documentaron casos de “fantasmas de animales”: hay numerosos ejemplos como de caballos, o el legendario “cadejo”.

En la sociedad colonial, los fenómenos sobrenaturales relacionados con el mundo de los difuntos no solían causar tanto miedo o espanto, a diferencia de etapas posteriores. Desde luego, la gente sentía cierta inquietud y espanto ante los aparecidos, pero aceptaban su presencia en el mundo de los vivos como algo natural, pues la gente estaba convencida en la existencia del “Cielo”, del “Purgatorio” y del “Infierno”. La gente “aceptaba” que existían los aparecidos.

En esa época, se pensaba que los aparecidos eran supuestos espíritus o almas de los muertos totalmente formadas que realizaban una pequeña incursión de forma espontánea por el mundo real sin que se conociera con certeza el fin de su presencia. En esa era, los fantasmas eran difuntos cuyas almas quedaban atrapadas después de la muerte por algún hecho anormal y que no lograban el paso definitivo hacia el Infierno o el Cielo. Se tenía la idea de una aparición fantasmal arropada en vestimentas blancas que flotaban o levitaban.

Para la población de la época colonial, los difuntos regresaban al mundo de los vivos con diversos fines:

- Como mensajeros del “*Más allá*”.
- Visitar a familiares o a otro conocido y establecer comunicación.
- Hacer algún tipo de petición o solicitud que no pudieron llevar a cabo en vida.
- Conseguir un lugar de entierro que les permitiera descansar definitivamente en paz.
- Proporcionar alguna recompensa o retribuir algún bien.
- Satisfacer alguna venganza.

En suma, su aparición era consecuencia de algún tipo de muerte anormal y violenta. Regresaban por diversos motivos (solicitudes, recompensas, venganzas...) que estaban relacionados con su imposibilidad de obtener el descanso eterno.

La población colonial mostraba desazón y angustia por la situación de las almas o espíritus de los difuntos que comparecían al mundo terrenal. En los primeros tiempos de la época colonial, llevaban a cabo principalmente una serie de ritos y costumbres para evitar su aparición y continuar en el “*Más allá*”, como Misas y sufragios para las “*Benditas Almas*”. La Iglesia Católica también proporcionó respuestas a la inquietud de la sociedad colonial por los fenómenos sobrenaturales, en especial el destino de las almas, estableciendo e imponiendo una serie de medidas: *a)* Celebración de misas de difuntos para rogar por su descanso definitivo. *b)* Institución de un día de celebración de difuntos. *c)* Realización de plegarias y oraciones para acortar las penitencias y sufrimientos de los difuntos. *d)* Indulgencias para disminuir el tiempo de espera de las almas en el Purgatorio y aliviar su estancia.

En definitiva pues, existía toda una estructura mental que concebía la posibilidad real de que aparecieran en esta vida terrenal seres fantasmales y espectrales, lo cual generaba por supuesto terrores, espantos y ansiedades, pero al mismo tiempo, las personas que

avistaban aparecidos reconocían que esas comunicaciones de alguna manera les daba noticias de sus muertos y de su condición en el *"Más allá"*.

✓ *La aparición de “la mano peluda”*

Otra de las apariciones espectrales que más espanto generan desde la época colonial en Mesoamérica es la denominada **“la mano peluda”**. Quizás de los recuerdos más aterradores que tengo de niño es cuando mi abuela Josefa Banegas o mis tíos y tías me contaban “historias de miedo”, siendo esa leyenda una de las que más pánico me causaba; de hecho, creo que la mayoría de los niños hondureños que han escuchado esa leyenda sienten infinito terror de ser atrapados por una pavorosa mano que los aferra fuertemente y se los lleva a otra dimensión ultraterrena o bien a los infiernos.

Hay millones de personas desde aquella época que describen encuentros con estas famosas “manos peludas”. Las han visto atravesar pastizales, semejando enormes y deformes arañas, otras veces la han visto correr por las calles empedradas de los pueblos, o deambulando en los amplios corredores de las casas coloniales, o más comúnmente siendo jalados por una mano negra y velluda que se esconde bajo la cama. La describen como una entidad poseedora de fuerza sobrehumana, y más similar a la de un primate, cubierta de grueso pelo negro y perfectamente cortada en el punto en que empieza la muñeca.

La leyenda clásica más o menos relata que cuando un niño se levanta a la mitad de la noche y apoya sus pies sobre el suelo, una mano grande, con mucho pelo grueso y largo, con 5 uñas muy largas, filosas y venenosas lo agarrará del tobillo y lo arrastrará hacia el inframundo para que este sea el alimento de los seres malévolos que habitan allí abajo. Pero si logra escapar, la mano peluda le dejará cicatrices que no se borrarán ni cicatrizarán nunca jamás, por este motivo puede traerle una gran infección y luego de mucha agonía el niño puede morir. Contada a los niños y niñas, realmente es una historia aterradora que causa muchas y horribles pesadillas nocturnas.

El mito de “la mano peluda” ha sido reportado en toda América Latina, desde México hasta Argentina. En Colombia lo registra el escritor Javier Ocampo López en su obra *Mitos y leyendas de Antioquia la Grande*³⁷⁴, señalando que es “[...] un espanto que aparece en algunos pueblos de Antioquía y el Gran Caldas en forma de ‘mano peluda’ o ‘mano negra’, que es muy velluda y con uñas largas y puntiagudas. Se presenta en noches oscuras y se mueve por las paredes de las piezas y las ventanas... La mano peluda se iba alargando y entraba o salía por las ventanas, por los postigos o por los boquetes de los muros. Los padres infundían terror a los niños, atemorizándolos con la mano peluda”³⁷⁵.

En el caso de Honduras, don Jesús Aguilar Paz reporta el relato como proyección folclórica, informando de supuestos avistamientos de la misma a principios del siglo XX en una comunidad del extenso departamento de Olancho. Don Jesús refiere así el caso:

[...] HACE POCOS AÑOS APARECÍA EN EL CHORRO, del pueblo de Salamá, en una chorrera, ***una gran mano peluda***. Sin más comentarios³⁷⁶.

Varios estudiosos de estos temas y leyendas de América Latina han relatado esta historia en forma de proyección folclórica, la cual identifican muchas veces también con la leyenda española del “Coco”. Otros afirman que esa espectral aparición tiene su origen en el mito de “la mano cortada de Judas”, el famoso traidor, o bien que fue la mano de un usurero que en la época colonial estafaba a la gente honrada, razón por la cual le amputaron la mano y ésta después comenzó a salir y espantar a la gente. En todo caso, cualquiera sea su origen es realmente una de las leyendas más horrosas y provocadoras de miedo heredadas de la época colonial.

Igualmente, es posible que el mito de origen de “la mano peluda” haya sido alimentado por los mismos frailes y religiosos de la Iglesia Católica con el fin de atemorizar a la

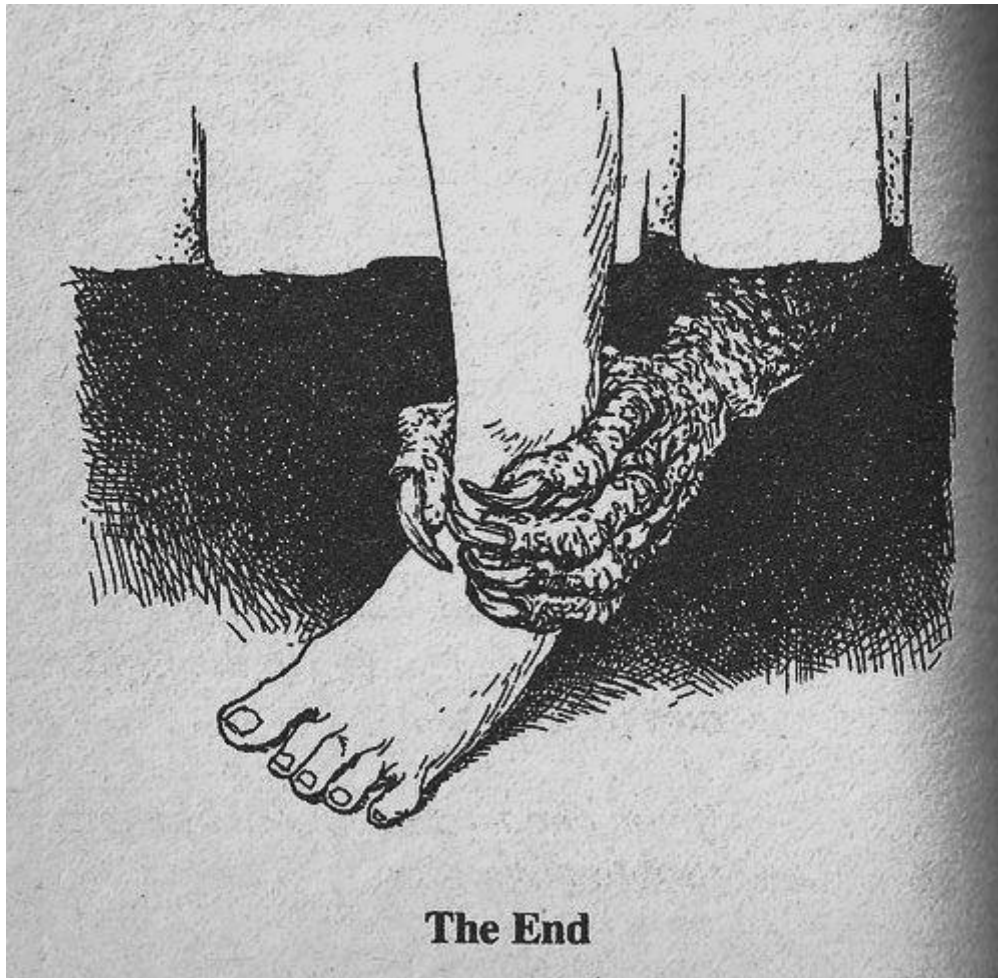
³⁷⁴ Cfr. Ocampo López, Javier, *Mitos y Leyendas de Antioquia La Grande*, Santa Fe de Bogotá, Plaza & Janés, 1ª edición, 2001, p. 142.

³⁷⁵ *Ibíd.*, pp. 142-143.

³⁷⁶ Aguilar Paz, Jesús, *Tradiciones y leyendas de Honduras...* Op. Cit., p. 246. Las negritas y cursivas son nuestras.

población a partir de la identificación de una figura del cuerpo humano que en aquél tiempo se creía inducía al pecado: con la mano se robaba, se asesinaba, se tocaban los cuerpos para practicar la lascivia y el pecado; en fin, la mano era una parte del cuerpo predispuesta a los pecados y a la perdición... La mano podía provocar perder la oportunidad de la “salvación del alma”, y en su lugar conducirnos a las llamas del Infierno.

IMAGEN 63



La mano peluda, aferrando el pie de un niño.

✓ *El hombre sin cabeza*

El **jinete sin cabeza** es un personaje de ficción que ha sido usado como tema de leyenda desde la Edad Media por parte de mitologías como la celta o la germana, aunque como ya comentamos en otro apartado, su popularidad internacional aumentó gracias al relato corto de Washington Irving, *La leyenda de Sleepy Hollow*, escrito en 1820.

En el caso de la mitología germánica, la leyenda se popularizó con los hermanos Grimm, que narran dos cuentos populares alemanes sobre un jinete sin cabeza. El primer cuento se sitúa cerca de Dresde, en Sajonia. En esta historia, una mujer sale temprano de su casa una mañana, en domingo, para recoger bellotas en un bosque cercano, conocido como "Aguas perdidas". Al llegar al lugar oye un cuerno de caza, que ignora. Cuando vuelve a escucharlo, se gira y se encuentra ante sí a un hombre sin cabeza con un abrigo largo y gris a lomos de un caballo de idéntico color. El segundo cuento se sitúa en Brunswick, en la Baja Sajonia, donde el jinete sin cabeza es llamado "el cazador salvaje", que sopla un cuerno con el fin de advertir a los cazadores de no viajar ni cazar al día siguiente, a manera de premonición para que eviten un accidente o ser espantados.

En el caso de la tradición española del periodo colonial, existen muchas variantes de la leyenda, que han sido recopiladas como proyecciones folclóricas por nuestros estudiosos de la cultura popular. En unas, el "hombre sin cabeza" es un hidalgo español que ha sido muerto y decapitado en lances o duelos, y luego sale como espectro a tratar de vengar su ajusticiamiento, pero también, su espíritu encolerizado aún, trata de espantar a cualquier vivo que se le atraviese; en otras, el "hombre sin cabeza" es más bien un religioso, que en vida no cumplió sus votos sagrados, y fue decapitado en venganza por sus delitos. Cuenta la leyenda que por las noches aparece por las calles de ciudades y pueblos coloniales el fantasma de un sacerdote (o bien, un fraile o monje católico), vestido con el hábito usual de su orden o con sotana, pero con la particularidad de que no tiene cabeza, por lo que causa terror y pánico entre la gente. Algunas versiones de la leyenda del "cura sin cabeza"

coinciden en que el personaje se trataba de un sacerdote católico cuyo comportamiento no era el adecuado para una persona de su investidura, quien, como castigo por sus actos, fue decapitado, o bien, se trataba de un sacerdote que fue injustamente decapitado por sus enemigos, tras lo cual su fantasma se aparece deambulando por las noches, ya sea por las calles o en ermitas, iglesias y otros recintos religiosos, buscando desolado su cabeza, espantando a los pecadores, o como mudo testigo que reclama justicia por su muerte. También se dice que en algunas ocasiones se aparece en el interior de recintos religiosos celebrando misa, o bien, en el interior de algunos locales como antiguos colegios o edificios donde se rumora que ha muerto un sacerdote en extrañas circunstancias.

Leyendas de fantasmas sin cabeza que deambulan por las noches pueden encontrarse en todas las culturas. En Francia se narra la leyenda de la “Abadía de San Dionisio”, santo de la Iglesia católica que fue martirizado hacia el año 240 DC, junto con San Eleuterio y San Rústico, por predicar el Evangelio en las Galias. San Dionisio fue decapitado en la colina de Montmartre (cuyo nombre derivaría de “*Mons-Martyrum*”, o “Monte del Martirio”, según algunos etimologistas); cuenta la leyenda que tras ser decapitado y caído la cabeza al suelo, púsose en pie el cuerpo decapitado, recogió la cabeza, y comenzó a andar por espacio de una legua, hasta detenerse sobre el lugar que ocupa actualmente la basílica, donde finalmente expiró.

En el caso de la España medieval, uno de los primeros “fantasmas sin cabeza” reportados fue protagonista del aparecimiento de la leyenda en uno de los templos más antiguos de Madrid (construido entre los siglos XII y XIII), la Iglesia de San Ginés. Se cuenta que en 1353 DC, unos ladrones saquearon la iglesia y cortaron la cabeza a un anciano que se encontraba allí. Semanas después, una sombra sin testa apareció en la puerta del templo al caer el sol. Era el ánima del hombre asesinado, que había vuelto a la tierra para revelar quiénes le asesinaron.

IMAGEN 64



Escultura de San Dionisio, cargando su testa en sus manos, obra de Antoine Le Mouturier (alrededor de 1441). (Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Sacerdote_sin_cabeza, Imagen de dominio público).

En el caso de Honduras, la mayoría de escritores de la tradición oral y folcloristas han registrado la leyenda, y todos coinciden que es un relato heredado de la época colonial. De hecho, la mayoría ubican el nacimiento de la leyenda en poblados y ciudades de españoles, como Comayagua y Trujillo, lo cual denota el arraigo de estas historias en comunidades de tradición hispánica del territorio hondureño.

Compartiremos dos leyendas que relatan esta aparición espectral en Honduras: la primera compartida por el profesor Sebastián Martínez y la segunda por Jorge Montenegro.

El profesor Martínez -ya citado en esta obra- narra que desde la época colonial y en el siglo XIX, “**el Sin Cabeza**” asolaba y aterrizzaba la ciudad de Valladolid de Comayagua y todas las comarcas del Valle:

El Sin Cabeza, fue muchos años, la creencia que más preocupó la curiosidad de aquellos habitantes.

Este fantasma carece de cabeza como su nombre lo indica, ***y por consiguiente eso lo hace más horroroso.***

Los lugares más frecuentados en aquella época por este vestigio, eran: Villa de San Antonio, Los Galeanos y este lugar [el pueblo de Cane, La Paz]³⁷⁷.

Luego, el profesor Martínez describe sus siniestras apariciones:

Aparecía el Sin Cabeza en la Villa de San Antonio ***a las once de la noche, siempre cuando hacía luna.*** Recorría en ***un caballo tordillo*** la calle que conduce al camino de Comayagua, ***golpeaba puertas de casa como instando a riña*** y la bestia, interpretando las ideas del jinete, masticaba el freno.

Luego el Sin Cabeza continuaba su ruta con dirección a la aldea de Los Galeanos, hacía nuevas proezas. Se dirigía poco después a la cercana hacienda de don Pedro Barahona, pasando la cerca que defendía la casa, sin tocarla... De donde don Pedro se dirigía el vestigio a este pueblo, ***cuyas calles recorría con presteza y en concierto de un intenso ruido de campanillas,*** abriendo puertas y sirviendo de antídoto para aquellos que, prendados de un amor puro, hacían visita todavía a sus prometidas...³⁷⁸.

Finalmente, el profesor Martínez relata que este tenebroso fantasma “*no se andaba con cuitas*”, como dicen en los pueblos, y a todo aquél valiente o bragado que decidiera confrontarlo era capaz de ocasionarle la muerte:

Dícese que en cierta ocasión, y en una de esas noches de luna que él prefería tanto, un hombre cuyo valor llegaba al exceso, dispuso dar fe. En efecto, el Sin Cabeza venía a todo galope por una de las calles de la Villa de San Antonio, cuando el hombre le sorprendió sujetándole la bestia por

³⁷⁷ Martínez, Sebastián, *Cane de ayer a hoy...* Op. Cit., p. 44. Las negritas y cursivas son nuestras.

³⁷⁸ *Ibíd.*, pp. 44-45. Las negritas y cursivas son nuestras.

el freno. A esto, el fantasma se hizo oír: *“Tu valor te ha matado”!*... Momentos después, el individuo era ánima³⁷⁹.

Como se infiere, el espectro del “hombre sin cabeza” es realmente aterrador, porque en este caso, sumado al espectro de hombre sin testa, se suma el espantoso espectro del caballo, es decir, son dos espectros en vez de uno los que “azoran” a los vivos. En ese caso, este sería uno de los reportes de “fantasmas animales” de los que referimos en el marco teórico de este estudio.

En segundo lugar, la otra leyenda que compartiremos sobre este espectro la dio a conocer el famoso periodista Jorge Montenegro, titulada **“El hombre sin cabeza”**³⁸⁰, quien ubica el relato en la ciudad de Trujillo a principios de la época colonial, justo en el contexto de las correrías y piraterías inglesas y francesas en la zona.

El eje y trama de la narración expone que unos piratas franceses llegan a la región de Trujillo, y ahí se alían y ponen en contubernio con un español para robar los tesoros que desde Trujillo se mandaban al Rey de España; pero éstos lo traicionan y asesinan, cortándole la cabeza; el español, antes de morir, jura vengarse desde el *“Más allá”*, y así nace la leyenda del “hombre sin cabeza” en Honduras. Pero mejor compartiremos resumidamente la historia en palabras de Montenegro:

La ciudad de Trujillo tiene un historial inagotable. En su bahía se manifestó el poder grosero del español en la época del sometimiento...

A inicios del siglo XVII el poblado de Trujillo fue resguardado por 50 soldados, quienes tenían funciones de vigilancia tanto en el día como en la noche, pero sucedió que un grupo de ocho hombres armados de arcabuces penetraron en la madrugada del mes de marzo, con dirección a lo que hoy es Corocito, burlando los puestos que a manera de retenes se encontraban en todos los caminos.

Llegaron a una casa y el jefe del grupo tocó la puerta con voz suave, casi como en susurro.

- Don Ignacio abra la puerta-...

³⁷⁹ *Ibíd.*, p. 45.

³⁸⁰ Montenegro, Jorge, *Cuentos y leyendas de Honduras...* Op. Cit., Tomo I, pp. 88-93.

- Quién llama a estas horas- Contestó una voz de hombre desde adentro.
- Soy José de Contreras-
Adentro se escuchó un ruido como de levantarse y encender un ochón de ocote.
- Espéreme su merced que en un momento abro la puerta.
Don Ignacio era un hombre flaco, como de una edad de cincuenta años, su rostro mostraba sorpresa.
- No lo esperaba tan pronto señor-.
Don José Contreras ordenó a sus hombres que entraran y luego pasaron a la cocina donde se acomodaron todos. Vengo -dijo- antes del tiempo esperado porque hemos tenido problemas... Las instrucciones sin embargo siguen siendo las mismas, usted como la persona que más conoce ésta parte del territorio nos puede ayudar en mucho... demás está decir que sus servicios serán recompensados. Lo único que tiene que hacer es llevarnos a un lugar apartado, que por tal motivo no sea visitado por nadie³⁸¹.

A continuación, Montenegro señala lo siguiente:

Don Ignacio, que encendía la leña del fogón, miró fijamente a Don José. Su actitud era de desconfianza.

- Lo que usted me pide significa un alto riesgo para mi vida. Como sabrá, Trujillo se encuentra vigilado por los continuos ataques de los piratas, quienes según se dice, han asaltado navíos en las rutas de La Habana y Puerto Caballos; como usted comprenderá, prestarles mi ayuda significa traición... y por ese delito puedo ser ejecutado... ustedes, mi señor, son piratas franceses³⁸².

En seguida, el relato introduce la trama central de la historia, mediante la cual, los piratas obligan al español Don Ignacio a guiarles a un lugar solitario con el fin de cavar un tesoro que habían robado en las posesiones españolas, contentivo de seis cofres cargados de oro y joyas. El tesoro pretendían resguardarlo en la zona para después retornar a recuperarlo. Así, el pirata francés José de Contreras conmina por la fuerza a Don Ignacio:

³⁸¹ *Ibíd.*, pp. 88-89.

³⁸² *Ibíd.*, p. 89.

[...] -Soy, como mis compañeros un pirata francés. Asalto navíos, robo el oro y me lleno de gloria... Pero bien... basta ya de tanta conversación, sírvase usted atender a mi gente y prepárese para marchar-:

Ignacio, lleno de temor preguntó:

- Adónde nos dirigimos-

El francés le contestó en forma seca: -No haga muchas preguntas. Límitese a hacer lo que yo ya sabía... es decir llevarnos a un lugar solitario. Y como de todas maneras tenía que enterarse de qué se trata nuestra misión, le confiaremos un secreto:

- **Llevamos seis cofres cargados de oro y joyas**, ese tesoro bastaría para todos los que aquí nos encontramos pudiéramos vivir toda una vida de placeres... pero tenemos que guardarlo de la codicia de otros piratas y de ustedes... De todo el mundo³⁸³.

Luego, se va desarrollando el desenlace fatal de la historia, cuando los piratas obligan a Don Ignacio a conducirles a un paraje solitario y lejano para enterrar el tesoro (en la zona donde actualmente se ubica la ciudad de Tocoa), pero también para asesinar a nuestro protagonista. Ahí lo obligaron a enterrar el tesoro, y a continuación le quitaron la vida:

[...] cuando levantó la vista, ante sus ojos se presentó una escena terrible. Todos los piratas tenían desenvainadas sus espadas y lo rodeaban.

Ignacio temblando de miedo suplicó:

- No me maten, no tiene porqué hacerlo-...
- Tenemos que hacerlo- contestó Don José. Mentiría si dijera que lo siento... algún día tenemos que morir... debes comprender algo: no podemos arriesgar nuestro tesoro... **No te tenemos confianza Ignacio porque eres español... Así que prepárate a morir.**

Ignacio ya no suplicó porque sabía que era inútil, pero **ver la muerte tan cerca le dio valor para gritar con todo el odio que tenía** adentro:

- Malditos!!... ¡Malditos!! condenáis la codicia del español pero sois los mismos... Son miserables cuando tienen fortuna... **Mátenme perros... pero juro ante Satanás que volveré de mi tumba para cobrar con creces mi muerte.** No disfrutaréis del oro... Yo estaré de guardián eterno hasta la consumación de los siglos³⁸⁴.

³⁸³ *Ibíd.*, p. 90. Las negritas y cursivas son nuestras.

³⁸⁴ *Ibíd.*, p. 91. Las negritas y cursivas son nuestras.

Finalmente, después de oír la imprecación y maldición de Don Ignacio, los piratas consumaron el asesinato, decapitando a nuestro protagonista, pero al poco tiempo, al regresar al lugar del entierro del tesoro, fueron espantados por el espectro del “hombre sin cabeza”, por lo cual huyeron despavoridos, perdiendo así el tesoro que tanto ansiaban:

Los piratas rieron a carcajadas. Ya estaban acostumbrados a estas maldiciones. Don José tomó a aquél pobre diablo de los cabellos y **de un tajo le cortó la cabeza**: poco después lo enterraron junto al tesoro.

Tres meses después **los piratas volvieron por el tesoro, pero al llegar al lugar donde lo habían enterrado, un hombre sin cabeza se les apareció**; en la mano llevaba agarradas unas cadenas que producían un ruido escalofriante al ser arrastradas por el suelo. Nadie supo qué fin tuvieron los piratas, lo que sí es seguro es que no regresaron a Honduras...³⁸⁵.

Finalmente, Montenegro relata que en Trujillo, Tocoa y la zona del Bajo Aguán, aún tiene eco la historia, y algunos han querido encontrar el tesoro y hablar con el “hombre sin cabeza”:

Algunos ancianos de Tocoa cuentan que muchos jóvenes empujados más que por la ambición que por el valor, han querido hablar con “el hombre sin cabeza”... ese terrible guardián de un tesoro incalculable...

Solo uno de esos temerarios pudo hablar con el ser de ultratumba. Resultado: se volvió loco...

En Tocoa se escuchan a media noche el galope de un caballo... Todos saben de qué se trata... Pero nadie quiere comentar el asunto...³⁸⁶.

Como se ve, estas historias dan cuenta de un tipo de fantasma aterrador, que corresponde -según la tipología que expusimos en el marco teórico- al tipo de “fantasmas vengadores”, que por lo tanto resultan espeluznantes y terroríficos.

Igualmente, las proyecciones folclóricas de la leyenda del “hombre sin cabeza” de la literatura oral no varían mucho de las restantes de América Latina: se trata de historias de

³⁸⁵ *Ibíd.*, p. 92. Las negritas y cursivas son nuestras.

³⁸⁶ *Ibíd.*, p. 92.

terror de hidalgos españoles que fueron asesinados a mansalva y decapitados, y una vez muertos, regresan a vengar y vindicar su honor contra quienes les causaron la muerte; el espectro es doblemente pavoroso, pues manifiesta la aparición tanto del hombre sin cabeza, como la del espectro del caballo; igualmente, se describe que el hombre sin cabeza arrastra unas campanillas o cadenas que producen un ruido ensordecedor; o bien, se trata de historias de curas o religiosos que por infringir o quebrantar sus votos, fueron castigados a muerte siendo decapitados, y luego sus espíritus o espectros decidieron penar por las calles de los pueblos o preferiblemente cerca de templos religiosos: conventos, monasterios, ermitas o iglesias coloniales de nuestros países.

En resumen, expusimos en el presente capítulo que las apariciones fantasmales y espectrales del periodo colonial son muy interesantes porque se configuraron a partir de la imbricación de las tres culturas que dieron forma a dicha sociedad: la indígena americana, la europea y la africana. Así, se crearon y estructuraron historias, leyendas y consejas que permearon las mentalidades colectivas de la época, las cuales estaban fuertemente controladas por la hegemonía de la iglesia católica. Por ello, quizá la historia de aparición fantasmal más importante de ese periodo en la Honduras colonial sea la del “Fantasma de la cruz de san Francisco en Comayagua”, un fantasma que es aplacado por el conjuro y exorcismo del Padre Verdelete; esas historias en el fondo contribuían a darle legitimidad moral y espiritual a la jerarquía católica en la Provincia de Honduras. En buena medida esas leyendas se popularizaban con el fin de legitimar el poder de la Iglesia y el poder de la Corona. Asimismo, fue importante la devoción de “las Ánimas del Purgatorio” en Honduras; parte de ese culto y su devoción, se manifestaba a través de las testamentarias de la población peninsular y criolla de la Provincia de Honduras, quienes desplegaban en sus testamentos sus creencias en el mundo del “*Más allá*”. También, fueron interesantes las historias sobre “maldiciones”, siendo quizá la más emblemática la leyenda de “El bulero” en Gracias, Lempira. Finalmente, no podían faltar en este periodo colonial historias asociadas a apariciones espectrales, como las del diablo, y la trilogía de espectros infernales de Mesoamérica: la siguanaba, el duende y el cadejo, y otros de

menor categoría como “la mano peluda”, el “hombre sin cabeza” y otra legión de “fantasmas chocarreros”.

CAPÍTULO IV

FANTASMAS Y APARECIDOS EN LA ÉPOCA REPUBLICANA: SIGLOS XIX Y XX

1) FANTASMAS Y APARECIDOS EN EL SIGLO XIX

A) *Fantasmas y aparecidos en la época de Francisco Morazán*

Como suele pasar con casi todos los personajes relevantes de la historia, sobre todo los que cargan con aureola heroica, no podían faltar leyendas sobrenaturales asociadas con la figura del general **José Francisco Morazán Quesada**, el impulsor del modelo republicano tras el proceso de Independencia de Centroamérica en 1821.

Francisco Morazán nació en Tegucigalpa en 1792 y murió fusilado en San José de Costa Rica en 1842. Fue un genial militar en el campo de batalla, lo que le llevó a ocupar la presidencia de la República Federal de Centroamérica entre 1830 y 1838. Antes, había sido Jefe de Estado de Honduras en 1827. Instruido en la ideología liberal por su pariente Dionisio de Herrera, impulsó como presidente federal una serie de reformas conducentes a instaurar un Estado liberal según el modelo aplicado por los revolucionarios franceses y especialmente por los estadounidenses. Una vez disuelta la República Federal, salió rumbo a Panamá y Perú; volvió a Centroamérica en 1842, asentándose en Costa Rica, donde fue electo Jefe de Estado tras la renuncia de Braulio Carrillo, sin embargo, una rebelión desestabilizó su régimen. Capturado tras una traición de algunos allegados, fue fusilado sin previo juicio -irónicamente- el 15 de septiembre de 1842-. Fue autor de *Apuntes para la Revolución del 29*, más conocido como *Memorias* (1840), así como de manifiestos, proclamas, comunicaciones, arengas y decretos que revelan al estadista y al escritor ilustrado. Con los años, se convirtió en la máxima figura histórica de Centroamérica, específicamente a partir de las Reformas Liberales que celebraron su gesta unionista y desarrollaron una “estatuaria” alrededor de su personalidad. La máxima condecoración que otorga el Estado de Honduras, fue creada el 1 de marzo de 1941 en el gobierno de Tiburcio Carías en homenaje al General Morazán, denominada “Orden de la Gran Cruz de Oro Francisco Morazán”.

Como se recordará, Centroamérica obtuvo su Independencia formal el 15 de septiembre de 1821. Apenas cuatro meses después, en enero de 1822, Agustín de Iturbide, el Emperador del recién creado Imperio Mexicano envió una fuerza militar al mando de Vicente Filísola para terminar de consumir la anexión de Centroamérica a su imperio. Con ello, quedaba demostrado que la Independencia que Centroamérica había declarado en septiembre de 1821 era en una coyuntura política inestable y la debilidad de las estructuras políticas y económicas de las Provincias que formaban el antiguo Reino de Guatemala la forzaron a anexionarse al Imperio Mexicano³⁸⁷.

Luego de la Anexión a México -entre 1822 y 1823-, devino la instalación de la República Federal de Centroamérica en 1824, eligiéndose como presidente federal al salvadoreño Manuel José Arce, pero éste entró en desavenencias contra los liberales hondureños y salvadoreños, por lo cual se desató “la Guerra Civil” entre 1826 y 1829, en la cual el general Morazán venció en abril de 1829 a las fuerzas conservadoras y se convirtió en presidente federal entre 1830 y 1838. Tras ese éxito, Morazán envió al exilio a Cuba a los jefes de la Iglesia Católica -incluido el arzobispo Ramón Casaus y Torres, así como al clan de los Aycinena-encabezado por Mariano Aycinena y Piñol-; con ocasión de esa victoria, Morazán proclamó su famosa frase: *“Ni el oro del Guayape, ni las perlas de Nicoya volverán a adornar la corona del Marqués de Aycinena”*. Durante todos esos años y hasta el momento de su muerte en San José de Costa Rica en 1842, Morazán se constituyó en el político más relevante de la región centroamericana, sobre el cual se tejieron innumerables pasiones y enconos, y por supuesto, también se hilvanaron y crearon leyendas a veces por sus mismos partidarios y otras por sus acérrimos enemigos.

³⁸⁷ Amaya, Jorge Alberto, *Historia de Honduras*, Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), inédito, 2018, p. 176.

IMAGEN 65



Retrato del general Francisco Morazán, perteneciente a la colección de “La Academia Militar Francisco Morazán” de Tegucigalpa. (Cortesía del colega Arnulfo Ramírez).

No es extraño entonces que se fraguaran leyendas con contenido sobrenatural alrededor de la figura del general Francisco Morazán; siendo un personaje de altura continental, y siendo un político esencial en el proceso de construcción del Estado-nación en Centroamérica, es normal que su figura despierte pasiones más allá de las que pueden ser analizadas a partir de la hermenéutica de la historia. Así que también se construyeron leyendas sobre su heroicidad³⁸⁸, pero también leyendas que enlazan con el mundo de lo sobrenatural.

Quizá la leyenda más interesante en este sentido sea la llamada “**Leyenda del tesoro del general Morazán**”³⁸⁹, la cual sugiere que el general Morazán, en las horas previas a su captura y asesinato en Costa Rica, escondió secretamente por medio de allegados un “tesoro” en un paraje de esa república que formaba parte de sus bienes, el cual se manifiesta misteriosamente a las personas que se acercan al lugar.

A continuación detallaremos los pormenores de la historia. Leonardo Montalván relata así el inicio de la historia:

Fue el catorce de Septiembre de mil ochocientos cuarenta y dos. Morazán resistía en su cuartel de San José a las tropas rebeldes que lo sitiaban. Comenzó este ataque el día once, al llegar la noticia de que Florentino Alfaro había hecho estallar la revuelta en Alajuela.

Le tocó a la Guardia de Honor rechazar los primeros asaltos. Rendida por falta de elemento la guarnición de los CARTAGOS. Siguió la lucha en el Cuartel Principal.

A Morazán le acompañaban ochenta hombres y de éstos cuarenta eran salvadoreños.

Toda su familia había caído en retenes al atravesar una calle.

³⁸⁸ Sobre este punto véase: Amaya Banegas, Jorge Alberto, “El legado de Francisco Morazán en Centroamérica: los imaginarios del héroe unionista y su herencia histórica”, en: *Revista de Museología KÓOT*, San Salvador, Revista de Museología, Universidad Tecnológica de El Salvador, Año 7, N° 8, 2017, pp. 46-57.

³⁸⁹ La leyenda fue registrada en 1925 por Leonardo Montalván. Véase: Montalván, Leonardo, “El tesoro del general Morazán”, en: *Revista Lux*, Tegucigalpa, Año II, N° 72, 1 de noviembre de 1925. También Jorge Montenegro publicó una síntesis de la misma; véase: Montenegro, Jorge, *Cuentos y leyendas de Honduras*, Tegucigalpa, Litografía López, Vol. II, 4ª edición, 2006, pp. 168-173.

Le ofrecieron al prócer garantías para él y sus bienes, pero no para Villaseñor, Cordero, Pardo y sus otros compañeros³⁹⁰.

Ante ello, el relato prosigue describiendo la retirada del general Morazán y de sus hombres hacia Cartago:

En estas circunstancias Morazán realiza una peligrosa retirada.

Creía que brillaba aún el sol de Gualcho y del Espíritu Santo.

A las tres de la mañana salía con los suyos, protegido por el más íntegro de sus generales, Trinidad Cabañas, que se presentó con treinta hombres leales que le quedaban.

Iba el héroe, jinete en su brioso caballo, bajo el fuego de los fusiles como bajo una tempestad, dando heridas y recibíendolas, arrastrando el vendaje, abriéndose paso por entre la montañuela de la Cuesta de Moras.

Pretendía llegar a Cartago, ignorado de que Pedro Mayorga, Comandante de esa plaza, derrotado por 200 ALAJUELAS, se había unido a los vencedores y extendiendo la revuelta a su jurisdicción³⁹¹.

Luego, Montalván relata en su leyenda que Morazán se acerca a Cartago con su columna de soldados, pero se empiezan a fraguar las traiciones de su antiguo amigo Pedro Mayorga -comandante de plaza de Cartago-:

Un poco más allá del Alto de Ochomogo intentó esperar a Cabañas, pero Villaseñor se opuso. Morazán iba herido y era preciso encontrar vendajes.

Pedro Mayorga los recibió con agasajo y ordenó prepararles alojamiento, mientras salía en busca de la escolta que debía prenderlos.

En este instante los fugitivos son advertidos del peligro de Mayorga.

Procuran escapar en los caballos, pero se les captura en el momento de coger las bridas³⁹².

³⁹⁰ *Ibíd.*, p. 171.

³⁹¹ *Ibíd.*, pp. 171-172.

³⁹² *Ibíd.*, p. 172.

A continuación, el narrador expone y va anunciando la *trama central* del relato, cuando doña Anacleto Arnesto de Troya y Fajardo de Mayorga -la esposa de Pedro Mayorga-, da a conocer la existencia del tesoro -el eje central de esta leyenda-:

Doña Anacleto Arnesto, comprendiendo que se desarrollarían grandes acontecimientos, le entregó a un antiguo criado, el de mayor confianza, un cofrecito de caoba, con cerradura de plata en el cual estaba el dinero que Morazán puso bajo su custodia y le ordenó ocultarlo en sitio seguro. Ese criado atravesó la cordillera y logro llegar a esta gruta.

Aquí enterró el cofrecito de caoba, e iba de regreso el fiel servidor de la casa de Mayorga, de todos conocidos por ferviente morazanista, cuando fue muerto al salir del camino por los amotinados que volvían de Alajuela³⁹³.

Enseguida, el narrador refiere el tópico sobrenatural ligado a estas leyendas, en el sentido que del lugar donde se ocultó el tesoro se desprenden señales que dan a entender a los interesados que ahí se encuentra un legendario tesoro:

La leyenda dice que esta gruta, llena de murciélagos, se ilumina la noche de Navidad.

Cuando resuena la última campanada de las 12 en la iglesia de Tres Ríos, óyense extrañas músicas, la luz se multiplica y hostigados por el vivo resplandor huyen los murciélagos³⁹⁴.

Finalmente, el narrador cierra el desenlace de la leyenda anunciado la señal por la cual se pueden guiar los que intenten buscar el tesoro del general Morazán:

Cuando los cohetes anuncian la llegada de Noel... es visible la hendidura en que esta el tesoro³⁹⁵.

En el caso de Costa Rica, la leyenda fue recopilada en una variante como proyección folclórica por Elías Zeledón Cartín en el libro *Sortilegios de viejas raíces: leyendas*³⁹⁶, con el título: “La corona de Aycinena y otros tesoros en Costa Rica”.

³⁹³ *Ibíd.*, p. 172. Las negritas y cursivas son nuestras.

³⁹⁴ *Ibíd.*, pp. 172-173.

³⁹⁵ *Ibíd.*, p. 173.

³⁹⁶ Zeledón Cartín, Elías, *Sortilegios de viejas raíces: leyendas*, San José de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1ª edición, 1998, p. 124.

Dicha leyenda recopilada por Zeledón Cartín la compartimos así:

LA CORONA DE AYCINENA Y OTROS TESOROS EN COSTA RICA

Corrían los días del mes de abril de 1829 cuando un correo de caballería trajo a Costa Rica como misión especial hacer conocer que el famoso unionista Francisco Morazán había derrotado a Prado en Guatemala, procediendo a su vez a la expulsión de los franciscanos españoles, así como de otras muchas personas, entre ellas, a los Marquesanos de los Aycinena. Esta familia procedente de la Nobleza, era famosa por una valiosísima corona, que según aseguran, estaba confeccionada con oro purísimo de Guayape y las perlas del Golfo de Nicoya. Se cuenta también, que Morazán antes de proceder a la expulsión de los Marqueses de Aycinena, se cuidó de dar buena cuenta de la valiosa y famosa joya.

En 1842, Francisco Morazán desembarcaba en el puerto de Caldera con su gente, la famosa Corona de los Aycinena y otros tesoros valiosos. Después de haber fracasado sus intentos unionistas en Alajuela, se vio en la necesidad de huir a Cartago hospedándose en la casa del comandante de Plaza, Pedro Mayorga. El día 13 de septiembre del citado año le hicieron saber a Morazán que habían decidido fusilarlo.

Doña Anacleta Arnesto de Mayorga, esposa de don Pedro y una de las más distinguidas y nobles damas de la historia de Costa Rica, ofreció su apoyo para que Morazán salvase su vida, a lo que negó, manifestando que prefería morir a que lo tildasen de cobarde.

Decidido a afrontar la muerte, Morazán encargó a su gran amiga de confianza, eligiese un lugar para esconder sus valiosos tesoros, entre los que se hallaba la Corona de Aycinena. La ilustre dama doña Anacleta, sugirió de inmediato esconderla en la denominada hoy, “Piedra del Encanto” que se yergue en el corazón de la sierra La Carpintera. Las órdenes fueron cumplidas. El 15 de septiembre de 1842, Francisco Morazán fue fusilado. El tesoro, se dice que permanece en el vientre de “la Piedra del Encanto”...³⁹⁷.

En esta proyección folclórica de la leyenda del “Tesoro del general Morazán” -a diferencia de la versión hondureña-, se añade un argumento sustancial, cual es el valor de la corona del Marqués de Aycinena dentro del contenido del tesoro de Morazán, un valor creciente de consideración inestimable sin ninguna duda.

³⁹⁷ *Ibíd.*, p. 124.

Se aprecia naturalmente que la leyenda del “tesoro del general Morazán” tiene parangones con las historias de leyendas de tesoros de muchas otras culturas o relatos de otras regiones (valga recordar en este sentido el relato “El Conde de Montecristo” de Alejandro Dumas).

Como apunta Aitana Martos García³⁹⁸, la idea del tesoro es un referente universal que ha sido examinado a la luz de diversas disciplinas y perspectivas, como la historia, el folclore, la narratología o la semiótica, y tiene manifestaciones singulares actuales en los distintos dominios o ecosistemas de la lectura. El tema de la *búsqueda de tesoros*, frecuentemente empleado en las novelas de aventuras, se fundamenta en la leyenda de que los piratas de la Edad Moderna -en especial aquéllos que saqueaban los navíos españoles que transportaban las riquezas de las Indias- solían esconder sus botines enterrándolos en islas o lugares apartados, los cuales luego recordaban por documentos en forma de crípticos mapas que han pasado a la cultura popular como “*mapas del tesoro*”. Sin embargo, en la realidad, esta práctica no estaba demasiado extendida, hay pocos casos documentados de piratas que realmente enterraran sus tesoros, y no se conoce que hayan existido mapas del tesoro auténticos en la historia. Así, es sabido el caso de Francis Drake, el cual enterró oro y plata españoles tras saquear un cargamento en el Cabo de Nombre de Dios, aunque enseguida los recuperó y regresó a Inglaterra. Además, no llegó a crear ningún mapa.

Aunque existen otros casos en la historia, el más famoso de ellos fue el del Capitán Kidd, que enterró parte del producto de sus rapiñas cerca de Long Island en Nueva York antes de ser arrestado y ejecutado en Inglaterra. Aunque gran parte de este tesoro de Kidd fue encontrado por varias personas que tomaron posesión de él ya antes de su arresto, hubo bastante interés por el caso en ese momento, y se especuló que aún quedaba una gran fortuna enterrada por Kidd³⁹⁹.

³⁹⁸ Martos García, Aitana, “Las leyendas de tesoros como hipotextos de prácticas de la cibercultura y sus posibilidades didácticas”, en: *Revista Tonos Digital*, Revista de Estudios Filológicos, Murcia, Universidad de Murcia, N° 31, junio de 2016, pp. 1-24.

³⁹⁹ *Ibíd.*, p. 3.

Sin embargo, lo más interesante sobre las historias de tesoros radica -según Martos García- en el “*valor simbólico del tesoro*” para los pueblos que crean dichas leyendas. Así, argumenta que es bueno vivir o imaginar vivir en la vecindad de un tesoro, pues ayuda a ver detrás de las apariencias, a considerar el mundo como *un lugar abierto*, lleno de secretos que tenemos que descifrar. En realidad, se trata de resignificar el mundo, de imaginar que personajes relevantes o con fortuna dejaron “guardado o escondido” un legendario tesoro, que puede ser descubierto y atraerle fortuna al que lo localice. Así, el tesoro constituye un “objeto de poder”.

De esta manera, seguramente la leyenda del “tesoro de Morazán” nació asociada e influenciada al tenor de esas historias que la literatura oral había heredado desde el periodo colonial en la región sobre los fantásticos y fabulosos tesoros que dejaron enterrados los piratas en las costas centroamericanas. No en vano, en el caso de nuestra leyenda el tesoro es escondido justamente en un “cofrecito”, al igual que lo hacían los piratas o el tesoro que encontró Edmond Dantes en la Isla de Montecristo en el famoso relato *El Conde de Montecristo*.

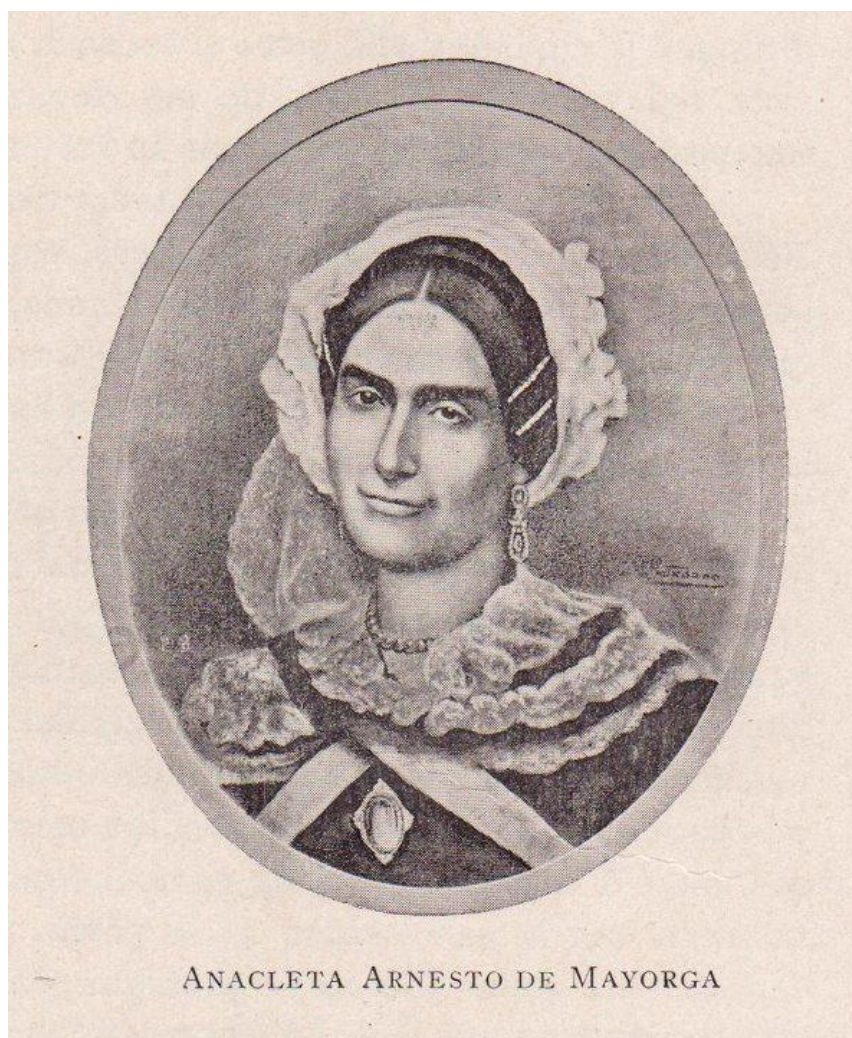
Otra idea subyacente ligada a las historias de tesoros se refiere al “*significado del tesoro como arquetipo del imaginario social*”. Con respecto a esta idea, encontramos temas recurrentes, transculturales, que parecen persistir a través de diversas cosmovisiones. Nos referimos al valor de dos nociones cuasi-sinónimas que, sin embargo, son distintas de raíz: el oro y el tesoro. Lo que a ambas les une es su valor subyacente, que Martos García lo asocia en la categoría de lo “excelso”, que se refiere a lo elevado, a lo que sobresale, a lo prominente, y que también explica palabras como culmen, cumbre o columna. La relación con la realeza es evidente, pues el oro se ha usado en muy diferentes culturas para representar el trono, la potestad regia, para fabricar y revestir objetos como las coronas y otros ornamentos como medallas presidenciales o de dignatarios⁴⁰⁰.

⁴⁰⁰ *Ibíd.*, p. 6.

En este sentido era creíble para las personas que escucharan esta leyenda que *“Morazán poseía oro y alhajas”*, pues era *“hombre poderoso”*, era *“el general y presidente”*.

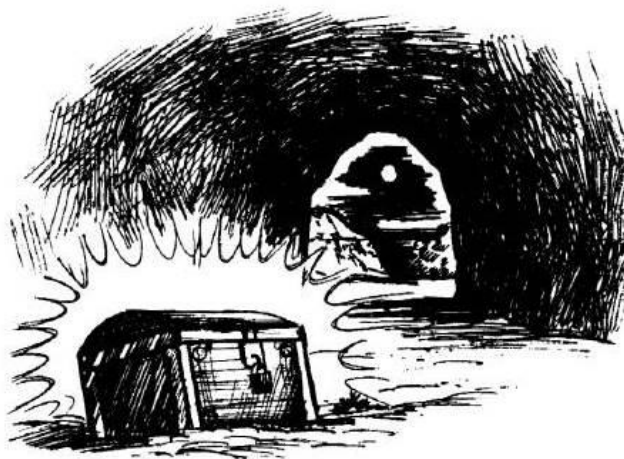
Así pues, la historia se inventó y expandió como *“algo posible”* o *“creíble”* tanto en Honduras como en Costa Rica, donde aún se mantiene la tradición oral en la ciudad de Cartago y sus alrededores, donde supuestamente se incubó la historia.

IMAGEN 66



Grabado de Doña Anacleta Arnesto de Mayorga, una de las protagonistas de la leyenda del “Tesoro del general Morazán”, quien custodiaba el supuesto cofre con parte de las riquezas y joyas del general, que fueron ocultadas en 1842 por un criado suyo en una gruta cercana a la ciudad de Cartago.

IMAGEN 67



EL TESORO DEL GENERAL MORAZAN

Ilustración de la leyenda *“El tesoro del general Morazán”*. (Fuente: Montenegro, Jorge, *Cuentos y leyendas de Honduras*, Tegucigalpa, Litografía López, Vol. II, 4ª edición, 2006, p. 169.

B) El Padre Subirana y algunos sucesos de aparecidos en su “Misión Apostólica” en la década del sesenta del siglo XIX

El padre **Manuel de Jesús Subirana** es sin duda uno de los personajes más relevantes de toda la historia de la iglesia en Honduras. Prácticamente no hay pueblo de Honduras que no conozca alguna leyenda o anécdota relacionada a sus visitas misioneras, alentadas por el fervor católico que aún conservaba el país durante el tiempo de sus visitas en las décadas cincuenta y sesenta del siglo XIX. Su labor apostólica ha quedado grabada en la memoria colectiva, no solamente por su celo cristiano ante su grey, sino también por la infinidad de hechos milagrosos y prodigiosos que se le atribuyen, gran parte de ellos marcados por un hado sobrenatural y asombroso, que generaron un raudal de sorprendentes leyendas por los cuatro puntos cardinales de la nación.

Manuel de Jesús Subirana nació en 1807 en la localidad de Manresa en Cataluña, España. Murió el 27 de noviembre de 1864, en el lugar llamado “Potrero de los Olivos”, situado en la jurisdicción de Santa Cruz de Yojoa, del actual departamento de Cortés, y cumpliendo un deseo testamentario, sus restos fueron trasladados hasta la ciudad de Yoro, para ser enterrados en la iglesia de la ciudad⁴⁰¹.

Subirana es pues de esos catalanes que dejaron huella imperecedera en Honduras como otros que llegaron emigrados en el siglo XVIII, como las familias Xatruch, Guardiola, Bertrand, Gardela, Vilardebó, Montcada, Sequeiros y otras más. Así lo refiere el historiador español Luis Mariñas Otero en su libro *Honduras: “[...] un sacerdote, catalán... el padre Manuel de Jesús Subirana, no obstante lo corto de su estancia en Honduras (1856-1864), realiza una obra apostólica y civilizadora en el noroeste del país, que lo convierte en*

⁴⁰¹ Las dos principales biografías que dan detalle de la vida y obra del padre Subirana son: Alvarado García, Ernesto, *El misionero español Manuel Subirana*, Tegucigalpa, Imprenta La República, 1964; y: Garrido, Santiago (SJ), *El Santo Misionero Manuel de Jesús Subirana en el centenario de su muerte*, San Salvador, Editorial Lea, 1ª edición, 1964.

*una de las personalidades más interesantes de la Historia de Honduras, y la que ha dejado huella más profunda en la tradición y cultura de su patria de adopción*⁴⁰².

Subirana entró a temprana edad en el seminario de la ciudad de Vich, del cual se ordenó en el año de 1834; luego fue nombrado sacerdote en su ciudad natal hasta 1845; después se embarcó hacia Cuba, a la cual llegaría en 1850, donde emprendió su labor misionera bajo auspicios del arzobispo Antonio María Claret y Clara, con quien realizó una importante labor misionera en la isla por varios años dentro de la Orden de los Claretianos. Finalmente, hacia 1856 arriba a Centroamérica, intercalando entre El Salvador, Nicaragua, Guatemala y finalmente Honduras, donde se asentaría definitivamente hasta el momento de su muerte en 1864⁴⁰³.

En el año de 1857 se traslada entonces definitivamente a Honduras. Fue recibido por el Obispo de la Diócesis de Comayagua, fray Hipólito Casiano Flores, quien le autorizó para que desempeñara su labor misionera en el territorio hondureño. Subirana luego se trasladó a La Mosquitia hondureña, sector oriental del país colindante con Nicaragua, donde se avocó a evangelizar a los habitantes de dicha región, divididos entre muchos pueblos: Miskitos, Garífunas, Pech y Tawahkas.

Luego en 1858 se trasladó al departamento de Yoro, donde dedicó la mejor parte de su apostolado misionero, para evangelizar a los indígenas Tolupanes (en aquel tiempo denominados Xicaques), comenzando por aprender la lengua tol usada por los indios, de tal forma que vivió entre ellos. Según sus informes llegó a bautizar a unos 9,000 Tolupanes, es decir casi la totalidad de los que vivían en esa época. Por lo que se le atribuyo como el primer milagro.

⁴⁰² Mariñas Otero, Luis, *Honduras*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura, Artes y Deportes, 2008, p. 32.

⁴⁰³ Alvarado García, Ernesto, *El Misionero español Manuel Subirana...* *Ibíd.*, pp. 10 y ss.

Es necesario contextualizar también el momento histórico en el cual llega el padre Subirana a Honduras, el que pensamos explicaría en parte la notable y masiva cantidad de milagros y dones que le atribuyó el pueblo a su personalidad. Efectivamente, por ese tiempo Honduras venía atravesando una etapa histórica denominada por algunos como “Anarquía” o “Reacción conservadora”; una serie de guerras civiles y constante inestabilidad política y falta de institucionalidad generaban paralelamente hambrunas, pestes, crisis económicas, todo lo cual redundaba obviamente en una crisis social entre la mayoría de la población. En esos contextos, los pueblos suelen aferrarse a la llegada de “Mesías” o “salvadores” que les puedan regenerar social y espiritualmente. Subirana, entregado apostólicamente a los más pobres, a los más marginados de los marginados de Honduras (ya de por sí un país sempiternamente explotado y empobrecido), fue visto por la mayoría de la población de la época como un verdadero “Enviado de Dios”, un “porta estandarte” de la materialización de las promesas de Dios para con sus pobres⁴⁰⁴.

Por ello, el pueblo hondureño tendió a ver al padre Subirana como un personaje ilimitadamente milagroso, profético y desde luego como un santo. Eso contribuyó a que se configurara una imagen mesiánica alrededor de su persona. Naturalmente, en periodos de crisis históricas, es muy normal que los pueblos fragüen esperanzas de personajes “mesiánicos” o “salvadores”.

Así, disuelta la Federación en 1840, Honduras vivió como el resto de Centroamérica un proceso de restauración conservadora a partir de la consolidación en el poder del caudillo guatemalteco Rafael Carrera. En el caso de Honduras, fueron los generales Francisco Ferrera, José Santos Guardiola y José María Medina los que influyeron en la consolidación de la restauración conservadora en el país entre 1841 y 1876.

⁴⁰⁴ Sobre la visión mesiánica del padre Subirana por parte del pueblo hondureño, puede consultarse: Sierra, Rolando, “Manuel Subirana y el movimiento mesiánico en Honduras: (1857-1864)”, en: Instituto Hondureño de Antropología e Historia (Editor), *Significado de los movimientos populares en la gestación del Estado y la identidad nacional en Honduras (Memoria del Seminario de Historia-1996)*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), Colección Estudios Antropológicos e Históricos, N° 12, 2000, pp. 31-43.

Varios hitos marcaron esas décadas de 1850 y 1860 en el país: primero la “Guerra de la Campaña Nacional” en 1856 de los países centroamericanos contra el filibustero gringo William Walker; luego la devolución de La Mosquitia y las Islas de la Bahía a Honduras por parte de Gran Bretaña, por medio del “Tratado Wike- Cruz”, en 1859, y luego el asesinato y magnicidio contra el presidente José Santos Guardiola en 1862. Como se aprecia, hay varios hechos de guerra, conflicto y sangre que por supuesto generaban terror, desasosiego y ansiedad en la población, especialmente en las comunidades campesinas e indígenas. Por eso la llegada del Padre Subirana trajo una llamarada de sueños, fe y esperanza para el pueblo.

El Padre Subirana pagó con creces esa confianza de su grey: adonde fue, fundó iglesias, creó escuelas, gestionó ante el gobierno la legalización de tierras y territorios para los pueblos indígenas, y sobre todo se esmeró en cumplir sus deberes sacramentales con su pueblo, llevando a cabo infinidad de bautizos, casamientos, y en fin atender las necesidades espirituales de un pueblo que sufría penalidades y necesitaba cuidado y piedad.

Por todo eso el pueblo hondureño lo veneró -y sigue venerando en la actualidad-, y le adjudicó un sinfín de atributos que rozaban lo sobrenatural y hasta divino: el poder enfrentar a los demonios, el don de los milagros y el poder de la profecía y hasta poderes taumatúrgicos.

Con respecto al primer punto, el referido a sus poderes para combatir al demonio -y por extensión a la hechicería y brujería-, muchos de sus biógrafos o los folcloristas que han abordado este tipo de leyendas señalan que a Subirana se le ve frecuentemente en su misión en Honduras combatiendo a estos seres infernales. Don Jesús Aguilar Paz, en *Tradiciones y leyendas de Honduras*, expone una extensa crónica de las andanzas de Subirana, y nos dice lo siguiente:

Cuentan... que el Santo Misionero diciendo un sermón declaró a los habitantes de Esquías [departamento de Comayagua] “que **en el pueblo había una Legión de Espíritus malos**; que era necesario **hacer una plegaria para conjurarla** y mandó que todos los vecinos fuesen a la Iglesia al día siguiente; en el momento en que el Misionero hacía la imprecación **oyeron un ruido semejante al retumbo de un volcán que hace erupción y un fuerte temblor de tierra**, tan intenso que las campanas sonaban como si alguien las tocara. Aquello parecía el Juicio Final: llantos, gritos, desmayos, **el terror** con todas sus desagradables manifestaciones. **Pero a una palabra del Misionero, todo quedo en calma**, dejando en aquellas gentes el convencimiento de los extraordinarios poderes del ministro de Dios”⁴⁰⁵.

Evidentemente nos enfrentamos a una aterradora historia, en la que un pueblo es asediado por “una legión de demonios”, luego el padre conjura a los demonios, pero éstos reaccionan alterando las fuerzas de la naturaleza, provocando retumbos y temblores de tierra, pero finalmente el padre subvierte a esos demonios por medio del poder de su evangélica palabra, devolviendo la paz y sosiego al pueblo. Una historia digna del nivel de las “*mainstream*” de películas o novelas de terror.

Otra espeluznante leyenda asociada al Padre Subirana lo ubica incluso enfrentando a poderosos fantasmas. Se refiere a una leyenda titulada “**El hereje**”, registrada por el folclorista ya citado don Pompilio Ortega, en la cual se narra el enfrentamiento del Padre Subirana contra un fantasma quien en vida fue un hereje y apostata, el cual finalmente es vencido por el santo poder del Padre. El profesor Ortega nos cuenta así el inicio de la historia:

El lugar era la ciudad de Yoro, en el departamento de Yoro. Se dice que ahí se producen nubarrones entre julio y agosto, que provocan la ya famosa lluvia de peces. En ese

⁴⁰⁵ Aguilar Paz, Jesús, *Tradiciones y leyendas de Honduras...* Op. Cit., p. 293. Las negritas y cursivas son nuestras.

tiempo **la gente estaba aterrizada por la presencia de un fantasma y el desencadenamiento de sucesos sobrenaturales.**

El planteamiento o inicio de la historia El profesor Ortega la cuenta así:

En aquellos tiempos... en la ciudad de Yoro, sucedió en cierta ocasión que **todos los vecinos vivían escandalizados porque todas las noches**, a eso de la medianoche, los perros empezaban a aullar, las gallinas a cacaraquear, las vacas a balar, los gatos a maullar, y lo que era peor, **unos gritos tan largos**, que parecía que los iban a oír todos los habitantes del Valle; se ponían los pelos de punta y la gente temblaba de puro miedo⁴⁰⁶.

A continuación, el profesor Ortega presenta la trama central o nudo de la historia:

[...] una vez el señor cura, accediendo a las súplicas del pueblo, se propuso conjurar aquella tentación; así fue que una noche, cuando iba a principiar tal suceso, **el cura, acompañado por mucha gente, salió de la parroquia con la cruz, el agua bendita, etc., a encontrar el fantasma**⁴⁰⁷.

Enseguida, el padre Subirana confronta con su poder al fantasma:

Tan pronto como el señor cura notó que estaba cerca le dijo:

“En el nombre de Dios Todopoderoso”, **“Eres de esta vida o de la otra?”**.

“Soy de la otra”, contestó con voz hueca y cavernosa.

“Y qué son tus penas?” replicó el cura. A lo que la voz contestó:

“Es que **cuando vivía en el mundo fui muy hereje** y nunca permití que mi mujer fuera a misa, pero ella iba sin que yo lo supiera; una vez la sorprendí cuando venía de comulgar y tanto me disgusté, que le puse el freno de mi mula; esto la afligió sobremanera y murió poco después. **Desesperado, me suicidé**, arrojándome a un barranco del río y **desde entonces estoy en penas**”...⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ Ortega, Pompilio, *Patrios lares...* Op. Cit., p. 45. Las negritas y cursivas son nuestras.

⁴⁰⁷ *Ibíd.*, pp. 45-46. Las negritas y cursivas son nuestras.

⁴⁰⁸ *Ibíd.*, p. 46. Las negritas y cursivas son nuestras.

Finalmente, el profesor Ortega cierra con el desenlace de la historia señalando lo siguiente:

[...] el cura tomó valor y le dijo “En el nombre de Dios te mando que te sepultes en el corazón de las montañas de Pijol que están cerca de aquella ciudad en los lugares donde no haya tocado la planta humana, y **en castigo de tu falta, llevaras una enorme piedra atada a tu cintura**”.

Los indios xicaques que habitan en aquellas montañas, dicen que han encontrado en los lugares más solitarios un hombre todo cubierto de pelo con una piedra atada a la cintura, y los que este cuento saben aseguran que es el hombre que le puso freno a su mujer...⁴⁰⁹.

IMAGEN 68



En lo más espeso de las montañas de Pijol han visto un hombre cubierto de pelos, arrastrando una gran piedra...

[Pag. 46]

Ilustración de la leyenda del fantasma “El hereje”, contra el cual luchó espiritualmente el Padre Subirana. (Fuente: Ortega, Pompilio, *Patrios lares. Leyendas, tradiciones, consejas*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, 2ª edición, 1951, p. 46.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, p. 46. Las negritas y cursivas son nuestras.

Se constata otra inquietante historia de terror digna de las apariciones tradicionales de fantasmas en todo el mundo: primero, el fantasma se manifiesta y aterroriza (de noche para mejor *inri*) a toda una comunidad provocando espanto con sus apariciones y ruidos turbadores y amenazantes; luego, surge un líder espiritual de la iglesia confrontándolo con los auxilios y enseres de la liturgia (la cruz, el agua bendita, conjuros religiosos), y finalmente, el poder celestial de Dios triunfa cuando el religioso conjura y condena al espíritu para alejarlo de la comunidad y de la gente, imponiéndole la pena de vagar por la montaña con una piedra atada a su cintura, no solamente por la falta de haber asustado a la población, sino sobre todo por el pecado mortal de haber provocado la muerte de su esposa. Esta historia enlaza igualmente con el tipo de “fantasmas tradicionales”, pero también con el tipo de “fantasmas elementales” (considerados como demoniacos) de acuerdo a la tipología expuesta por Roger Clarke que citamos en el marco teórico.

Finalmente, otro suceso ligado con el mundo sobrenatural asociado con el Padre Subirana se relaciona al momento mismo de su muerte, y la supuesta incorrupción de su cuerpo, el cual quedó aparentemente en “olor de santidad”. Así lo arguye por ejemplo uno de los biógrafos de la vida de Subirana, el profesor Salvador Turcios⁴¹⁰, quien relataba lo siguiente:

Ei señor Misionero Subirana falleció a la edad de 57 años, después de haber ejercido su apostolado cristiano en Honduras, durante 7 años, si descartamos el tiempo que estuvo en El Salvador, en los años de 1857 y 1859, y en Nicaragua el año de 1860.

Cuando se efectuó la inhumación de los restos mortales del señor Misionero Subirana, en el centro de la Iglesia Parroquial de la ciudad de Yoro, era cura de aquel beneficio el Canónigo don Miguel Pavón, quien manifestó que ***el cadáver no se había descompuesto y que antes bien despedía un olor agradable***⁴¹¹.

⁴¹⁰ Turcios R., Salvador, “Centenario Nacional que se conmemoró a la memoria del misionero Subirana”, en: *Revista Ariel*, Tegucigalpa, Tercera Etapa, Año VIII, N° 179, septiembre de 1966, pp. 15-17.

⁴¹¹ *Ibíd.*, p. 16. Las negritas y cursivas son nuestras.

Este suceso que atribuye elementos de “santidad” a la figura del padre Subirana se suma a los ya mencionados anteriormente de su hipotético poder contra los demonios, la brujería y hechicería. Por lo visto, es realmente relevante que se reconozcan este tipo de atributos y virtudes al Padre Subirana, pues generalmente este tipo de concesiones solamente suelen ser conferidas a personas muy “elegidas” dentro de las naciones y comunidades. He ahí la gran importancia religiosa, espiritual y sobrenatural que el pueblo hondureño ha cedido al Padre Subirana en el marco de la historia de la iglesia en Honduras.

Efectivamente, tal como apunta Rolando Sierra en su trabajo ya citado, alrededor de la figura del Padre Subirana el pueblo hondureño -especialmente los indígenas y los Garífunas- construyó una memoria colectiva con una intensa tradición oral, significando con esto el impacto que este personaje ha tenido y tiene entre la población indígena, garífuna y campesina. De hecho, las tradiciones y leyendas sobre Subirana se pueden proyectar en casi todo el país. Por ello no es de extrañar que haya nacido un tipo de “mesianismo” en torno a la figura del Padre Subirana, sobre todo entre la población indígena⁴¹².

El misionero significó un freno a las pretensiones cuasi esclavistas a las que querían someterlos los ladinos a los indígenas, erigiéndose de esta forma en un personaje históricamente presente entre los indígenas.

Para precisar la figura mesiánica de Subirana, Rolando Sierra retomó la tipología de Henri Desroche en su obra *Sociología de la Esperanza*, quien definió dentro de los movimientos mesiánicos tres tipos de personajes: a) el *personaje históricamente presente*; b) el *personaje históricamente ausente* y c) el *personaje en presencia vicaria*. Siguiendo esa

⁴¹² Sierra, Rolando, “Manuel Subirana y el movimiento mesiánico”... Op. Cit., p. 34.

tipología, Sierra ubicó a Subirana dentro del primer tipo: como un *personaje históricamente presente*⁴¹³.

Dentro de los relatos y la tradición oral Subirana aparece históricamente como un “Mesías”. Su paso entre los indígenas, afrodescendientes y campesinos ladinos le significó ser nombrado como una especie de “Jesús”. Poco a poco se le fue reconociendo como Manuel “de Jesús” Subirana, atribuyéndole de esta forma ciertas características del mesianismo de Jesús (por lo tanto el título le es atribuido). Sin embargo, lo más representativo en Subirana es que esa atribución se injerte en un personaje históricamente presente, cuya conciencia era concebida como si fuera el encargado de una misión divina para con el pueblo hondureño. De esta manera, puede verse en Subirana la construcción de una conciencia colectiva, de una especie de “imaginario” podríamos decir, que al final se convirtió en todo un mito dentro de la sociedad y nacionalidad hondureña, mito que fue por una parte popular y por otra oficial. Algo parecido a lo que plantean Eric Hobsbawm y Terence Ranger cuando se refieren al concepto de “*invención de tradiciones*”⁴¹⁴.

⁴¹³ *Ibíd.*, pp. 34-35.

⁴¹⁴ Conceptualmente, en este caso recurrimos al término “**invención de tradiciones**” en la acepción que le otorgaron Eric Hobsbawm y Terence Ranger, para quienes la “invención de tradiciones” supone tres tipos básicos de procesos: los que simbolizan cohesión social o pertenencia a grupos reales o artificiales; los que legitiman instituciones o relaciones de autoridad y los que priorizan la socialización, la enseñanza de creencias y sistemas de valores. Véase: Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge, University Press, 1983, p. 29.

2) FANTASMAS Y APARECIDOS EN EL SIGLO XX

A) Los fantasmas de las Guerras Civiles

Honduras pasó las primeras tres décadas del siglo XX prácticamente en guerras civiles e inestabilidad política producida tanto por factores externos (la intervención imperialista de potencias como Estados Unidos) así como por factores internos (las luchas por el poder entre facciones caudillistas/militaristas cachurecas y coloradas). De modo que eso provocó caos, ingobernabilidad, violencia y muerte. Y por ende, esos sucesos calaron en las mentalidades colectivas para producir miedo, terrores, y desde luego leyendas sobre fantasmas y aparecidos.

En 1902 se celebraron elecciones para suceder a Terencio Sierra en las que participaron Juan Ángel Arias -candidato oficial-, Marco Aurelio Soto y Manuel Bonilla. Éste último obtuvo la victoria, pero al carecer de mayoría simple, el Congreso le negó el reconocimiento. Bonilla decidió irse a la guerra para tomar el poder y organizó su centro de operaciones en Amapala. Ante el vacío de poder, un Consejo de Ministros asumió temporalmente el gobierno el 30 de enero de 1903, y luego, ese Consejo, presionando al Congreso, obligó a que se declarara presidente a Juan Ángel Arias el 17 de febrero de 1903. Tras dos meses de guerra civil, Manuel Bonilla ingresó a Tegucigalpa y el 13 de abril de 1903 asumió la presidencia provisional, la que logró mantener hasta 1906. Una vez en el poder, Bonilla tuvo que hacer frente a la oposición del Congreso, especialmente del ex presidente Policarpo Bonilla (que no estaba emparentado con Manuel Bonilla). El presidente Manuel Bonilla clausuró el Congreso y arrestó a Policarpo Bonilla, que fue condenado a diez años de prisión, sin embargo, en 1906 huyó a Nicaragua, donde se refugió para hacer oposición a Manuel Bonilla⁴¹⁵.

Durante el gobierno de Manuel Bonilla, la política de concesiones a las compañías bananeras norteamericanas continuó su curso. En 1903, Bonilla otorgó a la "Vaccaro

⁴¹⁵ Amaya, Jorge Alberto, *Historia de Honduras...* Op. Cit., p. 217.

Brothers Company” una concesión para canalizar los ríos Salado y El Porvenir en el departamento de Atlántida, así como para construir líneas férreas e infraestructura vinculada a la explotación y comercialización del banano.

Asimismo, se dictó en este régimen el “Laudo Fronterizo” del Rey de España Alfonso XIII en 1906, en virtud del cual Honduras y Nicaragua definían su frontera terrestre. El gobernante nicaragüense, José Santos Zelaya no aceptó el arbitraje español y con la ayuda de exiliados hondureños residentes en Nicaragua, invadió Honduras ese mismo año con el propósito de derrocar a Bonilla.

El presidente Bonilla abandonó Honduras, y con las tropas nicaragüenses en el territorio, el país vivió largos meses de una situación caótica. Las tropas invasoras desocuparon el territorio nacional hasta que se hicieron patentes las presiones estadounidenses, pues el gobierno de Washington quería asegurar la estabilidad política en Honduras para garantizar las operaciones de las compañías mineras y bananeras.

Como producto de la inestabilidad política, en 1907, una “Junta Provisional de Gobierno” nombró al Doctor y General **Miguel R. Dávila** como presidente de la república el 18 de abril. Dávila no pudo mantener el orden político generado desde la invasión nicaragüense y el ex presidente Terencio Sierra se sublevó contra el gobierno en el sur del país. Las tropas del presidente Dávila, comandadas por los generales Tiburcio Carías -futuro presidente- y por José María Valladares, obligaron a Sierra a abandonar Honduras.

Esas tensiones entre diferentes facciones políticas en Honduras, así como las diferencias con Nicaragua, obligaron de nuevo al gobierno de los Estados Unidos a inmiscuirse en el devenir de las relaciones de los Estados centroamericanos. Así, en 1907, se firmó en Washington un “Tratado General de Paz y Amistad” por parte de las cinco naciones del istmo. El acuerdo fue llevado a cabo por instancias de los presidentes de Estados Unidos y de México y el objetivo era terminar con el estado caótico en que se debatía la región, así

como establecer la paz duradera y los medios para conservar las relaciones entre los países⁴¹⁶.

De nuevo, Estados Unidos apareció como un instrumento de presión en los conflictos centroamericanos, pues el mantenimiento interno de la paz en los países del área era una preocupación fundamental para salvaguardar las inversiones de las empresas norteamericanas en Centroamérica.

En marzo de 1911, el presidente Dávila entregó el poder al Doctor **Francisco Bertrand**, quien la tomó provisionalmente como Primer Designado. Mientras tanto, Manuel Bonilla también quería rehacerse con el poder, y apoyado financieramente por Samuel Zemurray, un empresario bananero norteamericano de origen judío, invadió Honduras desde Belice a bordo del vapor “Hornet” y desembarcó en la costa norte. Bertrand convocó a elecciones y Manuel Bonilla de nuevo logró llegar a la presidencia y tomó posesión el 1 de febrero de 1912. Una vez en el poder, Bonilla se dio a la tarea de devolverle el favor a Zemurray, quien recibió una concesión de diez mil hectáreas de terreno y abrió su compañía bananera “Cuyamel Fruit Company”, que en el futuro se convirtió en la más fuerte competidora de la “United Fruit Company”.

Bonilla murió en 1913 y fue sustituido por Francisco Bertrand, quien fungía como vicepresidente y su gobierno se extendió hasta 1919, con una breve interrupción de seis meses en 1915, cuando asumió la presidencia **Alberto Membreño** mientras Bertrand se preparaba para las elecciones en las que sería reelegido.

En las elecciones de 1919, se presentaron **Nazario Soriano** por el Partido Nacional Republicano, el Doctor **Alberto Membreño** por el Partido Nacional Democrático y el General **Rafael López Gutiérrez** por el Partido Constitucional Democrático. En ellas, triunfó Soriano, pero su victoria marcó lo que se conoce como la “**Revolución del 19**”. En

⁴¹⁶ Yankelevich, Pablo, *Honduras*, México DF, Alianza Editorial Mexicana, Instituto de Estudios José María Luis Mora, Colección América Latina, 1988, p. 178.

efecto, López Gutiérrez no aceptó el triunfo oficialista y apoyado por nicaragüenses y por otros caudillos hondureños como Vicente Tosta, desató la **“Guerra Civil de 1919”**. La devastadora guerra provocó la reacción del embajador estadounidense, quien pidió la renuncia del presidente Bertrand, quien en principio no accedió pero al aumentar las presiones diplomáticas de Estados Unidos, depositó el poder en un “Consejo de Ministros” y junto con Soriano abandonó el país. **Francisco Bográn** ocupó la presidencia de manera provisional y se convocaron elecciones generales en las que resultó triunfador **Rafael López Gutiérrez**, tomando posesión de la presidencia el 1 de febrero de 1920⁴¹⁷.

Para evitar de nuevo el advenimiento de esas guerras civiles, el 7 de febrero de 1923 se suscribió en Washington, Estados Unidos, un nuevo “Tratado de Paz y Amistad” en el que se definían los términos que deberían seguir los países del área centroamericana para alcanzar la estabilidad política y el desarrollo económico. Los cinco países se comprometieron a dirimir sus conflictos a través de la “Corte Centroamericana de Justicia” y también a no intervenir en los asuntos internos de los vecinos y a no reconocer a ningún gobierno surgido mediante Golpes de Estado; de igual forma, se impusieron respetar el *“principio de la no reelección presidencial”*. Todo esto pretendía consolidar el modelo democrático y de convivencia pacífica en el istmo, pero tal como veremos a continuación, el gobierno de López Gutiérrez no respetó estos términos.

El factor que provocó el no cumplimiento del presidente Dávila de los acuerdos del “Tratado de Paz y Amistad” de 1923 fue el resultado de las elecciones generales de 1923 en las que se elegiría a su sucesor. En efecto, en ese proceso electoral salió victorioso el candidato del Partido Nacional, **Tiburcio Carías Andino** ante los candidatos del Partido Liberal **Policarpo Bonilla** y **Juan Ángel Arias**. Sobre 106,266 votos emitidos, Carías obtuvo 49,551; entretanto 35,160 fueron para Bonilla y 20,424 para Arias. Como ninguno de los candidatos alcanzó el porcentaje requerido del 50% de los votos que la Ley estipulaba para lograr la presidencia según la Constitución de ese entonces, la escogencia del

⁴¹⁷ *Ibíd.* pp. 180 y 181.

presidente recaía en los diputados del Congreso Nacional. En el seno del Poder Legislativo, Carías contaba con 15 votos de los diputados, Bonilla con 9 y Arias con 18 votos⁴¹⁸.

Frente a esta situación, el nuevo presidente solamente podía ser escogido por medio de una alianza, pero ninguno de los candidatos quería pactarla, de tal manera que en medio de la vorágine, se vislumbraba una guerra civil; por ello, el presidente Rafael López Gutiérrez decretó el “Estado de Sitio” en todo el país en diciembre de 1923.

Posteriormente, el 1 de febrero de 1923, en vista que el Congreso Nacional no había llegado a ningún acuerdo para nombrar al presidente, López Gutiérrez decidió asumir la dictadura en el país, lo que consecuentemente desencadenó la famosa “**Guerra Civil de 1924**” en Honduras.

El nuevo régimen de López Gutiérrez, previendo que se desataría la guerra civil, empezó sus acciones coercitivas para agenciarse de recursos económicos y de esa forma, el 5 de febrero de 1924, el Ministro de Gobernación y Justicia, Ángel Zuñiga Huete, convocó a una reunión a los comerciantes de Tegucigalpa -tanto hondureños como extranjeros- con el fin de que aportaran 200,000 pesos para mantener el orden en todo el país. El Ministro anunció a los comerciantes que “...*si esa cantidad no era entregada a las 3 p.m., este rehusamiento sería considerado como una acción subversiva contra el gobierno*”⁴¹⁹.

Ante todas estas medidas, las fuerzas del General Carías -el triunfador en las elecciones de 1923-, se sublevaron en marzo de 1923 y su ejército se dirigió a la frontera con Nicaragua, donde reunió a sus partidarios y combatió con éxito frente a las tropas de Dávila. Por su parte, en la costa Atlántica, los Generales aliados de Carías, Gregorio Ferrera, Vicente Tosta y otros más también combatían con buenos resultados. Ya para abril de ese mismo año, los insurrectos controlaban casi todo el país y sitiaban Tegucigalpa. Eventualmente, la

⁴¹⁸ Mariñas Otero, Luis, *Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 1983, p. 386.

⁴¹⁹ Barahona, Marvin, *La hegemonía de los Estados Unidos en Honduras: (1907-1932)*, Tegucigalpa, Centro de Documentación de Honduras (CEDOH), 1ª edición, 1989, p. 163.

Legación estadounidense en Tegucigalpa pidió a su gobierno el envío tropas para proteger la oficina y a los ciudadanos americanos residentes en Honduras. Doscientos marines desembarcaron en Amapala y ocuparon Tegucigalpa el 19 de marzo de 1924.

IMAGEN 69



El general Vicente Tosta, disparando con una metralleta a fuerzas gobiernistas desde una trinchera en el Cerro El Berrinche de Tegucigalpa en la Guerra Civil de 1924. (Fuente: Fototeca del autor).

Con la intervención de los Estados Unidos en la guerra civil, se pactó entre las partes en conflicto una “Convención” con la intermediación de los Estados Unidos y los países centroamericanos en el Puerto de Amapala, en el Pacífico hondureño, con el fin de terminar las hostilidades, firmada el 3 de mayo de 1924. El General **Vicente Tosta** fue escogido como presidente provisional de Honduras y prometió que su gobierno sería formado con personalidades provenientes de los tres grupos revolucionarios involucrados en el conflicto y además, que una Asamblea Constituyente sería convocada para elaborar una nueva Constitución y que se aprobaría un decreto de amnistía general.

De este modo, el General Carías veía que las posibilidades de convertirse en presidente se le iban de las manos, pues si se hubiese respetado el resultado de las elecciones, era él quien tenía el derecho adquirido de ser el presidente. Lo cierto es que al término de la guerra civil, Vicente Tosta, de tendencia nacionalista, se convirtió en presidente provisional. El General Carías fue nombrado como Ministro de Gobernación y Justicia y Gregorio Ferrera como Ministro de Guerra.

IMAGEN 70



Vicente Tosta (al centro de traje negro y sombrero), el día de su Toma de Posesión como presidente provisional. A su izquierda aparece el general Gregorio Ferrera. (Fuente: Fototeca del autor).

A finales de 1924, el régimen de Tosta convocó a nuevas elecciones y con vistas al proceso electoral, Carías y sus seguidores empezaron a planificar la campaña política, pero por presiones de los Estados Unidos, Carías Andino tuvo que declinar su candidatura. El embajador de los Estados Unidos en Honduras, Franklin Morales argumentó que en virtud del “Tratado de Paz y Amistad” de 1923, los dirigentes de una revolución triunfante no podían aspirar a la presidencia. Carías Andino aceptó esa decisión y propuso la candidatura del nacionalista Miguel Paz Baraona. Gregorio Ferrera, por el contrario, optó

por sublevarse y el 5 de agosto de 1924 abandonó la capital y se dirigió al occidente con la esperanza de derrotar al gobierno. El propio Vicente Tosta se puso al frente de las tropas gubernamentales y en octubre de ese año derrotó a Ferrera, quien se refugió en Guatemala. Desde allí invadiría Honduras en reiteradas ocasiones a lo largo de los años siguientes⁴²⁰.

En noviembre de 1924 fue aprobada una nueva Constitución y un mes después se verificaron las elecciones. El liberalismo no pudo superar sus divisiones internas y ni siquiera presentó una fórmula electoral. De esta manera resultó electo el candidato del Partido Nacional, **Miguel Paz Baraona** como presidente de Honduras, quien gobernó entre 1925 y 1928.

El régimen de Paz Baraona coincidió con el periodo de mayor auge de la producción bananera y al amparo de esta situación favorecida por los ingresos provenientes de las recaudaciones fiscales, el gobierno procuró poner orden en las deterioradas finanzas públicas que habían quedado en cero como resultado de la guerra civil de 1924.

El nuevo mandatario intentó también conformar un gobierno de unidad nacional, en el entendimiento de que una vez zanjadas las diferencias políticas, su gobierno podría dedicarse a fomentar obras de progreso. Uno de los primeros pasos fue la consolidación de la deuda externa. En octubre de 1925, en Washington, como resultado de conversaciones entre las autoridades del país y los tenedores de bonos ingleses y los financieros estadounidenses, se llegó a un acuerdo por el cual la deuda externa se reduciría a 1,200,000 Libras Esterlinas pagaderas en treinta años. En garantía de pago, el gobierno estableció un impuesto del 3% sobre las facturas consulares por la importación de mercancías a Honduras.

⁴²⁰ Yankelevich, Pablo, *Honduras...* Op. cit. p. 207.

La crisis económica derivada de la inestabilidad presupuestaria del Estado desencadenó también una fuerte movilización de los obreros que trabajaban en las compañías mineras y bananeras; ello provocó el desarrollo de varias huelgas obreras en los campos bananeros que fueron reprimidas por las fuerzas del gobierno de Paz Baraona y por las transnacionales.

Asimismo, en este gobierno se dio el famoso acontecimiento conocido como **“La guerra del banano”** entre Honduras y Guatemala. En realidad, lo que hubo fue pequeñas escaramuzas entre ambos países, estimuladas por las pretensiones de las compañías bananeras de la “United Fruit Company” y la “Cuyamel Fruit Company”. Ambas empresas deseaban extender sus plantaciones a la zona fronteriza de los dos países, y con el fin de obtener las tierras en discordia, azuzaron a los gobiernos de ambas naciones para zanjar el problema limítrofe mediante la guerra. De esta forma, se evidencia nuevamente la enorme gravitación política que ejercieron los Estados Unidos sobre los destinos de Honduras durante esta época que estamos analizando.

En octubre de 1928 se realizaron nuevamente elecciones. El Partido Liberal, ya reorganizado para esta contienda electoral, propuso como candidato a **Vicente Mejía Colindres**, el cual logró el triunfo ante el candidato del Partido Nacional, Tiburcio Carías Andino, a quien por segunda vez se le negaba la primera magistratura del país.

Durante el régimen de Mejía Colindres (1928-1933), el país atravesó una de las peores crisis económicas como producto de la gran **“Depresión Económica mundial”** de 1929, cuando se dio la caída de la Bolsa de Nueva York. Esa crisis, que afectó enormemente a las exportaciones de las empresas transnacionales mineras y bananeras debido a la reducción de los precios en los mercados internacionales y la llegada de plagas a los cultivos del banano, desataron huelgas en las zonas productivas del país. La inconformidad generalizada motivó a amplios sectores de la población a apoyar al Partido Nacional. Así, el gobierno de Mejía Colindres y su Partido Liberal se fueron debilitando de cara a las

elecciones del 30 de octubre de 1932. En efecto, a las elecciones se presentaron Tiburcio Carías Andino por los nacionalistas y Ángel Zúñiga Huete por los liberales. El triunfo de Carías fue arrollador y por fin, después de dos intentos fallidos, llegaba a gozar de la victoria.

El presidente Mejía Colindres aceptó el resultado de las elecciones y se mostró dispuesto a entregar el poder a quien fue su más enconado rival político. Sin embargo, ciertos sectores del liberalismo -aglutinados alrededor de Zúñiga Huete- hicieron manifiesta su inconformidad y el 12 de noviembre de 1932 organizaron la llamada **“Revuelta de las traiciones”** o **“Guerra Civil de 1932”**, en la que se negaron a entregarle el poder al General Carías, que tuvo por resultado la llegada de una nueva guerra civil. Esa guerra intestina ha sido uno de los episodios más sangrientos en la historia hondureña y su efecto marcó el inicio de las diferencias casi irreconciliables entre los liberales y los nacionalistas a todo lo largo del siglo XX.

En suma, tal como se ve fueron realmente tres décadas de conflictos, guerras e inestabilidad política en Honduras, que quedaron marcadas como la época más sangrienta de la historia de Honduras. Caos, acciones de armas, inestabilidad, hambre, odio, violencia y muerte fue el mayor saldo durante estas décadas iniciales del siglo XX, acontecidas hace ya casi un siglo, pero que aún tienen repercusiones en las mentalidades colectivas de la nación, que aún recuerda la memoria histórica a través de los relatos que nos cuentan los abuelos de los dantescos episodios de las “Revueltas” o “Revoluciones”, en las cuales muchos hondureños fueron “pasados” por las armas ya sea con fuego de cañones, con fuego de fusilería o peor aún, ejecutados a machete, siendo desmembrados o decapitados en guerras sin cuartel.

IMAGEN 71



Dantesca escena de un cadáver tirado en una acera de una céntrica calle de Tegucigalpa en los fragores de la “Guerra Civil de 1924”. A la derecha, un transeúnte pasa impertérrito casi frente al difunto. Ese contexto de guerra y violencia desencadenó muchas leyendas en torno al “aparecimiento de fantasmas de la Revolución” por aquellos años. (Fuente: Fototeca de Carlos Rosa Mejía, Colección “Archivo de Fotos de Sunny Morgan”).

Varios de esos relatos han sido recopilados como proyecciones folclóricas por algunos de nuestros estudiosos de la cultura popular y del folclore hondureño. Uno de ellos fue Jorge Montenegro, quien registró dos leyendas sobre aparecimientos de “fantasmas de las Guerras Civiles”, concretamente son las siguientes: **“Fantasmas de la Revolución”** y **“La profecía del doctor Julián Cruz”**⁴²¹.

En la primera leyenda, titulada “Fantasmas de la Revolución”, Montenegro refiere la introducción de la historia de la siguiente manera:

⁴²¹ Véase: Montenegro, Jorge, *Cuentos y leyendas de Honduras...* Op. Cit., Tomo II, pp. 27-30 y pp. 175-179.

El hecho que vamos a narrar, aconteció durante la administración del Dr. Vicente Mejía Colindres (1928-1933), en uno de los movimientos revolucionarios del General Gregorio Ferrera, aguerrido militar de aquella plana que formaron los intibucanos Vicente Tosta, Juan Z. Pérez, Toribio Ramos, José León Castro, Blas Domínguez y otros...

El Indio Ferrera, como era frecuente llamar a este valiente militar, se encontraba con su tropa, allá por el año de 1931, ocupando el altiplano de Intibucá. Su campamento era fuerte y los revanchistas se sumaban cada vez más a sus fuerzas. Un General que llamaremos “Ciclón”, se une al Coronel Ferrera y ocupa un lugar destacado en el Estado Mayor del milite intibucano⁴²².

A continuación, el narrador describe la psicología y personalidad de los protagonistas de la historia -aguerridos y viriles militares de aquellas guerras fratricidas-:

Hay en el Indio Ferrera un personaje de mirada viva, estatura baja y plática movida sobre temática política; usaba sombrero de concha... El General Ciclón, en cambio, lo describiremos como una persona de buen plantón, como dicen los mexicanos: su estatura hace juego con su vestir, aparte de la gran influencia política que mantuvo por mucho tiempo durante la administración del 4 por 4 de las décadas gemelas del 30 y 40 [se refiere al general Carías Andino]⁴²³.

Enseguida, el narrador va introduciendo la trama de la historia, relatando las vicisitudes de la guerra, con los sufrimientos, calamidades y reveses que atraviesan los soldados de la escala básica en estas contiendas, soportando las penalidades del clima, los miedos y temores naturales en estos conflictos armados:

Y qué decir del paisaje intibucano, con sus grandes macizos montañosos y con el gran frío que cala hasta los huesos. Los soldados tiemblan de frío; unos se ponen morados y otros palidecen, y buscan en las chozas cercanas café para calentarse el estómago. Otros buscan “cususa” o “gato de monte” [una especie de aguardiente clandestino], que por aquel tiempo no era difícil encontrar por las veredas. Doña Ruperta, una buena señora que en parte atiende la tropa, se encuentra muy feliz haciendo su agosto con el “fresco de trigo” que ella prepara. A todo esto, no faltan las fogatas para calentarse las manos y los pies, secar la ropa y las cobijas⁴²⁴.

⁴²² *Ibíd.*, p. 29.

⁴²³ *Ibíd.*, p. 29.

⁴²⁴ *Ibíd.*, p. 29.

Inmediatamente, se anuncia en el relato el eje central de la trama y su desenlace, que es el aparecimiento de “fantasmas de soldados” en medio de la Revolución:

En tanto que esto ocurría, *unos campesinos con voz temblorosa se acercaron al General Cicolón y le comunicaron que cerca del campamento, todas las noches, entre siete y ocho más o menos, ven a cierta distancia unos sujetos que no saben si son de esta vida o de la otra*, extendiendo unas sábanas muy largas como queriéndoselas mostrar a la tropa, y que después se acuestan sobre ellas, encendiendo candelas grandes. Que esta aparición tenía a la gente muy preocupada, con ánimo de abandonar las casas y sus pequeños trabajos⁴²⁵.

IMAGEN 72



Ilustración de la leyenda “*Los Fantasmas de la Revolución*”. (Fuente: Montenegro, Jorge, *Cuentos y leyendas de Honduras*, Tegucigalpa, Litografía López, Vol. II, 4ª edición, 2006, p. 27.

⁴²⁵ *Ibíd.*, pp. 29-30. Las negritas y cursivas son nuestras.

Este tipo de leyendas e historias son habituales en guerras y conflictos a lo largo de la historia, y es bastante natural: los campos de batalla suelen provocar centenares y a veces miles de muertos, y los sobrevivientes -tanto militares como civiles- suelen acarrear traumas psicológicos por la pérdida de compañeros o familiares; además, como citamos en el marco teórico, las sociedades que creen en fantasmas asocian las muertes violentas con la aparición de espectros y fantasmas que vuelven para clamar venganza o bien para espantar a los “vivos” en razón de que esa muerte violenta les arrebató su vida y ahora andan “penando” por esos lugares donde les dieron la muerte. Era normal por lo tanto que en ese periodo histórico signado por tantas “Guerras Civiles”, los hondureños de la época construyeran leyendas y mitos sobre apariciones fantasmales en los campos de batalla de esas sangrientas guerras.

Por otro lado, con relación a la segunda leyenda, titulada “La profecía del doctor Julián Cruz”, el narrador relata la construcción discursiva de una profecía que se fraguó en el siglo XIX, en relación a las revelaciones de una niña -hija del presidente Coronado Chávez- quien reveló a través de premoniciones que en el siglo XX, concretamente en el año de 1924, ocurrirían hechos funestos y sangrientos para Honduras. Así introduce la historia el narrador:

“Pobrecitos los habitantes de Honduras que lleguen al año 24 del siglo 20”. Tal es el estribillo que repetía con frecuencia la niña Petrona Chávez, cuando conversaba con sus amistades. La niña Petrona Chávez fue de las hijas del Presidente don Coronado Chávez -la que más duró, porque murió en marzo de 1933-. ¿Cuál era el origen de semejante frase?⁴²⁶.

Luego, el narrador señala que la historia de la profecía fue recopilada y reelaborada por el doctor Julián Cruz -a su vez hijo del diplomático don Francisco Cruz, ya citado en este trabajo-, tal como relata el narrador:

⁴²⁶ *Ibíd.*, p. 176.

El **Doctor don Julián Cruz**, juriconsulto de renombre continental, ciudadano hondureño, hombre de ciencia, muy estudioso, era hijo legítimo de don Francisco Cruz, el diplomático de verbo sutil y convincente que rescató para nuestra Patria La Mosquitia e Islas de la Bahía, según el Tratado Lennox/ Wyke-Cruz, por el cual Inglaterra tuvo que devolver a Honduras estas parcelas. Pues bien el Doctor Cruz, en sus estudios, ***no sé por qué cábalas había llegado a comprender que sobre Honduras se cerniría una calamidad, originada por el choque o conjunción de tres cosas que podían ser astros u otros objetos*** y señalaba precisamente la fecha: ***año 24 siglo 20***.

Don Julián, como cariñosamente le llamábamos sus paisanos, murió el año 19, aquí en Comayagua, la ciudad que lo había visto nacer. Sus recuerdos perduran y las personas que oyeron de sus labios las palabras que posteriormente repetía la niña Petrona, quedamos a la expectativa de lo que sucedería en la fecha indicada⁴²⁷.

El caso es que el narrador luego va dando cuenta que el advenimiento del siglo XX y los hechos guerreristas que se desencadenaron en las primeras décadas parece que fueron materializando la profecía de la niña Petrona y del doctor Cruz:

Pasan los años... El castigo tenía que recibirlo el pueblo... Llega el año 23. Se perfila en el cielo de Honduras una constelación de estrellas humanas. Forman el triángulo ABC, que son las iniciales de los apellidos de los tres candidatos en esa fecha (Arias, Bonilla, Carías). El año 24 del siglo 20 - profetizado por el Dr. Julián Cruz, llegó- y estalló la guerra. Todo Honduras se conmovió pero las que más sufrieron el impacto fueron sus capitales [se refiere a Comayagua y Tegucigalpa]...⁴²⁸.

A continuación, el narrador describe *el nudo* de la historia, que es el desastre de la Guerra Civil de 1924, los enfrentamientos fratricidas y sanguinarios, y sobre todo el desencadenamiento de sucesos sobrenaturales y apariciones fantasmales desatados por la parca o la muerte, que comenzó a asolar los campos y consecuentemente desprendió una serie de apariciones sobrenaturales en ambas ciudades:

Llega el año 24 con su cortejo de calamidades... Fechas aciagas: 21 de febrero y 21 de septiembre. Otra vez la catedral como baluarte de defensa. Menos mal que esta vez sólo fue por un día y no hubo cañones. Saldo desastroso: torres, atrio, aceras, parque central, cuartel, calles y patios de las

⁴²⁷ *Ibíd.*, p. 176. Las negritas y cursivas son nuestras.

⁴²⁸ *Ibíd.*, pp. 177-178.

casas, loma de San Sebastián, **todo convertido en inmensa alfombra de cadáveres**. Parecía que aviones hubieran arrojado canastas de plátanos: **aquí cuerpos mutilados, allá piernas con zapatos, cabezas, brazos**, etc., etc. Hay que ver que **el machete era el arma favorita de los indios de Ferrera**.

El **21 de septiembre fue el Cerro del Nance** el teatro de los acontecimientos. **Los muertos de la ciudad fueron enterrados en una fosa de 20 varas de diámetro**, cavada frente al Cementerio General de esta ciudad. **Los de La Loma de San Sebastián, incinerados, y los que cayeron en los patios, hallaron su sepultura en los aleros de las casas**. Se puede referir decenas de episodios de esta guerra. Por ejemplo: (1) Los hospitales de sangre se improvisaron en el Palacio Episcopal y en el Colegio León Alvarado. Aquellos enfermos, que para poder beber el primer caldo que les llevaba un grupo de damas, tuvieron que irse prestando un pedazo de trapo con que cubrirse para tomar el alimento que les ofrecían. Habían sido despojados de sus ropas. (2) De la pira de San Sebastián, **los deudos sacaron un muerto chamuscado**, lo colocaron en palos y lo trajeron a su casa para sepultarlo. **El muerto en palos, parecía Santo en andas**: estaba hincado y los brazos apuntando como con fusil. (3) Varios meses después hubo una **procesión de carretas colmadas de huesos blanquitos**. ¿De dónde? Pues del Cerro del Nance. **Los infelices que convocaron allí, fueron pasto de los coyotes y el invierno hizo lo demás**. Así se explica que los huesos estuvieran tan limpios, al ser enterrados en la fosa común del cementerio. (4) Como **el Cerro del Nance tiene huecos, los ruidos del fragor de la pelea, parece que quedaron grabados como discos**⁴²⁹.

Como se observa, el relato de los efectos de la guerra de 1924 es realmente espeluznante: tendaladas de muertos sepultados en fosas comunes, enfermos y moribundos hacinados en hospitales improvisados, cadáveres chamuscados devorados por las alimañas, carretas colmadas de esqueletos y calaveras. Todo un caldo para el surgimiento de leyendas de aparecidos y potenciales fantasmas. Así remata el narrador su relato aterrador:

Por mucho tiempo **en el silencio de las noches -al soplar la brisa- quedaron oyéndose gritos, tiros y el aullar de los coyotes** que fueron los dueños de aquel banquete macabro⁴³⁰.

En suma, en un contexto de inestabilidad política, de sangrientas guerras civiles, de ingobernabilidad y consecuentemente de crisis económica, de desabastecimiento,

⁴²⁹ *Ibíd.*, pp. 178-179.

⁴³⁰ *Ibíd.*, p. 179. Las negritas y cursivas son nuestras.

hambrunas y miedos colectivos resultados de la guerra, era natural que surgieran leyendas, historias y cuentos del supuesto aparecimiento de “fantasmas de la revolución” en la Honduras de las tres primeras décadas del siglo XX, quizá la época más sangrienta y violenta de la historia republicana de Honduras, posiblemente solo comparada a las últimas dos décadas de instalación de cuasi un “narco-Estado” en nuestro país.

B) La llegada del Espiritismo a Honduras

El Espiritismo o “doctrina espírita”, fue un movimiento configurado en el siglo XIX por Allan Kardec y la teósofa Helena Petrovna Blavatsky, que se difundió con mucho éxito en Europa -especialmente en Francia e Inglaterra- y en Estados Unidos, y luego durante las primeras décadas del siglo XX se arraigó también en América Latina, arropado sobre todo por redes intelectuales ligadas al “Modernismo”, quienes concebían que el alma sobrevive a la muerte del cuerpo material y asciende a un nivel superior de existencia. Sin embargo, también creían que algunas almas se desvían de ese camino; son almas que no parecen tener una autoconsciencia completa de su ser; la tienen, pero solo hasta cierto punto, porque no han logrado todavía resolver sus dudas existenciales. Se trata de “*fantasmas*”: entidades desencarnadas que se torturan y fustigan cruelmente con asuntos no resueltos en su vida anterior.

Dichos fantasmas -según la creencia de los espiritistas- pueden aparecer por ejemplo por las siguientes causas:

- Que no acepten su propia muerte, o que no quieran reconocer que han desencarnado.
- Que se sientan culpables por no haber concluido correctamente algún asunto durante su vida humana.
- Que se sientan atados o ligados afectivamente a alguna persona o lugar cuando estaban con vida.
- Que sientan odio o rencor consigo mismos o con alguien de su entorno como humanos.
- Que sientan que no merecen estar en ninguna parte y que ya no les queda esperanza.

Según los espiritistas, un fantasma se *construye* con algunas de las actitudes no resueltas de un humano mientras vivía encarnado en su cuerpo físico: padece carencias, obsesiones, sentimientos de culpabilidad, apegos, miedos o desesperanzas irresistibles. Por no cuidar esas actitudes, según el Espiritismo, uno se puede transformar en un posible candidato a fantasma el día de mañana. Por ello, los espiritistas acuden a la ayuda de un

“*médium*” para comunicarse y “apacar” a los espíritus o fantasmas. La labor del *médium* ha de consistir en orientar y aconsejar para poder cambiar esas actitudes. Mediante la “sesión espiritista”, el espíritu contactado debe ser capaz de sentir que está a tiempo de rectificar o de perdonar o ser perdonado, ser capaz de sentir que tiene una segunda oportunidad en la que podrá aprender de sus errores del pasado y convertirlos en un valioso conocimiento para el futuro. Este cambio de actitud para el fantasma, que no sería sino una entidad que pide afecto, comprensión, y oportunidad para un cambio, debe proporcionárselo el *médium*. Una vez el fantasma ha comprendido, espontáneamente sucede aquello largamente ignorado o no esperado por él, sabe que puede sentirse libre y continuar su camino de evolución en niveles superiores de conciencia y puede seguir su camino en paz creciendo existencialmente hacia otros planos, bien en una forma encarnada o bien en una forma espiritual. Ha comprendido que la capacidad de ordenar sus experiencias le permiten ser su mejor maestro y enseñar a otras entidades a no repetir su mismo error.

En el vocabulario espiritista no se utiliza la palabra fantasma, sino “*eidolon*”, *espíritu*, *ente* o *entidad*. Algunas almas no habrían pasado a otro nivel de existencia por miedo a quemarse eternamente, por simple obstinación o por poseer demasiado apego a este nivel de existencia o a algunas cosas y personas de este nivel de existencia. Otra explicación a este fenómeno, que permite una leve unificación entre la física contemporánea y esta creencia sobrenatural, y que se funda en presuntos experimentos llevados a cabo con equipo técnico en varias partes del mundo a partir de 1945, sugiere que al momento de morir, subsiste de algún modo la “información cuántica”, el modelo molecular del ser vivo, la cual, mediante la combinación de factores adecuados, de espacio, tiempo y energía (sitios con apropiados niveles de energía del tipo iones positivos), se manifiesta como si tuviera un cuerpo (forma material difusa popularmente denominada “ectoplasma” o “periespíritu”), pudiendo realizar -según los espiritistas- acciones (ruidos, movimiento de objetos, apariciones), lo cual depende en gran medida del voltaje e intensidad del campo de iones positivos presente en dicho lugar.

Este tipo de creencias -contradictoriamente reelaboradas en la etapa de la Revolución Industrial, la Modernidad y el Positivismo- sedujeron enormemente a las clases altas y refinadas, como la aristocracia, la burguesía, las clases letradas y los sectores medios, por ello fueron acogidas en América Latina por estos sectores sociales, y no tanto por los sectores populares. De alguna manera, el espiritismo les daba otras respuestas ante la obviedad que mostraba el racionalismo frente a los misterios de la vida, la muerte y el *Más allá*.

No tenemos noticia del año de la instalación definitiva del movimiento espiritista en Honduras, sin embargo, sí tenemos constancia que se estableció veladamente en el país a finales del siglo XIX; luego en 1915 se funda en Tegucigalpa la “Sociedad Espiritista Luz del Porvenir”, con sus estatutos y reglamentos, siendo su presidente el señor Jesús Agapito Fiallos, y después en 1930 se creó otra organización en Comayagüela denominada “Nuevo Oriente”⁴³¹.

Sabemos también que hacia la década de los años treinta, este movimiento estaba plenamente instalado en el país a partir de 1936, tanto con seguidores, casas de reunión, e incluso medios impresos donde daban a conocer sus creencias e ideas.

Los espiritistas fundaron prontamente un medio de comunicación que se denominaba “El Nuevo Oriente”, órgano de comunicación de la Sociedad del mismo nombre, donde expresaron que tenían reconocida la personalidad jurídica por parte del gobierno; su director era el señor Catarino Castro Serrano, y el administrador era el señor José Cruz Fuentes. Estipulaban en sus estatutos que la doctrina espírita es el resultado de la enseñanza colectiva y concordante de los Espíritus Divinos, y que su lema era “*Nacer, morir, volver a nacer y siempre progresar*”⁴³².

⁴³¹ Véase: Centro de Orientación Cristiana (COC), *La Escuela Espírita Orientación Cristiana (Origen, qué ha sido, qué es...)*, Tegucigalpa, 1977, p. 6.

⁴³² *Revista El Nuevo Oriente*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, Órgano de Divulgación de la Sociedad Espiritista El Nuevo Oriente, Marzo de 1938, N° 1, p. 1. (Biblioteca UNAH).

Desde luego, en un país de mayoría feligresa católica, fue natural que entraran en debates y polémicas con la Iglesia Católica. El dato nos lo proporciona el sacerdote Antonio Coll, en un libro que publicó en Tegucigalpa en 1939, titulado *El espiritismo en pijama*⁴³³.

Coll era un cura español que fungía como sacerdote de la parroquia de la ciudad de Santa Bárbara, en el departamento de Santa Bárbara, y en la década de los años treinta, viajó frecuentemente a la ciudad de Tegucigalpa para participar en debates teológicos e intelectuales contra los editores de la revista “El Nuevo Oriente”, que era el órgano de divulgación del movimiento espiritista hondureño, por ello, publicó ese libro con la intención de dar a conocer al público católico sus debates contra lo que él consideraba como “*enemigos de la iglesia*”.

Efectivamente, en dicho libro Coll señalaba a los espiritistas de la siguiente manera: “*El espiritismo es una maldición... Dios ha puesto su sello en su contra*”, y al mismo tiempo sostenía la tesis de que “[...] *no se puede ser católico y al mismo tiempo espiritista*”⁴³⁴.

Lo interesante de todo este debate entre católicos y espiritistas es que nos demuestra que la llegada de estos nuevos movimientos generaba controvertidos y renovados debates en la anquilosada “esfera pública”⁴³⁵ hondureña, permitiendo que la prensa pública destilara discusiones teológicas o de credos que pulsaban las creencias religiosas no tan acostumbradas previamente en la prensa nacional.

⁴³³ Véase: Coll, Antonio, *El espiritismo en pijama (polémica con los espiritistas de EL NUEVO ORIENTE, de Comayagüela, Honduras)*, Tegucigalpa, S/N, 1939. (Biblioteca Nacional de Honduras BNH).

⁴³⁴ *Ibíd.*, p. 20.

⁴³⁵ Esta nueva “esfera pública” la entendemos en la acepción del filósofo alemán **Jurgen Habermas**, quien plantea que el concepto de “**esfera pública**” se refiere a las “**mediaciones**” y “**representaciones**” que los ciudadanos construyen cuando actúan como “**público**” y cuando **se ocupan de los temas de interés general sin ser coaccionados**; con eso se garantiza que puedan coordinarse y reunirse libremente, y al mismo tiempo expresar y hacer públicas sus opiniones también libremente. Esas mediaciones las pueden adquirir a través de **varios medios comunicativos**, como la educación, mediante los libros y la prensa, o incluso en procesos de socialización como academias, asociaciones y grupos o simples tertulias aglutinadas alrededor de intereses comunes. Cuando el público es amplio, esta clase de comunicación requiere de ciertos medios de difusión e influencia; en la actualidad los **periódicos** y **revistas**, la radio y la televisión, y ahora la Internet, son los medios de la “esfera pública” por excelencia. Véase: Habermas, Jurgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1981.

De hecho, la prensa de la época de los años treinta y cuarenta del siglo pasado frecuentemente empezó a publicar noticias sobre fenómenos sobrenaturales, espíritus, aparecidos y fantasmas, satisfaciendo el gusto estético de la época -que desde el siglo XIX había impuesto la estética del romanticismo y la literatura gótica de los monstruos-, pero también posiblemente influenciada por la llegada de las prácticas de la doctrina espiritista al país.

Por ejemplo, en 1926, la “Revista Acción Cívica”, que era dirigida por el poeta Froylán Turcios reprodujo un artículo de Pablo Mantegazza titulado “No debemos tener miedo a los muertos”, en donde aludía que los seres humanos no debemos asustarnos de apariciones espectrales, pues estas son acciones comunicativas de seres cercanos o queridos que pretenden manifestarnos alguna ayuda con el fin de afligir sus tormentos en el mundo del “*Más allá*”⁴³⁶.

Igualmente, en 1959 la reconocida “Revista Sucesos” reproducía un artículo de Donald Monutt Douglas titulado “El fantasma de Greenwich Village”⁴³⁷, un artículo que destaca las legendarias apariciones espectrales de ese antañón barrio de Nueva York, que cuenta con una herencia que data del siglo XVII y que tiene muchos lugares espeluznantes, desde “Washington Square Park”, una vez utilizado como una fosa común, hasta el “Edificio Brown de la Universidad de Nueva York”, donde murieron casi 150 mujeres y niños en el incendio de “Triangle Shirtwaist Factory”, en resumen un espacio geográfico de esa ciudad propicio para apariciones espectrales.

El caso es que muchos de los principales intelectuales hondureños de las primeras décadas adheridos a las corrientes estéticas en boga del Modernismo -entre ellos Froylán Turcios y Juan Ramón Molina- eran muy inclinados a las creencias y doctrinas como el

⁴³⁶ Mantegazza, Pablo, “No debemos tener miedo a los muertos”, en: *Revista Acción Cívica*, Tegucigalpa, Serie 2, N° 4, 5 de julio de 1926, pp. 119-120.

⁴³⁷ Monutt Douglas, Donald, “El fantasma de Greenwich Village”, en: *Revista Sucesos*, Tegucigalpa, Año V, N° 47, marzo de 1959, pp. 4-6.

espiritismo y la teosofía. Buena parte de la producción narrativa y poética de ellos dos estaba insuflada de temas como la muerte, la reencarnación, el espiritismo.

De hecho esas corrientes tuvieron eco dentro de gran parte de los autores latinoamericanos del Modernismo; el escritor José Antonio Funes lo señala en su monumental biografía de Froylán Turcios⁴³⁸: por ejemplo Amado Nervo, Rubén Darío, Valle-Inclán y Julio Herrera y Reissig se acercaron al ocultismo, mientras otros como Lugones y Antonio Machado se orientaron a la masonería.

De hecho, en septiembre de 1908, Turcios y Molina tuvieron una vivencia que denota esas creencias de ultratumba entre ambos artistas. Ese día paseaban por una calle de San Salvador. De pronto, Molina se detuvo para hacerle a su amigo la siguiente confesión:

No creo en nada [...]. Mi panteísmo me llevó en una época, a una región ideológica cuya memoria me hace sonreír. No hay nada. Todo es polvo, y ya siento ondular sobre mi cuerpo el gusano que me roerá en el sepulcro. ¿Recuerdas el gusano omnipresente del que habla Poe? Pues en ciertas noches su frialdad roza mi corazón... Sin embargo, si hay un Más allá donde el espíritu se magnifica en una radiante atmósfera de perfumes, cuando yo muera buscaré tu espíritu⁴³⁹.

De hecho, Froylán Turcios publicó un artículo en el libro *Páginas del ayer*, titulado “El espiritismo”, en donde admite la posibilidad de la reencarnación después de la muerte, ya sea de persona a persona, o incluso de animales a humanos, como en las religiones hindúes.

Esas ideas expuesta por Turcios coincidían con las del teosofismo proclamado por la más importante propagadora de estas ideas, la rusa Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), más conocida como “Madame Blavatsky”. Según ella, la comunicación “*entre los vivos y los espíritus desencarnados*” era posible sólo ante casos excepcionales:

⁴³⁸ Funes, José Antonio, *Froylán Turcios y el modernismo en Honduras*, Tegucigalpa, Banco Central de Honduras (BCH)/Litografía López, 1ª edición, 2006.

⁴³⁹ Froylán Turcios, “Juan Ramón Molina”, en: *Páginas del ayer*, París, Le Livre Libre, 1932, p. 26.

La primera excepción puede acontecer durante los pocos días que siguen inmediatamente a la muerte de una persona, antes que el *Ego* pase al estado devacánico [...]. La segunda excepción se revela a los *Nirmanakayas*, es decir: “a los que, habiendo ganado el derecho de entrar en el Nirvana o de obtener el reposo cíclico, han renunciado a este estado por compasión para con la humanidad y los que han dejado en esta tierra”⁴⁴⁰.

El caso de los *Nirmanakayas*, o “seres de gran perfección espiritual” (como solían considerarse entre ellos los modernistas como Froylán Turcios), que propone Blavatsky, es lo más similar a muchos de los relatos que escribían los escritores modernistas, ya que a esos seres, aún después de haber abandonado el cuerpo físico, les siguen ligando relaciones sentimentales con los vivos. Por ello estos escritores estaban verdaderamente obsesionados con relatos amorosos de parejas que se juraban amarse “*más allá de la muerte*”. Esto sin duda nos indica también la influencia de la llegada de esas doctrinas como el espiritismo y la teosofía a nuestras tierras a finales del siglo XIX.

Solamente para ejemplificar este asunto, citaremos un cuento de Froylán Turcios titulado “Romanza de ultratumba”⁴⁴¹; el argumento es el siguiente: de inicio, la historia arranca truculentamente un 2 de noviembre (Día de los Muertos), y va narrando la preocupación de los personajes -una pareja de amantes- que centran un diálogo en el que se interrogan sobre la existencia en el “*Más allá*” después la muerte y, principalmente, en la trascendencia del amor. Héctor, el “yo-narrador”, recibe de su novia la pregunta: «¿A dónde van los sueños del espíritu y el amor de las almas cuando la losa del sepulcro se cierra sobre los cuerpos inanimados?» (p. 110). Héctor contesta con un discurso muy particular, en que propone la conexión entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

⁴⁴⁰ Guénon, René, *El teosofismo*, Barcelona, Ediciones Obelisco, traducción de Carlos J. Vega, 1989, p. 130. Todo eso tiene que ver con la teoría de la Reencarnación, la cual considera que los seres humanos nunca están muertos; a los vivos se les llama “espíritus encarnados”, mientras a los muertos, “espíritus desencarnados”. El mundo “devacánico” corresponde al mundo celeste, donde va el individuo después de su muerte, antes de proceder a una nueva encarnación.

⁴⁴¹ Véase: Turcios, Froylán, *Cuentos completos*, Tegucigalpa, Editorial Iberoamericana, edición de Oscar Acosta, 1995, pp. 109-112.

Según la teoría del personaje, después de la muerte, no existe la inseparabilidad, al menos inmediata, entre el cuerpo y el espíritu: *«En la forma fría, en el cerebro inmóvil, y después en los huesos amarillos, queda aún una fuerza prodigiosa»* (p. 110). Incluso, para Héctor, una persona aunque esté muerta, sigue percibiendo lo que sucede con los vivos, especialmente con sus seres queridos: *«Escuchamos sus voces, sentimos su presencia; y sufrimos horriblemente al ver cómo, pasadas las primeras horas de duelo, nos van olvidando»* (p. 110). El muerto, además, es capaz de sentir celos en grado extremo: *«El amante o esposo muerto ve cómo otro hombre llena luego el alma de su amada; ve cómo la acaricia y la hace suya, mientras él sufre un tormento satánico en el fondo del sepulcro»* (pág. 111). A continuación, la novia le replica que ella no le daría ese castigo de buscar otra pareja, y más bien le amaría hasta después de la muerte: *«Yo sé amar hasta la muerte, hasta más allá de la muerte. Mañana mismo, si tú murieses, querido Héctor, mi boca dejaría de sonreír y ninguna alegría humana hallaría eco en mi espíritu. Por lo demás, yo creo en la vida eterna. Si yo muero antes que tú, mi alma se manifestará a la tuya de una manera profunda»* (p. 111)...

En suma, tal como se ve, dicha prosa reitera los tópicos que difundían las doctrinas del espiritismo y la teosofía: la creencia y contacto entre los vivos y los muertos, y la persistencia de los sentimientos y afectos desde el *Más allá*.

Por otro lado, en realidad el movimiento espiritista se reorganizó en Honduras en la década de los años sesenta del siglo pasado. Efectivamente, el 15 de agosto de 1964, una dama oriunda de Danlí, doña Flavia Hernández de Sierra, funda en la ciudad de Comayagüela **“El Centro Espírita de Orientación Cristiana” (COC)**, en una casa ubicada en la Sexta Avenida, Sexta Calle, casi frente a la “Escuela Lempira”. Ella se reconoció como *“médiuim”*, y logró reunir a un grupo de asistentes. Ellos se adhirieron a la sección del líder espiritual José Jerónimo Barneth⁴⁴².

⁴⁴² Centro de Orientación Cristiana (COC), *La Escuela Espírita Orientación Cristiana (Origen, qué ha sido, qué es...)*... Op. Cit., p. 31.

Más tarde, en 1965, trasladaron el Centro a la “Colonia Soto” siempre de Comayagüela (que por cierto la arrasó el “Huracán Mitch” en 1998). Ahí organizan una Junta Directiva Pro-construcción del templo, el cual logran concluir en un año y convirtiéndose en el primer recinto espírita reconocido del país, que albergaba hasta doscientas personas.

El movimiento fue retomando fuerza a partir de 1966, cuando recibió la visita del señor Julio Castro, fundador y presidente de la “Federación Espírita Salvadoreña” (FES), quien invitó a los dirigentes espiritistas hondureños a realizar una visita a San Salvador con el fin de intercambiar experiencias y recibir capacitaciones. Con esas experiencias, el movimiento espiritista hondureño fue creciendo en formación, y cada vez más asistentes pasaban a integrar su activo movimiento⁴⁴³.

Ese mismo año de 1966, estructuraron una “Junta Directiva”, eligiendo como presidente a la señora América Alemán para el periodo 1966-1967, y comenzaron a extender su movimiento a otras ciudades del país como San Pedro Sula y Danlí. Un año más tarde, logran acreditar sus “estatutos”, en donde acordaron *“Constituirse en un cuerpo asociado que fungirá con el nombre de Escuela Espírita de Orientación Cristiana que luchará tesoneramente honrando nuestro lema: HACIA DIOS POR EL AMOR Y LA CIENCIA”*⁴⁴⁴.

Las actividades proselitistas del movimiento espírita de Honduras continuaron en 1968, cuando organizaron la “Escuela Espírita Infantil” y “El Grupo Juvenil Espírita”, y luego, en los años 1969 y 1970 participando en eventos internacionales de la “Conferencia Espírita de América” (CEPA), encuentros que reunían y convocaban al Movimiento Espiritista Latinoamericano, celebradas en Puerto Rico y Argentina respectivamente. El evento de consolidación del movimiento espiritista hondureño finalmente llegó en mayo de 1974, cuando organizaron en Tegucigalpa la “VI Conferencia Regional Espirita de América” (CEPA).

⁴⁴³ *Ibíd.*, p. 33.

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, p. 39,

En concreto, fue relevante el arribo de la doctrina del “Espiritismo”, que incorporó nuevas prácticas y creencias en torno al contacto con los muertos y el mundo del “*Más allá*”, aunque hay que matizar que esta práctica estuvo más ligada a los sectores altos de la élite, las clases medias y los intelectuales.

En síntesis, se aprecia que el movimiento espiritista hondureño se instaló en el país a finales del siglo XIX, pero fue hasta principios del siglo XX cuando empezó a estructurarse de manera más formal, primero en 1915 cuando se organizó una filial denominada “Sociedad Espiritista El Porvenir”, y luego en 1936 mediante la creación de la “Sociedad Nuevo Oriente”; su llegada marcó desde luego debates con los líderes de la dominante y mayoritaria Iglesia Católica, que acusaron a los espiritistas de ser “*enemigos de Dios*”; finalmente, el movimiento espiritista se renovó y consolidó entre las décadas de los años sesenta y setenta del siglo pasado, logrando conformar una junta directiva, y a la vez construyendo su propio templo, expandiéndose al resto del país y organizando encuentros y conferencias internacionales con otros movimientos espiritistas de la región.

C) Casas y lugares “embruados o encantados”, y fantasmas en oficinas del gobierno

En el marco de las historias y leyendas de los pueblos y naciones, el tema de las “casas encantadas” (o “casas embruadas” como les dicen en Honduras) es uno de los más fascinantes. Este tema relacionado con el fenómeno de los fantasmas, aparecidos y el “*Más allá*”, ha tenido sobre todo una gran difusión por medio de la literatura de terror, así como en el cine. Solamente hay que remitirnos al enorme y popular éxito de filmes como la saga “El conjuro” en todo el mundo, que aborda el tópico de apariciones fantasmales en ciertas casas que son “conjuradas” por una pareja de *médiums*, quienes llegan a “rescatar” a los azorados miembros de las familias que son perturbadas por legiones fantasmales en sus casas⁴⁴⁵.

La “*casa*” es más que un espacio en el cual habitar, dormir y comer. La casa es un espacio desde luego material y concreto, pero también es un “espacio simbólico” en el cual tenemos experiencias vitales y desde luego existenciales.

Para el geógrafo estadounidense Edward Soja, el espacio importa en tanto en cuanto se trata, por un lado, de una fuerza existencial vital capaz de modelar nuestras vidas y, por otro, de una forma transdisciplinar de concebir e interpretar el mundo. Por ende, debe entenderse el espacio de la casa no solo como una realidad concreta y material, sino también ideológica, subjetiva y experiencial⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ Sobre el tema de las “casas encantadas”, uno de los libros monográficos más interesantes es: Contreras Gil, Francisco, *Casas encantadas: cuando el misterio cobra forma*, Madrid, EDAF, 2002. Para una revisión literaria y de relatos universales sobre casas encantadas, puede verse: Tahoces, Clara, *El gran libro de las casas encantadas*, Barcelona, Ediciones Luciérnaga, 2015. Para analizar el fenómeno de lugares espectrales en América Latina, puede verse: Herceg, José Santos, *Lugares espectrales: topología testimonial de la prisión política en Chile*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, Colección IDEA, 2019; y: Miguel, Mercedes, *Leyendas urbanas: antología de relatos breves*, Buenos Aires, Ministerio de Educación, 2015. Para una revisión del fenómeno de las casas embruadas desde la literatura y humanidades puede verse: Ávila Mateos, Ana, “Esta no es la historia de otra casa encantada: reflexiones acerca del componente de terror en la novela *House of Leaves*, de Mark Z. Danielewsky”, en: *BRUMAL: Revista de Investigación sobre lo Fantástico*, Vol. VI, N° 2, otoño 2018, pp. 103-122.

⁴⁴⁶ Soja, Edward, “Taking Space Personally”, en S. Ariasmy B. Warf, B. (Editores), *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2009, pp. 11-35.

Mientras tanto, para Yuri Lotman, los conceptos de *casa* y, de forma más acusada, el de *hogar*, se vinculan con una serie de ideas positivas tales como el calor, el cobijo y la familia⁴⁴⁷.

Por su parte, el filósofo francés Gaston Bachelard señala que el beneficio más precioso de la casa reside en que es el espacio que protege al individuo y en el seno del cual se le permite soñar en paz, de manera que podría decirse que *“la casa es nuestro rincón en el mundo”*⁴⁴⁸.

Es por esa razón que de todos los temas fantásticos, el de la “mansión encantada” es el que produce un rechazo más profundo en lo más íntimo de las comunidades, ya que atenta contra todo lo que constituye el universo del hogar: un refugio familiar y seguro contra la angustia del exterior hostil y lleno de peligros como los asesinos, ladrones, pero también de los seres sobrenaturales, los fantasmas y aparecidos.

El tópico de la “casa embrujada” puede considerarse como un “hogar fallido”, pues en ese contexto la casa -con la llegada de fantasmas y seres espectrales- se transforma en el espacio de toda clase de horrores, desvinculándose de su concepción de refugio del mundo exterior. El terror ya no se ubica en el espacio extraño y ajeno que se encuentra extramuros, sino que habita en el mismo seno del hogar⁴⁴⁹.

Así, la amenaza y el horror conviven con los habitantes de la casa, generando la tensión que da lugar a la gran multitud de relatos que hacen uso de este tópico, ampliamente extendido en la tradición literaria, pero también en la histórica, la cual está muy ligada a la tradición literaria anglosajona mediante la “novela gótica” en el siglo XIX, y luego en la literatura del Romanticismo y el Modernismo en América Latina durante el siglo XX⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ Lotman, Yuri, *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, Indianapolis, Indiana University Press, 1990, p. 97.

⁴⁴⁸ Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica (FCE), Buenos Aires, 2002.

⁴⁴⁹ Ellis, Kate, *The Contested Castle*, Chicago, University of Illinois Press, Chicago, 1989.

⁴⁵⁰ Ávila Mateos, Ana “Esta no es la historia de otra casa encantada”... Op. Cit., p. 108.

La “casa encantada” puede definirse como aquella vivienda que se encuentra habitada o visitada de forma regular por una presencia fantasmagórica o cualquier otra entidad sobrenatural⁴⁵¹.

La intromisión del ente fantasmagórico en el seno de la armonía familiar puede interpretarse como una *agresión exterior* en contra de los valores familiares, dando lugar a una metáfora donde la ideología tradicional termina imponiéndose a la ruptura caótica que significa la aparición de lo inexplicable, como ser los seres fantasmagóricos o espectrales.

Este patrón se repite en muchas narrativas tanto literarias como cinematográficas, que van desde la clásica novela gótica de Nathaniel Hawthorne, *The House of the Seven Gables*, en la que las intrigas se originan por la maldición de un viejo vecino, hasta la más contemporánea película *Poltergeist* (1982), largometraje en el que los males que acontecen a la familia protagonista tienen su origen en el viejo cementerio indio (motivo también recurrente) sobre el que se asienta la casa⁴⁵².

En suma, se puede expresar que el tópico de la “casa encantada” se repite como recurso narrativo en numerosas obras literarias y cinematográficas desde su momento de mayor popularidad en el siglo XIX, y en el caso de América Latina ha mantenido su hegemonía en el seno de la sociedad desde prácticamente la época colonial, llegando a ser tópico generalizado de narrativas de literatura oral en prácticamente todas las ciudades y pueblos del país; de hecho creemos que no hay un tan solo poblado en Honduras que no tenga noticias o leyendas sobre “casas embrujadas” o lugares encantados: cerros, lagunas, pozas, ríos, incluso calles y parques.

⁴⁵¹ Mariconda, Steven J., “The Haunted House”, en: S. T. Joshi (Editor), *Icons of Horror and the Supernatural: An Encyclopedia of Our Worst Nightmares*, Londres, Greenwood Press, 2007, pp. 267-306.

⁴⁵² *Ibíd.*, p. 109.

Efectivamente, en Honduras casi todas las ciudades -sobre todo las de tradición urbana de larga data, como Comayagua, Choluteca, Juticalpa, Danlí, San Pedro Sula y otras- tienen sus historias de “casas embrujadas”, sin embargo, por motivos de espacio y tiempo, nosotros enfatizaremos sobre dos casos modernos: la famosa “casa embrujada de Santa Rosa de Copán” y las apariciones de “fantasmas en casas y edificios del gobierno” en Tegucigalpa.

La famosa “**casa embrujada de Santa Rosa de Copán**” como se le conoce popularmente, es una edificación de corredores de estilo colonial, construida de adobes y techos de teja, con varias habitaciones edificada sobre una colina, a orillas de la carretera que conduce a la ciudad de Santa Rosa de Copán, zona occidental del país.

Existe la creencia que la casa está “maldita” y por eso hace mucho tiempo se encuentra abandonada. Se dice que nadie puede vivir en ella porque el que se atreve a hacerlo experimenta apariciones fantasmales o simplemente muere dentro de ella. Los vecinos aseguran que por las noches salen ruidos extraños y terribles lamentos que no les permiten conciliar el sueño. Esto refuerza la triste historia que se dice sucedió en la casa.

Se afirma que en su interior murió un sacerdote y varios niños que estaban a su cuidado; nadie sabe cómo murieron, ni quiénes eran o si les dieron cristiana sepultura. Nadie tiene información confiable ni existe reporte policíaco que confirme la historia, sin embargo, la leyenda de que la casa está encantada corrió como pólvora desde hace décadas y cada vez más se difunde por el resto del país⁴⁵³.

La fama de esta casa se ha extendido tanto, que incluso grandes medios internacionales como “UNIVISIÓN” y “CNN” han venido a hacer reportajes de la misma, difundiéndose su espeluznante historia por todo el continente.

⁴⁵³ Véase. CENTROAMÉRICA NEWS, *Tres lugares que están embrujados en Honduras*, en: <https://centroamerica.news/2018/10/tres-lugares-que-estan-embrujados-en-honduras/>, consultado el 3 de julio del 2020.

IMAGEN 73



La enigmática “casa embrujada” de Santa Rosa de Copán. Como se ve, su aspecto es lúgubre y solitario, ideal para la difusión de historias de terror, espantos y fantasmas en la zona. (FUENTE: Archivo del autor).

Un reportaje reciente del “Diario La Prensa”⁴⁵⁴ de San Pedro Sula, describe así el lugar:

Fría, misteriosa y de tenebroso aspecto. Así es la conocida casa embrujada de Santa Rosa de Copán en el occidente de Honduras; algunos se detienen a verla desde el camino, otros prefieren seguir su ruta y los más atrevidos toman la decisión de ingresar a la edificación en ruinas.

A pesar que la casa se ubica en un predio perteneciente a la iglesia católica, la fachada del desolado edificio es tenebrosa. La casa se ha convertido en uno de los lugares más populares y visitados de este municipio del occidente conocido por su fresco clima, delicioso café y edificaciones coloniales.

A continuación, señalan el tópico central del espectral y encantado lugar, cual es que los lugareños atribuyen la aparición de seres fantasmales en el lugar:

⁴⁵⁴ “Diario La Prensa”, *Algo extraño ocurrió en la casa embrujada de Santa Rosa de Copán*, San Pedro Sula, 23 de octubre de 2017.

Las cuatro paredes que aún quedan en pie de la misteriosa vivienda encierran años de relatos urbanos, y es que ***por mucho tiempo se ha dicho que en esta edificación ocurren hechos inexplicables y que habitan almas en pena que se niegan a dejar el mundo de los vivos.***

Algunos de los residentes de la zona ***aseguran que en la casa se escuchan extraños ruidos y lamentos que le quitan el sueño a más de uno...*** También existe la ***creencia de que los sacerdotes que construyeron la casa enterraron barriles llenos de monedas de oro y sus almas cuidan el tesoro...***⁴⁵⁵.

Finalmente, el reportaje remata la nota insinuando que otros periodistas y comunicadores que dieron cobertura a la noticia, salieron despavoridos del lugar al manifestárseles hechos sobrenaturales:

La misteriosa casa ha sido visitada por periodistas de ***cadena internacional como Univisión,*** quienes tras unas cuantas horas de estar en el lugar ***decidieron abandonar la casa de los espantos***⁴⁵⁶.

Creemos que la fama de “casa encantada” que se atribuye a la morada de las cercanías de Santa Rosa de Copán responde a diversas variables. En primer lugar, es evidente que una casa emplazada en un paraje solitario, solamente rodeada de prados y pastizales, y de remate abandonada desde hace décadas, otorga un hado de misterio y espanto, amplificado por las brumas del alba o del ocaso, así como por los pinares que la circundan; en segundo lugar, las características arquitectónicas de la misma -construida en un estilo colonial de piedra, adobe y tejas, adornada por amplios corredores- le asigna una personalidad de casa antigua, y por lo tanto llena de historia y misterio; en tercer lugar, su mismo emplazamiento solitario, naturalmente que acusa e incrementa los sonidos naturales provocados por el viento o de los furtivos animales que rondan por las inmediaciones, así que los ruidos amplificados son percibidos seguramente como “manifestaciones sobrenaturales” por los lugareños. Finalmente en cuarto lugar, la proyección ideal que sugiere la solitaria casa a simple vista evoca en la comunidad las

⁴⁵⁵ Ibíd. Las negritas y cursivas son nuestras.

⁴⁵⁶ Ibíd. Las negritas y cursivas son nuestras.

historias de “casas embrujadas” como en otros lugares donde hay casas e historias similares, es decir, la casa es “arquetípicamente” un espacio ideal para ser considerada y consignada como “casa embrujada”.

Por otro lado, es importante también traer a colación el segundo caso de “edificaciones encantadas o embrujadas”, en este caso referidas a registros de “apariciones fantasmales en edificios del gobierno en Tegucigalpa”.

Efectivamente, algunos escritores folcloristas del país -como el ya citado Jorge Montenegro- han reportado leyendas de la manifestación de “**fantasmas en edificios del gobierno**”⁴⁵⁷.

Concretamente, Montenegro alude esas apariciones en una leyenda que titula “Fantasmas en oficinas del gobierno”, específicamente en dos lugares: en la antigua “Casa Presidencial” y en el antiguo “Palacio Nacional de los Ministerios”, que albergó en su momento varias oficinas del Estado, como el “Hospital General”, y luego la “Cancillería” y el “Ministerio de Gobernación y Justicia”. Hoy en día aloja al “Museo de la Identidad Nacional” (MIN).

Montenegro argumenta que las apariciones se dieron a lo largo de diferentes décadas y durante varios mandatos presidenciales:

Desde hace tiempo se comenta **que en la antigua Casa Presidencial en Tegucigalpa se han visto fantasmas**. En uno de mis libros relato lo que sucedió en el Gobierno del doctor Roberto Suazo Córdova cuando **varios soldados que hacían su ronda acostumbrada en el interior de la Casa de Gobierno sorprendieron a una mujer alta, bien parecida, vestida de blanco**. Ella caminaba por los pasillos cerca de la oficina del presidente y cuando los soldados la siguieron llamándole la atención, atravesó las paredes rumbo al salón azul. El propio doctor Suazo me contó que los muchachos habían sido hospitalizados presas de un pánico irresistible⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ Véase: Montenegro, Jorge, *Cuentos y leyendas de Honduras...* Op. Cit., Tomo I, pp. 218-222.

⁴⁵⁸ *Ibíd.*, p. 221.

Igualmente se aparecieron fantasmas -según Montenegro- en los gobiernos de las dictaduras militares, como en el mandato del general Oswaldo López Arellano (1963-1971):

Cuando el general Oswaldo López Arellano gobernaba el país acostumbraba a trabajar a veces hasta las tres de la mañana con un pequeño grupo de sus colaboradores más cercanos. Una madrugada, cuando el grupo salía de la oficina del gobernante (QDDG), ***vieron a un niño recostado en una pared***. Un conocido abogado cuenta que él le llamó la atención.

-Hey cipote, ¿qué estás haciendo aquí? Guardias, aquí anda un niño-.

El pequeño de unos ocho años de edad aproximadamente corrió y se metió a la oficina que en ese tiempo ocupaba el abogado Ricardo Zúniga Agustinus, también fallecido. De inmediato la Guardia de Honor Presidencial fue en busca del muchacho y por más que buscaron en la oficina de Zúniga Agustinus fue imposible encontrar al niño; de ahí surgieron varias preguntas: si esa oficina sólo tiene una salida, ¿por dónde se fue?, ¿de dónde salió aquel niño misterioso? El incidente pronto fue olvidado⁴⁵⁹.

Incluso más atrás en el tiempo, en los años cincuenta, durante la administración del presidente Julio Lozano Díaz (1954-1956), también se reportan avistamientos de apariciones:

La vieja casa presidencial ubicada en el centro de Tegucigalpa, es cuna de varios fantasmas que han sido vistos por particulares como por los guardias de honor del Presidente de la República. Era Presidente don Julio Lozano Díaz cuando ***una tarde vieron entrar a su despacho a un hombre alto, bien vestido y con un sombrero de color blanco***; inmediatamente uno de los guardias se apresuró a entrar al despacho presidencial para investigar quién era aquel hombre, ya que el Presidente andaba de viaje, abrió la puerta, penetró al despacho, buscó por todos lados y no encontró a nadie...⁴⁶⁰.

Como se ve, son varias administraciones presidenciales en las cuales se reportan avistamientos de fantasmas en la antigua Casa Presidencial, lo cual la ha convertido con el tiempo en uno de los supuestos lugares más embrujados de Tegucigalpa.

⁴⁵⁹ *Ibíd.*, p. 220.

⁴⁶⁰ *Ibíd.*, p. 220. Las negritas y cursivas son nuestras.

También, otra de las edificaciones gubernamentales donde se reportan avistamientos es el antiguo “Palacio Nacional de los Ministerios”, que originalmente albergó el primer “Hospital General del Gobierno” y hoy es el “Museo de la Identidad Nacional”. Desde luego, mucha gente de la capital reconoce que estas apariciones fantasmales se manifiestan continuamente en ese lugar porque ahí hubo mucha muerte y mucho dolor y sufrimiento, así que es natural que vaguen almas en pena por el lugar. De hecho, la aparición que reporta Montenegro en ese lugar es justamente la del fantasma de una enfermera:

En el viejo Palacio de los Ministerios en el centro de la ciudad de Tegucigalpa, han ocurrido cosas muy extrañas como las que nos contó un antiguo empleado de Gobernación... *“Eran las cinco de la tarde, las oficinas habían cerrado pero a veces nos quedábamos trabajando hasta las ocho con el General Juan Alberto Melgar Castro, que en ese tiempo era el Ministro de Gobernación y Justicia; yo estaba escribiendo cuando llegó una enfermera y le pregunté quién la había dejado entrar, dio media vuelta sin contestar mi pregunta y llamé a otros empleados para que investigaran quién había dejado entrar a aquella señora vestida de enfermera; los muchachos se fueron detrás de ella y poco después regresaron espantados, diciendo que la enfermera había entrado en el Ministerio de Defensa atravesando la puerta principal. Investigando el caso mencionado se nos informó que en ese edificio funcionó uno de los primeros hospitales que hubo en la capital”*...⁴⁶¹.

Naturalmente, se aprecia en esta historia el tópico de la aparición de fantasmas en lugares que fueron hospitales, en los que es habitual que se reporte el aparecimiento de fantasmas con evidencias físicas de pacientes, o bien del personal de servicio médico, como doctores o enfermeras. Se atribuye que estos seres aparecen porque en esos lugares hubo abundante dolor y sufrimiento y muertes, por lo tanto son fantasmas que retornan al lugar atormentados por lo que vivieron en su momento.

Hay igualmente otro son fin de sitios en Tegucigalpa donde distintas personas nos han comentado que existen casas, espacios públicos, parque y lugares en que se manifiestan

⁴⁶¹ *Ibíd.*, p. 219-220. Las negritas son nuestras.

apariciones: nos han comentado de una casa en el Barrio Las crucitas, otra en el Barrio Buenos Aires, también en algunos parques como La Concordia y La Leona. Incluso en los predios y edificios de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), alumnos, colegas y guardias han comentado que circulan rumores de personas que han asegurado ver fantasmas. Igualmente en nuestra colonia natal (la Colonia Kennedy) tuvo fama en los años setenta de tener una “casa embrujada” en el circuito de la Segunda Entrada, muy cerca de la actual iglesia parroquial “San Juan Bautista” de la colonia. Sería interesante en el futuro hacer un registro e inventario de esta “geografía fantasmal” de Tegucigalpa y otras ciudades de Honduras.

En resumen, la geografía hondureña está atestada de lugares encantados o “embrujados”, ya sean casas o edificios donde hubo intensa actividad política, como las oficinas del gobierno, o bien en lugares que fungieron como hospitales o centros de salud. Es legendaria en este sentido la famosa “casa embrujada de Santa Rosa de Copán”, y en el caso de Tegucigalpa en edificios gubernamentales como la antigua “Casa Presidencial” o el “Palacio Nacional de los Ministerios”.

D) Los fantasmas y aparecidos del Huracán Mitch

El siglo XX se cerró en Honduras con una de las peores tragedias de toda su historia -quizá solamente comparada al actual impacto de la pandemia del COVID-19-, la llegada del “Huracán Mitch”. Efectivamente, entre el 22 octubre y el 5 noviembre de 1998, el “Mitch” se movió por el mar Caribe, Centroamérica, el sur de México y de Estados Unidos. La Organización de las Naciones Unidas (ONU) declaró a este fenómeno como “*el peor desastre natural sufrido por América Latina en doscientos años de vida independiente*”. En Honduras dejó 6,500 muertos, 12, 272 heridos y unos 8,058 desaparecidos, casi 1 millón y medio de damnificados, más de 300,000 personas sin vivienda, 60% de la red vial destruida y casi 4,000 millones de dólares en pérdidas económicas. En suma, una destrucción casi total del país⁴⁶².

Naturalmente la mayor tragedia fue la pérdida de tantas vidas humanas, pero igualmente fue espantoso el daño sufrido por el patrimonio cultural de la nación: el huracán arrasó con instalaciones deportivas, iglesias coloniales, mansiones y casas históricas, parques, espacios públicos históricos, archivos, centros culturales, en fin, gran parte de la memoria histórica colectiva que simbólicamente era importante para la identidad del pueblo hondureño⁴⁶³.

Es evidente que un acontecimiento de esa envergadura diera lugar al surgimiento de mitos, historias y leyendas con contenido sobrenatural. Fue así que tras el huracán, surgieran rápidamente por ciudades y pueblos rumores y cuentos que expresaban supuestos avistamientos de fenómenos sobrenaturales provocados por la llegada del trágico huracán.

⁴⁶² Una importante fuente visual y documental sobre el Huracán Mitch es la edición bilingüe siguiente: Departamento de Publicaciones Casa Presidencial, *Una nueva Honduras se levanta/ A New Honduras Arises*, Tegucigalpa, Lithopress, Casa Presidencial/ UNICEF, 1999.

⁴⁶³ Sobre el impacto del huracán en el patrimonio cultural puede verse: Oyuela, Leticia de, *Un balance cualitativo del Huracán Mitch*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia, 2008.

Ahora bien, si se analizan las causas que indiquen la dimensión del desastre del Huracán Mitch en Honduras, nos damos cuenta que gran parte de la magnitud de la tragedia tiene como origen la explotación irracional que los hondureños hemos hecho del medio ambiente en los últimos cincuenta años, como por ejemplo la deforestación, los incendios forestales, la contaminación y otros problemas agregados, los cuales coadyuvaron a maximizar el desastre. Esa relación causa-efecto del problema anterior podemos esquematizarla en el cuadro que sigue a continuación:

TABLA 8
RELACION DE CAUSA EFECTO (PASADO-PRESENTE) GENERADA POR LA EXPLOTACIÓN
IRRACIONAL DEL MEDIO AMBIENTE EN HONDURAS Y SU IMPACTO EN EL MITCH⁴⁶⁴

AMENAZAS		RIESGOS
<i>Pasado</i>	= (igual)	<i>Presente:</i> el desastre es la manifestación de los riesgos no manejados en el pasado.
<p style="text-align: center;">Naturales:</p> <p>-Hidrometeorológicas o climáticas: huracanes, tormentas tropicales.</p> <p>-Sequías, inundaciones, desbordamientos, el Niño.</p>	<p style="text-align: center;">Socio naturales:</p> <p>-Deforestación.</p> <p>-Incendios.</p> <p>-Mal manejo de cuencas.</p> <p>-Sobreexplotación del suelo.</p> <p>-contaminación.</p>	<p style="text-align: center;">Cálculo de pérdidas del huracán Mitch:</p> <p>-Vidas humanas: 5,657</p> <p>-Heridos: 12,272</p> <p>-Desaparecidos: 8,058</p> <p>-Damnificados: 1,482,659</p> <p>-Monto daños: \$3,794 millones.</p>

Como se puede advertir en el cuadro anterior, el desastroso impacto provocado por el Huracán Mitch no solo se debió al fenómeno natural en sí (recuérdese que alcanzó la categoría máxima de 5, con vientos de 180 MPH) sino que también influyó la destrucción sistemática del medio natural acaecida en las últimas décadas. Sin embargo, en contextos

⁴⁶⁴ Elaborado con base en: *Informe sobre desarrollo humano, Honduras, 1999*, Tegucigalpa, PNUD, 1999.

como el hondureño, en el que se combinan la pobreza generalizada, así como una población con baja escolaridad y enormes grados de religiosidad y superstición, es normal que también se atribuyeran causas “sobrenaturales” o “providencialistas” a este tipo de fenómenos.

Efectivamente, muchas fueron las leyendas y mitos que trajo el huracán, entre ellos, una que comenzó a circular como reguero de pólvora en la ciudad de Tegucigalpa -la ciudad mártir-. Tras desbordarse los ríos que atraviesan la ciudad, arrastrando vehículos, casas, y peor aún cadáveres anónimos que fueron impelidos por la corriente, empezó a circular el rumor que en las riberas del Río Grande o Choluteca habían avistado a una “sirena”: sí!!! Aunque parezca increíble, muchas personas comenzaron a decir que entre los escombros anegados en las orillas del río, pudieron ver aparecer a una sirena, lo cual produjo naturalmente el asombro de toda la ciudad. Así lo manifiesta en un texto el poeta hondureño Fabricio Estrada en su Blog “La Bitácora del Párvulo”:

El estruendo resultó ser -lo supimos al día siguiente- el deslizamiento total de la Colonia Soto que se asentaba sobre la falla sísmica en las faldas del cerro *El Berrinche*. Cerca de 200 casas y miles de toneladas de tierra y piedra terminaron formando el famoso dique que se mantuvo por más de un mes para delicia del nuevo turismo pos-catástrofe. ***Hubo un medio televisivo que llegó a decir que en las noches de luna vecinos habían avistado una sirena***, quizá la misma que evocara Juan Ramón Molina en su celebrado poema “*Pesca de sirenas*”⁴⁶⁵.

Ya hemos comentado que en momentos de pánico social, las sociedades tienden a atribuir a acontecimientos de gran envergadura elementos y matices de carácter sobrenatural: así, después de hitos que marcan la historia, como epidemias, sequías, inundaciones, terremotos o guerras, mucha gente manifiesta haber advertido fenómenos sobrenaturales en el entorno: apariciones divinas, fantasmas, monstruos y demás. Sin duda, esa misma sensación fue la que produjo la supuesta aparición de nuestra “sirena” en Tegucigalpa.

⁴⁶⁵ Véase: Estrada, Fabricio, *Un bolero, varios helicópteros y el Huracán Mitch*, en: *LA BITÁCORA DEL PÁRVULO*, <http://fabricioestrada.blogspot.com/2015/04/un-bolero-varios-helicopteros-y-el-mitch.html>, 16 de abril del 2015, consultada el 5 de julio del 2020. Las negritas y cursivas son nuestras.

IMAGEN 74



Impactante imagen de los destrozos ocasionados por el Huracán Mitch en Tegucigapa. Se observa el Río Grande o Choluteca a la altura del Barrio “El Chile”, anegado de vehículos y casas, mientras algunas personas deambulan en búsqueda de sobrevivientes o de algo que les pueda servir. Por esas orillas se reportó la aparición de la “sirena del Mitch”. (Fuente: “Diario La Prensa”, *Huracán Mitch. La tragedia más grande del siglo XX en Honduras*, San Pedro Sula, 25 de octubre del 2018).

Por otro lado, también la enorme mortandad ocasionada por el Mitch provocó espanto y terror en la población. El huracán destruyó avenidas y casas enteras, así como edificios históricos: las correntadas de agua no solamente se llevaron las edificaciones, sino que a las personas que se alojaban adentro. La antigua “Penitenciaría Nacional” (PC), La Colonia El Prado, la Colonia Soto, la Primera Avenida de Comayagüela y otras urbanizaciones fueron arrasadas de cuajo por el meteoro. Fue realmente devastador, y muchos pensamos que esa tormenta era en verdad el Apocalipsis. Doña Leticia de Oyuela comenta al respecto:

“Una de las zonas más afectadas fue la Primera Avenida de Comayagüela, donde se perdió la casona donde estuvo instalada la casa de la salud del doctor Manuel Guillermo Zúñiga, en los principios del siglo XX. También, se perdió la Librería Navarro, la casa de la familia

Reina, la mayoría de los archivos del Ministerio de Educación, la librería del laureado escritor Luís Andrés Zúñiga, la casa que alojaba a la Academia de la Lengua Hondureña y la Academia de Geografía e Historia, entre otros... Resalta la pérdida también de la casa en donde quedaban los últimos testimonios gráficos de don Manuel M. Calderón, el editor del "El Cronista", así como los talleres de la Imprenta Tulín"⁴⁶⁶.

Con todo ese contexto de tanta destrucción, desolación y muerte, muchos espacios de la ciudad como casas, avenidas, parques, edificios y espacios públicos quedaron devastados y convertidos en ruinas, adquiriendo por ende un matiz lúgubre y asociado a la muerte. De manera que prontamente comenzaron a circular historias sobre **"fantasmas del Mitch"**, es decir, el aparecimiento de almas en pena en estos "nuevos espacios de la muerte". Fundamentalmente, personas que han reportado estas apariciones los ubican en derredor de esos lugares: las cercanías de la Penitenciaría Nacional, la Primera Avenida de Comayagüela, el Parque La Concordia y toda la ribera del Río Choluteca.

En suma, el Huracán Mitch ha sido la peor tragedia de la historia de Honduras, provocando destrucción de su infraestructura, damnificados y lo peor de todo, la muerte de miles de hondureños. Tanta tribulación y desventura era un caldo para la generación de mitos y leyendas sobre apariciones, como "la leyenda de la sirena de Tegucigalpa", o de los "fantasmas del Mitch".

En conclusión, en el presente capítulo expusimos que en la época republicana -que va desde la Independencia hasta la actualidad-, a pesar de la llegada del Racionalismo y del Positivismo y la Modernidad, también continuó acumulando leyendas e historias de apariciones fantasmales y espectrales. En el siglo XIX, quizá las historias más interesantes son las que están asociadas a la leyenda del "Tesoro de Morazán", así como las leyendas de los enfrentamientos y conjuros que realizó contra varios fantasmas el Padre Manuel Subirana. Más tarde, en el siglo XX, quizás las historias de aparecidos más interesantes

⁴⁶⁶ Oyuela, Leticia de, *Un balance cualitativo del Mitch...* Op. Cit.

tienen que ver con los “Fantasmas de las Guerras Civiles”; asimismo, fue relevante el arribo de la doctrina del “Espiritismo”, que incorporó nuevas prácticas y creencias en relación al contacto con los muertos y el mundo del “*Más allá*”, aunque hay que matizar que esta práctica estuvo más ligada a los sectores altos de la élite, las clases medias y los intelectuales. También, el siglo XX presenta otras historias de apariciones en el contexto de las llamadas “casas encantadas”, como los casos de “la Casa embrujada de Santa Rosa de Copán” o bien las apariciones de “Fantasmas en oficinas del gobierno” como la “Casa Presidencial” o “el Palacio de los Ministerios”. Finalmente, fueron interesantes las apariciones vinculadas al paso del “Huracán Mitch” en 1998.

EPÍLOGO: EL FANTASMA DEL COVID-19

La llegada del COVID-19 no solamente trajo el “fantasma” del CORONAVIRUS a Honduras, también desafortunadamente trajo consigo otros “viejos fantasmas”: primeramente, el “fantasma de la corrupción”, agazapada en la clase política que nos malgobierna desde el Golpe de Estado del 2009. En segundo lugar, el “fantasma del colapso del sistema de salud” hondureño, abandonado por las élites políticas y económicas que con políticas neoliberales, cedieron y privilegiaron el gasto militar en vez de la salud y educación. Ello ha manifestado lo que denominamos el “fantasma de las metáforas de la muerte”, expresadas en actos funestos, lamentables y realmente rocambolescos e indignos: fue la llegada de la muerte llevándose la vida de hondureños -en su mayoría pobres de los más pobres- en condiciones inhumanas e indignas.

¿Dónde está el dinero?. ¿Dónde están los hospitales?: es la divisa y pregunta que en esta fecha que cerramos la escritura de este texto (11 de julio del 2020), se hace atronadoramente la mayoría del pueblo hondureño debido a la descarada e ignominiosa corrupción manifestada por las autoridades gubernamentales en la gestión del manejo de la pandemia del COVID-19.

Esta pandemia entró oficialmente a Honduras el 11 de marzo con la confirmación del primer caso como positivo. El gobierno empezó a tomar medidas radicales, que han tomado la trayectoria siguiente⁴⁶⁷:

- 11 de marzo: el gobierno declara oficialmente la presencia del COVID-19 en Honduras, a través de los dos primeros casos confirmado como positivos.

⁴⁶⁷ Datos basados en el análisis siguiente: Sosa, Eugenio, *El manejo de la crisis del Covid-19 en un contexto de desigualdad y las amenazas a la transparencia y la democracia*, Tegucigalpa, Centro de Estudios para la Democracia (CESPAD), 21 de marzo del 2020.

- 13 de marzo: el Congreso Nacional aprueba la “Ley de aceleración económica y protección social” que inyecta 420 millones de dólares para el sector salud y el manejo de la emergencia del Coronavirus.
- 15 de marzo: se dio a conocer que en el país había seis casos confirmados de COVID-19 y el gobierno toma la decisión de suspender labores por un periodo de 7 días (del 16- 20 de marzo de 2020) tanto en el sector público como en el privado, con lo cual se inicia la “Cuarentena” que aún nos mantiene encerrados. Ese mismo día se cerraron fronteras para tránsito de personas en fronteras, terminales aéreas y marítimas.
- 17 de marzo: Se declaró Estado de sitio o toque de queda en todo el territorio nacional y de manera absoluta en Tegucigalpa, Choluteca, Ceiba y San Pedro Sula.
- 17 de marzo: el gobierno propone las primeras medidas económicas para enfrentar la crisis del COVID-19. 1) Congelamiento de precios de todos los productos de la canasta básica. 2) Apoyo a través de BANHPROVI para congelar por tres meses las cuotas en financiamientos a PYMES, comercio, sector agrícola, turismo, entre otros, sin que esto afecte su récord crediticio. Esto significa un impacto de 500 millones de lempiras para BANHPROVI. 3) Colocación de 293 millones de lempiras para nuevos financiamientos del programa de vivienda “El Sueño de Ser Dueño”. 4) Habilitación de líneas de financiamientos directas a bancos, cooperativas, micro financieras y cajas rurales, a fin de hacer más expeditos la utilización de los 2,500 millones de lempiras a través del programa Agro crédito. 5) Habilitación de 51 millones de lempiras a través de Crédito Solidario para beneficiar a 5,000 emprendedores una vez que la emergencia nos permita reiniciar la actividad comercial.
- 20 de marzo: en cadena nacional el gobierno anuncia las medidas económicas siguientes: 1) A partir del día miércoles 25 de marzo, se van a suministrar alimentos básicos por 30 días a 800 mil familias, se espera beneficiar a 3,2 millones de hondureños. 2) Se asignaron 200 millones de lempiras en asistencia técnica para productores en el Corredor Seco para garantizar que no caiga su productividad. 3) Asignación de un bono de solidaridad productiva a 190 mil pequeños productores para que dispongan de insumos agrícolas para la producción de frijol, maíz, arroz, hortaliza, frutas, entre otros. 4) Autorización al

sector agrícola, agroindustrial, agroexportador y distribuidor de alimentos a operar normalmente sin restricciones, debiendo cada empresa garantizar las medidas de seguridad a los empleados. 5) A pesar de que están cerrados al público los mercados de abasto, se han autorizado a los locatarios para que puedan surtir y llevar a las pulperías y mercados y brindar servicio a domicilio⁴⁶⁸.

En total, durante el primer mes de la pandemia, el Congreso Nacional aprobó fondos al poder ejecutivo por el orden casi de los 100 mil millones de Lempiras para la gestión de la pandemia: sí, oígalo bien, 100 mil millones (casi equivalentes a 4 mil millones de dólares); gran parte de los fondos son transferidos a tres entidades para el manejo de la crisis: INVEST-HN, el “Comité Permanente de Contingencias” (COPECO) y el “Sistema Nacional de Gestión de Riesgos” (SINAGER), así como no podían faltar -las Fuerzas Armadas y la policía-. Esa cantidad corresponde casi a una tercera parte del total del presupuesto anual de la república de Honduras.

Desde luego, como ha sido habitual en el régimen de Juan Orlando Hernández Alvarado (JOH), su gobierno y funcionarios a cargo de estas instituciones que manejan la crisis empezaron rápidamente a ser cuestionados por la sociedad civil, la iglesia y el Consejo Nacional Anticorrupción (CNA) de actos de evidente mal manejo y malversación de los fondos asignados; primero se acusó a COPECO por la compra irregular de ventiladores, provocando la renuncia de su gerente Gabriel Rubí; luego, el más reciente escándalo provocó la renuncia del gerente de INVEST-HN, Marco Bográn, debido a que autorizaron la compra de 7 hospitales móviles a una empresa turca por el orden de los 48 millones de dólares (sí, 48 millones de dólares, casi 1,200 millones de Lempiras). El caso es que la empresa turca alega que todo fue una estafa. Ante las presiones de la sociedad civil, el

⁴⁶⁸ *Ibíd.*

señor Bográn renunció. Actualmente la Fiscalía hondureña lo investiga por posible fraude. Quizá los hospitales nunca llegarán a Honduras.⁴⁶⁹.

Este saqueo recuerda el abominable robo por el orden de los 7,000 millones de Lempiras que entre 2013 y 2014 se hizo a los fondos del Instituto Hondureño de Seguridad Social (IHSS), que según algunos sectores sirvieron para financiar la campaña electoral del Partido Nacional en el 2013. Sin embargo, el actual saqueo es mucho más execrable y aborrecible, dada la letalidad y terror causada por esta pandemia del COVID-19, que mantiene en vilo a todo el mundo, que aún no tiene cura y cuyo rostro mortífero solamente se compara a plagas atroces como la “Peste Negra” de 1348. En medio de esta tragedia, simplemente no tiene nombre lo que han hecho estos funcionarios esquilmando los recursos que deberían estar prestando salud y bienestar a los hondureños que sufren esta enfermedad, a los familiares que están atormantados por la enfermedad y peor con la muerte de sus seres queridos. En fin, estos ominosos y repugnantes seres merecen el peor castigo por el delito de robar el sagrado dinero que debería estar salvando vidas.

Esto se debe en gran parte al desacertado plan de gestión del manejo de la pandemia. El gobierno -deslegitimado desde que asumió dictatorialmente tras las elecciones fraudulentas del 2017-, incurrió en el flagrante error de montar una “Mesa de Crisis” coordinada solamente por sus burócratas, por activistas del partido, por empresarios perrunos del régimen y sobre todo por los militares y policías, que son en realidad quienes sostienen la dictadura, mientras fueron dejando de lado a los equipos científicos de la UNAH, el “Colegio Médico de Honduras” (CMH), los epidemiólogos, así como otros cuadros técnicos que serían cruciales en el contexto de esta epidemia, como los ingenieros y arquitectos (que podrían aportar con su trabajo en la instalación de hospitales móviles); en fin, el mejor recurso humano ha sido eludido en el manejo de la crisis, generando por lo tanto una equivocada gestión de la pandemia.

⁴⁶⁹ Melgar, Ana, *Fiscalía de Honduras investiga posible fraude en compra de hospitales móviles para atender pacientes de COVID-19*, en: “CNN-Latinoamérica”, en: <https://cnnespanol.cnn.com/2020/06/24/alerta-fiscalia-de-honduras-investiga-posible-fraude-en-compra-de-hospitales-moviles-para-atender-pacientes-de-covid-19/>, (Consultado el 11 de julio del 2020).

En segundo lugar, referente a los “fantasmas del colapso del sistema de salud” hondureño, es realmente el rostro más aterrador que hemos visto los hondureños en estos ya casi cinco meses de cuarentena.

Por todas las plataformas digitales que se han puesto a disposición de las personas (Whatsap, Twitter, FACEBOOK), vemos a diario escenas dantescas de las aceras de los hospitales atestadas de enfermos de COVID-19, arrojados en cartones o envueltos en sabanas en las carpas que se han instalado, indignando a la mayoría de la población que ve cómo nuestros enfermos enfrentan en las condiciones más indignas e inhumanas esta terrible enfermedad. Las “metáforas de la presencia de la muerte” o la “presencia de la pelona” como decimos en Honduras son crueles y desgarradoras; *verbi gratia*: primer acto: en un hospital de Tegucigalpa falleció una persona, enviaron al municipio de Talanga el féretro, y cuando los familiares lo abrieron ¡No había cuerpo!!!. Segundo acto: comunidades impidiendo enterramientos en los cementerios periféricos de Tegucigalpa, argumentando que los finados eran “contagiados de COVID-19”; la policía pretoriana del dictador los repele a punta de balazos y de bombas lacrimógenas; tercer acto: dos hombres se lían a golpes en el “Hospital Regional de Choluteca” tratando de hacerse con un respirador -el único disponible en el hospital-, mientras sus familiares moribundos esperan recibir el último aliento de ese vital oxígeno. Cuarto acto: a estas alturas, la gente ya está muriendo en la calle. Todos los días pululan fotografías de parientes con ataúdes en la calle, y a la par, sus familiares enfermos, casi fulminados y desplomados en su último estertor en las aceras de los hospitales que ya no dan abasto. Y mejor no seguimos añadiendo espeluznantes historias porque sino dentro de cien años llega otra pandemia igual y seguiríamos contando funestas historias...

En suma, es evidente que “la muerte” en su visión clásica como “calavera” o “pelona” campea en estos meses por estas “Hibueras”, mientras los fondos que deberían estar al servicio de la salud del pueblo son dilapidados por funcionarios oscuros, verdaderos “agentes de la muerte”, mucho más que el mismo COVID-19.

IMAGEN 75



Dramática caricatura de Douglas Monte de Oca ("Doumont"), titulada "Alma en pena", que rememora la clásica representación de la muerte. En ella se advierte que un fantasma sale de su fosa en un cementerio, mientras el enterrador le pregunta "Por qué no descansa en paz". El fantasma en pena le contesta con total ironía "¡Porque todavía no me mandan el resultado de las pruebas de COVID!". Evidentemente la historia denota el colapso del sistema de salud y el mal manejo de la crisis sanitaria por parte del gobierno, pero también evoca aquellos fantasmas que regresan atormentados del Más allá porque no resolvieron algo vital en la vida. (Fuente: Periódico El Pulso).

Al día que cerramos este texto, Honduras reporta 27,583 personas contagiadas de COVID-19, de las cuales han fallecido 771. Cada semana se incrementan los casos, mientras no se vislumbra cuándo se aplanará la curva de casos de contagio. Lo que impera es incertidumbre, aflicción y un terror como nunca habíamos experimentado en la historia. En fin, es realmente aterrador lo que ocurre estos meses en Honduras, un país que merece mejor suerte, y que creemos no olvidará la destrosa gestión que han hecho las autoridades de esta crisis sanitaria. La frase más trillada que el dictador ha compartido a su pueblo ha sido *“Lo peor está por venir”*, en vez de ponerse los pantalones y dejar de robar. En Tegucigalpa, el afamado Alcalde -Nasry Asfura (“Papi a la Orden”)-, ni digamos... Ni siquiera ha hecho una tan sola audiencia televisiva o radial para calmar a su pueblo o para indicar acciones de gestión sanitaria por parte de la comuna. El pueblo está desvalido completamente... Totalmente. Nos podemos contagiar todos... Nos podemos morir todos, y ellos: *“Parte sin novedad”*, como decimos coloquialmente en Honduras.

Ojalá Dios y todos sus ejércitos de Ángeles y Arcángeles nos saquen bien librados de esta pandemia, y un día Honduras pueda emprender un camino de bienestar en el cual estas experiencias solamente queden como historias y leyendas de “viejos fantasmas del COVID”.

CONCLUSIONES

Este texto intentó mostrar la enorme conexión que hay entre muchos acontecimientos históricos “empíricos”, y la construcción y deconstrucción de mitos, leyendas e historias de hechos o creencias sobrenaturales relacionadas con esos acontecimientos por parte del pueblo hondureño. Durante muchos siglos, el pueblo hondureño ha combinado la imaginación con la realidad histórica para “interpretar” o canalizar supuestas apariciones de fantasmas en momentos concretos de nuestra historia, y desde luego, muchas veces esos acontecimientos han tenido como protagonistas a personajes importantes: obispos, gobernadores, presidentes, intelectuales, y desde luego personas comunes y corrientes de los sectores populares.

Efectivamente, a lo largo de su historia, Honduras ha sido una nación atestada de fantasmas, apariciones y creencias en fenómenos sobrenaturales por doquier. Como buena heredera de tres fuentes culturales, la indígena, la española y la africana, logró conjugar y acumular una gran cantidad de mitos y leyendas de aparecidos, tanto de la época prehispánica, como la colonial y republicana.

Efectivamente, desde los Mayas hasta el presente, en muchas ocasiones la gente ha creído en sucesos sobrenaturales, que a veces permean la realidad empírica: fantasmas, espectros, maldiciones, apariciones sobrenaturales han acechado la mentalidad colectiva de ciudades y pueblos, y aún permanecen en la memoria de nuestra nación en forma de representaciones imaginarias conjugadas en mitos y leyendas que han sido transmitidas de generación en generación desde hace siglos. Este libro ha narrado desde la perspectiva histórica cuáles han sido esas creencias en fantasmas, aparecidos y las cosmovisiones sobre el mundo del *“Más allá”*.

Partimos de varias preguntas para dilucidar nuestro trabajo: ¿Cuáles eran las creencias sobre la vida y la muerte en los pueblos prehispánicos, y cuáles eran sus fantasmas y espectros más reconocidos?. ¿Cuáles fueron las apariciones fantasmales y espectrales que se atribuyeron en la época colonial y qué creencias y actitudes tuvieron sobre la muerte y

el mundo del “*Más allá*”? ¿Cuáles fueron algunos mitos y leyendas sobre aparecidos y fantasmas y hechos sobrenaturales que se registran de la época republicana?

Definimos primero un **marco teórico** para situar el concepto y tipología acerca de los fantasmas, la muerte y el mundo del “*Más allá*”. Fundamentalmente referimos en ese acápite que en Honduras y el mundo Mesoamericano se usan varios términos asociados al concepto de fantasma: se habla invariablemente de “fantasmas”, “aparecidos”, “espíritus”, “azoros”, “espantos” y “sustos” para referirse más o menos al mismo fenómeno. En concreto, definimos ahí el concepto de fantasma como “*una aparición sobrenatural de una persona muerta que, de alguna manera, se manifiesta por lo menos a un ser vivo*”. También matizamos que el término “apariciones” lo reconocimos también para hablar de “fantasmas tradicionales”, pero igualmente lo asociamos para los casos de apariciones de otros seres sobrenaturales de la geografía fantasmal hondureña y mesoamericana, como por ejemplo otros espectros de la calaña de la “siguanaba”, el “duende”, el “cadejo”, el “hombre sin cabeza”, la “mano peluda” y otros seres igual o más espeluznantes.

Con relación a las apariciones fantasmales del **periodo prehispánico**, planteamos que fueron los cronistas coloniales como Fray Bernardino de Sahagún quienes nos legaron testimonios de los seres fantasmales de los pueblos prehispánicos, como los “tlacanexquimilli”, seres infernales sin cabeza que aterraban a la gente; o las fantasmas “cuitlapanton”, que eran fantasmas de mujeres enanas que aterraban a los hombres tunantes, o los “yoaltepuztli”, seres monstruosos y aterradores sin cabeza y con el vientre destazado, que asustaban a los trasnochadores, o la más famosa y legendaria de todos: la “llorona”. Entretanto, en el caso de los pueblos prehispánicos de Honduras como los Mayas, planteamos que la muerte y los fantasmas jugaron un papel importante en su cosmovisión del mundo. Los Mayas creían que tras la muerte, el alma de los muertos iba al “Xibalbá”, donde eran recibidos por el Dios de la muerte “Ah Puch”, “el Descarnado”. Igualmente, argumentamos que tenían un día dedicado a los muertos: “El Tzikín”,

festividad que aún es practicada por los indios Maya-chortís del Occidente. Igualmente, describimos que creían en legiones de fantasmas y aparecidos, entre los cuales habían: fantasmas chocarreros o tradicionales, que hacían travesuras y jugarretas en las casas, y otros como “la huesuda”, un horripilante y terrorífico fantasma femenino que salía descarnada a espantar a los vivos, así como el “culcankín”, una especie de sacerdote sin cabeza, el “che uinic”, una especie de gigante, los famosos “aluxes”, que serían como la vertiente mesoamericana de los duendes europeos, y un perro infernal llamado el “uay peck”, del cual posiblemente se derivó en parte la leyenda del cadejo.

Por otra parte, con relación a las indagaciones sobre las apariciones fantasmales y espectrales del *periodo colonial*, las cuales son muy interesantes porque se configuraron a partir de la imbricación de las tres culturas que dieron forma a dicha sociedad: la indígena americana, la europea y la africana, las fuentes consultadas nos permiten plantear que se crearon y estructuraron historias, leyendas y consejas que permearon las mentalidades colectivas de la época, las que estaban fuertemente controladas por la hegemonía de la iglesia católica. Por ello, quizá la historia de aparición fantasmal más importante de ese periodo en la Honduras colonial sea la del “Fantasma de la cruz de san Francisco en Comayagua”, un fantasma que es conjurado por el exorcismo del Padre Esteban Verdelete; esas historias en el fondo contribuían a darle legitimidad moral y espiritual a la jerarquía católica en la Provincia de Honduras. En buena medida esas leyendas se popularizaban con el fin de legitimar el poder de la Iglesia y el poder de la Corona. Asimismo, fue importante la devoción de “las Ánimas del Purgatorio” en Honduras; parte de ese culto y su devoción se manifestaba a través de las testamentarias de la población peninsular y criolla de la Provincia de Honduras, quienes desplegaban en sus testamentos sus actitudes y creencias en el mundo del “*Más allá*”. También, fueron relevantes las historias sobre “maldiciones”, siendo quizá la más emblemática la leyenda de “El bulero” en Gracias, Lempira. Finalmente, no podían faltar en este periodo colonial historias asociadas a apariciones espectrales, como las del diablo, y la trilogía de espectros infernales de Mesoamérica: la siguanaba, el duende y el cadejo, y otros de menor

categoría como “la mano peluda”, el “hombre sin cabeza” y otra legión de “fantasmas chocarreros”, no menos aterradores que los primeros.

Finalmente, sobre los mitos, leyendas e historias sobre apariciones fantasmales de la **época republicana**; formulamos que a pesar de la llegada del Racionalismo y del Positivismo y la Modernidad, esta era también continuó acumulando leyendas e historias de apariciones fantasmales y espectrales. En el siglo XIX, quizá las historias más interesantes son las que están asociadas a la leyenda del “Tesoro de Morazán”, así como las leyendas de los enfrentamientos y conjuros que realizó contra varios fantasmas el Padre Manuel Subirana. Este aspecto es interesante, porque tal como en la época colonial, es evidente que la población asoció historias sobrenaturales con personajes importantes de la vida política y religiosa del país del siglo XIX, como el general Francisco Morazán y el Padre Manuel Subirana. Más tarde, en el siglo XX quizás las historias de aparecidos más llamativas tienen que ver con los “Fantasmas de las Guerras Civiles”; asimismo fue interesante el arribo de la doctrina del “Espiritismo”, que incorporó nuevas prácticas y creencias en torno al contacto con los muertos y el mundo del “*Más allá*”, aunque hay que matizar que esta práctica estuvo más ligada a los sectores altos de la élite, las clases medias y los intelectuales. También, el siglo XX presentó otras historias de apariciones en el contexto de las llamadas “casas encantadas”, como los casos de “la Casa embrujada de Santa Rosa de Copán” o bien las apariciones de “Fantasmas en oficinas del gobierno” como la “Casa Presidencial” o “el Palacio de los Ministerios”. Finalmente, fueron interesantes las apariciones vinculadas al paso del “Huracán Mitch” en 1998. Por último, hicimos un balance de los “fantasmas” que representa la llegada de la pandemia del COVID-19, que sin duda será una experiencia histórica que quedará marcada como un hito en el país.

Esperamos que el presente libro abra nuevas vías para entender el contexto de la historia de las mentalidades colectivas en Honduras, así como el estudio de los imaginarios sociales, las creencias, de las narrativas de la literatura popular y de las culturas populares

en general. Creemos que se hace necesario redefinir el estudio de estos mitos o “mitologías” de la narrativa folclórica hondureña y mesoamericana desde un marco analítico que intente respetar el carácter de experiencia que estos relatos poseen para la comunidad que los ha transmitido a lo largo de la historia y así superar la centenaria tradición de menosprecio que algunos intelectuales han tenido en contra de la cultura popular. No se trata de demostrar sí existen o no los fantasmas, aparecidos o espectros, sino más bien, cualitativamente interpretar estas historias como parte de las creencias y experiencias objetivas de la gente, las cuales, al ser contadas o narradas oralmente o bien recopiladas en libros, producen emociones como entretenimiento, pero sobre todo generan miedos y terrores compartidos colectivamente; al mismo tiempo, la creencia en esos seres sobrenaturales permite a los pueblos reconocer un hilo histórico y cronológico, es decir, les proporciona cierto “sentido histórico” y de “pertenencia” a una comunidad y a una tradición cultural. En suma, esos mitos, historias y leyendas le han dado “sentido de pertenencia” e identidad a las naciones; todos los pueblos tienen sus “monstruos” y “fantasmas”, por ello hay que estudiarlos, interpretarlos y describirlos, por ende creemos que es importante estudiar las creencias de nuestros pueblos para conocer cómo las enfrentan, cómo las vivencian y cómo las transmiten a lo largo de la historia para configurar una parte importante de nuestra historia, cultura e identidad nacional. Ojalá por lo tanto que este libro despierte interés para conocer nuestra vasta, riquísima e inagotable cultura popular, para que nuestros nietos, bisnietos y tataranietos puedan seguir escuchando nuestros mitos y leyendas históricas.

ANEXO

ANEXO 1

REGISTROS DOCUMENTADOS DE APARECIDOS EN LA EDAD MEDIA POR PARTE DE ALGUNAS FUENTES HISTÓRICAS

TIPO DE FANTASMA	DESCRIPCIÓN DEL CASO
FANTASMA ASOCIADO A LA MONARQUÍA: El fantasma de Sancho I	<p>Se trata de uno de los primeros ejemplos de fantasmas recogidos en las narraciones medievales, concretamente en las Crónicas <i>Iriense</i> y <i>Najerense</i>.</p> <p><u>Sancho I</u>, llamado “el Craso” gobernó el Reino de León (España) a mediados del siglo X.</p> <p>El soberano leonés fue envenenado en el 966 a instancias del Conde Gonzalo de Galicia, quien incluyó la pócima en una fruta o en un manjar que le envió a su campamento. El Conde actuó en venganza por ser sometido por Sancho I.</p> <p>Tras su muerte en León, el espíritu de Sancho I apareció en la Corte leonesa. Es uno de los primeros casos y relatos de fantasmas locales, aunque no ha seguido apareciendo en posteriores etapas de la historia.</p>
FANTASMA ASOCIADO A LA MONARQUÍA: El fantasma de Eduardo V en la Torre de Londres	<p><u>Eduardo V</u> era hijo del rey Eduardo IV de Inglaterra y vivió a finales del siglo XV. Eduardo V fue proclamado nuevo soberano en abril de 1483, con 12 años.</p> <p>Su tío Ricardo, duque de Gloucester, declaró antes de su coronación que él y su hermano Ricardo eran bastardos. El Parlamento aceptó su versión, y Eduardo V fue declarado ilegítimo.</p> <p>Ricardo fue proclamado rey en junio de 1483 como Ricardo III y ordenó que Eduardo V y su hermano fueran encerrados en la Torre de Londres. No se les volvió a ver nunca más.</p> <p>Según los testigos de la época, los dos hermanos aparecieron como fantasmas nada más desaparecer. Se dice que paseaban y jugaban por los pasillos o trataban de salir por las ventanas. También se dice que se les ha visto vagar por la Torre.</p>
FANTASMA ASOCIADO A LA MONARQUÍA: El fantasma de la Emperatriz	<p>La <u>Emperatriz Matilde</u> vivió en el siglo XII. Era hija del rey Enrique I y nieta de Guillermo el Conquistador.</p> <p>Tras enviudar del emperador Enrique V de Alemania a los 20 años, comenzó a llevar una vida díscola. Su padre la encerró en la “habitación rosa” de la Abadía de Mortemer durante</p>

<p>Matilde de Inglaterra</p>	<p>varios años.</p> <p>Su padre le levantó el castigo y la casaría nuevamente con Godofredo de Plantagenet. A la muerte del rey Enrique I reclamaría sus derechos al trono, logrando ser reina de Inglaterra en 1141.</p> <p>Dicen que el fantasma de Matilde aparece en la abadía desde su muerte en luna llena como una luz blanca. Va vestida con guantes blancos (anuncia un matrimonio o un nacimiento a la persona que la ve) o negros (fallecimiento).</p>
<p>FANTASMA ASOCIADO A LA IGLESIA:</p> <p>El fantasma de Thomas Becket</p>	<p>Thomas Becket fue un eclesiástico y político inglés que vivió en el siglo XII. Fue canciller del rey Enrique II en 1154, gobernador de la Torre de Londres, y arzobispo de Canterbury 8 años después.</p> <p>Como garante de la Iglesia inglesa, se opuso a Enrique II, quien quería someter al clero inglés a su jurisdicción (Constituciones de Clarendon, 1164).</p> <p>La Corona inglesa incautó sus bienes y sus prerrogativas como arzobispo. Becket huyó a Francia, pero regresó a Inglaterra en 1170, tras recibir garantías de que no sería juzgado y proseguiría su ministerio.</p> <p>Becket fue asesinado finalmente por cuatro caballeros en la catedral de Canterbury, siendo el rey el autor intelectual.</p> <p>Desde 1241, dicen que el fantasma de Thomas Becket se ve por la Torre de Londres, abriendo y cerrando las puertas.</p>
<p>FANTASMA ASOCIADO A LA IGLESIA:</p> <p>El fantasma del Abad Geoffrey Abbot</p>	<p>La Abadía cisterciense de Combe (o Coombe) se encontraba en Coventry (Inglaterra). Fue fundada en 1150 y se mantuvo hasta 1539 en que fue disuelta por Enrique VIII. En la actualidad es un hotel.</p> <p>En 1335, Geoffrey Abbot fue elegido Abad de Coombe a instancias del Papa Bonifacio XII. En el verano de 1345, fue asesinado brutalmente en la abadía. No se conoce el nombre del asesino, ni los motivos de su muerte.</p> <p>Desde la desaparición de la abadía, diversos testigos dicen haber visto una figura encapuchada que flota por los antiguos claustros. Además, se cree que es el responsable de la caída y lanzamiento de objetos como vasos y platos en las cocinas.</p>

<p>FANTASMA ASOCIADO A LAS CLASES BAJAS:</p> <p>El fantasma de La Tolrana en Girona</p>	<p>La Tolrana era una mujer judía culta que vivía en el Call de Girona a finales del siglo XIV.</p> <p>En 1391 determinados grupos sociales asaltaron el Call, donde robaron, saquearon y degollaron a numerosos judíos.</p> <p>La Tolrana y otros judíos se refugiaron en la Torre Gironella. A diferencia de su marido, ella se negó a convertirse al cristianismo. Finalmente fue asesinada y su cadáver decapitado.</p> <p>La leyenda señala que la Tolrana vaga por el barrio viejo de Girona cantando una triste canción con una sollozante voz. Muchas personas que pasean por la noche han señalado que han escuchado estos lamentos.</p>
---	--

Elaborado con base en: Lecouteux, Claude, *Fantasmas y aparecidos en La Edad Media*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, Colección Medievalia, Traducción de Plácido de Prada, 1999, y: Tudela, Luis, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, Baleares (España). Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)/ Campus Baleares, Curso “Fantasmas y fenómenos incomprensibles y poco habituales a lo largo de la Historia”, UNED/ILLES BALEARS, 2014, pp. 11-21.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

I) Fuentes primarias

A) Fuentes primarias hondureñas

- 1) Archivo Nacional de Honduras (ANH), Caja N° 9, Doc. 210, Fojas 81-82.
- 2) AGI, Audiencia de Guatemala, Leg. N° 8, "Cartas a S. M. de la Provincia de Honduras: 1549-1570", citado en: Martínez Castillo, Mario Felipe, *Historia inédita de Honduras*, Tegucigalpa, S/N, p. 61.
- 3) AGI: Guatemala 164. "Carta a S. M. del obispo de Honduras Fr. Alonso de Vargas y Abarca sobre la Reducción y Misión de los Payas a cargo de la orden de San Francisco. 27 de febrero de 1696", En: Leyva, Héctor, *Documentos coloniales de Honduras*, Tegucigalpa, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección Padre Manuel Subirana, N° 3, 1991, pp. 202 y ss.
- 4) AGI, Audiencia de Guatemala, 43, "Carta a su Majestad del Presidente de la Audiencia de Guatemala en la que da informe general del estado del reino y de las conquistas entre los indios infieles". 29 de octubre de 1698.
- 5) AGI: "Relación del viaje de Fr. Pedro de la Concepción por la Taguzgalpa y de las costumbres y creencias de los indios infieles que allí habitan. Año de 1699", Año de 1708, Folios 50 al 61. Audiencia de Guatemala, 297.
- 6) "Relación de los religiosos Franciscanos que ay en la seráfica Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guathemala, de los que tiene en las Reducciones de su cargo, el número de ellas y su situación, según y en la conformidad que se ordena por Real Cédula de 21 de mayo de 1747", En: Leyva, Héctor, *Documentos coloniales de Honduras*, Tegucigalpa, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección Manuel Subirana, N° 3, 1ª edición, 1991, pp. 227-243.
- 7) ANH: Caja N° 56, Leg. 1775. "Real Despacho del Alcalde Mayor de Tegucigalpa ordenando a las personas que viven fuera de poblado, salgan a formar Reducciones". Tegucigalpa, 25 de septiembre de 1775.
- 8) Ayestas Rodríguez, Julio, *Proceso contra los indios de Teupasenti por decirse que eran brujos*, Tegucigalpa, Archivo Nacional de Honduras (ANH), 1969.
- 9) "Causa Criminal de Oficio contra vn Yndio, y una Yndia del Pueblo de Tiopasente por decirse eran brujos. Juez El. Sr. Alce. Mayor Dn. Anto Nieto de Figueroa", En: *Revista del Archivo y de la Biblioteca Nacional de Honduras (RABN)*, Tomo IV, N° 13-14 (1908): pp. 451-454.
- 10) Centro de Orientación Cristiana (COC), *La Escuela Espírita Orientación Cristiana (Origen, qué ha sido, qué es...)*, Tegucigalpa, 1977.
- 11) Cisneros, Jeremías, "La tradición del Bulero: Ruina de Gracias", en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional (RABN)*, Tegucigalpa, Tomo I, N° 13, mayo de 1905, pp. 378-386.

- 12) Cisneros, Jeremías, “La tradición del Bulero y los actos de desagravio”, en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional (RABN)*, Tegucigalpa, Tomo I, N° 16, junio de 1905, pp. 488-492.
- 13) Cruz, Francisco, “Relación de un suceso maravilloso, efectuado en la cruz de la Plazuela de san Francisco, en esta capital”, en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional de Honduras (RABN)*, Tegucigalpa, Tomo III, febrero de 1907, pp. 202-205.
- 14) Montalván, Leonardo, “El tesoro del general Morazán”, en: *Revista Lux*, Tegucigalpa, Año II, N° 72, 1 de noviembre de 1925.
- 15) “Testamento y Codicilos de don Pedro Mártir de Zelaya, fallecido el 5 de diciembre de 1797”, en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional (RABN)*, Tegucigalpa, Tomos 3 y 4, N° 21 y 24, septiembre-noviembre, 1907, pp. 658-666, 710-720.
- 16) “Testamento del Padre José Trinidad Reyes”, en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional (RABN)*, Tegucigalpa, Tomo XII, N° 1, julio-1933, pp. 14-15.
- 17) “Testamento de Doña Josefa Cocaña de Vigil”, en: *Protocolo de Instrumentos Públicos del Juzgado Primero de Letras de lo Civil*, Tegucigalpa, Tomo años 1847-1853, Folios 59, Año 1853, Archivo General del Poder Judicial de Honduras (AGPJH).
- 18) “Transcripción de la Partida de Entierro del Presbítero Bachiller José Simeón de Celaya y Zepeda”, en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional (RABN)*, Tegucigalpa, Tomo XXVIII, N° 5 y 6, noviembre-diciembre de 1949, pp. 230-235.

B) Fuentes primarias impresas

- 1) Alvarado, Pedro de, *Cartas de Relación*, San Salvador, Dirección de Publicaciones e Impresos (DPI), 1996.
- 2) Benavente, Fray Toribio de, “Ritos antiguos, sacrificios e idolatrías de los indios de la Nueva España y de su conversión a la fe y quiénes fueron los que primero la predicaron”, Londres, Kingsborough, *Antiquities of Mexico*, Vol. IX, 1848.
- 3) Benavente, Fray Toribio de (Motolinia), *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, DASTIN SL, Colección Crónicas de América, edición de Claudio Esteva Fabregat, 1ª edición, 2001.
- 4) De Acosta, José, *Historia natural y moral de las Indias*, Sevilla, Juan de León Editor, 1590, V, I.
- 5) Espino, Fray Fernando, *Relación verdadera de la reducción de los indios infieles de la Provincia de la Taguisgalpa llamados Xicaques*, Managua, Banco de América, Colección Cultural, Introducción y notas de Jorge Eduardo Arellano, Serie Ciencias Humanas N° 8, [1674], 1977.
- 6) Fábrega, José Lino, *Interpretación del Códice Borgiano, obra póstuma del P. José Lino Fábrega de la Compañía de Jesús*, México DF, Anales del Museo Nacional, pareado con la traducción castellana y seguido de notas arqueológicas y cronográficas que han escrito Alfredo Chavero y Francisco del Paso Troncoso, Tomo V, 1899.
- 7) Feijoo, Benito, *Teatro Crítico Universal*, Madrid, Ediciones Taurus, [1740], 1985.

- 8) Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio, *Historia de Guatemala o Recordación Florida*, Madrid, Luis Navarro (Editor), 1883.
- 9) Fuentelapeña, Padre, *El Ente Dilucidado: Tratado de monstruos y fantasmas*, Madrid, Editorial Nacional, [1676], 1978.
- 10) Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, Historia 16, (Edición de R. Miguel), [1566], 1985.
- 11) López de Gomara, Francisco, *Historia General de las Indias Occidentales*, Madrid, Amigos de Círculo Bibliófilo, 1982.
- 12) Noydeus, Benito Remigio, *Práctica de exorcistas y ministros de la Iglesia*, Barcelona, José Llopis, [1638], edición facsimilar (Valladolid), 2010.
- 13) García de Palacio, Diego, *Descripción de la Provincia de Guatemala, enviada al Rey de España, 1576*, París, Ternaux-Compans, 1ª edición, 1840.
- 14) Sahagún, Fray Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Madrid, DASTIN SL, Colección "Crónicas de América", edición de Juan Carlos Temprano, Tomos I y II, 2001.
- 15) Sánchez de Aguilar, Pedro, *Informe contra idolatrum cultores del Obispado de Yucatán*, Mérida, Instituto Cultural Valladolid, 1996.
- 16) Sarmiento de Gamboa, *Historia de los Incas*, Buenos Aires, (Edición de Ángel Rosemblat), 1947.
- 17) Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los Indios*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), Introducción de Marcelino Meléndez y Pelayo, 1996.
- 18) Vásquez, Francisco, *Crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Biblioteca Goathemala de la Sociedad de Geografía e Historia, 2ª edición, 1937.

C) Fuentes primarias digitalizadas

- 1) "Códice de Dresde", en Alemania, Biblioteca del Estado de Sajonia y Biblioteca de la Universidad de Dresde, Signatura: Mscr., Dresd., R-310: lámina 13, versión digital, en: <https://digital.slub-dresden.de/werkansicht/df/2967/2/0/>, consultado el 18 de mayo del 2020).
- 2) Sahagún, Fray Bernardino, *Códice Florentino*, Biblioteca Medicea Laurenziana, http://www.bml.firenze.sbn.it/img_mss_med_palat_218_220/index.html, consultado el 6 de mayo del 2020.

D) Fuentes primarias generales extranjeras

- 1) "Ánima", pergamino de 1425 del artista Meister von Heiligenkreuz, titulado "Ein Sterbender empfielt seine Seele Gott". Bibliothéque Nationale de France, París, Colección Alemana, 1425.
- 2) "Personificación de la Muerte", del libro "Book of Hours", Francia, 1473, (The Morgan Library & Museum, New York, Medieval & Renaissance Manuscripts).

- 3) “La muerte regresa para vengarse”, de Bartholomaeus Anglicus, en: *De proprietatibus rerum, París, 1480*. (Bibliothèque Nationale de France, París, 9140 fol. 102v).
- 4) Libro “*Book of Hours*”, Francia, circa de 1485, MS M 26, folio 46v. (The Morgan Library & Museum, New York, Medieval & Renaissance Manuscripts).
- 5) “Aparecidos atormentando a los vivos”, en: “*Book of Hours*”, (Vigil of the Office of the Dead). University of California, Davis, Shields Library, Special Collections, UCD BX2080 A2 1497, detail of folio 70r. (Aproximadamente entre 1475-1499).
- 6) “Hombre sorprendido ante la aparición de la Personificación de la muerte”, en: “*Breviary*”, Francia, 1511, MS M 8, folio 253v. (The Morgan Library & Museum, New York, Medieval & Renaissance Manuscripts).
- 7) “La muerte saliendo de la tumba”, en: *Recueil de prose et de vers concernant Alexandre, Annibal et Scipion, Hector et Achille, Dagobert, Clovis II et Charles VIII, Philippe le Beau, roi d'Espagne, les comtes de Dammartin*. Bibliothèque Nationale de France, París, Département des Manuscrits Français, 4962, detail of folio 135v. (Siglo XVI).
- 8) “Cinocéfalos indianos”, en el “*Libre des Merveilles*” de Marco Polo, Lámina iluminada do Mestre de Boucicot, Bibliothèque Nacional, Paris, Francia).
- 9) “Detail of a miniature of Thisbe stabbing herself with a sword, after finding the body of Pyramis”, atribuida a Master Talbot (Rouen, Francia). British Library, Catalogue of Illuminated Manuscripts, Royal 16 G V, Folio 15.
- 10) Grabado de Francisco Goya y Lucientes, titulado “*No grites, tonta*”, (Fuente: Museo del Prado, Francisco de Goya, Grabado: “*No grites, tonta*”, Colección: Caprichos, N° 74, Madrid, España).
- 11) “Sketches from Central America”, en: *Illustrated London News*, Londres, Tomo XXXIV, N° 955, enero 15, 1859, p. 60.

II) Bibliografía específica sobre el tema de fantasmas, la muerte y lo sobrenatural

- 1) Acevedo López, Jair Antonio, «*Que me quieras/ y me ames/ y me vengas a buscar*»: *el conjuro amoroso durante el primer siglo del Santo Oficio novohispano. Una poética de la subversión*, San Luis de Potosí, El Colegio de San Luis, Tesis de Maestría, Directora Claudia Carranza Vera, 2019.
- 2) Aguirre Castro, Mercedes, Delgado Linacero, Cristina y González Rivas, Ana (Editoras), *Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso*, Madrid, Adaba Editores, 2014.
- 3) Alfaro Gutiérrez, Félix y Velásquez, Carmela, “Base de datos de los testamentos de Cartago, Costa Rica, en el siglo XVII”, en: *Revista Diálogos*, San José de Costa Rica, Revista Electrónica de Historia, Universidad de Costa Rica (UCR), Escuela de Historia, Vol. 12, N° 2, septiembre 2011-febrero del 2012, pp. 194-214.
- 4) Amaya, Jorge Alberto, “Más sabe el diablo por viejo: representaciones e imaginarios del diablo en la Historia de Honduras”, en: *Revista Memorias*,

- Tegucigalpa, Revista de la Maestría en Historia Social y Cultural de la UNAH, Vol. I, julio-diciembre del 2017, pp. 89-120.
- 5) Amaya, Jorge Alberto, *El mito del vampiro en la historia de Honduras: de los Mayas a JOH*, Tegucigalpa, UNAH, 2020, inédito.
 - 6) Ávila Mateos, Ana, “Esta no es la historia de otra casa encantada: reflexiones acerca del componente de terror en la novela *House of Leaves*, de Mark Z. Danielewsky”, en: *BRUMAL: Revista de Investigación sobre lo Fantástico*, Vol. VI, N° 2, otoño 2018, pp. 103-122.
 - 7) Ayala Calderón, Javier, *El diablo en la Nueva España*, Guanajuato, Universidad Autónoma de Guanajuato (UAG), 2010.
 - 8) Balam, Patricia, y Quintal Avilés, Ella, “Con poder para tratar con los vientos: *jmeeno’ob*, *aluxo’ob* y *waayo’ob* entre los mayas de la Península”, en: Gallardo Arias, Patricia y Lartigue, François (Coordinadores), *El poder de saber: Especialistas rituales de México y Guatemala*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas, 2015, pp. 173-199.
 - 9) Bolio Zapata, Catalina Esther, “La muerte en la religión Maya”, en: *Jornadas de difusión: Mitos y realidades de la cultura Maya*, Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), Mérida, 15 al 16 de octubre, 2012.
 - 10) Brenes, Christian, Chinchilla, Mariano y Ramos, Daniela, *Espantos de Costa Rica*, San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica, UCR, 1ª edición, 2018.
 - 11) Briggs, Katharine, *Quién es quién en el mundo mágico. Hadas, duendes y otras criaturas sobrenaturales*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 1988.
 - 12) Burchell, Simon, *Phantom Black Dogs in Latin America*, Marlborough, Heart of Albion Press, 2007.
 - 13) Canales, Carlos y Callejo, Jesús, *Duendes. Guía de los seres mágicos de España*, Madrid, Editorial EDAF, ilustraciones de Ricardo Sánchez, 1994.
 - 14) Cano Herrera, Mercedes, *Entre anjanas y duendes. Mitología tradicional ibérica*, Valladolid, Castilla Ediciones, Universidad de Valladolid, Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal, 2007.
 - 15) Carranza, Claudia, “De duendes enamorados. Tratamiento tradicional de un motivo en un caso recogido por el Santo Oficio Novohispano”, en: *Revista Edad de Oro*, Vol. XXXVIII, 2019, pp. 263-279.
 - 16) Carrasco, Nelson, “Devociones ante la muerte: Purgatorio e infierno en la época colonial hondureña”, en: *Primer Coloquio: Una nación de fantasmas: visiones, apariciones, el Más allá y manifestaciones sobrenaturales en el imaginario histórico hondureño. Desde la época colonial al presente*, Tegucigalpa, Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), Maestría en Historia Social y Cultural/ Licenciatura en Historia, Tegucigalpa, 31 octubre-1 de noviembre del 2019, pp. 9-10.
 - 17) Cerbini, Francesca, “Rituales para hacer 'justicia'. Maldiciones, invocaciones, *yatiris* y ofrendas para la libertad en la cárcel de San Pedro (La Paz, Bolivia)”, en: *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 42, N° 2, 2012, pp. 489-514.
 - 18) Chinchilla Aguilar, Ernesto, *La inquisición en el Reino de Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Editorial del Ministerio de Educación, 1953.

- 19) Clarke, Roger, *Ghost. A Natural History: 500 Years of Searching for Proof*, New York, Sr. Martin'Press, 2012.
- 20) Contreras Gil, Francisco, *Casas encantadas: cuando el misterio cobra forma*, Madrid, EDAF, 2002.
- 21) Cole, Michael, "Brujería, política local y procedimientos judiciales en los pueblos de Indios: el caso de Texiguat, Honduras, siglo XVII", ponencia presentada en: *V Congreso Centroamericano de Historia*, Tegucigalpa, julio del 2000.
- 22) Curi Noreña, Betsalí, "Apuntes sobre el Más Allá en el mundo Andino", en: Campos, Francisco Javier (Coordinador), *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escorialenses, 2014, Vol. 1, pp. 185-198.
- 23) Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVII). La ciudad sitiada*, Madrid, Editorial Taurus, 2002.
- 24) Durán, Flory Otárola, "Ruega por las Ánimas", en: *Revista de Ciencias Sociales*, San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica (UCR), Vol. I, N° 99, (2003), pp. 121-136.
- 25) Echeverría García, Jaime y López Hernández, Miriam, "La expresión corporal del miedo entre los antiguos Nahuas", en: *Anales de Antropología*, México DF, Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Vol. 47, N° 1, 2013, pp. 143-166.
- 26) Falla, Ricardo, *Esa muerte que nos hace vivir: estudio de la religión popular*, San Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA)/ UCA Editores, Colección Teología Latinoamericana, Vol. 3, 3ª edición, 1993.
- 27) Flórez, Gloria Cristina, "Visiones del Más allá y presencias insólitas de la muerte en el Perú (siglos XVI-XX)", en: Campos, Francisco Javier (Coordinador), *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escorialenses, 2014, Vol. 1, pp. 167-184.
- 28) García de León, Antonio, "El Diablo entre nosotros o el ángel de los sentidos", En: *Revista Arqueología Mexicana*, México DF, pp. 54-65.
- 29) Ginzburg, Carlo, *Historia nocturna: un desciframiento del Aquelarre*, Barcelona, Muchnik Editores SA, Traducción de Alberto Clavería Ibáñez, 1991.
- 30) Godínez, Gloria Luz, "Lloronas, madres y fantasmas: necrobarroco en México", en: *Estudios de Género de El Colegio de México*, 3 (5), enero-junio del 2017, pp. 129-163.
- 31) González, Leonardo, "Entre presuntos renuentes e incultos: amuletos, conjuros e imágenes del diablo entre los grupos afro-guatemaltecos y populares en la Ciudad de Guatemala a finales del siglo XVIII", en: Herrera, Robinson A., y Webre, Stephen (Coordinadores), *La época colonial en Guatemala. Estudios de historia cultural y social*, Ciudad de Guatemala, Editorial Universitaria, 1ª edición, 2013, pp. 209-248.
- 32) González Manrique, Manuel Jesús, "El estigma de Eva en la leyenda mexicana de La Llorona", en: *Revista de Antropología Experimental*, Jaén (España), Universidad de Jaén, N° 13, 2013, pp. 541-556.
- 33) Groke, Veronika, "Dueños, Duendes, Bichos: Non-Human Agents and the Politics of Place-making in a Bolivian Guaraní Community", en: *Bulletin of Latin American*

- Research*, Journal of the Society for Latin American Studies (SLAS), Vol. 34, N° 2, 2015, pp. 184-196.
- 34) Guillén Ortíz, Adriana, *Personajes y espacios sobrenaturales en la tradición oral de Coatepec, Veracruz*, San Luis de Potosí (México), El Colegio de San Luis, Tesis de Maestría en Literatura Hispanoamericana, 2016.
 - 35) Guiley, Rosemary, *The Enciclopedia of Ghost and Spirits*, New York, Checkmark Book, 2000.
 - 36) Gugliara, Griselda, "Maldición de Malinche. La expresión de un síntoma social contemporáneo", en: *Ciencias Sociales*, Anuario N° 5, Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, pp. 171-178,
 - 37) Herceg, José Santos, *Lugares espectrales: topología testimonial de la prisión política en Chile*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile, Colección IDEA, 2019.
 - 38) Hernández Sotelo, Anel, "El demonio americano y su herencia medieval", en: *Revista Amerística*, N° 8, Primer Semestre, 2002, pp. 27-44.
 - 39) Hufford, David, *The Terror That Comes in the Nighth. An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, Filadelfia, University Of Pennsylvania Press, 1982.
 - 40) Ibáñez Rodríguez, María, "Reseña: Fantasmas, aparecidos y muertos sin descanso", en: *Amaltea: Revista de Mitocrítica*, Vol. 7, (2015), pp. 87-91.
 - 41) La Garza, Mercedes de, "La muerte y sus deidades en el pensamiento maya", en *Arqueología Mexicana*, México DF, N° 40, noviembre-diciembre, 1999, pp. 40-45.
 - 42) Lara Figueroa, Celso A., *Leyendas populares de aparecidos y Ánimas en pena en Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Artemis Edinter, 2002.
 - 43) Lecouteux, Claude, *Enanos y elfos en la Edad Media*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, Colección Medievalia, N° 3, Traducción de Francesc Gutiérrez, 1998.
 - 44) Lecouteux, Claude, *Fantasmas y aparecidos en La Edad Media*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, Colección Medievalia, Traducción de Plácido de Prada, 1999.
 - 45) Lecouteux, Claude, *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, Colección Medievalia, Traducción de Plácido de Prada, 2001.
 - 46) Lecouteux, Claude, *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media: Historias del Doble*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta Editor, 2ª edición, 2005.
 - 47) Le Goff, Jacques, *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989.
 - 48) Leñero, Carmen, *Monstruos mexicanos*, México DF, Secretaría de Cultura/ Dirección General de Vinculación Cultural, ilustraciones de Kamui Gomasio y Marcos Castro, 2ª edición, 2019.
 - 49) López Ridaura, Cecilia, "«Que sosiego no encuentre»". Impresos damnificatorios", en: *BLO*, Vol. Extra, N° 2, 2019, pp. 165-193.
 - 50) Macías Cárdenas, Francisco Javier, "El mito del hombre lobo en la Edad Media", en: *Revista Ubi Sunt*, N° 28, 2013, pp. 28-38.

- 51) Mariconda, Steven J., "The Haunted House", en: S. T. Joshi (Editor), *Icons of Horror and the Supernatural: An Encyclopedia of Our Worst Nightmares*, Londres, Greenwood Press, 2007, pp. 267-306.
- 52) Martínez Gil, Fernando, *La muerte vivida. Muerte y sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo/ Universidad de Castilla La Mancha, 1996.
- 53) Martínez González, Roberto, "El ihiyotl, la sombra y las almas-aliento en Mesoamérica", en: *Revista Cuicuilco*, México DF, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Vol. 13, N° 38, septiembre-diciembre 2006, pp. 177-199.
- 54) Melchor Íñiguez, Carmen, "La Llorona, La Malinche y la mujer chicana de hoy. Cuando ceda el llanto", en: *Acciones e Investigaciones Sociales (AIS)*, N° 24, (julio 2007), pp. 151-172.
- 55) Mitre Fernández, Emilio, "Muerte y modelos de muerte en la Edad Media Clásica", en: *EDAD MEDIA: Revista de Historia*, N° 6, (2003-2004), pp. 11-31.
- 56) Moya Gutiérrez, Arnaldo, "El rito mortuorio en el Cartago dieciochesco", en: *Revista de Historia*, San José de Costa Rica, Universidad Nacional (UNA), N° 24, (julio 1991), pp. 23-52.
- 57) Muchembled, Robert, *Historia del Diablo: siglos XII-XX*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2ª edición, 2002.
- 58) Pablo Norman, Mariana, *Fantasmas en la literatura: de la Antigüedad al siglo XV*, México DF, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Tesis de Maestría en Humanidades, Línea de Investigación en Filología Medieval, Áurea y Colonial, 2012.
- 59) Palma, Milagros, *El mito de la llorona en América Latina*, Caen (Francia), Universidad de Caen, S/N.
- 60) Pedrosa, José Manuel (Coordinador), *Cuentos y leyendas inmigrantes. Duendes, fantasmas, brujas, diablos, santos, bandidos, y otros seres inquietos e inquietantes de Hispanoamérica y de algún misterioso lugar más*, Guadalajara (España), Colección Tierra Oral, 2008.
- 61) Pedrosa, José Manuel, "El Ente Dilucidado: entre la viva voz y el museo de monstruos", en: Lacosta, Arsenio (Editor), *Antonio de La Peña, El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en naturaleza animales irracionales, invisibles y cuales sean*, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos "Florián del Campo", 2006.
- 62) Peniche Barrera, Roldán, *Fantasmas Mayas*, México DF, Presencia Latinoamericana SA, 1ª edición, 1982.
- 63) Rabazo Vinagre, Ana Rosa, *El miedo y su expresión en las fuentes medievales. Mentalidades y sociedad en el Reino de Castilla*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Departamento de Historia Medieval, Facultad de Geografía e Historia, 2009.
- 64) Rodríguez, Lisbeth de las Mercedes, "El singular Dios maya de la muerte bajo la mirada actual de las ciencias biológicas forenses", en: *Estudios de Cultura Maya*, México DF, Vol. XLIV, septiembre-diciembre del 2014, pp. 41-58.
- 65) Romo, Claudio, *Bestiario Mexicano*, Módena (Italia), Logos Edizione, 2018.

- 66) Salinas, Maximiliano, "Demonología y cristianismo: historia de la comprensión folklórica del Diablo en Chile", en: Richard, Pablo (Editor), *Raíces de la Teología Latinoamericana*, San José de Costa Rica, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA)/ Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1985.
- 67) Sánchez Mora, Alexander, "El cadejo sí existe: aportes folclóricos a la lexicografía", en: *Káñina: Revista de Artes y Letras*, San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica (UCR), Tomo XXXVI, 2012, pp. 215-221.
- 68) Schumann Guerra, Ana Elisa, *De la vida terrena a la vida eterna: manifestaciones de religiosidad ante la muerte en testamentos de la ciudad de Guatemala durante la época colonial*, Ciudad de Guatemala, Universidad de San Carlos (USAC), Escuela de Historia, Tesis de Maestría en Historia, 2012.
- 69) Smailus, Ortwin, "El concepto de los espíritus del monte (aluxoob) en la mitología de los Mayas yucatecos modernos", en: *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México DF, Vol. III, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1976, pp. 217-223.
- 70) Spinoso Archosa, Rosa María, *La Llorona: mito, género y control social en México*, Málaga, Universidad de Málaga, 2012.
- 71) Taberero Sala, Cristina, "Injurias, maldiciones y juramentos en la lengua española del siglo XVII", en: *Revista de Lexicografía*, Vol. XV, 2010, pp. 101- 122.
- 72) Tahoces, Clara, *El gran libro de las casas encantadas*, Barcelona, Ediciones Luciérnaga, 2015.
- 73) Torres Santiago, *Cuentos de licántropos, de brujas y de fantasmas en la literatura latina*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Facultad de Filosofía y Letras, Tesis de Grado, 2016.
- 74) Torrez, Nahúm, Montes, Julián y Montes, Víctor, "Análisis comparativo de la leyenda de La Llorona desde dos contextos diferentes", en: *Revista Científica de FAREM*, Estelí (Nicaragua), Año 6, N° 23, (julio-septiembre del 2017), pp. 37-47.
- 75) Tudela, Luis, *Fantasmas y aparecidos en la Edad Media*, Baleares (España). Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)/ Campus Baleares, Curso "Fantasmas y fenómenos incomprensibles y poco habituales a lo largo de la Historia", UNED/ILLES BALEARS, 2014.
- 76) Valladares, Omar Aquiles, *Las brujas de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa en el siglo XVII*, Tegucigalpa, Desing & Print, 1ª edición, 2018.
- 77) Valle, Rafael Heliodoro, "El diablo en Mesoamérica", en: *Cuadernos Americanos*, Ciudad de México, N° 2, (marzo-abril de 1953), pp. 193-208.
- 78) Velásquez, Carmela, *Las actitudes ante la muerte en el Cartago del siglo XVII*, San José de Costa Rica, Universidad de Costa Rica (UCR), Posgrado Centroamericano en Historia, Tesis de Maestría en Historia, 1996.
- 79) Velásquez, Carmela. "Morir en el siglo XVII", en. *Revista de Historia*, N° 33, (enero 1996), pp. 45-66.
- 80) Velásquez, Carmela, "Abogados e intercesores para encontrar una buena muerte en la Costa Rica del siglo XVII", en: *Revista Diálogos*, San José de Costa Rica, Revista

Electrónica de Historia, Universidad de Costa Rica (UCR), Escuela de Historia, Vol. 14, N° 2, septiembre 2013-febrero 2014, pp. 195-220.

- 81) Villanueva Villanueva, Nancy Beatriz, "La concepción de los aluxes, según niños de ascendencia maya yucateca", en: *Temas Antropológicos. Revista Científica de Investigaciones Regionales*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), Vol. 36, N° 2, abril-septiembre de 2014, pp. 97-125.
- 82) Vovelle, Michel, *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, Galimard, 1978.
- 83) Vovelle, Michel, *Historia de la muerte*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Departamento de Ciencias Históricas, Cuadernos de Historia, N° 22, 2002.
- 84) William, Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, Nerea, 1990.
- 85) Wobeser, Gisela von, *Apariciones de seres celestiales y demoniacos en la Nueva España*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.

III) **Bibliografía general**

- 1) Adams, Richard, *Un análisis de las creencias y prácticas médicas en un pueblo indígena de Guatemala, Ciudad de Guatemala*, Instituto Indigenista de Guatemala, Publicación N° 17, 1954.
- 2) Adams, Richard, *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*, Ciudad de Guatemala, Ministerio de Educación Pública, 1956.
- 3) Aguilar Paz, Jesús, *Tradiciones y leyendas de Honduras*, Tegucigalpa, Museo del Hombre Hondureño, 2ª edición, 1989.
- 4) Alvarado García, Ernesto, *El misionero español Manuel Subirana*, Tegucigalpa, Imprenta La República, 1964.
- 5) Álvarez Lobato, Carmen (Coordinadora), *Monstruos y grotescos. Aproximaciones desde la literatura y la filosofía*, Toluca (México), Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), 1ª edición, 2014.
- 6) Amaya, Jorge Alberto, *Historia de la lectura en Honduras: libros, lectores, bibliotecas, librerías, clase letrada y la nación imaginada. 1876-1950*, Tegucigalpa, Fondo Editorial de la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), 1ª edición, 2008.
- 7) Amaya, Jorge Alberto, Fajardo, Delia y Martínez, Laura, *La adaptación multicultural de servicios de salud, el reto pendiente. Los cuidados de la salud desde la cosmovisión Garífuna: Estrategias Interculturales de Atención a la Salud Sexual Reproductiva (SSR)*, Tegucigalpa, Medicus Mundi/ Enlace de Mujeres Negras de Honduras (ENMUNEH)/ Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), 2011.
- 8) Amaya, Jorge Alberto, *Historia de Honduras*, Tegucigalpa, Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM), inédito, 2018.

- 9) Amaya Amador, Ramón, *Con la misma herradura*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, 1999.
- 10) Ardón Mejía, Mario y Maradiaga, Darwin, *La religiosidad popular tradicional en el Centro-Occidente de Honduras*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), 2012.
- 11) Aristóteles, *La política*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral, 1974.
- 12) Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica (FCE), Buenos Aires, 2002.
- 13) Barahona, Marvin, *La hegemonía de los Estados Unidos en Honduras: (1907-1932)*, Tegucigalpa, Centro de Documentación de Honduras (CEDOH), 1ª edición, 1989.
- 14) Burke, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006.
- 15) Caballero, Alma, *El baile de las Tiras*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura y Turismo, 1ª edición, 1979.
- 16) Cevallos, Fernando, *Folklore hondureño. Tradiciones de la ciudad de Comayagua*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1ª edición, 1930.
- 17) Cevallos, Fernando, *Folklore hondureño. Tradiciones, leyendas, relatos, cuentos populares de la Ciudad de Comayagua*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, 1947.
- 18) Chapman, Ann, *Los hijos de la muerte. El universo mítico de los Tolupán-jicaques de Honduras*, México DF, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1982.
- 19) Coll, Antonio, *El espiritismo en pijama (polémica con los espiritistas de EL NUEVO ORIENTE, de Comayagüela, Honduras)*, Tegucigalpa, S/N, 1939.
- 20) Corominas, Joan, *Breve Diccionario Etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1987.
- 21) Departamento de Publicaciones Casa Presidencial, *Una nueva Honduras se levanta/ A New Honduras Arises*, Tegucigalpa, Lithopress, Casa Presidencial/ UNICEF, 1999.
- 22) Durón, Rómulo, *La Provincia de Tegucigalpa bajo el gobierno de Mallol*, Tegucigalpa, Tipografía Nacional, 1904.
- 23) Eco, Umberto, *Historia de la fealdad*, Barcelona, Lumen, 1ª edición en español, traducción de María Pons Irazábal, 2007.
- 24) Ellis, Kate, *The Contested Castle*, Chicago, University of Illinois Press, Chicago, 1989.
- 25) Funes, José Antonio, *Froylán Turcios y el modernismo en Honduras*, Tegucigalpa, Banco Central de Honduras (BCH)/Litografía López, 1ª edición, 2006.
- 26) Gage, Thomas, *Los viajes de Thomas Gage en la Nueva España*, Ciudad de Guatemala, Ministerio de Educación, 1967.
- 27) Gagini, Carlos, *Diccionario de costarriqueñismos*, San José, Imprenta Nacional, 1919.
- 28) Garrido, Santiago (SJ), *El Santo Misionero Manuel de Jesús Subirana en el centenario de su muerte*, San Salvador, Editorial Lea, 1ª edición, 1964.
- 29) Guénon, René, *El teosofismo*, Barcelona, Ediciones Obelisco, traducción de Carlos J. Vega, 1989.
- 30) Habermas, Jurgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1981.
- 31) Henríquez, Pavel, Et. Al. *Historia de las bebidas, la embriaguez y el alcoholismo en Honduras*, Tegucigalpa, Imprenta López, 2013.

- 32) Hernández Rodríguez, Russbel, Amaya, Jorge Alberto y Chávez de Aguilar, Alicia Marina, *Promoción de la medicina y terapias indígenas en la Atención Primaria en Salud: el caso de los Garífunas de Honduras*, Washington DC, Organización Panamericana de la Salud (OPS), División de Desarrollo de Sistemas y Servicios de Salud, Publicación N° 17, 2002.
- 33) Herranz, Atanasio, *Mitos, creencias y medicina popular en un pueblo del área Lenca de Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Lámpara de Crítica y Cultura, 1ª edición, 2019.
- 34) Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence, *The Invention of Tradition*, Cambridge, University Press, 1983.
- 35) Huizinga, John, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 4ª edición, 1982.
- 36) *Informe sobre desarrollo humano, Honduras, 1999*, Tegucigalpa, PNUD, 1999.
- 37) Inving, Washington, *La leyenda de Sleepy Hollow y otros cuentos de fantasmas*, Madrid, Editorial Valdemar, Colección Gótica, 2ª reimpresión, 2009.
- 38) Lee Anderson, Jon, *La herencia colonial y otras maldiciones*, Barcelona, Sexto Piso Ediciones, 1ª edición, 2012.
- 39) Lotman, Yuri, *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, Indianapolis, Indiana University Press, 1990.
- 40) Mariñas Otero, Luis, *Honduras*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura, Artes y Deportes, 2008.
- 41) Molina, Juan Ramón, *Tierras, mares y cielos*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura y las Artes, Biblioteca Básica de Cultura Hondureña, Vol. 7, 1996.
- 42) Montenegro, Jorge, *Cuentos y leyendas de Honduras (Volumen II)*, Tegucigalpa, Litografía López, Vol. II, 6ª edición, 2009.
- 43) Montenegro, Jorge, *Cuentos y leyendas de Honduras*, Tegucigalpa, Litografía López, Tomo I, 15ª edición, 2012.
- 44) Muñoz Tábor, Jesús, *Folklore y educación: Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guymuras, 5ª edición, 2000.
- 45) Ocampo López, Javier, *Mitos y Leyendas de Antioquia La Grande*, Santa Fe de Bogotá, Plaza & Janés, 1ª edición, 2001.
- 46) Oquellí, Ramón, (Antólogo), *José del Valle. Antología*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Realidad Nacional. N° 6, 1ª edición, 1980.
- 47) Oquellí, Ramón, *Los hondureños y las ideas*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, Colección Cuadernos Universitarios, N° 49, 1ª edición, 1985.
- 48) Ortega, Pompilio, *Patrios lares. Leyendas, tradiciones, consejas*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, 2ª edición, 1951.
- 49) Oyuela, Leticia de, *José Miguel Gómez, pintor criollo. Una aproximación biográfica*, San Pedro Sula, Centro Editorial, Colección Cultural Banco Atlántida, 1992.
- 50) Oyuela, Leticia de, *Fe, riqueza y poder. Una antología crítica de documentos para la historia de Honduras*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Cultura Hispánica (IHCH), 1992.

- 51) Oyuela, Leticia de, *Honduras: Religiosidad popular, raíz de la identidad*, Tegucigalpa, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección Padre Manuel Subirana, N° 11, 1ª edición, 1995.
- 52) Oyuela, Leticia de, *De la Corona a la Libertad. Documentos comentados para la historia de Honduras, :1778-1879*, Tegucigalpa, Ediciones Subirana, Centro de Publicaciones del Obispado de Choluteca, Colección Manuel Subirana, N° 11, 1ª edición, 2000.
- 53) Oyuela, Leticia de, *Esplendor y miseria de la minería en Honduras*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Códices de Ciencias Sociales, 1ª edición, 2003.
- 54) Oyuela, Leticia de, *Un balance cualitativo del Huracán Mitch*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), 2008.
- 55) *Oxford English Dicctionary*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- 56) Palma, Milagros, *La mujer es puro cuento. Simbólica mítico-religiosa de la feminidad aborígen y mestiza*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 4ª edición, 1996.
- 57) Praz, Mario, *La carne, la muerte y el diablo en la literatura romántica*, Barcelona, Acantilado, traducción de Rubén Metinni, 2ª edición, 1999.
- 58) Martínez, Sebastián, *Cane de ayer a hoy*, Tegucigalpa, S/N, 2ª edición, 1957.
- 59) Membreño, Alberto, *Hondureñismos*, Tegucigalpa, Editorial Guaymuras, Colección Lámpara de Crítica y Cultura, 3ª edición, 1982.
- 60) Real Academia de la Lengua, *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, Espasa, Tomo V, 2001.
- 61) Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Real Academia de la Lengua, Vigésima primera edición, 2011, versión digital
- 62) Sánchez Ciruelo, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, Barcelona, Editorial Glosa, [1539] 1977.
- 63) Secretaría de Cultura, Artes y Deportes, *Directorio Cultural de Honduras*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura, Artes y Deportes, 2005.
- 64) Seguías, Jesús, *La maldición de Torquemada: "Y seréis pobres y autoritarios por los siglos de los siglos"*, S/N.
- 65) Sosa, Eugenio, *El manejo de la crisis del Covid-19 en un contexto de desigualdad y las amenazas a la transparencia y la democracia*, Tegucigalpa, Centro de Estudios para la Democracia (CESPAD), 21 de marzo del 2020.
- 66) Suasnávar, Constantino, "La Siguanaba", en: *Imagen de Pushkin y otros poemas*, Tegucigalpa, EDICULT, Colección El Pez Volador, Selección de Pompeyo del Valle, 2004.
- 67) Soustelle, Jacques, *Los Mayas*, México DF, Fondo de Cultura Económica (FCE), traducción de Jorge Ferreiro, 6ª reimpresión, 2017.
- 68) Turcios, Froylán, "Juan Ramón Molina", en: *Páginas del ayer*, París, Le Livre Libre, 1932.
- 69) Turcios, Froylán, *Cuentos completos*, Tegucigalpa, Editorial Iberoamericana, edición de Oscar Acosta, 1995
- 70) Umaña, Helen, *La Pastorela del Diablo y otros escritos sobre el Padre Reyes*, Ciudad de Guatemala, Editorial Ventana, Colección Didáctica, N° 1, 1ª edición, 2006.

- 71) Valladares, Omar Aquiles, *El amancebamiento como delito sexual en la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa en el siglo XVII*, Tegucigalpa, Secretaría de Cultura, Arte y Deportes, 1ª edición, 2009.
- 72) Valle, Rafael Heliodoro, *Tierras de pan llevar*, San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), Colección Séptimo Día, 3ª edición, 1975.
- 73) Valle, Rafael Heliodoro, *Historia de la cultura hondureña*, Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 1ª edición, 1981.
- 74) Vicens Vives, Jaime, *Historia de España y América, social y económica*, Barcelona, Libros Vicens de Bolsillo, Tomo III (Los Austrias, Imperio español en América), 1982.
- 75) Wells, William, *Exploraciones y aventuras en Honduras*, Tegucigalpa, Banco Central de Honduras (BCH), [1857], 1960.
- 76) Yankelevich, Pablo, *Honduras*, México DF, Alianza Editorial Mexicana, Instituto de Estudios José María Luis Mora, Colección América Latina, 1988.
- 77) Zeledón Cartín, Elías, *Sortilegios de viejas raíces: leyendas*, San José de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1ª edición, 1998.

IV) Artículos generales

- 1) Amaya Banegas, Jorge Alberto, “El legado de Francisco Morazán en Centroamérica: los imaginarios del héroe unionista y su herencia histórica”, en: *Revista de Museología KÓOT*, San Salvador, Revista de Museología, Universidad Tecnológica de El Salvador, Año 7, N° 8, 2017, pp. 46-57.
- 2) Ardón Mejía, Mario, “Moros y Cristianos en Honduras: Texto del baile drama de David y el Gigante Goliat”, en: *Revista Mesoamérica*, Antigua Guatemala, CIRMA, 7 (11), Junio de 1986.
- 3) Ávalos, Kevin, “Fiestas y diversiones urbanas: Una ventana a las mentalidades colectivas de la época colonial”, En: *Revista Paraninfo*, Tegucigalpa, Año 4, No. 8, 1995, pp. 57-71.
- 4) Balutet, Nicolás, “La importancia de los enanos en el mundo maya precolombino”, en: *Revista Indiana*, N° 26, 2009, pp. 81-103.
- 5) Blanco, Alicia, Rodríguez, Bernardo y Valadez, Raúl, “El lobo mexicano (*Canis Lupus Baileyi*) en el contexto cultural prehispánico: las fuentes escritas”, en: *AMMVEPE*, Vol. 18, N° 3, mayo-junio 2013, pp. 68-73.
- 6) Bourdin, Luis Gabriel, “La noción de persona entre los Mayas: una visión semántica”, en: *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, N° 4, diciembre 2007-mayo 2008, pp. 1-31.
- 7) Da Riva, Rocío, “*Maledicta Mesopotamica*: Insultos e imprecaciones en el Próximo Oriente Antiguo”, en: *Revista HISTORIAE*, N° 4, 2007, pp. 25-55.
- 8) De Ángel García, David, “El pasado en el presente: las moradas de los 'los antiguos' en la cosmología maya peninsular actual”, en: *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XLIII, 2014, pp. 99-126.

- 9) Foncerrada de Molina, Marta, "El enano en la plástica maya", en: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), N° 45, 1976, pp. 45-57.
- 10) Ghidinelli, Azzo, "El sistema de ideas sobre la enfermedad en Mesoamérica", en: *Revista Médica Hondureña*, Tegucigalpa, Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), Vol. 52, N° 4, 1984, pp. 237-248.
- 11) Herrero Ruiz de Loizaga, Francisco Javier, "El insulto en la comedia celestinesca", en: Cortez, L., (Coordinador), *Discurso y oralidad*, Madrid, Arco/Libros, 2007, pp. 349-365.
- 12) Nazar, Nicolás, "Estudios sobre la medicina folklórica en el Municipio de San Nicolás, Santa Bárbara", en: *Revista Médica Hondureña*, Vol. 50, N° 2, 1984, pp. 210-216.
- 13) López Austin, Alfredo, "Las señales. La palabra *tetzáhuatl* y su significado cosmológico", en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, México DF, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), N° 57, (enero-junio de 2019), pp. 13-29.
- 14) López García, Julián, *Restricciones culturales en la alimentación de Maya-chortí y ladinos del oriente de Guatemala*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Geografía e Historia, Departamento de Historia Contemporánea, Tesis Doctoral, 2002.
- 15) López Velásquez, Eugenia, "Representaciones de los pueblos originarios en la sociedad salvadoreña: siglo XVI a inicios del XX", En: Moallic, Benjamín (Compilador), *La figura del enemigo: alteridad y conflictos en Centroamérica*, San Salvador, Dirección Nacional de Cultura y Arte (DNI)/ Universidad de El Salvador (UES), 2012, 1ª edición, pp. 17-34.
- 16) Martos García, Aitana, "Las leyendas de tesoros como hipotextos de prácticas de la cibercultura y sus posibilidades didácticas", en: *Revista Tonos Digital*, Revista de Estudios Filológicos, Murcia, Universidad de Murcia, N° 31, junio de 2016, pp. 1-24.
- 17) Mena Cabezas, Ignacio R., "Tradición y cambio cultural en los Chortís de Honduras", en: *Gazeta de Antropología*, 24 (2), Artículo 47, Diciembre, 2008, pp. 1-14.
- 18) Olivares Martínez, Diana, "El salvaje en la Baja Edad Media", en: *Revista Digital de Iconografía Medieval*, Madrid, Vol. V, N° 10, 2013, pp. 41-55.
- 19) Orsanic, Lucía, "Mujeres velludas. La imagen de la *puella pilosa* como signo de monstruosidad femenina en fuentes medievales y renacentistas, y su proyección en los siglos posteriores", en: *Revista Lemir*, N° 19, 2015, pp. 217-242.
- 20) Ramírez Acosta, Arnulfo, "Influencia del calendario Tzolkin en las actividades agrícolas y religiosas de la población Maya-chortí en la zona occidental de Honduras", en: *Revista Ciencias Espaciales*, Tegucigalpa, Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), N° 1, Vol. 2, 2010, pp. 103-124.
- 21) Recinos, Adrián, "Algunas observaciones sobre el folklore de Guatemala", en: *Journal of American Folk Lore*, Los Ángeles (California), Vol. XXIX, N° CXIV, 1916, pp. 559-566.

- 22) Rueda Ramírez, Pedro, “Las rutas del libro atlántico: Libros enviados en el Navío de Honduras (1557-1700)”, en: *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, 64, 2, julio-diciembre, 2007, pp. 81-86.
- 23) Sierra, Rolando, “Manuel Subirana y el movimiento mesiánico en Honduras: (1857-1864)”, en: Instituto Hondureño de Antropología e Historia (Editor), *Significado de los movimientos populares en la gestación del Estado y la identidad nacional en Honduras (Memoria del Seminario de Historia-1996)*, Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), Colección Estudios Antropológicos e Históricos, N° 12, 2000, pp. 31-43.
- 24) Soja, Edward, “Taking Space Personally”, en S, Ariasmy B. Warf, B. (Editores), *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*, Routledge, Nueva York, 2009, pp. 11-35.
- 25) Turcios R., Salvador, “Centenario Nacional que se conmemoró a la memoria del misionero Subirana”, en: *Revista Ariel*, Tegucigalpa, Tercera Etapa, Año VIII, N° 179, septiembre de 1966, pp. 15-17.
- 26) Valle, Rafael Heliodoro, “Fuentes del folklore en Honduras”, en: *Revista del Archivo y Biblioteca Nacional (RABN)*, Tegucigalpa, Tomo XIX, N° 9 y 10, 1950, pp. 455-463.

V) Periódicos

- 1) Anónimo, “El Diablo construyó el Puente Mallol”, en: *Diario La Tribuna*, Suplemento “428 años de Tegucigalpa, nuestra capital”, 29 de septiembre del 2006.
- 2) “Diario La Prensa”, *Algo extraño ocurrió en la casa embrujada de Santa Rosa de Copán*, San Pedro Sula, 23 de octubre de 2017.
- 3) “Diario La Prensa”, *Huracán Mitch. La tragedia más grande del siglo XX en Honduras*, San Pedro Sula, 25 de octubre del 2018.
- 4) Dunning, B., “Killing the Hammersmith Ghost”, Skeptoid Podcast, Londres, Skeptoid Media, 11 de febrero del 2020).
- 5) Izaguirre, Yanivis, “Guancascos en Honduras”, en: *Diario El Herald*, Tegucigalpa, Revista Vida, 7 de marzo del 2014.
- 6) Mantegazza, Pablo, “No debemos tener miedo a los muertos”, en: *Revista Acción Cívica*, Tegucigalpa, Serie 2, N° 4, 5 de julio de 1926, pp. 119-120.
- 7) Márquez M., Natán, “Joven asegura que el duende la secuestró y le daba carne cruda y gusanos para comer”, en: *Diario Tiempo*, San Pedro Sula, 20 de abril del 2019.
- 8) Monutt Douglas, Donald, “El fantasma de Greenwich Village”, en: *Revista Sucesos*, Tegucigalpa, Año V, N° 47, marzo de 1959, pp. 4-6.
- 9) *Revista El Nuevo Oriente*, Tegucigalpa, Imprenta Calderón, Órgano de Divulgación de la Sociedad Espiritista El Nuevo Oriente, Marzo de 1938, N° 1.
- 10) Melgar, Ana, *Fiscalía de Honduras investiga posible fraude en compra de hospitales móviles para atender pacientes de COVID-19*, en: “CNN-Latinoamérica”, en: <https://cnnspanol.cnn.com/2020/06/24/alerta-fiscalia-de-honduras-investiga->

[posible-fraude-en-compra-de-hospitales-moviles-para-atender-pacientes-de-covid-19/](#), (Consultado el 11 de julio del 2020).

VI) Cibergrafía

- 1) “Arte excéntrico”, Photo by Masao Yamamoto, en: <http://artistas-malditos.blogspot.com/search?updated-max=2012-12-12T20:58:00-03:00&max-results=100&start=99&by-date=false>, consultado el 18 de mayo del 2020).
- 2) CENTROAMÉRICA NEWS, *Tres lugares que están embrujados en Honduras*, en: <https://centroamerica.news/2018/10/tres-lugares-que-estan-embrujados-en-honduras/>, consultado el 3 de julio del 2020.
- 3) “El velorio” de Francisco Oller, https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:El_Velorio_by_Francisco_Oller.jpg, consultado el 26 de junio del 2020. Imagen de dominio público).
- 4) “Escultura de san Dionisio”, en: (Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Sacerdote_sin_cabeza, Imagen de dominio público).
- 5) Estrada, Fabricio, *Un bolero, varios helicópteros y el Huracán Mitch*, en: LA BITÁCORA DEL PÁRVULO, <http://fabricioestrada.blogspot.com/2015/04/un-bolero-varios-helicopteros-y-el-mitch.html>, 16 de abril del 2015, consultada el 5 de julio del 2020.
- 6) <http://hondurasvidapura.blogspot.com/2017/05/maya-chortis.html?m=0>, consultada el 19 de mayo del 2020).
- 7) Ilustración de Weimar Garces, en: <http://leyendasp.blogspot.com/2017/05/el-cura-sin-cabeza-el-cura-sin-cabeza.html>, consultada el 24 de mayo del 2020).
- 8) “Leyenda de la Sucia”, en: <http://www.xplorhonduras.com/la-sucia/>, consultado el 17 de junio del 2020.
- 9) “Los Anices, Santa Bárbara, aseguran que El Duende se llevó un niño”, en: <https://www.youtube.com/watch?v=9IZ7ZVCmLzU>, (17 de mayo de 2017). Consultado el 20 de junio de 2020.
- 10) Melgar, Ana, *Fiscalía de Honduras investiga posible fraude en compra de hospitales móviles para atender pacientes de COVID-19*, en: “CNN-Latinoamérica”, en: <https://cnnespanol.cnn.com/2020/06/24/alerta-fiscalia-de-honduras-investiga-posible-fraude-en-compra-de-hospitales-moviles-para-atender-pacientes-de-covid-19/>, (Consultado el 11 de julio del 2020).
- 11) “Mujer grotesca”, de Quentin Massys, de 1525. (Fuente: Galería Nacional, Londres: imagen de dominio público en: https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Quentin_Matsys_-_A_Grotesque_old_woman.jpg).
- 12) “Pequeño duende se nos aparece en carretera nueva de Honduras conocida como canal seco”, en: <https://www.youtube.com/watch?v=jcemSVeCAc8>, (1 de abril de 2019), consultado el 20 de junio de 2020.

- 13) Representación escultórica de un par de *aluxes*, en un altar de la ciudad maya de Yaxchilan en Chiapas, México. (Fuente: <https://culturacolectiva.com/historia/que-son-los-aluxes-criaturas-mayas>, consultado el 26 de mayo del 2020).
- 14) “The Headless Horseman Pursuing Ichabod Crane”, Obra de dominio público de 1820, en The Sketch Book of Geoffrey Crayon, de Washington Irving: (https://es.wikipedia.org/wiki/La_leyenda_de_Sleepy_Hollow, consultada el 8 de mayo del 2020).
- 15) Tríptico “El Juicio Final”, de Hans Memling, (Fuente: “Tríptico el Juicio Final”, de Hans Memling, 1466, 242 cm x 180,8 cm, Museo Nacional de Ddansk, Polonia, imagen de dominio público: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:The_Last_Judgment_\(Memling\)](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:The_Last_Judgment_(Memling)), consultada el 9 de mayo del 2020).

ÍNDICE

APARTADO	PÁGINA
INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I	13
MARCO TEÓRICO PARA ESTUDIAR Y REVELAR LA HISTORIA DE LOS FANTASMAS EN LA HISTORIA	
1) ACERCAMIENTO AL CONCEPTO Y TIPOLOGÍAS DE LOS FANTASMAS EN LA HISTORIA	14
A) <i>Alguna historiografía básica sobre los fantasmas en la Historia</i>	14
B) <i>El concepto, características y topologías de los fantasmas</i>	17
C) <i>Estado del arte de los estudios sobre fantasmas en la historiografía</i>	29
CAPÍTULO II	55
FANTASMAS Y APARECIDOS PREHISPÁNICOS EN HONDURAS	
1) FANTASMAS Y APARECIDOS PREHISPÁNICOS	56
A) <i>Legiones fantasmales y espectrales en el área de Mesoamérica</i>	56
B) <i>Manifestaciones espectrales heredadas del periodo prehispánico en Honduras: la creencia en el ijillo</i>	119
2) APARICIONES Y REPRESENTACIONES DEL DIABLO EN LA HONDURAS PREHISPÁNICA	132
A) <i>Representaciones del diablo en los cronistas españoles de la época de la Conquista</i>	132 78
B) <i>Apariciones y representaciones del diablo en la Honduras prehispánica</i>	142
CAPÍTULO III	151

FANTASMAS Y APARECIDOS DE LA ÉPOCA COLONIAL EN HONDURAS	
1) FANTASMAS Y APARECIDOS COLONIALES	152
A) <i>Fantasmas y aparecidos tradicionales de la época colonial en Honduras</i>	152
B) <i>Las “Ánimas del Purgatorio” y las apariciones de “Ánimas” en la Honduras colonial</i>	165
C) <i>Maldiciones coloniales: la maldición del “Bulero”</i>	182
D) <i>Visiones y creencias en torno a la muerte y al “Más allá”: análisis de las creencias y actitudes ante la muerte a partir de las fuentes testamentarias en la Honduras colonial</i>	190
2) APARICIONES Y REPRESENTACIONES DEL DIABLO Y OTRAS ENTIDADES ESPECTRALES EN LA HONDURAS COLONIAL	233
A) <i>Apariciones y representaciones del diablo en la Honduras colonial</i>	233
B) <i>Otras apariciones espectrales de la Honduras colonial: Los espectros de la siguanaba y el duende</i>	253
C) <i>Fantasmas y espectros variopintos: fantasmas tradicionales, la mano peluda y el hombre sin cabeza</i>	291
CAPÍTULO IV	315
FANTASMAS Y APARECIDOS DE LA ÉPOCA REPUBLICANA: SIGLOS XIX Y XX	
1) FANTASMAS Y APARECIDOS EN EL SIGLO XIX	316
A) <i>Fantasmas y aparecidos en la época de Francisco Morazán</i>	316
B) <i>El Padre Subirana y algunos sucesos de aparecidos en su “Misión Apostólica” en la década de los sesenta del siglo XIX</i>	327
2) FANTASMAS Y APARECIDOS EN EL SIGLO XX	337
A) <i>Los fantasmas de las “Guerras Civiles”</i>	337
B) <i>La llegada del Espiritismo a Honduras</i>	354

<i>C) Casas y “lugares embrujados o encantados”, y fantasmas en oficinas del gobierno</i>	364
<i>D) Los fantasmas y aparecidos del Huracán Mitch</i>	374
EPÍLOGO: EL FANTASMA DEL COVID-19	380
CONCLUSIONES	387
ANEXO	392
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	395



Jorge Alberto Amaya Banegas nació el 8 de mayo de 1970 en Tegucigalpa, Honduras. Es Licenciado en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH). También, es Doctor en Estudios Iberoamericanos por la Universidad Complutense de Madrid (UCM), donde defendió la tesis *“Reimaginando la nación en Honduras: de la nación homogénea a la nación pluriétnica. Los negros garífunas de Cristales, Trujillo”*, que obtuvo *“Summa Cum Laudem”*. Asimismo, es Diplomado en Educación Superior por la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM).

Ha obtenido varios premios nacionales e internacionales. En 1994 se hizo acreedor al Premio Centroamericano de Investigación Histórica “Rey Juan Carlos I”, que patrocina anualmente la Embajada de España en Honduras. También, obtuvo el Segundo lugar, pergamino y medalla de plata en el Certamen Literario Juegos Florales de Santa Rosa de Copán en 1991, con el cuento *“El mercenario”*. En 1997, se hizo acreedor al premio “Mejor Profesor del año” en la Escuela Agrícola Panamericana El Zamorano, donde laboró por espacio de dos años. En el 2005, obtuvo el Premio “Maestro Distinguido del Año” por la UPNFM. En marzo del 2006, ganó en Venezuela el “Premio Latinoamericano de Investigación Educativa, Luis Beltrán Prieto Figueroa, Maestro de América”, con la investigación *“Las imágenes de los negros garífunas en la literatura hondureña y extranjera”*, concurso que patrocina la Alcaldía de Caracas y la Fundación Luis Beltrán Prieto Figueroa de Venezuela. Actualmente se desempeña como Coordinador de Investigación de la Maestría en Historia de la UNAH, y como profesor de Ciencias Sociales en la UPNFM de Tegucigalpa.