Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

YAXKIN

ORGANO DE DIVULGACION
DEL
INSTITUTO HONDUREÑO DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

PUBLICACION SEMESTRAL

Volumen III | Diciembre 1980 | Número 4

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

INSTITUTO HONDUREÑO DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

CONSEJO DIRECTIVO
GERENCIA
INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
ADMINISTRACION
CONSERVACION Y VIGILANCIA DE LOS BIENES CULTURALES
MONUMENTOS HISTORICOS

MIEMBROS DEL CONSEJO DIRECTIVO

Ministerio de Cultura	Lic. Miguel A. Estrada
Ministerio de Educación	Lic. José Castro Posantes
Ministerio de Gobernación	Lic. Adonilo González
Ministerio de Comunicaciones	Ing. Humberto Prats
Instituto de Turismo	Lic. Daniel Matamoros
UNAH	Lic. Daniel Milla V.
Empresa Privada	Lic. Guillermo López Rodezno
Academia de Geografía e Historia...	Dra. Anita Gómez R.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

YAXKIN

Tegucigalpa, Honduras
BIBLIOTECA

Organo de Divulgación del
Instituto Hondureño de Antropología e Historia

VOLUMEN III, NUMERO 4

BIBLIOTECA
Dr. JESUS NUÑEZ CHINCHILLA
Tegucigalpa Honduras

INDICE

Página

El valle de Copán en la época colonial 215
ERIC JORGE MARTINEZ G.

Fechando el Complejo del Polícromo del Ulúa 237
JEREMIAH F. EPSTEIN

Asentamientos del Clásico Tardío en el valle de Comayagua 249
RICARDO AGURCIA F.

La cronología cerámica del Formativo de Playa de los Muertos, Honduras . 265
NEDENIA C. KENNEDY

El Chamanismo Mísquito de Honduras 273
RONNY VELASQUEZ

Tegucigalpa, Honduras

Diciembre-1980

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Editada por el Departamento de Investigaciones Científicas
del I.H.A.H.

Encargado de esta edición: Lic. Eric Jorge Martínez G.

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

Toda la correspondencia relativa a YAXKIN y libros para reseña deberán enviarse a Secretaría de YAXKIN, Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Apartado Postal Nº 1518, Tegucigalpa, D. C., Honduras, Centroamérica. YAXKIN, órgano divulgativo del I.H.A.H., publica trabajos acerca de Antropología e Historia que traten de Honduras o temas con vinculación teórica o sustancial con el país en el ámbito regional en que se ha desenvuelto la historia cultural y social del hombre que hoy es hondureño —Mesoamérica, Centroamérica y el Caribe— así como problemas de defensa del patrimonio cultural comunes a la región. El comité editorial de la revista se reserva el derecho de aceptar para publicación o rechazar los trabajos recibidos. Se aceptarán artículos así como reseñas de obras, en inglés y español. Los manuscritos deben enviarse escritos a máquina, a doble espacio, con una copia adicional. Las ilustraciones irán en hojas separadas con las identificaciones o leyendas correspondientes. Las fotografías deben ser en papel brillante y de buen contraste y los dibujos y gráficos dibujados con tinta china. Las citas o referencias a autor se incluirán en el texto entre paréntesis, dando el nombre, año de publicación de la obra y la página citada, por ejemplo (López 1976:30). Las notas al pie de página irán al final del artículo. La bibliografía citada debe ser lo más completa posible incluyendo, en el caso de un libro, nombre y localidad de la empresa editorial.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

YAXKIN, v. III, No. 4, diciembre - 1980
Instituto Hondureño de Antropología e Historia. Tegucigalpa.

EL VALLE DE COPAN EN LA EPOCA COLONIAL

Eric Jorge Martinez Girón
Instituto Hondureño de Antropología e Historia

Introducción

La presente monografía tiene como función principal dar a conocer algunos aspectos de la vida cultural en el valle de Copán y área circundante especialmente durante los siglos XVII y XVIII.

El problema de investigación se fue delineando al escoger como mi universo de estudio al valle de Copán y área circunvecina: el valle de Cucuyagua al Sureste del valle de Copán y el área de Quesailica (i.e. La Jigua) al Noreste; toda dentro del actual Departamento de Copán en el Occidente de la República de Honduras (Véase Mapa). El lapso de tiempo a estudiarse con cierta profundidad (1620-1760) quedó delimitado en gran medida por los documentos que se encontraron y estudiaron tanto en el Archivo Nacional de Honduras — Ramo Títulos de Tierra (en adelante **ANH-TT**) como en el Archivo General de Centro América (en adelante **AGCA**), el primero en la ciudad de Tegucigalpa y el segundo en la ciudad de Guatemala. Se encontró poco material para el siglo XVII y mucho menos para el XVI. Esto se debe primordialmente a que falta buscar en otros archivos (tales como el Archivo General de Indias en Sevilla, España) y no a que hay ausencia de información para estos siglos (XVI y XVII). Por ende el panorama cultural que se presenta más adelante queda sujeto a un mayor enriquecimiento a medida que vayan apareciendo nuevos datos.

En su mayor parte el problema de investigación gira en torno a la problemática de la tenencia de la tierra; esto también se debe a que la mayoría de los documentos consultados tratan sobre medidas y pleitos de tierras, situación que en alguna medida restringe el trabajo del investigador. Aunque también se tratan otros aspectos tales como problemas jurisdiccionales y las lenguas indígenas del área, el meollo del trabajo está dado por el problema de la tenencia y usufructo de la tierra. Tal y como ya se anotó para la investigación se hizo uso de la información documental obtenida en el ANH y en el AGCA, además se consultaron algunas fuentes ya publicadas que van indicadas más adelante.

Este presente estudio se divide en cuatro partes principales que son: Generalidades, Algunas Instituciones Coloniales, Las Lenguas Indí-

Derechos Reservados IHAH

genas y las Conclusiones. Tal y como su título lo indica, en la primera parte se intenta dar una visión general de la situación cultural en el Postclásico Tardío, al Momento del Contacto y durante el siglo XVI. En la segunda parte se plantea la existencia de los problemas jurisdiccionales del valle de Copán a través de la Colonia. Inmediatamente después, en esta misma segunda parte, se pasa al estudio de la tenencia de la tierra en el valle de Copán y área circundante entre **ca.** 1620 y **ca.** 1760, con un énfasis especial en la producción de tinta añil, ganado mayor y tabaco. En la tercera parte se tratan de anotar algunas peculiaridades en torno a las lenguas que se hablaban en el área de estudio. Por último se plantean las conclusiones entre las cuales se incluyen algunas recomendaciones.

Generalidades

El río de Copán nace en la cordillera del Merendón en el actual Departamento de Copán en Honduras. Fluye en dirección Oeste hasta unirse con el río Motagua (en Guatemala) del cual viene siendo tributario; el río Motagua a su vez desemboca en la Bahía de Omoa en el Golfo de Honduras. El valle de Copán, que es formado por el río del mismo nombre, tiene las coordenadas que caen entre los 14° 50' a 14° 55' Latitud Norte y entre los 88° 50' a 89° 10' de Longitud Oeste. Es un valle fértil que ha sido testigo de muchas culturas desde tiempos muy remotos.

Los datos que encontramos en las fuentes históricas publicadas no nos llevan más allá del Postclásico Tardío y el Momento del Contacto (1400-1525); antes de este tiempo sólo la arqueología con la epigrafía pueden ayudarnos en la reconstrucción histórica del valle de Copán. La fuente principal la tenemos en el volumen II de la obra de Fuentes y Guzmán (1969) el cual escribe en **ca.** 1690 o sea a finales del siglo XVII. El conocido John Lloyd Stephens (1969), que escribe en 1839, usa a Fuentes y Guzmán como su única fuente para Copán en el volumen I de la obra citada ya que en realidad son pocos los informes escritos que se tienen para el Momento del Contacto y el Período Postclásico Tardío de la época prehispánica en el valle de Copán. Como ya se mencionó en la Introducción, son estas fuentes las que nos pueden dar una visión de las culturas indígenas del Postclásico Tardío en el valle puesto que lo que se describe en las fuentes son los distintos aspectos culturales del Momento del Contacto que son los mismos que tenían los indígenas un poco antes de que llegaran los primeros conquistadores españoles. Así, y según las fuentes escritas, sabemos que al menos en el Postclásico Tardío el "Cacique" de Copán junto con el de Esquipulas tenían dominio sobre muchos señoríos circunvecinos a través de una alianza (Fuentes y Guzmán 1969: 145).

Derechos Reservados IHAH

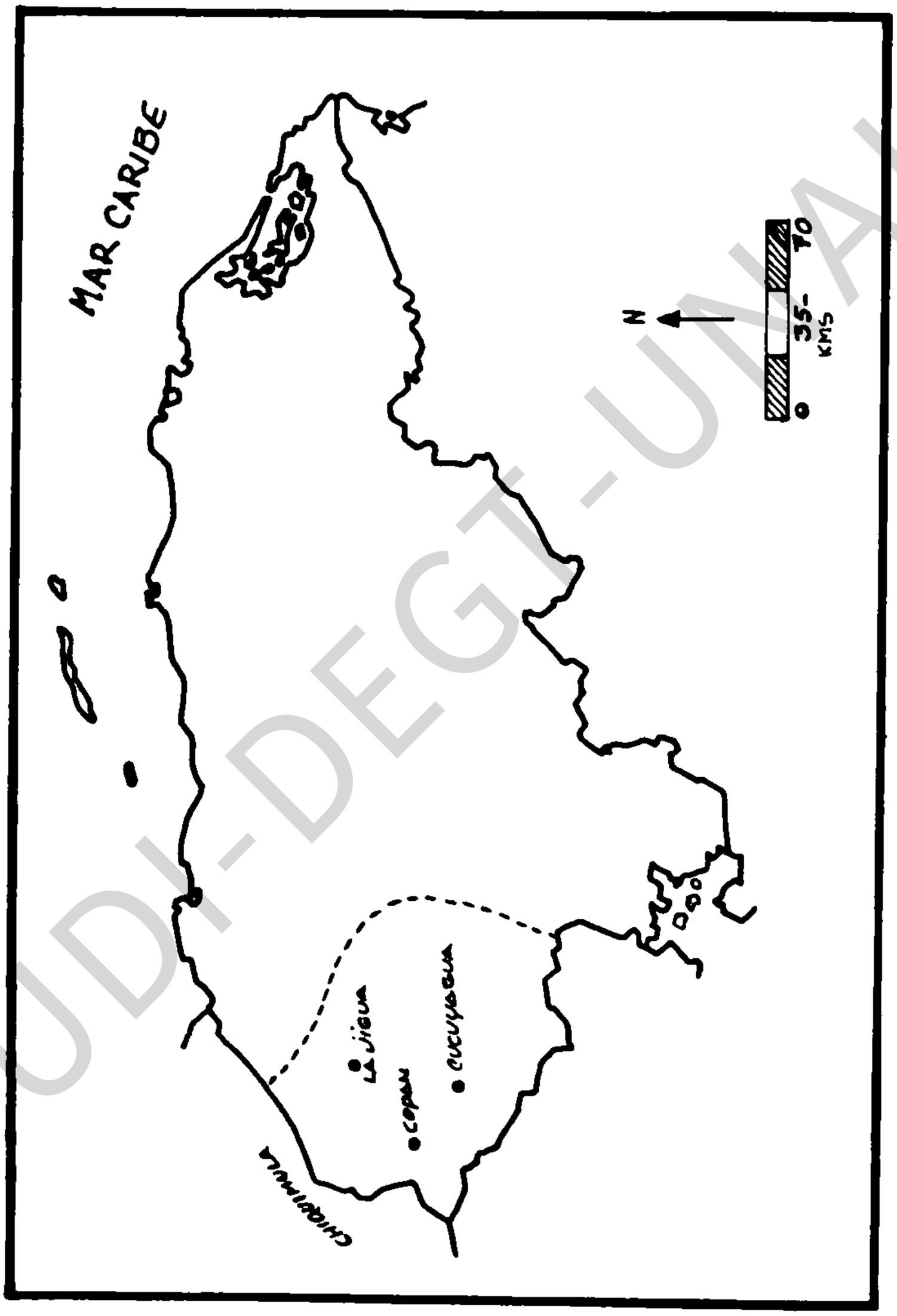


Figura 1. Mapa de la República de Honduras en el cual se muestran los sitios que se estudian. La línea punteada es la división aproximada de lo que fue el Partido de la Ciudad de Gracias a Dios durante la época colonial.

UDI-DEGT-UNAH

Derechos Reservados IHAH

Con las fuentes hasta ahora vistas tenemos que el Momento del Contacto no está plenamente documentado. Se acepta como válido que fue en el año de 1530 bajo el capitán Hernando de Chávez, aunque Stephens (1969:99) afirma que Chávez llegó para calmar una insurrección de los señoríos que ya habían sido conquistados, entre ellos el de Copán. Podríamos quizás afirmar que el Momento del Contacto como tal, o sea el primero, fue cinco años antes del segundo: en **ca.** 1525 fecha que coincide con las primeras incursiones españolas a Honduras bajo conquistadores como Hernán Cortés, Pedro de Alvarado y Gonzalo de Sandoval. Es en este momento en que se empieza a nombrar a Copán Calel, cacique de Copán, el cual ayudó a sus aliados de Esquipulas cuando fueron conquistados. Al ser derrotados primero los de Esquipulas, los españoles se pusieron camino de Copán en donde

> ...llegada nuestra gente a los confines de aquel dominio de **Copán** le halló tan prevenido y reforzado, que unido con los tercios de **Zapaca** (¿Zacapa?), **Sensenti, Guijar** y **Ostua,** formó un campo de más de treinta mil hombres de guerra, ejercitados en la campaña, bien prevenidos de macanas, flechas y hondas... (Fuentes y Guzmán 1969: 145).

De la cita anterior hay varios aspectos y/o preguntas que saltan a la vista. ¿Eran aliados o parte de los señoríos dependientes de Copán los tercios que se le unieron a Copán en **ca.** 1525 para resistir la conquista? Si fuera lo segundo tenemos que el Señorío de Copán era extenso. Otro aspecto que salta a la vista es que eran pueblos militaristas "ejercitados en la campaña" con más de 30.000 hombres guerreros; esto es probablemente producto de influencia Tolteca ya que se considera a estos como militaristas. Para que hubieran podido haber tantos guerreros la población de la región de estos señoríos ha de haber sido de más de 150.000 habitantes al momento del primer contacto en 1525. También podemos pensar que este número de guerreros es una exageración del cronista tratando de ensalzar a los soldados españoles que siendo pocos derrotaron a tantos. En fin, aunque fueron derrotados, Copán Calel logró huir a Citalá (que está ubicado actualmente en la República de El Salvador en la frontera Honduras-El Salvador cerca de Ocotepeque), lugar de su señorío, de donde regresó auxiliado y trató en vano de que Jupilingo, Esquipulas y Chiquimula de la Sierra se sacudieran el yugo español (Fuentes y Guzmán 1969: 149-150). Es entonces cuando hace su aparición Hernando de Chavez en **ca.** 1530, el segundo contacto, y este español termina con la insurrección.

Por último, para el Postclásico Tardío del valle de Copán, tenemos una breve mención del tributo (¿comercio?) que recibían los de Copán al Momento del Contacto de los "cerros ricos de **Gracias a Dios, La Choluteca, Valle de Trujillo, Olancho, Sula y Santa Cruz...**" (Fuentes y Guzmán 1969: 153). Es interesante notar que esta información, que fue

Derechos Reservados IHAH

obtenida a través de la tradición oral, dice que todos los lugares mencionados le tributaban a Copán al menos en el Postclásico Tardío. El área que se menciona es de hecho la región considerada como de "tradición mesoamericana" en Honduras para fines de la época prehispánica. Es muy posible que esta tributación sea una exageración del cronista y que se refiera más bien a que había comercio con esta área, comercio que pasaba por Copán en dirección a Guatemala y al Centro de México. El valle de Copán servía como una suerte o especie de "puente" que coincide ser la traducción que Fuentes y Guzmán (1969: 150) le ha dado del nahuatl: Copán= puente. Según Fray Alonso de Molina, en su diccionario de la lengua nahuatl del siglo XVI, puente (de maderos) es traducido por quappantli o quauhpantli (Molina 1977: 100). Es interesante notar que actualmente en Honduras a los troncos que se tienden sobre los ríos se les llama "copantes". Como veremos más adelante esta función de "puente de comercio" también se dio en la época colonial.

Para los primeros años de la Colonia, o sea el siglo XVI, la información hasta ahora encontrada ha sido mínima y por ende actualmente se sabe muy poco de la cultura colonial del siglo XVI en el valle de Copán. Aceptamos la opinión que plantea que la conquista no terminó ni hubo un gobierno sistemático sino hasta unos 20 años después de las primeras entradas o incursiones: 1545-1550 (McLeod 1973: 44). Aunque Mcleod se refiere a Centroamérica en general lo aceptamos como válido para el valle de Copán en lo particular. Es posible pensar que los pueblos indígenas del área ya desde las primeras incursiones habían sido dados en "encomienda" a españoles; sin embargo, no es sino hasta 1550 en que debe haberse empezado a regular esta institución española (la encomienda) y haberse definido cuáles pueblos de indios pertenecían a la Real Corona y cuáles quedaban en manos particulares o sea encomendados a españoles. Recuérdese que al menos teóricamente la encomienda era una institución que debería ayudar en la "cristianización" de los indígenas encomendados; pero en realidad se convirtió en una institución que le extraía tributo y trabajo personal a los indígenas ya sea para el español encomendero o para la Corona de España a través de los "pueblos de Su Majestad". En la Nueva España se les daba el nombre de corregimientos a los pueblos de indios encomendados a la Corona Real o a un grupo de pueblos que pertenecían a la mencionada Corona. Según la evidencia parece ser que en Honduras no se les designada así. Para el caso tenemos que a fines del siglo XVI (en 1582) de los 66 pueblos de indios del Partido de la ciudad de Gracias a Dios de la Provincia de Honduras. 17 pueblos de indios pertenecían a la Real Corona y los otros 49 estaban encomendados a particulares (Contreras 1946: 9-11). Esto nos manifiesta que sólo un 25% de los pueblos estaban en manos de la Real Corona y el otro 75% en manos de españoles encomenderos. Se afirma que, a pesar de estar sujeto a confirmación

Derechos Reservados IHAH

según la región, esta situación fue cambiando gradualmente pasando la mayoría de las encomiendas a manos de la Real Corona para mediados del siglo XVII. Esto está sujeto a confirmación ya que lo afirmado parece variar de región a región.

El área del valle de Copán y área circundante estaba toda "encomendada" a particulares a fines del siglo XVI lo cual nos indica que es probable que esta haya sido la situación ya a partir de 1525-30. En el **Repartimiento de la villa de San Pedro de Puerto Caballos** hecho por Pedro de Alvarado en 1536 se menciona que a Diego García de Celis, tesorero de Su Majestad, se le dio el pueblo de Copaninque aunque se dice que estaba en el valle de Naco (1871: 22). Es posible que este sea el pueblo de Copán que nos interesa. El hecho de que se mencione que estaba en el valle de Naco puede ser nada más un error de nomenclatura. Henderson **et.al.** (1979: 78) afirman que el valle de Naco se encuentra justo en la ruta natural de comunicación entre el valle de Copán y la Planicie de Sula. Así es posible pensar que en este caso se haya concebido al valle de Naco y al de Copán como una sola unidad lo cual explicaría la discrepancia. De cualquier manera que sea en 1582 Copán tenía por encomendero a Diego de Pineda Menor y contaba con unos 20 tributarios que nos da una población de aproximadamente 100 habitantes en el pueblo de Copán para fines del siglo XVI. Esta población se calcula multiplicando el número de tributarios por 4 ó 5 suponiendo que hay 4 ó 5 miembros en cada familia. El pueblo de La Jigua (Laxigua) también contaba con 20 tributarios o sean unos 100 habitantes y estaba encomendado en Alonso Polo y Alonso Bueso; Corquín con 30 tributarios (150 habitantes) estaba encomendado en Andrés Dubón; y Cucuyagua con 20 tributarios (100 habitantes) estaba encomendado en Juan Pacheco.

Algo que inmediatamente salta a la vista es la reducida cantidad de población indígena que había para fines del siglo XVI en el valle de Copán y sus alrededores. Se habla de una pestilencia ("epidemia" de las muchas que hubo en México y Centroamérica) que diezmó la población del valle de Copán (Fuentes y Guzmán 1969: 151). Existe la opinión de algunos como McLeod (1973: 59) que afirma que en todo Honduras habían 400.000 tributarios en el año de 1524 (o sean unos dos millones de habitantes indígenas); pero para 1582 sólo habían unos 5.000 tributarios (25.000 indígenas). Esto representa una reducción de la población de 98.75% en menos de 60 años. Si aplicamos estos porcentajes a Copán tenemos que 100 habitantes representan el 1.25% de lo que fue la población al Momento del Contacto; lo cual nos da que la población del valle de Copán en 1525 oscilaba entre 6.000 a 9.000 habitantes indígenas. Sea cual haya sido la verdadera población en las primeras dos décadas del siglo XVI, de lo que sí podemos estar seguros es de que la reducción de población entre 1525-1582 fue notoria.

Derechos Reservados IHAH

Algunas Instituciones Coloniales

Problemas de jurisdicción

Durante casi toda la época colonial el valle de Copán cayó bajo la jurisdicción política del Partido de la ciudad de Gracias a Dios, uno de los partidos de la Provincia de Honduras. Se plantea de esta manera ya que hay un período un poco brumoso en lo que se refiere a qué jurisdicción perteneció el valle de Copán entre 1738-1804. En listas de tributarios del Partido de la ciudad de Gracias a Dios para los años de 1738, 1744, 1752, 1754 y 1801 no aparece el nombre de Copán como sujeto a la jurisdicción política de este partido.[1] Esta situación obliga a un intento de aclaración de la problemática. Sabemos que durante el siglo XVI, específicamente a fines de él, el valle y/o pueblo de Copán pertenecía a la jurisdicción política del Partido de Gracias a Dios. Aunque no aparece mencionado en el **Repartimiento de la ciudad de Gracias a Dios** hecha en 1536 por Pedro de Alvarado (1871: 5-20) si aparece en el Partido de San Pedro de Puerto de Caballos si es que aceptamos que el Pueblo de Copaninque que allí se menciona es el que conocemos bajo el nombre de Copán. Hay que entender que estos dos repartimientos abarcaron todo el Oeste y Centro de Honduras, y Copán ha de haber pasado a formar parte del Partido de la ciudad de Gracias a Dios quizás unos 10 años después. De todas formas para 1582 ya formaba parte del dicho partido (Contreras 194: 11). También tenemos la evidencia de los documentos que se hallaron en el Archivo Nacional de Honduras (ANH) que pertenecen al valle de Copán y que van desde 1628 (el más antiguo) a 1737 (el más reciente); y en los cuales se indica que el valle de Copán era de la jurisdicción del Partido de Gracias a Dios.[2]

Después de 1737 no se encuentran documentos en el ANH que se refieran al valle de Copán y sólo vuelven a hacer su aparición después de las primeras décadas del siglo XIX. Es interesante lo que sucedió jurisdiccionalmente en este período de tiempo. En el año de 1741 se menciona (en un documento sobre medidas de tierra) que el valle de Copán está bajo la jurisdicción política del Corregimiento de Chiquimula de la Sierra de la Provincia de Guatemala y por ende la petición para medir tierras en el valle de Copán se presentó ante el Juez de Medidas de Chiquimula.[3] Por otra parte se sabe, tal y como se verá más adelante, que hasta 1737 las peticiones se presentaban ante el Juez de Medidas del Partido de Gracias a Dios. Para complicar un poco las cosas tenemos que en una lista de los pueblos sujetos a la jurisdicción del Partido de Chiquimula y Zacapa en 1788 no se menciona a Copán ni al valle de Copán como su sujeto.[4] Por otra parte ya para 1804 se vuelve a mencionar al valle de Copán como sujeto a la jurisdicción de Gracias a Dios. En la visita que en este año hizo el Gobernador e Intendente de Honduras a los partidos de su jurisdicción, tenemos que en la Sub-

Derechos Reservados IHAH

delegación de Gracias a Dios había sólo una Tenencia que era la Tenencia de Sensenti con varios pueblos de indios bajo su jurisdicción. Se anota además que bajo esta jurisdicción estaba el valle de Copán que para entonces contaba con tres familias españolas, veinte familias ladinas y veinte solteros (Anguiano. 1946: 138).

Por otra parte se nos presenta que en lo que respecta a la jurisdicción eclesiástica del valle de Copán perteneció a la Diócesis de Guatemala. Se tiene información que en 1762 y 1770 el valle de Copán pertenece a la Parroquia de Jocotán por cuyo cura era asistido (La región de Copán: p. 251; Cortés y Larraz 1958: 268). Esta situación debe haber continuado hasta entrado el siglo XIX ya que en lista que se da para la Diócesis de Comayagua en 1791, no se menciona a Copán ni al valle de Copán bajo ninguna jurisdicción en la Diócesis de Comayagua (Cadiñanos 1946: 81-113). En justicia esta situación sólo puede ser mejor analizada en base a una mayor consulta de documentos relevantes para llenar así toda una serie de grandes lagunas.

La explicación de estos problemas jurisdiccionales puede complicarse aún más. En un documento del año de 1755 se habla del remate de 20 caballerías de tierra en el "sitio de Sesimile (Sesesmil) en el valle de Copán, jurisdicción de Gracias a Dios..."5 Estos autos se llevaron a cabo desde Chiquimula lo cual nos plantea una contradicción.

En base a toda esta poca evidencia podemos hacer un primer intento de aclarar la problemática. Se puede afirmar que durante todo el siglo XVI y el siglo XVII hasta principios del siglo XVIII (1737) el valle de Copán perteneció a la jurisdicción política de Gracias a Dios. Es a partir de 1737 en que pasa a la jurisdicción de Chiquimula de la Sierra terminando dicha jurisdicción política hacia los últimos años del siglo XVIII. En 1690 Fuentes y Guzmán (1969: 150) menciona que "el apuntado sitio de Copán, partiendo términos a dos jurisdicciones, se arrima más a la de **Chiquimula de** la **Sierra** dejando más apartada hacia levante la rica y noble de Gracias a Dios..." O sea que la delimitación del área es de difícil comprensión por ser línea de división entre el Partido de Gracias a Dios de la Provincia de Honduras y el Partido de Chiquimula de la Provincia de Guatemala. Hay algunos etnohistoriadores que opinan que esta poca precisión jurisdiccional se debió a que había poca preocupación por el valle de Copán por parte de las autoridades de ambos partidos, cosa que es muy probable y que debe tomarse en cuenta (Lawrence Feldman de la Universidad de Missouri en comunicación personal — 1978). Se ha podido observar con más precisión, y esto está sujeto a pequeñas modificaciones, que la división entre el Partido de Gracias a Dios y el de Chiquimula estaba como a la mitad del camino entre el Pueblo de Copán y el Pueblo de Jupilingo (Hupilingo) de la jurisdicción del Corregimiento de Chiquimula. Esto es en el año de 1629.6 Para terminar podemos aceptar esto como válido mientras se hacen más

Derechos Reservados IHAH

pesquisas en torno a este problema de la jurisdicción, tanto política como eclesiástica, del valle de Copán durante la colonia.

La tenencia de la tierra.

Como ya se planteó la mayor información obtenida de los documentos consultados es la que gira alrededor de la tenencia y usufructo de la tierra. Antes que nada es necesario tener presente que las tierras conquistadas en América pertenecían a la Corona Real y sólo el Rey podía disponer de ellas ya sea por "merced" y/o "composición". Aunque aún no se han encontrado datos suficientes para el siglo XVI en torno al problema de la tierra, sabemos que las encomiendas del valle de Copán y alrededores eran el resultado de mercedes reales a los primeros conquistadores de esta región. Se heredaban las encomiendas como en el caso del Pueblo de Copán que en 1582 estaba encomendado en Diego de Pineda Menor y en 1628 estaba encomendado en Diego de Pineda de la Peña (¿su hijo?). También tenemos que para el siglo XVI, en la segunda mitad, ya existía la crianza de ganado mayor, yeguas y burros en el valle de Copán.[7] Este desarrollo de las estancias de ganado mayor, de las que hablaremos más adelante, parece entrar dentro del principio general que afirma que para 1570 se había desarrollado el comercio de ganado entre las tierras altas de Honduras (en el área de las ciudades de Comayagua y Gracias a Dios) y el centro de Guatemala (McLeod 1973: 214). Es de importancia notar que se comercia con dirección a Guatemala y es probable que haya sido a través del valle de Copán el que estaría cumpliendo su función de "puente" para este comercio, especialmente el que se daba entre el Occidente de Honduras y el Centro de Guatemala.

Ahora bien; en primero de noviembre del año de 1598, en los inicios del reinado del habsburgo Felipe III de España, se emiten dos Reales Cédulas dirigidas al Presidente de la Real Audiencia de Guatemala. En la primera el Rey expresa que

> ...por haber (él) sucedido enteramente en el señorío que tuvieron en las Indias los señores que fueron della, es de mi patrimonio y Corona Real el señorío de los baldíos que se hubieren concedido... y conviene que toda la tierra que se posee sin justos y verdaderos títulos se me restituya según y cómo me pertenece ...y para este efecto os mando que luego proveais que para el término que para ello señalaré exhiban ante vos y ante las personas de letras los títulos que todos tuvieren de las tierras, estancias y caballerías que cada uno tiene; amparando a los que con buenos títulos y recaudos poseyeren; y se me vuelvan y restituyan las demás para disponer de ellas a mi voluntad sin que haya ni pueda haber sobre ello pleito alguno...[8]

Derechos Reservados IHAH

En la segunda Real Cédula se ordena que a aquellos que no tengan títulos se les admita a "moderada composición", ya que estos fondos que procederían de las composiciones se necesitaban para la construcción de una fuerza naval (armada). Se agrega que:

> Para que a los mismos y a otros cualquiera que aunque poseen algunas de las dichas tierras con buenos títulos quisieren nuevas confirmaciones de ellas se las podaís conceder... Sirviéndome con ello con lo que fuere justo y otro para las tierras que no han sido ocupadas ni répartidas, reservando siempre las necesarias para los lugares y consejos poblados que de nuevo conviniere que se pueblen. Y para los indios lo que hubieren menester y les faltaren para sus semesteras y crianzas.[9]

Sin embargo, por razones que actualmente desconocemos, no es sino hasta el día 6 de septiembre de 1628 (30 años después) cuando Diego de Acuña, Presidente de la Real Audiencia de Guatemala, emite el Real Acuerdo dirigido a poner en ejecución las dos reales cédulas arriba citadas en el Partido de Gracias a Dios. Esta puesta en ejecución se hace a través del nombramiento de un Juez Comisionado del Real Derecho de Tierras para la jurisdicción del Partido de Gracias a Dios. Este era delegado del Juez Privativo del Real Derecho de Tierras que residía en la sede de la Audiencia de Guatemala y que parece ser era a su vez uno de los Oidores. Sobre él sólo estaba la autoridad del Presidente de la Real Audiencia.[10] Esta es una de las principales razones de que exista una abundancia de documentos para los años entre 1628-1650 en torno a medidas y composiciones de tierras en el área bajo estudio.

Es característico el procedimiento legal que se sigue en el siglo XVII en la ejecución del proceso de una medida: Primero el interesado presenta su petición ante el Juez Comisionado de Tierras de la jurisdicción del Partido de Gracias a Dios (entre 1628-1630 este juez se llamaba Baltazar Sapena). Acto seguido este, o su comisionado, nombraba un defensor y un intérprete para los indígenas en el caso en que se ameritase por haber algún pueblo de indios circunvecino a tierras que algún español pretende "componer" con la Real Corona. Acto seguido se llaman a tres testigos que deben aclarar sobre el asunto dando testimonio de que las tierras que se piden son "realengas y baldías", para qué sirven, si las medidas no van en daño de terceros y cuál es el verdadero valor de cada caballería de las que se piden. Se dan casos en que los testigos son llamados hasta después de que se han hecho las medidas. Inmediatamente después el Juez de Tierras pasa a hacer "Vista de Ojos" a las tierras que se piden y, después de haber nombrado medidor y a veces tirador de cuerda, ordena se haga la medida la cual se hace prontamente. A continuación se citan a los tres testigos para que evalúen las tierras si es que no lo han hecho ya antes tal y como lo mencionamos. Una vez que recibe la evaluación el Juez Comisionado de Tierras,

Derechos Reservados IHAH

o su comisionado para una determinada medida, anotaba su parecer jurado de lo que él pensaba era el verdadero valor de las tierras medidas. Por lo general este valor era un poco mayor al que daban los testigos ya que estos últimos por lo común valoraban las caballerías según y como pedía el interesado; y este valor siempre era el mínimo. Esta cantidad del Juez de Tierras era la que debería pagarse en la Caja Real de Guatemala si no es que la Audiencia fijaba un precio mayor. Este paso se encuentra bajo el sub-título de "Auto de Remisión". Según el caso este pago se hacía de una sola vez o en dos pagos y se debía de dar fiador que respondiera de que antes de determinado tiempo el interesado o su apoderado pagaría en la Caja Real de Guatemala. Es interesante el hecho de que este pago se hiciera en la Caja Real de Guatemala y no en la de Comayagua. De hecho parece ser que durante toda la colonia el valor de las composiciones de tierras del partido de Gracias a Dios era pagado en la Caja Real de la ciudad de Guatemala.[11] Por último se emitía el título y su confirmación. En general lo anterior fue el procedimiento utilizado para el siglo XVII.

Las medidas y composiciones del siglo XVIII se basan en la Real Cédula del 30 de octubre de 1692 emitida por Carlos I, el último Habsburgo, y en la cual se ordena se proceda a hacer nuevas composiciones de tierras.[12] En general para el siglo XVIII el procedimiento de medidas sigue más o menos igual que en el siglo anterior. Como diferencia tenemos que después de 1700 surge un nuevo paso en el procedimiento que es el Pregón y Remate: o sea que después de medidas y evaluadas las tierras se sometían a pregón público en el pueblo, villa o ciudad más cercano durante 9 días o sean 9 pregones. Esto se hacía por voz de un "indio ladino de lengua" (el pregonero) a son de clarín y tambor y pidiendo si hay un mejor postor que dé más por las tierras. Como pudo verificarse en los documentos esto parece haber sido un mero legalismo ya que hasta ahora no se ha encontrado un tan solo caso en el área de estudio en que haya parecido un mejor postor.[13] Otro nuevo elemento que parece no haber existido en el siglo XVII es el pago de la Media Annata cuando se pagaba en la Caja Real el valor de las caballerías. A pesar de que en algunos casos también se pagó durante el siglo XVII la media annata, estos no parecen haber sido la regla sino más bien la excepción en el área del valle de Copán. Este último aspecto queda sujeto a confirmación en la medida en que vayan apareciendo nuevos datos.

Con respecto al área de estos predios se afirma que a mediados del siglo XVII las mercedes y composiciones de tierras eran pequeñas con un promedio de cuatro (4) caballerías solo siendo mayores después de 1696 (Mcleod 1973:302). Este esquema que aplica Mcleod a Centroamérica también se puede aplicar en alguna medida al valle de Copán y sus alrededores. Así tenemos que en 1629 se pedían entre una y dos caballerías de tierra y después de 1700 entre cuatro y ocho caballerías, aunque se dan casos de menos de cuatro y de más de treinta (que por cierto fue para indígenas).[14] Según lo consultado cada caballería tenía de largo 22 cuerdas con 36.5

Derechos Reservados IHAH

varas, y de ancho y cabezada tenía la mitad: 11 cuerdas con 18.25 varas; cada cuerda de 50 varas castellanas y cada vara de a cuatro cuartos.[15] Estas dimensiones se aceptan como las usadas en los siglos XVII y XVIII. Esta información nos da que una caballería de tierra en el valle de Copán y alrededores era de más de un kilómetro de largo por más de medio kilómetro de ancho, quedando con una forma rectangular. El precio de la caballería variaba según la calidad de la tierra y otros factores: tenemos casos en que costaba entre 5 y 6 tostones y en otros casos hasta más de 30 tostones. En el valle de Copán una caballería de tierra estaba valorada entre 25 y 30 tostones.[16]

Ligado inexorablemente con la tenencia de la tierra en el valle de Copán, y en todas partes, está el uso que se le daba a la tierra. Es así que entre fines de 1628 hasta 1631 tenemos información de que las caballerías de tierra que se pide se "compongan" en el valle de Copán se utilizarán, o ya se utilizaban, como obrajes para hacer Tinta Añil: el obraje de San Joseph que linda con el pueblo de Copán (perteneciente a María de Lemus hija de Diego Pineda de la Peña el encomendero del pueblo de Copán) y otro, al que se nombra San Nicolás de Tolentino, que pidió y se le dio a Domingo de Lizárraga entre fines de 1628 y principios de 1629; al parecer San Nicolás también lindaba con el pueblo de Copán y se considera que este es el sitio actual nombrado Hacienda Grande al Oeste de Copán Ruinas. Se anota que el cultivo y producción del índigo o tinta añil es un movimiento económico a nivel centroamericano que alcanzó ser la principal producción para el año de 1600 en áreas tales como el Partido de Gracias a Dios, Comayagua y Chiapas (McLeod 1973: 176-181). El valle de Copán no es una excepción. Por ejemplo el obraje de San Joseph ya existía como tal desde mucho antes de 1618.[17] El obraje de tinta añil consistía de unas pocas caballerías de tierra y un herido (Zanjón) de agua. En las caballerías se sembraba la yerba llamada **xiquilite** (su nombre de origen nahuatl) y con el herido de agua se movía el molino del obraje. Todo esto nos indica que el valle de Copán, por causa del río, se desarrolló a fines del siglo XVI y principios del XVII como un productor de tinta añil en escala algo notoria.

La industria de la extracción de la tinta añil no estaba sin sus problemas con los pueblos indígenas que habían circunvecinos a los obrajes. A principios de 1629 las autoridades indígenas del pueblo de Copán (alcalde, regidor y escribano maestro) peticionaron en contra de Domingo de Lizárraga porque este quiere meter ganado en las caballerías para sitio de obraje que se le midieron en octubre de 1628.[18] Parece ser que en el año de 1617 los indios de Copán tuvieron el mismo problema con su encomendero Diego Pineda de la Peña quien tenía ganado mayor metido en el obraje de San Joseph. En 1618 se ordenó que Diego de Pineda desalojara el ganado del sitio del obraje.[19] Esta costumbre de meter ganado en los sembradíos de xiquilite es una situación que se dió a nivel general en la

Derechos Reservados IHAH

Figura 2. **Grabado hecho por el dibujante F. Catherwood, acompañante de John L. Stephens, en el que se muestra una vivienda que era el centro de una "hacienda". Nótense los cultivos, el uso de la hamaca y la sencillez y pobreza manifiesta. Aunque este grabado fue hecho en 1839 sí podemos inducir que eran del mismo tipo durante la colonia.**

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

producción de tinta añil. Según McLeod (1973: 179) después de la siembra del xiquilite se metían ganados ya que estos se comían las malas yerbas pero, cosa extraña, no tocaban el xiquilite. Otro antagonismo entre indígenas y obrajeros era que se usaban a los primeros en su beneficio a pesar de las prohibiciones reales al respecto. Se sabe que se ocupaba poca fuerza de trabajo en la producción de tinta añil. Durante la mayor parte del año las plantaciones de xiquilite y los obrajes estaban desiertos. Durante los meses de julio, agosto y septiembre es cuando se ocupaba una buena cantidad de fuerza laboral que recaía en los indígenas (McLeod 1973: 184). Los indios del valle de Copán no poseían obrajes de tinta añil y se dedicaban más bien a beneficiar sus cultivos principales que en las primeras décadas del siglo XVII fueron el cacao, plátanos y maíz.[20] De hecho, el pleito referido anteriormente entre los indios del pueblo de Copán y Domingo de Lizárraga se debe a que el ganado que estaba en el obraje se metía en los cacaotales de los indios ya que el obraje lindaba con los cacaotales y platanales del pueblo de Copán. Después de las primeras décadas del siglo XVII hay pocos datos que traten específicamente de obrajes de tinta añil en el área que estamos investigando. Hay mención de ellos en el valle de Copán en 1724 y 1741; pero sólo se mencionan de pasada y no se tienen más detalles por falta de información que sabemos debe existir para el lapso que va desde 1650 a 1700.[21]

Otro aspecto que va ligado (quizás en forma más profunda que los obrajes de tinta añil) con la tenencia de la tierra en el valle de Copán y área circundante, es la crianza de ganado mayor tanto vacuno como mular y caballar. Tal y como se mencionó antes se sabe que desde fines del siglo XVI hay ganado vacuno en el área; pero no es sino hasta en los siglos XVII y XVIII en que percibimos una proliferación de sitios de estancia para ganado mayor. Aquí también hay coincidencia con otro principio general de McLeod (1973: 227) para Centroamérica en el sentido de que hubo un movimiento hacia el campo por parte de españoles en las primeras décadas del siglo XVII los cuales se dedicaban a cultivar tinta añil y a producir ganado vacuno, caballar y mular. Estos sitios (de pocas caballerías) para ganado mayor se solían llamar "haciendas", pero en general eran pequeñas unidades que apenas eran autosuficientes (McLeod 1973: 310-311). Aunque ya del siglo XIX (1839) en el grabado de la página anterior tenemos un "rancho" del valle de Copán que ilustra Stephens (1969 I: 109).

De todas formas, tal y como se asentó, en el valle de Copán y alrededores la balanza se inclinó hacia la cría de ganado mayor. Tanto asi que para la segunda década del siglo XVIII los sitios de San Joseph y San Nicolás de Tolentino ya **no** eran obrajes de tinta añil sino que eran sitios para ganado y labranzas. Miguel Pinto de Amberes, vecino de Chiquimula, heredó de su Padre Manuel Pinto de Amberes el obraje de San Joseph (Manuel Pinto los obtuvo de María Lemus) y en 1722 pide la composición con la Real Corona y afirma que desea usarlas para cultivos básicos.[22] También la "hacienda" nombrada San Nicolás de Tolentino le

Derechos Reservados IHAH

fue heredada sólo que por su hermano y en 1729 se compuso con la Corona.[23] Agrega Miguel Pinto de Amberes que las tierras (San Nicolás) sólo sirven para ganado mayor y bestias.[24] En 1738 este mismo individuo denunció y obtuvo de la Corona Real el sitio de Cutilca de más de 6 caballerías y ubicado en el lado Norte del valle de Copán.[25] Todo lo anterior dicho hace de un vecino de Chiquimula quizás el "terrateniente" más grande del valle de Copán en la primera mitad del siglo XVIII.

Por otra parte tenemos que en octubre de 1628 Gaspar Ponce de León, vecino del valle de Alax (Cucuyagua), pide la composición de un sitio de estancia para ganado mayor que había sido de su padre Rodrigo Ponce de León, "gobernador que fue de la Provincia de Honduras..."[26] En el año de 1631 tenemos también la "composición" de un sitio de estancia para ganado mayor en términos del pueblo de La Jigua a favor de Andrés de la Peña.[27] Asimismo tenemos otra medida y composición de un sitio para ganado vacuno y yeguas en el valle de Cucuyagua (El Pilón) en el año de 1657.[28] Si esto es así para el siglo XVII, en el siglo XVIII se percibe el aumento mayor: en 1737 un Juan de Castro, vecino del valle de Copán, se compuso con la Real Corona en el sitio de Tapezco de Avila (sic) que está a riberas del río de Copán y que servía para cría de ganado mayor. Estas eran un total de 6 caballerías y se habla también de tierras para potrero.[29] Esta proliferación de sitios para ganado mayor continúa ya bien entrado el siglo XVIII (entre 1740-1780) como en el valle de Cucuyagua y en el área de Quesailica.[30]

La crianza, posesión y comercio de ganado mayor era también practicada por los indígenas al contrario del cultivo del añil. Se menciona que en 1629 los indios del pueblo de Copán tenían algunas yeguas en compañía de su encomendero y también se anota que en 1631 los indios del pueblo de Santiago de La Jigua eran dueños de más de 12 reses de las cuales vendieron 5 a un español.[31]

Para concluir tenemos que a pesar de no haberse recabado la suficiente información en torno a las medidas de una estancia para ganado mayor en el área de estudio en el siglo XVI, si hay algo de datos para el siglo XVII que puede aplicarse quizás al siglo anterior: En 1631 se midió un sitio de estancia para ganado mayor en términos del pueblo de La Jigua; en este caso la medida se hizo con una cuerda de 130 varas castellanas de la siguiente forma: 6 cuerdas (780 varas) hacia el Oriente, 6 cuerdas (780 varas) hacia el Norte, 8 cuerdas (1040 varas) hacia el Oeste y 8 cuerdas (1040 varas) hacia el Sur.[32] Como puede deducirse, un trapecio es la figura geométrica resultante del sitio de estancia para ganado mayor. En cuanto al valor del sitio de estancia los testigos lo evaluaron entre 60 y 70 tostones.[33]

El último rubro o renglón económico que trataremos en conexión con el usufructo de la tierra en el valle de Copán y sus alrededores es el

Derechos Reservados IHAH

cultivo del tabaco que se desarrolló en esta área durante y a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. En mandamiento de abril de 1766 dado por el Presidente de la Real Audiencia de Guatemala para toda su jurisdicción se ordena a todas las autoridades

> que no permitan sembrar tabaco en el Partido de Alotenango, en Aguachapa, en Gueimoco... ni en otros parajes que no sean del valle **de Copán y de la jurisdicción de Gracias**, de Ixtepec, de Olocuilta, de Chinameca... de la villa de Estelí y de Costa Rica; porque sólo de estos últimos tabacos se han de surtir las administraciones del Real Estanco: situada la primera en la Dirección General de esta Capital, la segunda en Ciudad Real, la tercera en la de San Salvador y la quarta en la de Granada, a las quales han de ocurrir a vender sus tabacos los cosecheros...34

También en 1770 se menciona la importancia del tabaco en el valle de Copán (Cortés y Larraz 1958: 270). Parece ser que el tabaco que se cosechaba y recogía en el valle de Copán se juntaba con el que se recogía en Chiquimula y después era entregado al Estanco de Guatemala al menos para después de 1777.35 Para el año de 1791 el cultivo del tabaco en regiones tales como el Curato de Quesailica (que incluía a San Juan de Opoa, La Jigua y Posta) era el cultivo más importante (Cadiñanos 1946: 108). Ya para los inicios del siglo XIX el tabaco de Copán era conocido internacionalmente y John L. Stephens en 1839 lo menciona como el más famoso de Centroamérica (1969: 114). En lo que se refiere a los indígenas no se ha encontrado la información necesaria en torno a la forma en que estaban integrados. si es que lo estaban, al proceso de producción del tabaco; pero podemos adelantar que no eran productores de tabaco sino más bien se dedicaban al cultivo de sus sementeras de maíz y plátano y a la crianza del ganado que poseían. Para el valle de Cucuyagua también se hace mención del cultivo de la caña de azúcar para el siglo XVIII.36

Las Lenguas Indígenas

Para finalizar nos queda por mencionar, aunque sea mínimamente, el problema de la lengua o lenguas que se hablaron en el valle de Copán y área circundante durante la época colonial. Esto nos permitirá hacer la extrapolación hacia atrás lo cual nos indicará qué lengua se hablaba al Momento del Contacto y, por ende, en el Postclásico Tardío.

Según Sylvanus Morley (1972: 32) el Tronco Linguístico Maya tiene dos Familias con varios Grupos de varias Lenguas cada uno. La familia que nos interesa es la Proto Chiapas - Tabasco que se compone de tres (3) Grupos: Chuj, Tzeltal y Chol. Este último (el Chol) se compone a su vez de tres Lenguas: Chol, Chontal y Chortí; las dos primeras se hablan en México (en Chiapas y Tabasco) y la Chortí se habla en Guatemala (Chiqui-

Derechos Reservados IHAH

mula) y en Honduras (Copán). Esta ubicación geográfica también está confirmada por Frederick Johnson en su mapa linguístico (1962: 88). Por otra parte en 1770 cuando el valle de Copán pertenecía a la Doctrina o Parroquia de Jocotán habían varios ayudantes del cura doctrinero "ordenados a título de administración en el idioma Chortí" (Cortés y Larraz 1958: 269).

De todo lo anterior se desprende que está plenamente aceptado que la lengua que se habló al Momento del Contacto (y por ende el Postclásico Tardío) y en el período Colonial en el valle de Copán fue la lengua Chortí. Lo que considero que queda por delimitar es hasta dónde y en qué pueblos de Honduras se hablaba Chortí.

Hasta ahora es mínima la evidencia documental inédita en cuanto a la lengua que se hablaba en el valle de Copán y sólo se puede llegar a algunas conclusiones en base a inducciones e implicaciones de carácter netamente hipotéticos. Sabemos por ejemplo que en el área de estudio aún en la primera mitad del siglo XVII se hablaban lenguas indígenas y esto está dado en los documentos a través de la necesidad de nombrar intérprete para comunicarse con los indios en asuntos legales y sobre tierras. Desafortunadamente no nos informan específicamente sobre qué lenguas hablaban en el valle de Copán con la excepción de Tapezco de Avila; para el área circundante sólo se nos dice la lengua hablada en el pueblo de La Jigua. Para este último se nos informa que en el año de 1631 el intérprete es "Melchor Hernández español que habla y entiende la lengua mexicana y materna que los indios hablan. . ."[37] Lo dicho parece indicarnos que en La Jigua se hablaba la lengua Nahuatl o alguna de la Familia Nahua del Centro de México. Para el valle de Copán la información no la tenemos en este tenor sino que en la medida del sitio de Tapezco de Avila se menciona una poza del río de Copán, en los límites del sitio, que se llama "en lengua Chol Ochibjá. . ."[38] Recuérdese que la lengua Chortí pertenece al Grupo Chol.

De todas maneras ya para las primeras décadas del siglo XVIII ya no se hace uso de intérprete.[39] Lo mismo sucede con La Jigua cuando en 1740 ya no ocuparon intérprete.[40] Para Cucuyagua se tiene que aún en 1657 necesitaban intérprete pero ya para 1778 no se usa este porque se dice que hablan en lengua castellana que "hablan y entienden bien porque en este pueblo ya no se habla otra. . ."[41]

Este hecho, el de la desaparición de las lenguas indígenas para principios del siglo XVIII. es general para todo Centroamérica en el sentido de que ya para 1740 la mayoría de los indios de Centroamérica habían desaparecido y los habitantes eran ladinos hablantes de español (McLeod 1973: 389). Es indiscutible la presencia de un fuerte proceso de aculturación en el valle de Copán y área circundante que llevó a la pronta desaparición de las lenguas indígenas que se hablaron durante los siglos XVI y XVII. Esto está reforzado por el hecho de que había un Camino Real

Derechos Reservados IHAH

que pasaba por los pueblos de La Jigua (camino que iba a San Pedro Sula) y Cucuyagua (camino que iba a Comayagua y Gracias a Dios). Por el valle de Copán pasaba el Camino Real que iba al Puerto de Omoa. Todo indica un constante contacto con españoles que ha de haber contribuido en gran manera al mencionado proceso de aculturación que culmina con una población ladina que sólo habla castellano para principios del siglo XVIII.

Conclusiones

El área del valle de Copán durante la época colonial no ha recibido la atención que se merece y por ende un estudio más amplio sólo puede ser logrado en base a la obtención de mayor cantidad de información en torno a este período en el valle de Copán y área circunvecina, especialmente los departamentos de Ocotepeque, Lempira, Intibucá y parte de Santa Bárbara los cuales, junto con el de Copán, forman lo que en la colonia era el Partido de la Ciudad de Gracias a Dios de la Provincia de Honduras.

Con lo poco que ahora sabemos podemos concluir que el valle de Copán en el Postclásico Tardío de la época prehispánica era el centro de un señorío que se extendía abarcando los departamentos de Copán y Ocotepeque en Honduras y parte del lado Oeste del actual Departamento de Chiquimula en Guatemala y aún un poco más allá de estas fronteras, incluyendo parte de el área al Sur del río Sumpul en la República de El Salvador.

Después de la Conquista se encomiendan a los pueblos de indios en manos de unos cuantos españoles los cuales les extraían tributo. Mientras tanto las tierras son utilizadas por los españoles para el cultivo y beneficio de la tinta añil, la crianza de ganado mayor y el cultivo y beneficio del tabaco. Ya que estas unidades de tierra eran relativamente pequeñas y con poca población, no se perciben ni pleitos ni acaparamientos de grandes extensiones de tierra que pudieran considerarse como el origen de las "haciendas" tipo feudales como las que se dieron en México. Con la excepción de un vecino de Chiquimula este es el único caso en que se menciona tanta tierra en manos de un solo individuo. De hecho se necesita un estudio más amplio para determinar qué tipos de cambios se dieron entre la forma de tenencia y usufructo de la tierra que existió a fines de la colonia y la forma y usufructo en el siglo XIX y XX. Esto nos permitirá captar y explicar los procesos de cambio que se dieron.

Por último podemos aseverar que la lengua Chortí fue la que se habló durante la Colonia en el valle de Copán. Según los documentos en el área circundante era la lengua Nahua pero esto queda sujeto a confirmación en base a una delimitación linguística más acuciosa.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

N O T A S *

1. Véanse en el **AGCA** bajo la asignatura A3.16 los siguientes expedientes y legajos: exp. Nº 21706, leg. Nº 1252; exp. Nº 1962, leg. Nº 192; exp. Nº 8956, leg. Nº 438 y exp. Nº 4871, leg. Nº 244.
2. Véase **ANH-TT,** Departamento de Copán; carpetas Nº 54, 131, 190 y 211.
3. **AGCA.** A1.: leg. Nº 5981; exp. Nº52568; f. 1r.
4. **AGCA.** A.3; leg. Nº 246; exp. Nº 4912.
5. **AGCA.** A3.16; leg. Nº 5999; exp. Nº 52790; f. 1r.
6. **ANH-TT.** Departamento de Copán, Carpeta Nº 192.
7. **ANH-TT.** Departamento de Copán, Carpeta Nº 53; f. 9v.
8. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 192; f. 2r. -3r.
9. **Ibid;** f. 3r. -4v.
10. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 192 y Carpeta Nº 180, f. 1r-3r.
11. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 180, f. 18r.; Carpeta Nº 54, f. 30v. y Carpeta Nº 146; f. 25r.
12. **ANH-TT.** Departamento de Copán; Carpeta Nº 204; f. 1r-3v
13. **ANH-TT.** Departamento de Copán: Carpeta Nº 211; f. 1v. y 7v.; Carpeta Nº 217; f. 6v. y Carpeta Nº 201; f. 8v.
14. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpetas Nos. 54, 190, 192 y 211. También confróntese con las Carpetas Nos. 62, 201 y 217.
15. **ANH-TT.** Departamento de Copán: Carpeta Nº 211; f. 1v. y Carpeta Nº 201; f. 6r.
16. **ANH-TT.** Departamento de Copán: Carpeta Nº 54; f. 24v.
17. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 53; f. 4v.
18. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 53; f. 1r. y Carpeta Nº 192; también ver **AGCA.** Al. 57; leg. Nº 392; exp. Nº 3757.
19. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 53; f. 4v.
20. **ANH-TT.** Departamento de Copán; Carpeta Nº 53; f. 1r.
21. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 193; f. 7v. También **AGCA.** A.l; leg. Nº 5981; exp. Nº 52568; f. 5r.
22. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 131; f. 1r. y 7r.
23. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 190; f. 3r.
24. **Ibid,** f. 3v.
25. **AGCA.** A.l; leg. Nº 5981; exp. Nº 52568.
26. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 180; f. 6r.
27. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 95; f. 1r.-2v.
28. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 146; f. 1r. y 19r.
29. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 211; f. 1r. y 4v.
30. **ANH-TT.** Departamento de Copán: Carpetas Nos. 62, 201 y 217.

---

* ANH-TT significa Archivo Nacional de Honduras - Ramo Títulos de Tierra y AGCA significa Archivo General de Centro América.

Derechos Reservados IHAH

31. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 53; f. 8v. y Carpeta Nº 95; f. 8v.
32. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 95; f. 11.
33. **Ibid.**, f. 14v.
34. El subrayado es mío. **AGCA.** A3.13; leg. Nº 229; exp. Nº 4195; f. 9r.
35. **AGCA.** A3.13; leg. Nº 764; exp. Nº 14239; f. 3v.
36. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 217; f. 5v. y Carpeta Nº 62; f. 13v.
37. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 95; f. 8r.
38. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 211; f. 4v.
39. **Ibid.**, f. 1v.
40. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 96.
41. **ANH-TT.** Departamento de Copán. Carpeta Nº 62, f. 18r. y Carpeta Nº 146, f. 17r.

OBRAS CITADAS

ANGUIANO, RAMON DE

1946 Visita hecha a los pueblos de Honduras por el Gobernador e intendente don Ramón de Anguiano- Año de 1804; **Boletín del Archivo General del Gobierno**, v. XI, Nº 1 y 2, Guatemala; p. 113-150.

CADIÑANOS, FRAY FERNANDO DE

1946 El obispo de Comayagua informa a Su Magestad sobre el estado de su Diócesis-Año de 1791. **Boletín del Archivo General del Gobierno,** v. XI, Nº 1 y 2, Guatemala; p. 81-113.

CONTRERAS GUEVARA, ALONSO DE

1946 Relación hecha a Su Magestad por el Gobernador de Honduras de todos los pueblos de dicha gobernación-Año de 1582. **Boletín del Archivo General del Gobierno,** v. XI, Nos. 1 y 2, Guatemala; p. 5-19.

CORTES Y LARRAZ, PEDRO

1958 **Descripción Geográfico Moral de la Diócesis de Guatemala,** 2v., Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

FUENTES Y GUZMAN, FRANCISCO DE

1969 **Obras históricas,** 3v., Madrid, Editorial Atlas. (Véase específicamente el v. 2).

HENDERSON, JOHN S. et. al.

1979 Investigaciones arqueológicas en el valle de Naco, Honduras Occidental: un informe preliminar. **YAXKIN,** v. III, Nº 2; Tegucigalpa, Instituto Hondureño de Antropologia e Historia; p. 77-119.

JOHNSON, FREDERICK

1962 The Linguistic Map of Mexico and Central America. En: **The Maya and their Neighbours,** New York, D. Appleton- Century Co.; p. 88-114.

MCLEOD, MURDO J.

1973 **Spanish Central America. A Socioeconomic History. 1520-1720,** Berkeley, University of California Press; xvi + 554 páginas.

Derechos Reservados IHAH

MOLINA, FRAY ALONSO DE

1977 **Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana 1571,** México, Editorial Porrua.

MORLEY, SYLVANUS G.

1972 **La Civilización Maya,** segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica; 527 páginas.

STEPHENS, JOHN LLOYD

1969 **Incidents of travel in Central America, Chiapas and Yucatán,** 2v., illustrations by Frederick Catherwood, New York, Dover Publications.

VARIOS

1932 La región de Copán. **En: Arbitraje de Límites entre Guatemala y Honduras. Alegato presentado por Guatemala,** Washington D. C.; p. 239-269 (Capítulo VII).

VARIOS

1871 Repartimiento de la ciudad de Gracias a Dios y su fundación por Pedro de Alvarado-Año de 1536. **Colección de Documentos Inéditos relativos al Descubrimiento, Conquista y Colonización de las Posesiones Españolas en América y Oceania sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias,** Tomo XV, Madrid, Imprenta de José María Pérez; p. 5-20

,VARIOS

1871 Repartimiento de la villa de San Pedro de Puerto de Caballos y su fundación por Pedro de Alvarado-Año de 1536. **Colección de Documentos Inéditos relativos al Descubrimiento, Conquista y Colonización de las Posesiones Españolas en América y Oceanía sacados en su mayor parte del Real Archivo de Indias,** Tomo XV, Madrid, Imprenta de José María Pérez; p. 20-30.

DOCUMENTOS CONSULTADOS *

ANH-TT **Autos de la composición de un sitio de Estancia para Ganado Mayor en el valle de Alax a favor de Gaspar Ponce de León-Año de 1628,** Departamento de Copán, valle de Cucuyagua (San Juan de Buenavista), Carpeta Nº 180, 18 fojas.

ANH-TT **Autos de la composición de una caballería de tierra y herido de agua para obraje de tinta añil a favor de Domingo de Lizárraga-Años de 1628 y 1629,** Departamento de Copán, valle de Copán (San Nicolás de Tolentino), Carpeta Nº 192, 26 fojas.

ANH-TT **Petición de los indios del pueblo de Copán en contra de Domingo de Lizárraga porque les mete ganado en sus sembradíos - Año de 1629.** Departamento de Copán, valle de Copán, Carpeta Nº 53, 12 fojas.

AGCA **Petición de Domingo de Lizárraga pidiendo ratificación del título de propiedad del sitio de obraje que tiene en el valle de Copán - Año de 1629, A 1.57,** leg. Nº 392, exp. Nº 3757.

ANH-TT **Antonio de Lizárraga, hermano de Domingo de Lizárraga, peticiona contra María de Lemus tratando de quitarle el obraje de tinta añil que ella tiene en términos del pueblo de Copán - Año de 1629.** Departamento de Copán, valle de Copán (Obraje de San Joseph), Carpeta Nº 54, 37 fojas.

* Los documentos se presentan en orden cronológico.

Derechos Reservados IHAH

ANH-TT **Autos de la composición de un sitio de Estancia para Ganado Mayor en términos del pueblo de La Jigua a favor de Andrés de la Peña - Año de 1631,** Departamento de Copán, Carpeta Nº 95, 17 fojas.

ANH-TT **Medida de un sitio de Estancia para Ganado Mayor nombrado El Pilón - Año de 1657.** Departamento de Copán, valle de Cucuyagua, Carpeta Nº 146, 25 fojas.

ANH-TT **Autos de la composición del sitio nombrado San Joseph en el valle de Copán que heredó Miguel Pinto de Amberes de su padre - Año de 1722,** Departamento de Copán, Carpeta Nº 131, 9 fojas.

ANH-TT **Medida de un sitio de dos caballerías en Santa Ana, jurisdicción de Talgua, para apacentar ganado - Año de 1724,** Departamento de Copán, Carpeta Nº 193.

ANH-TT **Composición del sitio de San Nicolás de Tolentino a favor de Miguel Pinto de Amberes quien lo heredó de su hermano - Año de 1729,** Departamento de Copán, valle de Copán, Carpeta Nº 190, 8 fojas.

ANH-TT **Composición de un pedazo de tierra nombrado Tapezco de Avila a favor de Juan de Castro - Año de 1737,** Departamento de Copán, valle de Copán, Carpeta Nº 211, 10 fojas.

ANH-TT **Autos de la petición de los naturales del pueblo de La Jigua en contra de algunos ladinos que están poseyendo tierras que el pueblo necesita - Año de 1740,** Departamento de Copán, Carpeta Nº 96, 5 fojas

AGCA **Denuncia ante las autoridades de Chiquimula de las tierras nombradas Cutilca, en el valle de Copán, hechas por Miguel Pinto de Amberes -** Año de 1741, A. 1, leg. Nº 5981, exp. Nº 52568, 7 fojas.

ANH-TT **Composición de 4 caballerías de tierra en el valle de Cucuyagua a favor de Juan López - Años de 1741-1743,** Departamento de Copán, Carpeta Nº 217, 9 fojas.

ANH-TT **Remate de un sitio llamado Sauce en el valle de Cucuyagua - Año de 1744,** Departamento de Copán, Carpeta Nº 204.

ANH-TT **Medida de 9 caballerías de tierra en el sitio de Santa Rosa a favor de Dominga Dubón - Año de 1746,** Departamento de Copán, Quesailica, Carpeta Nº 201, 11 fojas.

AGCA **Autos de tierras en términos de Copán y Jocotán - Año de 1755,** A. 3.16 (?), leg. Nº 5999, exp. Nº 52790.

AGCA **Mandamiento del Presidente de la Audiencia de Guatemala en torno a que sitios pueden producir tabaco y adonde llevarlo - Año de 1766,** A. 3.13, leg. Nº 229, exp. Nº 4195, f. 9r. - 10r.

AGCA **Informe de la Renta de tabaco de la administración de Chiquimula - Año de 1777;** A. 3.13, leg. Nº 764, exp. Nº 14239.

ANH-TT **Pedimento y medida de más de 30 caballerías de tierra a favor de los naturales del pueblo de Cucuyagua - Años de 1778-1783,** Departamento de Copán, Carpeta Nº 62; 30 fojas.

AGCA **Lista de los pueblos del Partido de Chiquimula y Zacapa - Año de 1788;** A. 3, leg. Nº 246, exp. Nº 4912.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

YAXKIN, v. III, NO. 4, diciembre - 1980
Instituto Hondureño de Antropología e Historia. Tegucigalpa.

FECHANDO EL COMPLEJO DEL POLICROMO DEL ULUA

Jeremiah F. Epstein
Universidad de Texas

El complejo del polícromo del Ulúa de Honduras occidental consiste de varios estilos de cerámica elaboradamente decorada. A pesar de que estos estilos han sido conocidos por mucho tiempo nunca han sido completamente descritos ni fechados con precisión. Lo que ahora reconocemos como el Complejo del Polícromo del Ulúa fue descrito primeramente por Gordon (1898) que lo encontró en el valle del Ulúa con cerámica de Playa de los Muertos. No fue sino hasta muchos años después que fue separado el material de Playa de los Muertos del material del Ulúa mostrándose asi que el de Playa de los Muertos era anterior (Popenoe 1934). La mayor parte de nuestro conocimiento de la cerámica del Ulúa y de su cronología se deriva de pruebas estratigráficas en sitios del área del Ulúa y del lago de Yojoa efectuados por la expedición arqueológica "Smithsonian Institution — Harvard University" al Noroeste de Honduras en 1936 (Strong, Kidder y Paul 1938). Los resultados de estas pruebas fueron una nueva clasificación de la cerámica del Ulúa y una secuencia (aún incompleta) más larga y más detallada.

Strong, Kidder y Paul revisaron las clasificaciones anteriores de Gordon (1898), el cual había dividido los polícromos en tres (3) grupos, y de Vaillant (1927) el cual había subdividido la misma colección en cinco (5) categorías. Ellos relacionaron la cerámica del Ulúa con dos tradiciones principales: Mayoide y Geométrico Fuerte (Bold Geometric). Estas a su vez estaban divididas en tipos superiores e inferiores que parecían reflejar diferencias temporales en los sitios de Santa Rita y Flores (Strong, Kidder y Paul 1938 — Tabla 2). Ya que nunca han sido definidas las diferencias entre Mayoide y Geométrico Fuerte al igual que entre superior e inferior parece aconsejable, según el estado actual de nuestro conocimiento, referirnos a las categorías estilísticas por medio de nombres de sitios más bien que por nombres de tipos. Por ende usamos aquí el término "Complejo del Polícromo del Ulúa" abarcando los estilos Mayoide y Geométrico Fuerte a menos que se indique lo contrario. Asimismo los tipos superior e inferior de ambos estilos son Santa Rita y Las Flores respectivamente.

Derechos Reservados IHAH

La cronología del valle del Ulúa se basa en la seriación de colecciones de Playa de los Muertos, Santa Rita, Las Flores y Naco. La secuencia empieza con un horizonte preclásico en Playa de los Muertos y finaliza con el sitio del siglo XVI: Naco. Existen dos vacíos temporales: el primero entre los horizontes Bícromo del Ulúa y Polícromo del Ulúa en Santa Rita; y el segundo entre los niveles del Polícromo del Ulúa en Las Flores y el material de Naco (Strong, Kidder y Paul 1938 — Tabla 1). Estos vacíos dejan al Complejo del Polícromo del Ulúa flotando en algún lado entre el Preclásico Tardío y el Momento del Contacto. Si los Polícromos del Ulúa fueran manufacturados durante el Clásico Temprano o si aún estaban siendo hechos en el Postclásico son problemas que no pueden ser resueltos con la información hasta ahora disponible. Sin embargo sabemos que hay amplia evidencia para localizar al grueso del Complejo Polícromo en el Clásico Tardío.

Este fechamiento se basa en parte en análisis estilísticos y en parte en material de referencia de otros sitios. Los vasos cilíndricos de Santa Rita están decorados con elementos glíficos y con figuras procesionales o danzantes que son, sin lugar a dudas, una tradición Maya del Clásico Tardío. En Copán se encuentran los Polícromos del Ulúa en un contexto del Clásico Tardío (Longyear 1952: 75) y se registra una localización similar en muchos sitios de El Salvador. Los tiestos de comercio o intercambio del Polícromo del Ulúa aparecen en los Llanitos donde son ubicados tentativamente por Longyear (1944:37) entre 9.8.0.0.0 y 9. 18. 0. 0. 0. Se asocia al menos una vasija del Polícromo del Ulúa con el Polícromo Copador en el sitio Club Internacional (Boggs 1945: Fig. 1g). La fecha de la cerámica Copador en Copán es en el Clásico Pleno. Quizás la evidencia más concluyente proviene de la Tumba 1 en Tazumal donde en un escondrijo de 20 ollas encontramos vasijas mayas decoradas en los estilos Tepeu 1-2 con el Geométrico Fuerte del Ulúa (Longyear 1944: 70) y con cerámica Mayoide de Santa Rita (Boggs 1943: Frontispicio). Así tanto el estilo Geómetrico Fuerte como el Mayoide de Santa Rita del Complejo del Polícromo del Ulúa se equiparan con la cerámica Copador, cerámica Maya Tepeu 1-2 y con diseños y formas del Clásico Tardío Maya. No hay duda que los Polícromos del Ulúa son al menos en parte coetáneos con el Clásico Tardío del área Maya; pero hay un problema en lo referente a las fechas terminales e iniciales del complejo. Longyear (1952: 75) resume el problema de la siguiente manera:

> Ahora podemos decir definitivamente que los Polícromos Ulúa-Yojoa ya existían en 9.13.0.0.0 y continuaron al menos hasta 9.19.0.0.0 cuando Copán fue abandonado... La evidencia de Copán no ofrece ninguna pista en cuanto a sus inicios o duración en otras áreas, particularmente en sus propios centros de manufactura.

Derechos Reservados IHAH

FECHA TERMINAL PARA LOS POLICROMOS DEL ULUA

Varios estudiosos han sugerido que el Complejo del Polícromo del Ulúa duró hasta tiempos del Postclásico. Vaillant (1927: 271) y Longyear (1947: 3) consideran meramente la posibilidad de tal ubicación sin ofrecer una fecha terminal o final. Por su parte Strong (1948: 115) insinúa que todo o parte del complejo duró hasta bien entrado el siglo XVI. Agrega que aún no hay pruebas para esta ubicación tardía pero Canby (1951) alega, en base a la evidencia que recogió en Yarumela, que los Polícromos del Ulúa estaban siendo fabricados aún al Momento del Contacto. La larga secuencia estratigráfica del Preclásico de Yarumela termina con un Horizonte que contiene cerámica Usulután, bícromos del Ulúa y figurillas de Playa de los Muertos. Los tipos más recientes encontrados en Yarumela son Polícromos del Ulúa. Estos no se encontraron en una posición estratigráfica encima del material Preclásico sino más bien en la periferia del sitio. Canby basa su ubicación tardía de los Polícromos del Ulúa en su aparición tardía en las secuencias tanto del Ulúa como de Yarumela y en el hecho de que varios polícromos del Ulúa fueron encontrados en el sitio de Naco del momento de la Conquista. Para poder reconciliar su fecha del Siglo XVI con las asociaciones del Clásico Tardío, ya establecidas para los Polícromos del Ulúa en las demás partes, Canby sugiere el uso de una correlación de 10.10.0.0.0 de los calendarios Maya y Cristiano. Tal correlación es inaceptable ya que sólo permite un poco más de Cien (100) años para todo el desarrollo del Postclásico. Más aún, algunas fechas recientes de Radiocarbono pueden ser interpretadas como favoreciendo la correlación 12.9.0.0.0 (Satterthwaite 1956). Por otra parte, si usamos la correlación de 11.16.0.0.0 que al presente es favorecida y aceptamos la fecha del siglo XVI para el polícromo del Ulúa, le asignamos un lapso temporal de más de 800 años para el Complejo Ulúa. Debido a que esta es una larga persistencia poco común para un complejo cerámico de este tipo, tenemos que o la correlación 11.16.0.0.0 está equivocada o que el Polícromo del Ulúa no llegó hasta el período de la Conquista. Parece ser más plausible la segunda alternativa especialmente con las asociaciones con el Clásico Tardío del Complejo Ulúa. Sin embargo una explicación aún más plausible es la de que los polícromos del Ulúa dejaron de ser hechos en algún momento a fines del Clásico Tardío. La evidencia que apoya esta creencia proviene del Noreste de Honduras donde se ha establecido una secuencia cerámica tardía para las Islas de la Bahía y para el valle de Olancho.

Esta cronología (Epstein 1957) se basa en material obtenido por Junius Bird en 1931 y por A. V. Kidder, Gordon Ekholm y Gustav Stromsvik en 1950. Kidder, Ekholm y Stromsvik excavaron una trinchera en el sitio 80 Acres en la isla de Utila la cual produjo dos horizontes bien definidos. Esta información es ampliada por sus excavaciones

Derechos Reservados IHAH

adicionales en tierra firme y por el material de Bird recogido en los alrededores de la laguna de Guaimoreto. Ya han sido publicadas por Strong (1935) las excavaciones de Bird en las Islas de la Bahía. El período más temprano del sitio 80 Acres ha sido nombrado el Horizonte Selín y el período tardío ha sido nombrado el Horizonte Cocal. Ambos tienen fases tempranas y tardías. Esta nueva secuencia también se aplica a la cerámica del valle de Olancho que excavó Strong (1934).

La cerámica de la primera parte del Horizonte Selín es en muchas maneras bastante similar a la de los niveles polícromos de Santa Rita y Las Flores. Se considera que la cultura de las Islas de la Bahía y del valle de Olancho es, principalmente, una extensión oriental de la cultura del valle del Ulúa. Algunos de los tiestos comerciales o de intercambio del valle del Ulúa incluye tipos Mayoide de Santa Rita y de Las Flores. Cierto número de similitudes entre las formas y diseños Selín y Maya sugiere que la cultura del Horizonte Selín fue fuertemente influenciada por la cultura Maya de las tierras bajas y demuestra que, al menos la primera parte del Horizonte Selín, es contemporáneo con el Período Tepeu o Clásico Tardío del área Maya. La segunda parte del Horizonte Selín está marcada por la ausencia de influencia Maya Clásica y por la aparición de una tradición monócroma de pastillaje (appliqué) que tiene su origen en Nicaragua y Costa Rica. Strong (1948: 114-115) ha bautizado a mucho de este material como el Estilo Pastillaje de la Costa Norte. Se presume que la fecha es Postclásica pero Pre-Plumbate. No existe evidencia de comercio del valle del Ulúa.

La primera parte del Horizonte Cocal está fechada a través de la presencia de tiestos de comercio tipo Plumbate o Plomizo. En este Período Postclásico se encuentran pocas piezas del Polícromo de Islas de la Bahía pero la cerámica dominante es una versión de la cerámica de pastillaje que apareció durante el Horizonte Selín más temprano. La segunda parte del Horizonte Cocal parece diferir de la primera sólo en algunos cambios menores de diseños y formas. Esta fase posterior sólo se conoce en dos sitios y está muy pobremente documentada. Un solo tiesto del Polícromo de Naco es lo que nos sugiere que el Horizonte Cocal termina al momento de la conquista o un poco antes. No se encuentran polícromos del Ulúa en los sitios de este Horizonte.

La secuencia Selín-Cocal hace posible la reconsideración de la fecha terminal del Complejo del Polícromo del Ulúa. El Horizonte Selín del Clásico Tardío refuerza la asociación ya establecida de los Polícromos del Ulúa con cerámica Maya del Clásico Tardío en Copán y en varios sitios de El Salvador. Los polícromos del Ulúa no fueron hechos después de la aparición del Plumbate tal y como lo indican la ausencia de estos en el Período Plumbate del Horizonte Cocal y la ausencia de tiestos Plumbate en las excavaciones del área del Ulúa ejecutadas por Strong, Kidder y Paul. Es difícil determinar si los tipos del Ulúa fueron

Derechos Reservados IHAH

hechos durante el período entre finales del Clásico y la introducción del Plumbate. Sin embargo no se encuentran tiestos del Polícromo del Ulúa en las pequeñas colecciones disponibles de los sitios de la segunda parte del Horizonte Selín, el equivalente en Honduras nororiental de este Período Postclásico restringido pero pre-Plumbate. En base a la evidencia hasta ahora conocida parece ser que los polícromos del Ulúa dejaron de ser hechos a fines del Período Clásico Maya o muy poco después.

FECHA INICIAL PARA LOS POLICROMOS DEL ULUA

Un problema conectado con el establecimiento de una fecha inicial para el Complejo Ulúa es el vacío existente entre el Bícromo del Ulúa y los horizontes del Polícromo del Ulúa. Este vacío está estratigráficamente documentado en Santa Rita con evidencia confirmadora de Yarumela en donde no existe una superposición. Por supuesto que el problema es el lapso de tiempo que está representado por la capa estéril en Santa Rita o, dicho en términos más amplios, la cantidad de tiempo entre los horizontes Bícromo y Polícromo. La demostración de que el Horizonte Bícromo del Ulúa abarcaba un período comparable al Clásico Temprano Maya, o que los Polícromos del Ulúa empezaron en algún momento durante el Clásico Temprano, o ambos, nos ayudaría a reducir (y aún a eliminar) este vacío aparente en la secuencia. Claro está que es posible que el período Clásico Temprano sea débil en la secuencia del Ulúa debido a que los rasgos del Preclásico persistieron mucho después en el valle del Ulúa que en otras áreas. El Horizonte Bícromo del Ulúa en Yarumela contenía tanto figurillas de Playa de los Muertos, que tienen amplias asociaciones preclásicas, como cerámica Usulután que se sabe persistió ya entrado el Clásico Temprano de Copán (Longyear 1952). Por ende es posible, pero no probable, que los bícromos del Ulúa tengan una fecha de Clásico Temprano.

En el cuadro de Strong (1948: Fig. 15) de la distribución temporal de los tipos cerámicos hondureños se sugiere que los Polícromos del Ulúa pueden ser retrocedidos al Clásico Temprano. A pesar de que no hay suficiente evidencia para esta ubicación más temprana de los tipos del Ulúa, es muy probable que algún tipo de cerámica polícroma estaba siendo producida en el valle del Ulúa en el Clásico Temprano. Sin embargo, no se les puede dar una ubicación tan temprana a los estilos Mayoide y Geométrico Fuerte de Santa Rita debido a la semejanza de formas y diseños entre el Mayoide de Santa Rita y la cerámica Maya del Clásico Tardío. Tampoco se puede debido a las asociaciones del Clásico Tardío de estilos Santa Rita en Copán y en sitios en El Salvador; y debido a la ausencia patente de marcadores temporales en Santa Rita o en sitios que contienen cerámica del estilo de Santa Rita. De hecho es interesante notar que no se encontraron cuencos con bases rebordeadas en las

Derechos Reservados IHAH

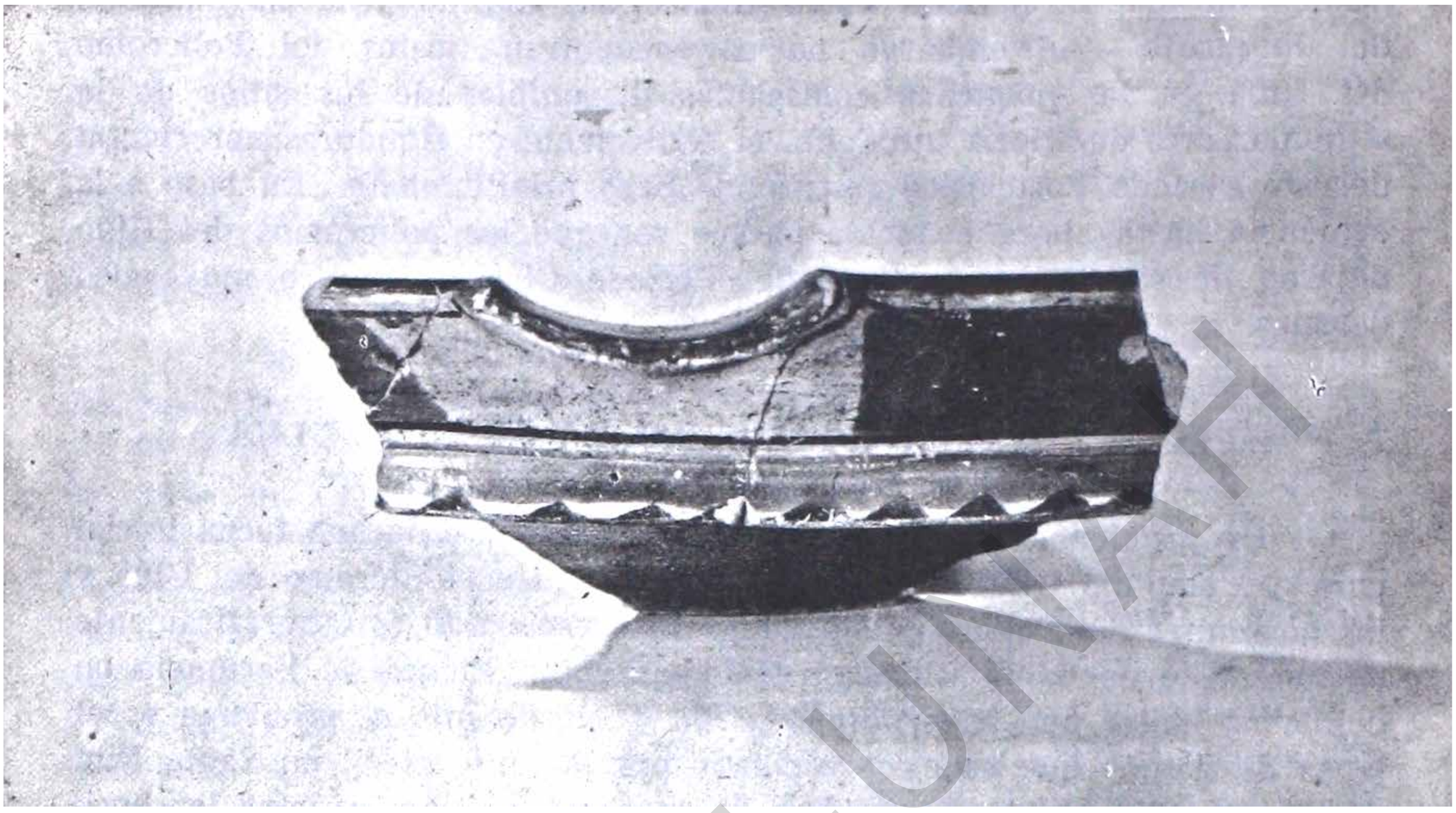


Figura 1. **Escudilla de base bordeada, coleccionada por Gregory Mason en el sitio de la Finca 2 de la United Fruit Company en el valle del Ulúa. Véase la Figura 3A para el perfil. (Fotografía cortesía del Museum** of the American Indian - Heye Foundation).

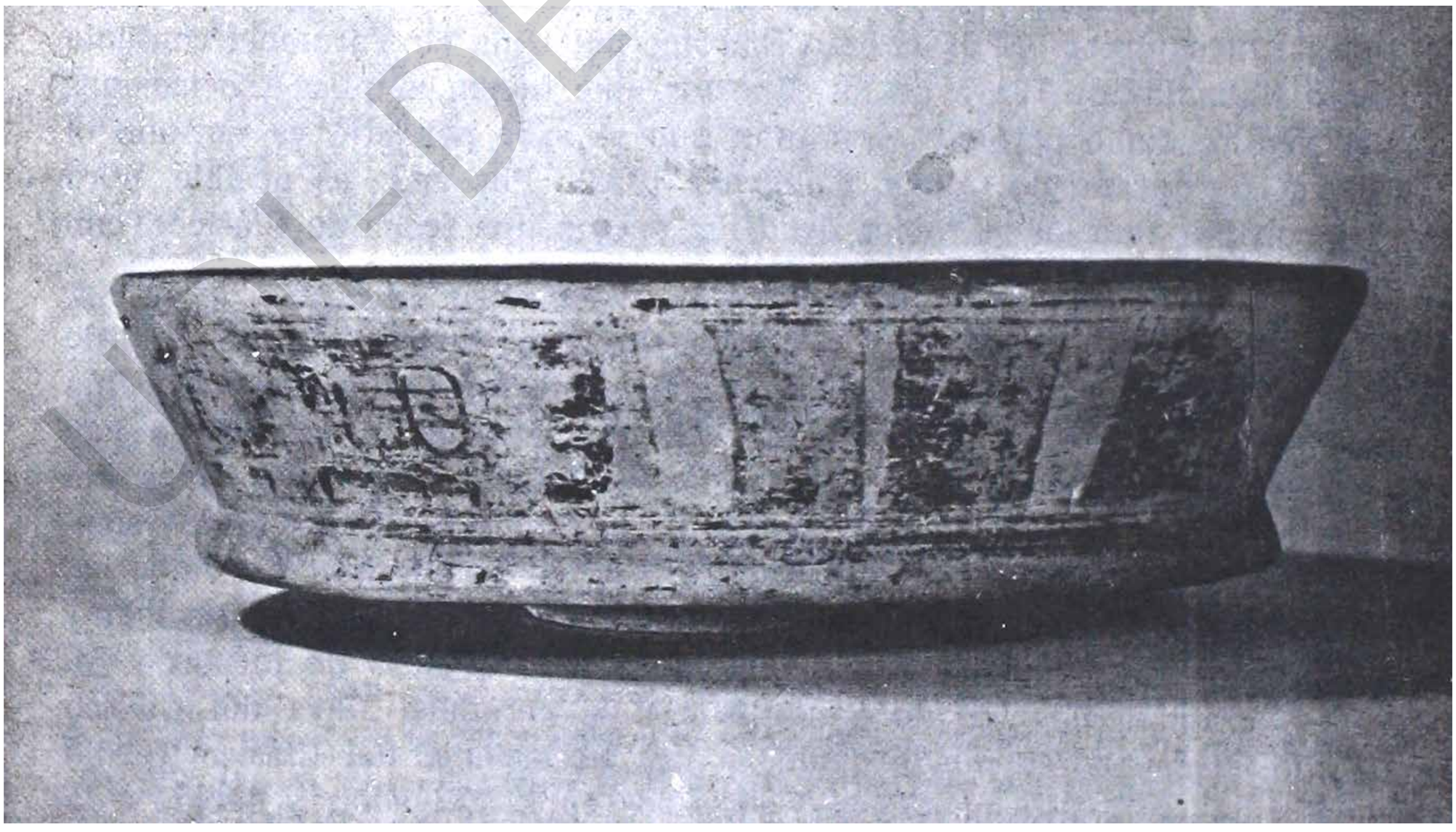


Figura 2. **Otra escudilla de base bordeada, procedente de la Finca 2 de la United Fruit Company. Véase la Figura 3B para el perfil. (Fotografía cortesía del Museum of the American Indian - Heye Foundation).**

Derechos Reservados IHAH

excavaciones intensas de Strong, Kidder y Paul a pesar de la proximidad del valle del Ulúa al área Maya. Sería lógico asumir que algunos de estos marcadores temporales hubieran sido introducidos por medio del comercio en algunos sitios del Clásico Temprano en el valle del Ulúa. Aunque Strong, Kidder y Paul no encontraron cerámica basal bordeada, Gregory Mason y Dorothy Popenoe si han excavado vasijas con bases bordeadas en el área. Así, las vasijas recogidas por Mason y Popenoe indican que el valle del Ulúa estaba habitado durante el Clásico Temprano Maya aunque no haya habido una ocupación del Clásico Temprano en los sitios excavados por Strong, Kidder y Paul. Estas vasijas se encuentran en el Museum of the American Indian-Heye Foundation en la ciudad de Nueva York.

La colección Mason es un grupo selecto de más de 500 artículos inventariados que incluye vasijas enteras, figurillas y silbatos al igual que tiestos recogidos en la Finca 2 de la United Fruit Company cerca de la boca del río Ulúa. La colección fue recibida por el museo en 1933. No existen notas de campo para complementar la información del catálogo. Se indica una ocupación que se extiende desde el Preclásico a través del Clásico por la presencia de la cerámica y figurillas de Playa de los Muertos por cerámica Usulután, por cuencos basales bordeados, por tipos Mayoide y Geométrico Fuerte tanto inferiores como superiores y por cerámica esculpida Mayoide (Strong, Kidder y Paul 1938: Lam. 6d). Se sugiere un período histórico en el sitio por la presencia de una vasija bícroma y trípode con una forma que es característica de Naco (Strong, Kidder y Paul 1938: Lam. 3g y u). También se encuentran pequeñas cantidades de tipos polícromos poco familiares que están ausentes en Las Flores y Santa Rita y que deben ser ya sea anteriores o posteriores al Complejo Polícromo del Ulúa tal y como ahora lo conocemos. Las dos escudillas basales bordeadas de la colección de Mason (Figs. 1 a,b; 2 a,b) comparten suficientes características para sugerir una fuente común. El barro arenoso contiene pequeñas cantidades de mica y el temple parece ser de carbonato de cal. Ambas vasijas son polícromos negro sobre rojo sobre pulido. Los interiores están totalmente engobados en rojo pero en el exterior sólo están engobados en páneles, quedando en los espacios intermedios el pulido básico de la vasija sin engobe. Sobre los páneles engobados en rojo están pintados motivos curvilineales y de carácter no glífico. El bordeado en ambas vasijas está decorado con una banda de triángulos el cual es un rasgo decorativo común en Uaxactún durante el período Tzakol 1-2 (Smith 1955: v. 2; Fig. 26b, 2-4). Uno de los tiestos de la colección Mason (Fig. 1) se asemeja bastante a un cuenco Tipo B de Copán (Longyear 1952: Fig. 117 f) el cual se cree es una derivación de El Petén.

De la misma tradición de las vasijas de la colección de Mason es una vasija de Playa de los Muertos en la colección Popenoe en el Muse-

Derechos Reservados IHAH

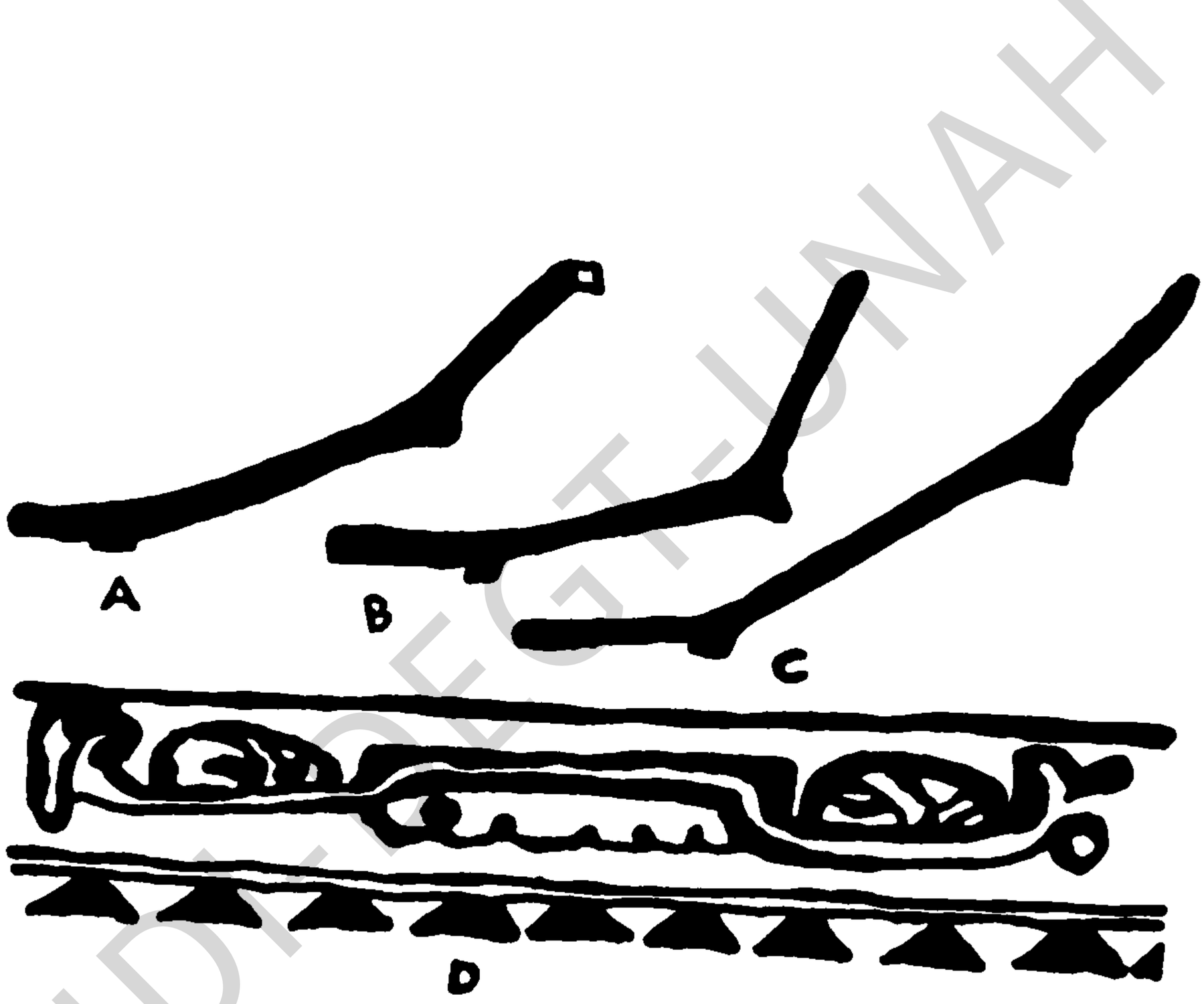


Figura 3. Escudillas de base bordeada del valle del Ulúa. A y B: **perfiles de las vasijas coleccionadas por Gregory Mason en el sitio de la Finca 2 de la United Fruit Company;** C y D: **perfil y diseño en el borde de la vasija recogida por Dorothy Popenoe en Playa de los Muertos.**

Derechos Reservados IHAH

um of the American Indian (Fig. 2 c,d). Este tiesto está bastante corroído y la mayor parte de la pintura negra ha desaparecido; pero aún quedan suficientes delineamientos grises para darnos un indicio de lo que fue el diseño original. La decoración se asemeja a la de las vasijas Mason en el alternamiento de páneles engobados en rojo y no engobados en la pared exterior y en la banda de triángulos en el reborde basal. Difiere de las vasijas Mason en que tienen un panel largo arreglado en áreas de negro, rojo y gris. También difiere en que no tiene pintura negra sobre el engobe rojo. Desafortunadamente es muy difícil caracterizar detalladamente la colección Popenoe ya que esta se encuentra muy dispersa en el museo. Sin embargo puede notarse que la colección incluye cierto número de figurillas y vasijas enteras de Playa de los Muertos al igual que algunos pedazos de tipos Polícromos los cuales no han sido descritos para el valle del Ulúa tal y como sucede con la colección Mason.

La presencia de estas vasijas con base bordeada en los sitios del valle del Ulúa nos indica que en esta área hubo una ocupación del Clásico Temprano. Por otra parte la conclusión de que Santa Rita es un sitio del Clásico Tardío queda confirmada por la ausencia de esta característica del Clásico Temprano en dicho sitio. La fecha inicial más lógica para los Polícromos del Ulúa es a principios del Clásico Tardío.

Es posible especular un tanto en lo concerniente a identidad étnica, patrón de asentamiento y densidad de población en base a estas tres escudillas de base bordeada. Por mucho tiempo se ha asumido que los mayas vivieron tan al Este como el río Ulúa (Lonthrop 1939), pero recientemente Longyear ha presentado una excelente evidencia que muestra que el valle del Ulúa fue habitado por los Lencas durante el Clásico Tardío y por los Jicaques en el siglo XV (Longyear 1947: Figs. 2 y 3). Las tres vasijas que describimos pueden arrojar luz en este problema si es que puede ser localizado su lugar de manufactura. Lo más que podemos aventurarnos a decir es que son piezas de comercio provenientes de alguna fuente no identificada del área Maya. Sin embargo parece ser más un procedimiento Ulúa que Maya el uso de páneles verticales separados por áreas sin engobe. Sorprende particularmente y es quizás extraviante que las tres vasijas hayan tan siquiera aparecido en las pequeñas colecciones de la Finca 2 (de la United Fruit Co.) y de Playa de los Muertos. Si tomamos estas dos muestras como representativas, las escudillas de base bordeada parecen ser muy comunes en el área del Ulúa para ser piezas de comercio. Si en vez de ser hechas en el área Maya estas tres vasijas hubieran sido hechas en el área del Ulúa, entonces hay buenas razones para extender la cultura Maya (más bien que la Mayoide) al área del Ulúa durante el Clásico Temprano. Al combinar esta conclusión tentativa con las sugerencias de Longyear es posible concluir que la Cultura Maya llegó a su máxima extensión oriental en Honduras durante el Clásico Temprano. Al menos en Honduras los períodos posteriores se caracterizaron por una

Derechos Reservados IHAH

disminuación de la influencia Maya y, después del Clásico Tardío, por el colapso de los contactos Maya-Ulúa.

Esta revisión de la historia cultural Ulúa muestra que ha sido necesaria una mayor seriación para la construcción de largas secuencias en el valle del Ulúa más que en otras partes de Mesoamérica. No existe ningún registro completo, ni siquiera desde el Preclásico Tardío hasta el Postclásico en el área del Ulúa. Esta situación nos sugiere un patrón de asentamiento consistente del ciclo de abandono — ocupación posterior. Ya que la mayoría de los sitios hasta ahora estudiados están cerca del río muchos de los movimientos indicados por la evidencia excavada es más probable que se deban simplemente a las fluctuaciones del nivel del río más que a las presiones de guerra o resultados de epidemias. La considerable profundidad de los depósitos Polícromos de Santa Rita y Las Flores hace posible plantear inferencias adicionales. Si tengo la razón en creer que estos depósitos fueron puestos durante el Clásico Tardío entonces el tamaño de los basureros indica una población bastante grande. Se sabe de las fuentes históricas que también en el siglo XVI el área del Ulúa estaba densamente poblado. Por ende parece ser que el valle tuvo una población grande desde al menos el Clásico Temprano hasta el momento de la conquista a pesar de los movimientos locales de sitio a sitio. No se indican grandes cambios demográficos como los del área Maya. Uno de los problemas más interesantes de la arqueología mesoamericana es el porqué algunas regiones sostuvieron grandes poblaciones estables y otras no.

Conclusiones

El Complejo del Polícromo del Ulúa se conoce en los sitios de Santa Rita y Las Flores en el valle del Ulúa en el Noroeste de Honduras. La evidencia actual nos indica que la ocupación de estos dos sitios cae enteramente dentro del Período Clásico Tardío. A pesar de que las vasijas de base bordeada de Playa de los Muertos y de la Finca 2 de la United Fruit Company nos indican que hubo una ocupación del Clásico Temprano en el valle del Ulúa, estos marcadores temporales tempranos no aparecen en Santa Rita. La forma y diseño de la cerámica de Santa Rita se asemeja a la cerámica Maya del Clásico Tardío, y los estilos Mayoide de Santa Rita aparecen en asociación bien documentada con material del Clásico Tardío en Copán y en sitios de El Salvador y del Noreste de Honduras. En Santa Rita y Las Flores no se han encontrado tiestos Plumbate. En el Noreste de Honduras el Plumbate aparece por primera vez en el Horizonte Cocal que carece de Polícromos del Ulúa y está sobre el Horizonte Selín en el cual sí aparecen los tipos del Ulúa. De esta manera el Complejo del Polícromo del Ulúa puede ser fechado desde principios del Clásico Tardío hasta un tiempo antes de la introducción del Plumbate, probablemente a fines del Clásico Tardío o un poco después.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

OBRAS CITADAS

BOGGS, STANLEY H.

1943 Observaciones respecto a la importancia de Tazumal en la prehistoria salvadoreña. **Tzumpame**, v. 3, Nº 1, San Salvador; p. 127-135.

1945 Archaeological material from the Club Internacional, El Salvador. **Carnegie Institution of Washington Notes on Middle American Archaeology and Ethnology**, v. 2, Nº 60, Cambridge, Mass.; p. 238-250.

CANBY, J. S.

1951 Possible chronological implication of the Long Ceramic Sequence Recovered at Yarumela, Spanish Honduras. En: **The Civilizations of Ancient America** (ed. por Sol Tax), Chicago, University of Chicago Press; p. 79-85.

EPSTEIN, JEREMIAH F.

1957 Late Ceramic Horizons in Northeastern Honduras (mecanuscrito), disertación doctoral, Philadelphia, Universidad de Pennsylvania.

GORDON, G. B.

1898 Researches in the Ulúa Valley. **Memoirs of the Peabody Museum-Harvard University**, v. I, Nº 4, Cambridge, Mass.

LONGYEAR, J. M. III

1944 Archaeological Investigations in El Salvador. **Memoirs of the Peabody Museum - Harvard University**, v. 9, Nº 2, Cambridge, Mass.

1947 Cultures and People of the Southeastern Maya Frontier. **Carnegie Institution of Washington · Theoretical Approaches to Problems**, Nº 3, Cambridge, Mass.

1952 **Copán Ceramics: A study of Southeastern Maya Pottery.** Carnegie Institution of Washington, Publicación 597, Washington.

LOTHROP, SAMUEL K.

1939 The Southeastern Frontier of the Maya. **American Anthropologist**, v. 41, Nº 1, Menasha; p. 42-54.

POPENOE, D. H.

1934 Some Excavations at Playa de los Muertos, Ulúa River - Honduras. **Maya Research**, v. 1, Nº 2, New York; p. 61-86.

SATTERTHWAITE, LINTON

1956 Radiocarbon dates and the Maya Correlation Problem. **American Antiquity**, v. 21, Nº 4, Salt Lake City; p. 416-419.

SMITH, R. E.

1955 **Ceramic Sequence at Uaxactún, Guatemala**, 2v., Tulane University-Middle American Research Institute. Publicación Nº 20, Nueva Orleans.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

STRONG, WILLIAM D.

1934 Hunting ancient ruins in Northeastern Honduras. **Explorations and Fieldwork of the Smithsonian Institution in 1933,** Washington, p. 44-48.

1935 **Archaeological Investigations in the Bay Islands, Spanish Honduras,** Smithsonian Miscellaneous Collections, v. 97, Nº 1, Washington.

1948 The Archaeology of Honduras. **Handbook of South American Indians,** v. 4, Washington, U. S. Government Printing Office; p. 71-120.

STRONG, W. D.; KIDDER, A. y PAUL Jr., J. D.

1938 **Preliminary Report on the Smithsonian Institution - Harvard University Archaeological Expedition to Northwestern Honduras 1936,** Smithsonian Miscellaneous Collections, v. 97, Nº 1, Washington.

VAILLANT, G. C.

1927 **The Chronological Significance of Maya Ceramics,** (Mecanuscrito), disertación doctoral - Universidad de Harvard, Cambridge, Mass.

UDI-DEGT-UNAH

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

YAXKIN, v. III, No. 4, diciembre - 1980
Instituto Hondureño de Antropología e Historia. Tegucigalpa.

ASENTAMIENTOS DEL CLASICO TARDIO EN EL VALLE DE COMAYAGUA

Ricardo Agurcia Fasquelle
Universidad de San Pedro Sula

Introducción

El valle de Comayagua, en las tierras altas del Centro de Honduras, ha sido el objeto de la investigación arqueológica desde la primera mitad del siglo XIX cuando trabajó allí el conocido pionero E. G. Squier. A partir de entonces la mayor parte de la investigación se ha concentrado en estudios cerámicos, dejando a un mínimo las observaciones del patrón de asentamiento y de comunidad. El trabajo reciente de la arqueología de asentamiento ha demostrado su enorme potencial en el estudio de modos de vida del pasado.

El presente estudio no pretende ser de largo alcance. Mas bien es el producto de un apresurado reconocimiento de los sitios arqueológicos más prominentes del valle. Las metas que se persiguen son actuar como referencia y como una fuente de estímulo tanto para un estudio más amplio del asentamiento del área como para contribuir a los muchos proyectos arqueológicos que se están desarrollando en Honduras.

La Región

El valle de Comayagua (Fig. 1) es una alta planicie interior localizada en el Centro de Honduras. En sus máximas extensiones el valle mide 16 kilómetros de Este a Oeste y 36 kilómetros de Norte a Sur. Su área total es de aproximadamente 518 kilómetros cuadrados. La sección meridional del valle tiene una elevación media sobre el nivel del mar superior a la de la sección Norte: el pueblo moderno más septentrional (Lamaní) está a 740 metros sobre el nivel del mar mientras que el asentamiento moderno más septentrional (Comayagua) está a 579 metros sobre el nivel del mar.

Este valle es la cuenca receptora del Río Humuya. Y de acuerdo a esto el río se origina en la sección Sur del valle de donde fluye hacia el Norte siguiendo el declive natural hasta desembocar en el Noroeste.

Derechos Reservados IHAH

En su curso el Río Humuya recoge decenas de arroyuelos pequeños que drenan las altas montañas que delimitan el valle. El canal de salida del río es también la única salida natural y ruta de entrada al área. No muy al Norte del valle, el río cambia su nombre al de "Comayagua" y fluye hacia el sistema de drenaje del Ulúa en la planicie de Sula desembocando en el Mar Caribe. Doris Stone me ha informado que en sus tiempos el Río Humuya era navegable por canoa hasta un punto no muy lejos del valle de Comayagua. Al presente esto no es posible fuera del trecho del río en el valle de Sula y, en este trecho, sólo es posible la navegación en la época lluviosa.

Hay dos estaciones distintivas en que se divide el clima del área de investigación: el invierno o estación lluviosa y el verano o estación seca. La estación lluviosa empieza en mayo y dura hasta noviembre. El índice pluviométrico es de un promedio de 40 pulgadas por año. Por otra parte la estación seca, que dura la otra mitad del año, produce días muy secos (un máximo de 43.5°C) y arroyos bien secos. El río Humuya tiene un flujo bastante sustancial en este tiempo a pesar de que se ha debilitado. La temperatura promedio anual es de 24.75°C.

Con respecto a la vegetación tenemos que los canales de agua permanente están rodeados por capas de hojas anchas. Junto a estas tenemos en las tierras planas arbustos pequeños y espinosos y árboles bajos (generalmente vegetación xerofítica). Las montañas están cubiertas por bosques de pinos. Entre la fauna autóctona tenemos conejos, venados, iguanas, cascabeles, armadillos, palomas, patos y loros.

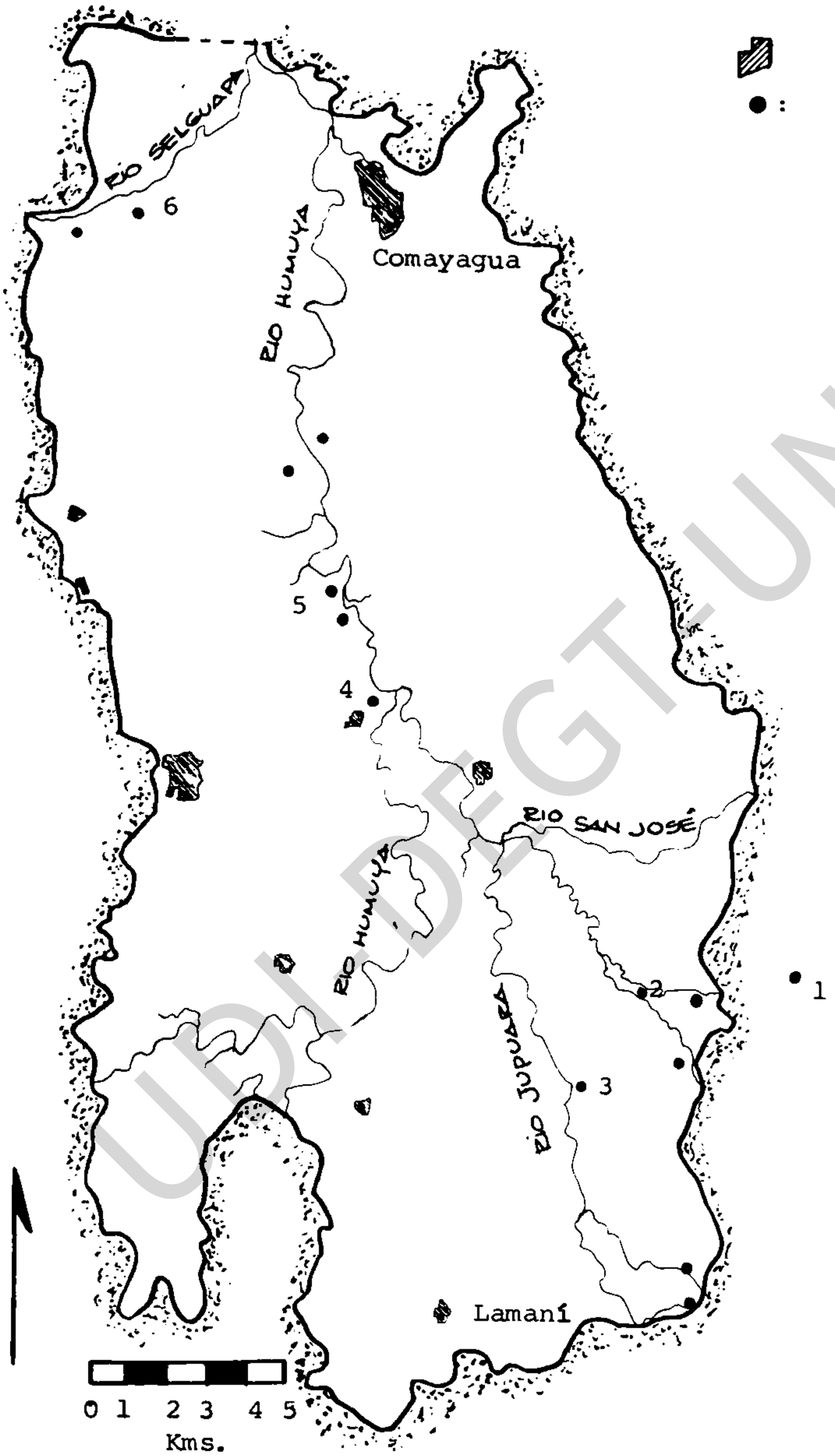
Método

La recolección de información para este estudio ha sido efectuada en una forma intermitente desde el año de 1974. El trabajo ha consistido primordialmente en la localización y reconocimiento de los sitios. Se levantaron mapas de algunos de los sitios más pequeños, se verificaron los mapas de aquellos sitios que ya tenían y se tomaron muestras de superficie tanto de cerámica como de lítica. Para las operaciones de reconocimiento y mapeo se dependió de una brújula Brunton como utensilio principal. La verificación de que los sitios pertenecían al Período Clásico Tardío se dejó a la aparición en grandes cantidades de los polícromos del Ulúa (los Polícromos Babilonia de Baudez y Becquelin 1973).

Los Sitios

Este estudio gira primordialmente en torno a seis (6) sitios: Tenampúa, Monte Negro Abajo, Carpules de Valladolid, Cementerio de Yarumela, Yarumelita y El Taladro (Fig. 1). Se visitaron muchos otros sitios

Derechos Reservados IHAH



Ciudades modernas

● : Sitio Arqueológico

1. Tenampúa
2. Monte Negro Abajo
3. Carpules de Valladolid
4. Cementerio de Yarumela
5. Yarumelita
6. El Taladro

Figura 1. Mapa del valle de Comayagua.

Derechos Reservados IHAH

pero no fueron integrados a este estudio debido a que la información sobre ellos fue insuficiente o peternecieron a otros períodos que no era el Clásico Tardío.

1) **Tenampúa**: Este sitio que está en la cima de un cerro es el más conocido de todos los sitios del valle. Squier, Lothrop, Popenoe, Yde, Stone y otros la han estudiado y publicado sobre él . Por otra parte también los coleccionistas, aficionados y los "saqueadores" le han prestado bastante atención. De hecho durante las décadas de los cincuenta y sesenta estaba muy de moda entre la gente pudiente y el cuerpo diplomático de Tegucigalpa el ir en "expediciones de excavación" a Tenampúa. Por supuesto que el resultado es que han sido diseminados todos los montículos de Tenampúa siendo registrada sólo un microfragmento de la información arqueológica.

El sitio se localiza en un altiplano que se eleva a 240 metros sobre la sección Sureste del valle. Es una fortaleza natural con un acceso limitado en dos partes en donde se construyeron altas paredes de piedra. El área de la superficie de la meseta es de aproximadamente un kilómetro cuadrado. Los montículos se encontraron amontonados a lo largo del borde de la meseta desde donde pueden observarse unos paisajes espectaculares.

De acuerdo al mapa elaborado por la expedición de Lothrop en 1917 (Fig. 2), una vez hubo 300 montículos en el sitio. Un análisis de la distribución de estos montículos en el mapa al igual que a sus restos en el campo muestran obviamente, en primera instancia, que la mayoría de ellos estaban dispuestos linealmente. El eje principal que siguieron estas líneas fue de Norte a Sur aunque algunas estaban alineadas de Este a Oeste. También aparecieron, aunque con poca frecuencia, líneas paralelas de montículos que implican la formación de calles; siendo el resultado una mera distribución dispersa de líneas individuales.

Un segundo patrón que se encontró, aunque en una forma muy escasa, fue el de los montículos formando plazas (Fig. 3). Un tercer patrón, o mejor dicho un no-patrón, fue el de los montículos ubicados en una forma descuidada. Este último patrón se ha explicado frecuentemente como producto de características topográficas (i.e. riscos y hondonadas).

Todo los montículos fueron rectangulares con "sus lados conformándose a los puntos cardinales" (Squier 1853:4). Los motículos más grandes, que fueron los únicos relativamente bien reportados en las publicaciones de las excavaciones, fueron evidentemente subestructuras con terrazas para templos con escalinatas en su lado occidental. Estos evidentemente consistieron de núcleos de tierra con paramentos

Derechos Reservados IHAH

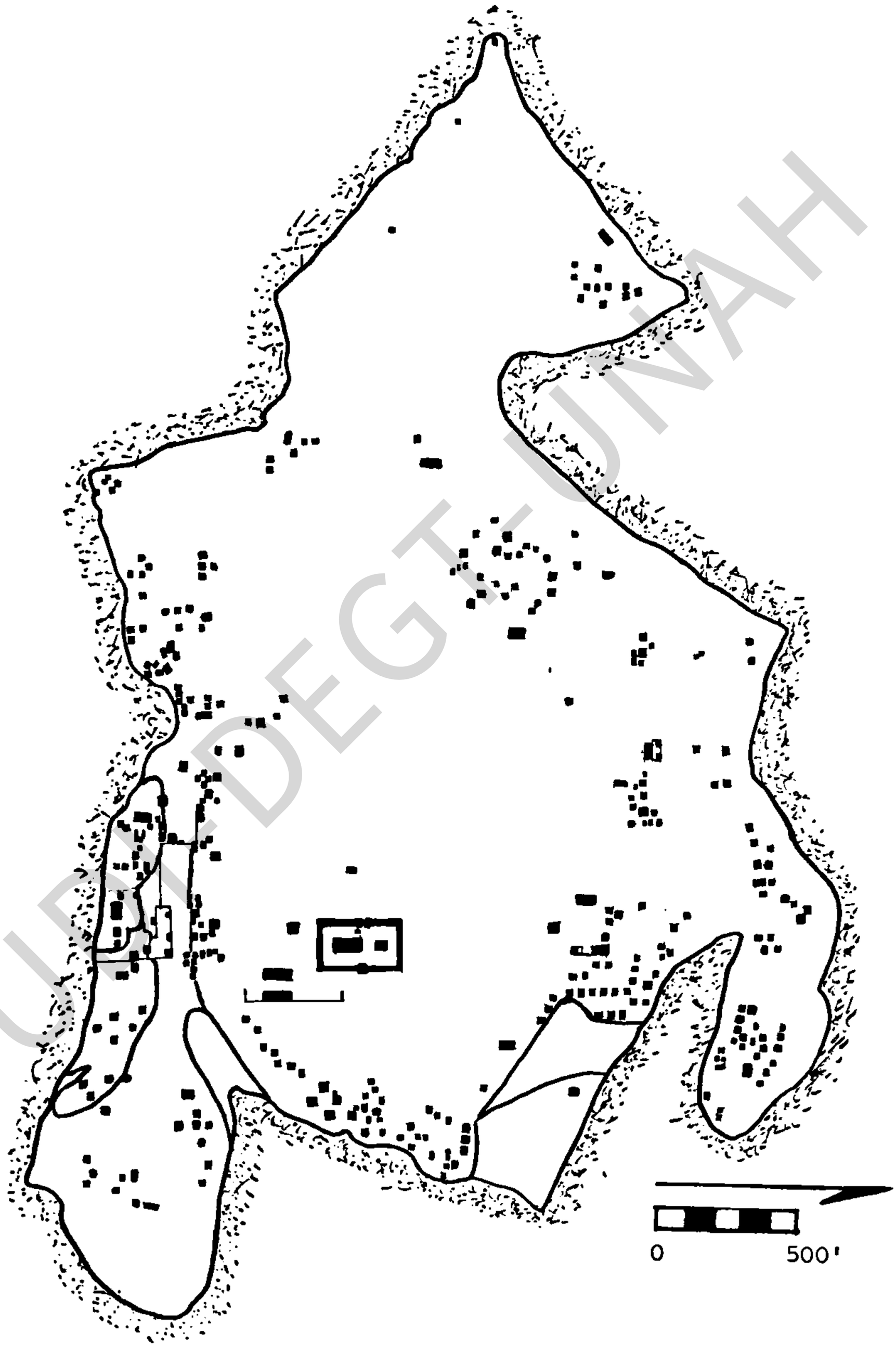


Figura 2. Mapa de Tenampúa (Modificado de Stone 1957: Fig. 3).

Derechos Reservados IHAH

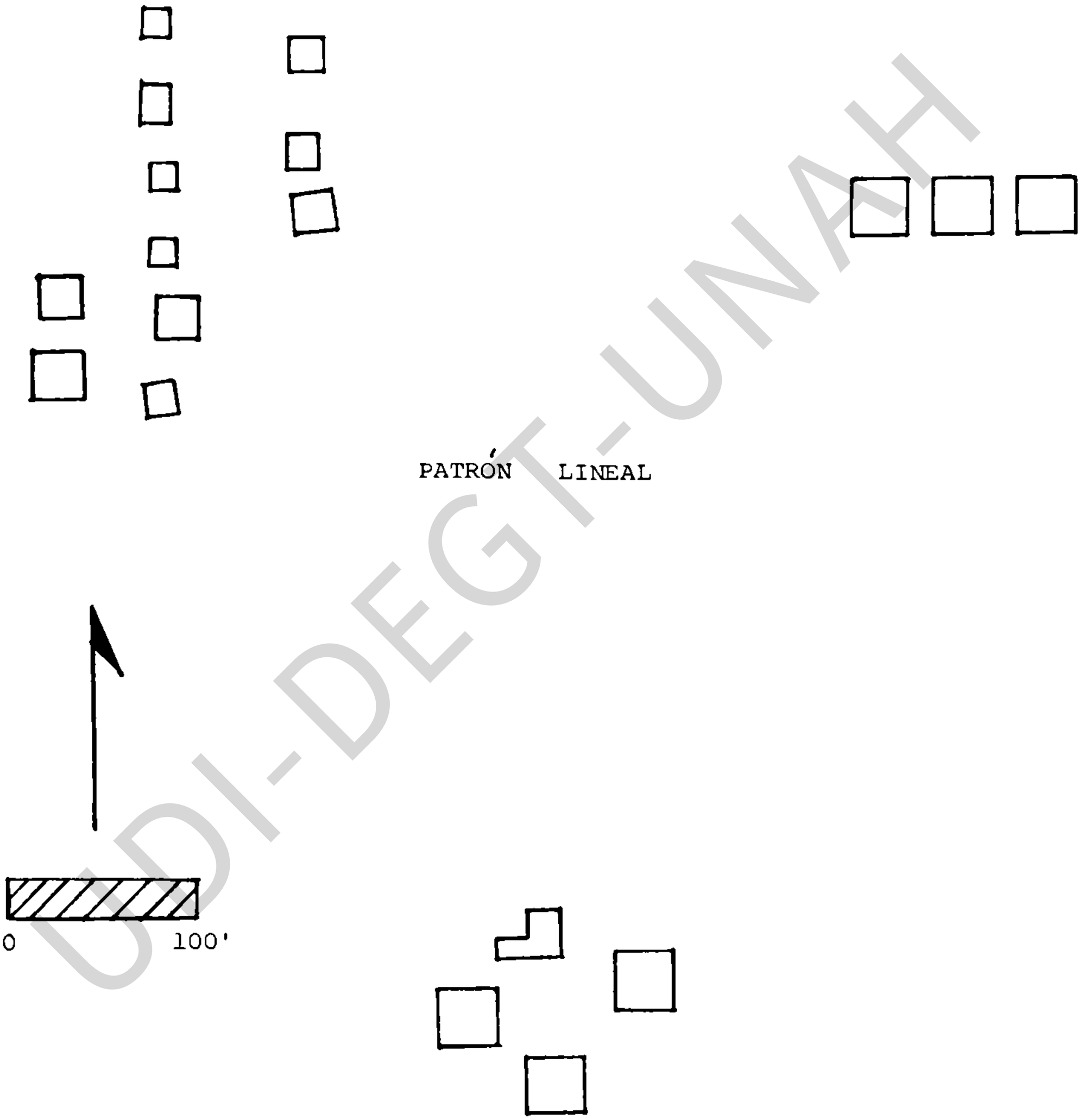


Figura 3. Patrones de montículos: ejemplos de Tenampúa.

Derechos Reservados IHAH

de piedra tosca. Se supone que las superestructuras fueron hechas de materiales perecederos. Se dice que estos montículos más grandes tenían entre 60 a 120 pies de largo con una anchura proporcional y de diferentes alturas, mientras que los montículos más pequeños (¿montículos habitacionales?) tenían entre 20 a 30 pies cuadrados y entre 4 a 8 pies de altura (Squier 1853: 4-5).

Doris Stone (1957:51) reportó el uso de "cemento de cal" (el cual yo supongo ser estuco) como piso en el montículo principal de Tenampúa. Este montículo también estaba encerrado por una pared rectangular relativamente larga y bastante elaborada, la cual tenía una única entrada en el lado Oeste. En Comayagua el estuco no se encuentra con frecuencia. De hecho, el único otro lugar donde se ha encontrado es en Yarumela en un contexto Preclásico (Canby 1949: 86). Un informante local me dijo que en El Taladro el montículo principal también estaba encerrado pero yo no pude confirmar esto.

El juego de pelota fue otra de las características arquitectónicas distintivas de Tenampúa. Probablemente esta sea la única estructura relativamente bien conservada de Tenampúa actualmente. Era una cancha con sus extremos abiertos. Un arreglo lineal de piedra en el extremo Sur de la cancha ha hecho que muchos investigadores piensen lo contrario. Pero estas son solamente los restos de un muro de retención de una terraza grande que fue creada para poner la cancha del juego de pelota en terreno plano. En Tenampúa eran frecuentes las terrazas de este tipo.

En Tenampúa abundan los polícromos del Ulúa. En Tegucigalpa existen grandes colecciones privadas que confirman esto ampliamente. Esto por supuesto fue verificado aún más por mis recolecciones de superficie. También hubo una abundancia de manos y metates en este sitio, incluyendo unos bastantes elaborados (Popenoe 1953: Fig. 4).

Estos han sido interpretados como indicadores de vínculos con la parte inferior de Centroamérica (Popenoe 1953: 572; Stone 1957: 55).

2) **Monte Negro Abajo:** Monte Negro Abajo es un pequeño sitio en el fondo del valle en la vecindad inmediata de Tenampúa. Sus 57 montículos se extienden a lo largo de 650 metros de una elevación entre la Quebrada de Santa Rosa y la Quebrada de Gualcoquita las cuales, en este punto de sus cursos, corren paralelo la una a la otra a una distancia de cerca de 250 metros. Este sitio nunca había sido reportado antes. Se levantó un mapa y se hizo una recolección de superficie para el propósito de este informe.

Los montículos exhiben los mismos patrones básicos que los de Tenampúa sólo que en proporciones distintas. Se encontraron presentes

Derechos Reservados IHAH

los arreglos lineales pero no más que arreglos de plaza esparcidos en una manera burda y grupos de montículos discordantes. La mayoría de los montículos eran rectangulares con sus lados apuntando hacia los puntos cardinales. Aquellos que no eran rectangulares eran de formas irregulares.

La mayoría de los montículos (55 de ellos) no se elevaban a más de 50 centímetros del suelo. Se pueden ver hileras de piedra de río en sus extremos los cuales yo interpreté como cimientos habitacionales. Se determinó el tamaño de las casas (entre tres a siete metros en el lado) en base a estas líneas o hileras. Se encontraron vestigios de argamasa de barro con marcas de cañas (wattle) a través del sitio, por lo cual supongo que estos fueron los elementos utilizados en la construcción de las casas (bajareque). En la actualidad son frecuentes en el valle de Comayagua las casas con cimientos de piedra y construcción de bajareque.

Los dos montículos más grandes que se encontraron en el sitio en realidad no eran tanto: tienen una elevación de no más de dos metros desde el suelo y con un promedio de 15 metros de lado. Parecen haber sido plataformas de tierra con cubierta de piedras. En ellas no se pudieron discernir escalinatas o terrazas. Además de los Polícromos del Ulúa se encontraron esparcidos en el sitio fragmentos de metates sencillos y pedazos de obsidiana.

3) **Carpules de Valladolid:** El sitio de Carpules de Valladolid se extiende por más de un kilómetro en la elevada ribera Oriental del Río Jupuara, uno de los principales afluentes del río Humuya. Este sitio está ubicado a tres (3) kilómetros al Suroeste del sitio anteriormente descrito. En él bien hay más de doscientos (200) montículos y cerca de veinte de los más grandes son probablemente estructuras ceremoniales. Estos están amontonados en el extremo Norte del sitio mientras que los más pequeños, pero más numerosos, están ubicados hacia el Sur, a lo largo del río.

Tampoco había sido reportado antes este sitio. Se hizo un reconocimiento y una recolección de superficie. Se empezó a levantar un mapa pero no pudo terminarse.

El principal patrón de montículos en Carpules de Valladolid fue el arreglo lineal o en hileras. Al igual que en Tenampúa se favorecieron las hileras Norte-Sur antes que las Este-Oeste pero estas últimas estaban presentes. También se presentan hileras paralelas de estos montículos. Sólo pudo ser identificado un grupo "Plaza" algo vago y esto fue entre las estructuras más grandes del sitio. Es posible pensar que se encontrarán más grupos - plaza con operaciones de mapeo y una inspección más profunda. También se encontraron aquí montículos sin ningún tipo de patrón.

Derechos Reservados IHAH

Todos los montículos que se revisaron eran rectangulares y orientados hacia los puntos cardinales. Los montículos más pequeños eran muy similares a los de Monte Negro Abajo: bajos (con menos de 50 centímetros), de tres a seis metros de lado y con hileras de guijarros en sus extremos. De todo esto se infieren técnicas de construcción similares.

Se encontró que los montículos más grandes tenían 40 metros de largo x 15 metros de ancho y con una altura de 3.5 metros. Parece ser que la construcción fue la misma que se anotó para Monte Negro Abajo: fachadas de guijarros sobre un núcleo de tierra sin terrazas o escalinatas discernibles. En la recolección de superficie se encontraron los artefactos que esperaba encontrar.

4) **Cementerio de Yamurela:** Junto al cementerio del pueblo moderno de Yarumela, en el centro del valle de Comayagua, se encuentra el sitio sombrío nombrado Cementerio de Yamurela (otro tributo al arte ingenioso de la nomenclatura de sitios que se utiliza en arqueología). El sitio (Fig. 4) esta asentado en un elevado risco en cuya base fluye el río Humuya, teniendo una vista impresionante del valle hacia el Este y el Sur. Consiste de una enorme plaza (de más de 130 metros de ancho) la que está limitada por nueve (9) montículos grandes y por una probable área habitacional hacia el Oeste.

Que yo sepa, este sitio nunca ha sido reportado antes en una publicación. Elaboré un mapa esquemático de su plaza y tomé muestras cerámicas de su superficie. El área habitacional estaba demasiado destruída por la agricultura para ameritar el levantamiento del mapa.

Por otra parte la plaza no era una plaza típica del Sur de Mesoamérica o Maya ya que estaba abierta en su lado Sur, habían demasiados montículos y estos estaban muy dispersos. También los montículos eran de distinto tipo, especialmente en los lados septentrional y occidental en donde las estructuras principales eran plataformas muy largas (más de 50 metros), angostas (10 metros) y bajas (2.5 metros). A pesar de esto sigue siendo un hecho que se formó una plaza con sus extremos abiertos. De los pocos indicios que aún quedan de los montículos más pequeños (leves elevaciones en el terreno) yo adivinaría que estos habían estado arreglados en forma lineal; sin embargo, esto debe permanecer como una opinión y no como un hecho. El área ocupada por estos montículos fue de más de una hectárea pero yo no me atrevería a adivinar cuántas hubo una vez.

Todos los montículos eran rectangulares. La orientación de la plaza sólo es de cerca de 5 grados al Oeste del Norte verdadero. Las indicaciones eran de que las técnicas de construcción, tanto para los mon-

Derechos Reservados IHAH

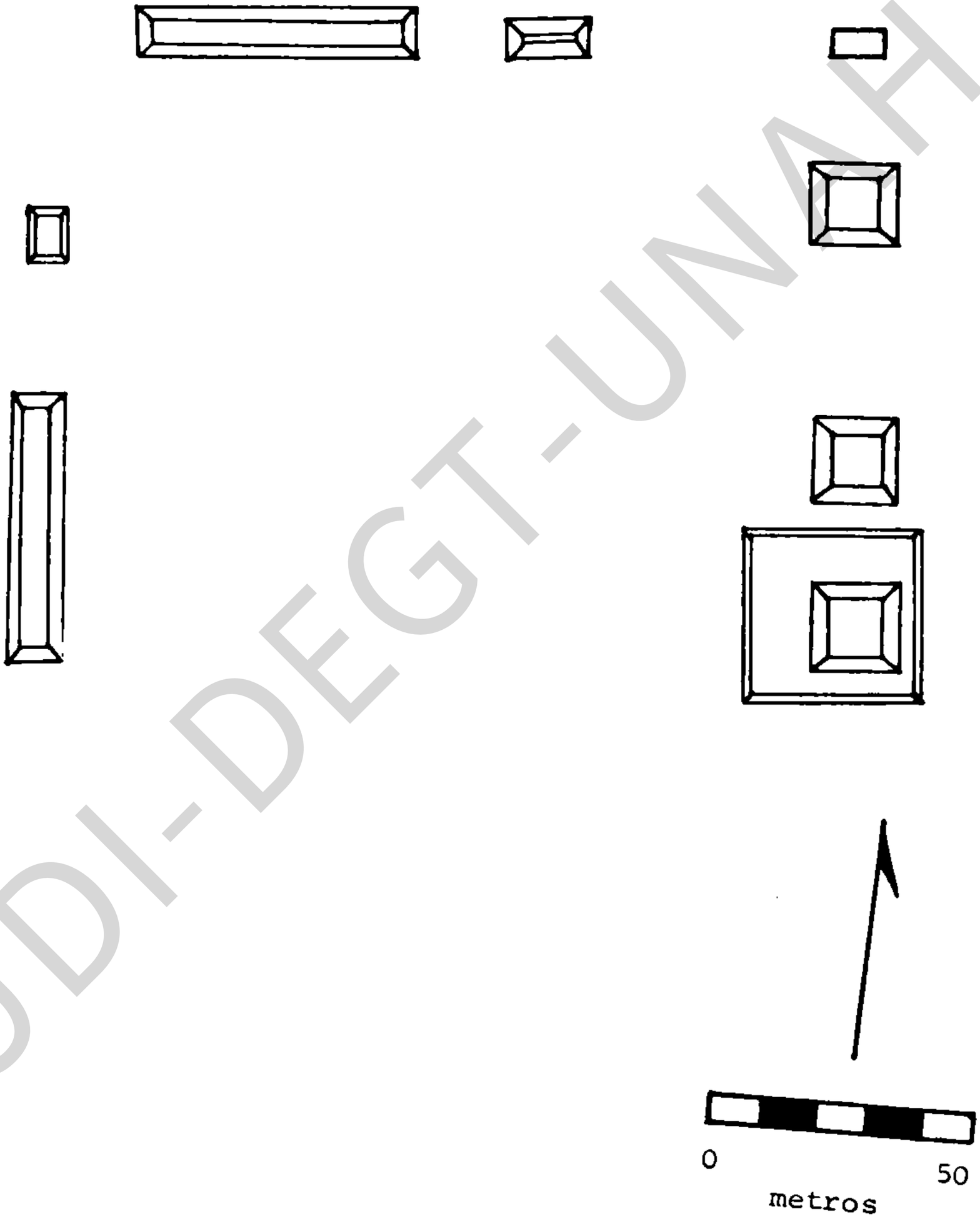


Figura 4. Mapa del sitio Cementerio de Yarumela.

Derechos Reservados IHAH

tículos grandes como para los pequeños, eran las mismas que se usaron en los sitios anteriormente descritos.

Es de notar que se obtuvo una amplia muestra de los Polícromos del Ulúa.

5) **Yarumelita**: El sitio al que llamo Yarumelita está localizado a aproximadamente dos kilómetros al Norte del sitio Cementerio de Yarumela y 600 metros al Sur del montículo principal (El Cerrito) de Yarumela, ese enorme sitio del Preclásico o Formativo (Canby 1949). Fue construído en la primera terraza que se encuentra sobre la llanura de aluvión del río Humuya. Existen aquí más de cincuenta (50) montículos en un área de varios cientos de metros de anchura. Los montículos más grandes se encuentran diseminados entre los más pequeños.

Este sitio parece corresponder a las áreas que Canby llama Sitio del Lado del Camino (Roadside Site) y Sitio de Piedra (Rock Site). Yo lo distingo y separo de Yarumela en sí principalmente debido a que, como el mismo Canby (1949) lo aceptó, los **loci** son temporalmente (y también creo que geográficamente) distintos. Está aún por elaborase el mapa de Yarumelita ya que sólo ejecuté un recorrido y recolección de superficie.

Este sitio nos recuerda mucho al de Monte Negro Abajo y Carpules de Valladolid: Prevalecían los arreglos lineales de montículos, no se observaron plazas y los montículos eran de las mismas categorías en tamaño, forma, orientación y construcción. También se encontraron artefactos similares.

6) **El Taladro**: El Taladro está localizado en la sección Noroeste de la planicie de Comayagua en la ribera (primera terraza) del río Selguapa que es otro afluente principal del río Humuya. El sitio consiste de más de cien (100) montículos esparcidos a lo largo del río por cerca de un kilómetro. Los montículos más grandes tienen una tendencia a concentrarse en el lado Norte del sitio. No fue posible hacer una inspección completa del sitio ya que al momento de mi visita una gran parte de él estaba dentro de grandes herbajes. A pesar de esto una porción suficiente era visible como para permitir hacer las observaciones necesarias. Nunca he visto que se haya publicado información en torno a este sitio.

Se encontró amplia evidencia de arreglos lineales o en hileras de los montículos. No se encontraron agrupamientos de plazas. El criterio para este sitio en lo referente a tamaño de montículos, formas, orientación, construcción y artefactos de superficie va de acuerdo con los de Yarumelita, Carpules y Monte Negro Abajo.

Derechos Reservados IHAH

Observaciones

Con la excepción del primer sitio que discutimos, Tenampúa, parece ser que la ubicación preferida para los sitios del Clásico Tardío era en tierra alta a lo largo de los arroyos y ríos principales en donde podía encontrarse un buen drenaje, buenas tierras agrícolas y un suministro de agua para todo el año. Aunque no se puede alegar convincentemente que Tenampúa tenía una abundancia de cualquiera de éstos y, al contrario, ha sido criticado por su ausencia de ellos; ofrecía dos ventajas que no estaban disponibles para los otros sitios: 1) una posición defensiva magnífica y 2) un marco geográfico precioso (Squier 1853; Popenoe 1935; Stone 1957). Por lo tanto parece plausible que mientras las consideraciones agrícolas eran los motores principales para la ubicación de los sitios en el fondo del valle, la guerra y la exaltación espiritual eran los de Tenampúa. Claro está que esperamos que todos los tres sean los factores principales en la formación del desarrollo cultural de la región en el Clásico Tardío.

La mayor parte de los sitios parecen haber sido aldeas agrícolas. Parece ser que estas se componían de estructuras cívicas (probablemente ceremoniales) y estructuras habitacionales que es la interpretación que se da tradicionalmente a los montículos más grandes y más pequeños respectivamente (Baudez 1970: 66). No se observó ningún patrón en la relación entre los distintos tipos de montículos (i.ei grandes vrs. pequeños); lo que se observa más frecuentemente es que se intermezclan libremente. Sin embargo eran discernibles dos patrones principales en la interrelación de los montículos en general.

Parece ser que el patrón más prominente fue el del arreglo de los montículos en hileras de Norte a Sur. Los arreglos Este-Oeste estaban presentes pero eran menos frecuentes. A veces se ubicaban líneas paralelas de montículos las cuales creaban calles o calzadas. Fuera del valle de Comayagua encontramos arreglos lineales de montículos en Quelepa, en El Salvador Oriental (Andrews 1976: Fig. 2) y en unos cuantos de los grupos de Los Naranjos en el lago de Yojoa (Baudez y Becquelin 1973: Figs. 40 y 56). Sin embargo el valle de Sula, con el cual está afiliado muy cercanamente el valle de Comayagua en conjuntos cerámicos, está dominado por agrupamientos de plaza compactos (e.g. Travesía, Currusté, Calabazas, etc.). Desafortunadamente no tenemos a la mano información comparable para áreas al Este del valle con el cual ha sido asociado a través del trabajo en piedra (tal y como se anotó cuando discutíamos Tenampúa). Claro está que más allá uno puede encontrar filiaciones con patrones lineales de comunidad en el Centro de México.

Es posible que el patrón lineal sea un desarrollo autóctono. Puede encontrarse apoyo para esta hipótesis en el arreglo lineal de los montículos en el sitio Preclásico de Yarumela (Canby 1949: mapa esquemá-

Derechos Reservados IHAH

tico de Yarumela). Esto estaría también acorde con las ideas del desarrollo sociocultural autóctono de la región (el Centro de Honduras y el Este de El Salvador) a partir del Preclásico Tardío tal y como lo expresa Andrews (1977) basándose en su trabajo en Quelepa.

Muy al contrario del primero el segundo patrón de arreglo de montículos, el de los arreglos de plaza, parece ser producto de la intrusión. De hecho podemos decir que es un reflejo de influencia foránea, probablemente Maya. De nuevo, esto estaría acorde con la visión general sostenida por Andrews (1977: 129) que ve a Quelepa como el recipiente de diversas influencias mesoamericanas en el Clásico Tardío.

Yo veo evidenciada la naturaleza secundaria de estos patrones en su reducida frecuencia y en el hecho de que los arreglos de plaza que se observan en el valle de Comayagua no son el mejor modelo de ellos. Esto ya había sido anotado con respecto al mejor ejemplo de una plaza encontrada en mi reconocimiento: el sitio Cementerio de Yarumela. Es particularmente obvio el contraste cuando comparamos patrones de sitio con el vecino valle de Sula y con otras regiones más distantes como aquellas que rodean e incluyen al valle de Copán. Los sitios con arreglos secundarios de plaza, como el de Cementerio de Yarumela, también han sido reportados en otras áreas vecinas de la "Periferia Maya" como el Departamento de Santa Bárbara y las riberas del río Sulaco en el Departamento de Yoro.

No puede ponerse en duda que el arreglo de plaza es un patrón mesoamericano y más específicamente Maya (Bullard 1960; Willey y Bullard 1965; Willey, Leventhal y Fash 1978). Así yo considero ciertamente que esta es el área responsable de los patrones de plaza en el valle de Comayagua. Que las relaciones culturales que acompañaron el contacto (que se evidencia por los patrones) no ocurrieron bajo condiciones amistosas puede ser la conclusión a que arribamos debido a la naturaleza fortificada de Tenampúa.

Deben de ser manejadas con mucho cuidado las observaciones de técnicas de construcción basadas en características de superficie. Por ende limitaré mi discusión de éstas. Los montículos más grandes en los sitios visitados parecen ser los restos de plataformas de núcleo de tierra con paramentos de piedras de río. No se encontró evidencia de superestructuras en la superficie. Tampoco se encontró en ninguno de los otros sitios evidencia de terracerías, escalinatas o rampas como las que se reportaron para Tenampúa.

Parece que los montículos más pequeños son los restos de construcciones de bajareque con cimientos de piedra. Estos montículos no pueden ser considerados plataformas debido a que son demasiado bajos y restringidos en área de superficie. Por esto yo creo que las habitaciones

Derechos Reservados IHAH

fueron construídas directamente sobre el suelo y no sobre plataformas tal y como sería el rasgo típico mesoamericano.

Todas las estructuras que estaban claramente definidas tenían planos rectangulares con sus lados apuntando hacia los puntos cardinales. Claro está que esto puede ser identificado como un patrón mesoamericano generalizado.

Yo creo que en general los materiales y técnicas de construcción que observé son demasiado generalizados como para permitir hacer comparaciones geográficas temporales válidas. Es mejor dejar tales comparaciones hasta después de excavar que es cuando tendremos a nuestra disposición una mayor cantidad y mejor calidad de información.

Los rasgos arquitectónicos especializados de Tenampúa —el juego de pelota, el espacio cerrado central, la terracería de las estructuras y el estuco— también señalan obviamente hacia una influencia mesoamericana en el Clásico Tardío. Sin embargo si la presencia de los primeros dos son indicadores de la presencia de los otros dos, y si de alguna manera es representativa nuestra muestra de los sitios del valle, entonces no esperaríamos encontrar ninguno de ellos en el fondo del valle.

Conclusiones

Tal y como se afirmó en la Introducción, este estudio no pretende ser el trabajo definitivo en torno al patrón de asentamiento y de comunidad del valle de Comayagua. Es sólo un escudriñamiento preliminar del área cuyo objetivo básico es estimular ideas, hipótesis y planes de trabajo para un proyecto futuro. Al mismo tiempo se espera que dé información a los proyectos de asentamiento de la región, información que hasta ahora ha sido muy limitada.

Las conclusiones tentativas a las cuales se ha llegado en este trabajo son: 1) en el Clásico Tardío el valle de Comayagua estaba habitado por gentes que vivían en aldeas agrícolas; 2) estas aldeas estaban compuestas por estructuras ceremoniales y habitacionales cuyo patrón de comunidad principal era distintivamente no-mesoamericano pero que también contenía un patrón secundario y ciertos rasgos arquitectónicos que eran mesoamericanos; 3) la mayoría de estos rasgos mesoamericanos fueron el resultado de influencia Maya en el área; 4) esta influencia era de una naturaleza guerrera o militarista; 5) los rasgos de asentamiento no-mesoamericanos son compartidos en su mayor parte con regiones hacia el Sur (principalmente con El Salvador Oriental).

En sus implicaciones generales la mayoría de estas conclusiones no son nuevas y pueden encontrarse diseminadas en la obra de la mayoría de los autores que trabajaron en el área (v.g. Squier 1853; Stone 1957 y

Derechos Reservados IHAH

1972; Baudez 1966 y 1970; etc.). Sin embargo, lo que sí es nuevo es la base de información usada para llegar a estas: la arqueología de patrón de asentamiento y de comunidad.

OBRAS CITADAS

AGURCIA FASQUELLE, RICARDO

1976a **A research Design for Archaeological Investigation in the Comayagua Valley, Honduras.** Trabajo semestral para la clase de Antropología 719; Universidad de Tulane, Nueva Orleans.

1976b Los Petroglifos de Valladolid, Comayagua. **Las Fronteras de Mesoamérica. XIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología,** v. 2, México; p. 229-236.

ANDREWS, E. WYLLYS

1976 **The Archaeology of Quelepa, El Salvador.** Middle American Research Institute, Universidad de Tulane, Publicación Nº 42; Nueva Orleans.

1977 The Southeastern Periphery of Mesoamerica: A view from Eastern El Salvador. En: **Social Process in Maya Prehistory: Studies in Honour of Sir Eric J. Thompson,** editado por Norman Hammond, Academic Press; p. 113-134.

BAUDEZ, CLAUDE F.

1966 Noveaux ceramiques au Honduras: une reconsideration de l'evolution culturelle. **Journal de la Societé des Americanistes,** v. 4, Nº 2, Paris; p. 299-342.

1970 **The Ancient Civilization of Central America,** Barry y Jenkins, Londres.

BAUDEZ, CLAUDE y BECQUELIN, PIERRE

1973 **Archeologie de Los Naranjos, Honduras.** Collection: Etudes Mesoamericaines, v. 2. Mission Archeologique et Ethnologique Francaise au Mexique, México.

BULLARD, WILLIAM R. Jr.

1960 Maya Settlement Pattern in Northeastern Petén, Guatemala. **American Antiquity,** v. 25, Nº 3; p. 355-372.

CANBY, JOEL S.

1949 **Excavations at Yarumela, Spanish Honduras. Recovery, Description and Interpretation of a Long Ceramic Sequence,** Tesis Doctoral - Universidad de Harvard, Cambridge.

POPENOE, DOROTHY H.

1935 **The Ruins of Tenampúa, Honduras.** Informe Anual - Smithsonian Institution, Washington, D. C.; p. 559-572.

Derechos Reservados IHAH

SQUIER, E. G.

1853 Ruins of Tenampúa, Honduras, Central America. **Proceedings of the Historical Society of New York**, Nueva York.

STONE, DORIS

1957 **The Archaeology of Central and Southern Honduras**, Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology - Harvard University, v. 49, Nº 3.

1972 **Precolumbian Man Finds Central America: The Archaeological Bridge**, Peabody Museum Press, Cambridge, Massachussetts.

WILLEY, GORDON R. y BULLARD, WILLIAM

1965 Prehistoric Settlement Patterns in the Maya Lowlands. **Handbook of Middle American Indians**, v. 2, Austin, University of Texas Press; p. 360-377.

WILLEY, GORDON R.; LEVENTHAL, RICHARD M. y FASH, WILLIAM L.

1978 Maya Settlement in the Copan Valley. **Archaeology**, v. 31, Nº 4; p. 32-43.

UDI-DEGT-UNAH

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

YAXKIN, v. III, No. 4, diciembre - 1980
Instituto Hondureño de Antropología e Historia. Tegucigalpa.

LA CRONOLOGIA CERAMICA DEL FORMATIVO DE PLAYA DE LOS MUERTOS, HONDURAS

Nedenia C. Kennedy
Western Michigan University

Introducción

Debido a la ausencia de una cronología refinada en los últimos quince años, la cerámica de Playa de los Muertos ha sido comparada con complejos del Formativo Temprano, Medio y Tardío que se extienden desde el Centro de México hasta las tierras bajas del Pacífico del Ecuador (cfr. Coe 1961; Green y Lowe 1967; Lahtrap 1974; Stone 1972). Por consiguiente mi intento aquí es (1) revisar las características sobresalientes de tres complejos cerámicos que se han definido para el sitio; (2) ubicarlos temporalmente y (3) hacer un resumen de la evidencia comparativa. Además de discutir las implicaciones de este registro al concluir yo indicaré por qué han fallado los intentos de clarificación anteriores.

Comenzaré revisando los procedimientos que permitieron la definición de esta secuencia ya que nunca han sido aplicados en un contexto mesoamericano. La muestra utilizada proviene de una trinchera profunda en la cual se encontraban estratificadas tres concentraciones primarias de deshechos entre depósitos de relleno aluvial. Desde un principio era obvio que muchos de los grupos cerámicos estarían mezclados ya que el corte primario caía inmediatamente adyacente al canal activo del río Ulúa y porque fue excavado a niveles arbitrarios. Asi mi principal trabajo analítico era el de una discriminación compleja.

Empecé por el levantamiento (en gráficas de distribución según los niveles de excavación) de frecuencias tanto de pastas como de formas, acabados de superficie y características decorativas. Sin embargo, ya que la mayoría de estas características estaban representadas en todos los niveles y/o horizontes culturales, fue inmediatamente aparente que aún una segregación mínima de los complejos requeriría un análisis modal completo. Esto se hizo de acuerdo a los procedimientos descritos por Irving Rouse y Donald K. Lahtrap y que culmina con la definición de forma, pasta y modos decorativos para cada uno de los nueve grupos cerámicos (Rouse 1939; Lathrap 1962). Desafortunadamente este análisis resultó ser casi tan

Derechos Reservados IHAH

poco concluyente como el primero ya que la mayoría de los modos decorativos estaban presentes en cada uno de los horizontes culturales identificados en el registro estratigráfico.

Seguidamente inicié un tipo de análisis por "montones" siguiendo un método que aboga Albert Spaulding (1960). Esto resultó en la discriminacion exitosa de combinaciones significantes o montones de modos para cada nivel. Mas aun, cuando se levantaron sus frecuencias por niveles en forma de barras graficas, las curvas que surgieron conformaban bien con el registro estratigrafico.

Después estas curvas se "chequearon" con el registro estratigráfico para aclarar si las incongruencias que aparecieron fueron resultado de redeposicion y/o lavados de pendientes. Esta prueba resultó ser atractiva ya que se identificaron instancias significativas de estos dos fenomenos que de otra manera hubieran pasado desapercibidos. Más aún, permitió una definición más estricta de los complejos cerámicos y reveló que la trayectoria de desarrollo no era tan continua como pareció serlo originalmente (**cfr.** Phillips, Ford y Griffin 1951). En suma yo plantearía que los procedimientos de clasificación "Standard" no hubieran dejado al descubierto estos eventos deposicionales y mucho menos la secuencia que revisamos a continuación.

El Complejo Zanjos

En esta secuencia la bifurcación y unión de grupos modales se indican como un reemplazo total de tipos. Ya que en este informe se hace hincapié en las descontinuidades, debe dejarse claro que el inventario cerámico en toda su amplitud comprende una tradición bien integrada.

El complejo más antiguo que ha sido definido en Playa de los Muertos ha sido nombrado el Complejo Zanjos. En este tiempo se produjo un inventario limitado de tipos entre los cuales prevalecían jarrones de cuello ancho con empastes finos y burdos. Se manufacturaron variantes de estos con bordes salientes y con acabados de rojo sobre amarillo pálido (red-on-buff) en primera instancia, y con un engobe rojo total en la segunda. También se empleó el rojo sobre amarillo pálido y el pintado de los bordes en escudillas de paredes metidas y de bordes vueltos hacia arriba. Las vasijas Zanjos más distintivas fueron escudillas poco profundas y de paredes brillantes con incisiones en sus exteriores y/o acabados con pintura roja fugitiva. Los diseños productos de la incisión eran elementos curvilíneos combinados en una variedad de formas.

La evidencia comparativa resultó ser turbulenta para los propósitos del fechamiento de este complejo ya que los tipos arriba descritos nos recuerdan a vasijas del Formativo Temprano y Medio del Sur de Meso-

Derechos Reservados IHAH

américa. Por ejemplo, mientras que los jarrones se asemejan tanto a los tipos Achiotes Sin Engobe y Rojo Abelino de la esfera cerámica Xé, las escudillas de paredes curveadas nos recuerdan tipos que han sido asignados al Complejo Jaral de Los Naranjos y al Complejo Tok de Chalchuapa (Sabloff 1975; Adams 1971; Sharer 1978; Baudez y Becquelin 1973).

Basándome en tal evidencia yo originalmente, y con un exceso de entusiasmo, asigné el Complejo Zanjos a fines del Formativo Temprano. Sin embargo, basándome en cuatro fechas de Radio Carbono provenientes de las fases subsiguientes, se tornó claro que era más apropiado alinearlo con la fase Jaral. Asi la ocupación se ubica ahora entre 650 y 450 a. C. o inmediatamente antes de la fase Sula.

Dejando a un lado las consideraciones temporales es digno de notarse que el Complejo Zanjos incorpora casi todas las caracteristicas que Gareth W. Lowe recientemente asignó a una tradición pre-Maya (1978). Estas características incluyen ollas de cuello curveado, agarraderas de tipo correa, vertederas libres y decoración pulida de patrones. Es igualmente interesante que los atributos notables por su ausencia en su tradición pre-Maya, tales como jarrones sin cuello, estén ausentes o sean raros en el Complejo Zanjos.

A pesar de que el Complejo Zanjos es relativamente reciente en edad, esta conformidad estructural, al igual que el asentamiento de Playa de los Muertos en tierras bajas junto a un río, sugiere que las tierras bajas del Caribe de Honduras, caían dentro de la esfera de influencia pre-Maya que define Lowe. También se puede inferir que hay filiación Maya temprano o pre-Maya para los complejos Jaral y Proto-Arcaíco de Los Naranjos y Yarumela ya que también incorporan los diagnósticos citados por Lowe (Baudez y Becquelin 1973; Canby 1949). En resumen, y a pesar de que aún queda por aclararse la dimensión temporal, yo lanzaría las hipótesis siguientes: (1) aún quedan por localizar las culturas productoras de cerámica más tempranas del Oeste de Honduras y (2) que este patrón pre-Maya aparecerá en estos niveles.

El Complejo Sula

El conjunto cerámico identificado como el Complejo Sula fue recobrado de varias capas deposicionales. A pesar de que originalmente le asigné esta ocupación en los inicios del Formativo Medio, el subsecuente promedio de dos fechas de radiocarbono revelaron que está fechado probablemente entre 450 y 300 a. C.

En la fase Sula se recombinaron varios modos de forma y decoración y/o reemplazaron aquellos diagnósticos de la fase Zanjos. Las principales innovaciones en la decoración incluían el uso de engobes blancos y anaranjados, punzonado en zonas y pintura roja fugitiva aplicada en bandas

Derechos Reservados IHAH

horizontales. Los engobes blanco y anaranjado se utilizaron primordialmente en jarrones de paredes curveadas de descendencia Zanjos y una variedad de escudillas hemisféricas. En contraste con esto el punzonado en zonas y el pintado rojo sobre amarillo pálido fueron utilizados nada más en escudillas de paredes metidas, en jarrones sin cuello y con cuello; todos los cuales fueron introducidos en este tiempo.

También se le asignaron a la fase Sula tres tipos de escudillas de paredes curveadas. Aunque uno de estos fue distinto en su ángulo de apertura sólo de la fase Zanjos, los otros dos variaron no sólo en el ángulo de profundidad y apertura sino también en su decoración. La principal innovación de acabado fue la aplicación de pintura roja fugitiva en bandas horizontales angostas.

Los modos que se introdujeron en la fase Sula nos recuerdan las innovaciones del Formativo Medio que se evidencian en Conchas 1 en el Soconusco, Real Xé en Selbal, Colos y Kal en Chalchuapa y Jaral y Edén 1 en Los Naranjos (Coe 1961; Sabloff 1975; Sharer 1978; Baudez y Becquelin 1973). Sin embargo, los montones modales diagnósticos nos recuerdan los tipos que se definen en Chalchuapa y Los Naranjos en un mayor grado que cualquiera de los de México o Guatemala. Debido a que la ocupación ha sido ubicada entre 450 y 300 a. C. parece ser más probable que la aparición de engobamientos anaranjados y blancos, punzonado en zonas y jarrones sin cuello en Playa de los Muertos fue provocado por contactos con las tierras altas del Sureste. En otras palabras aunque los modos Sula innovativos nos traen a memoria tipos Istmeños tempranos, el complejo como un todo se compara más precisamente con las variantes de estos que se desarrollaron en las tierras altas del Sureste.

Ya que el Complejo Sula comparte igual número de características estructurales con el Complejo Contemporáneo Edén 1 que los que comparte con los complejos Kal o Kolos, esta relación amerita un mayor estudio. De hecho las influencias Istmeñas aludidas pueden haber sido canalizadas a la planicie de Sula por medio de sitios tales como Los Naranjos porque el engobe blanco y otros diagnósticos Sula caracterizaron la fase Jaral más temprana allí al igual que Edén 1 (Baudez y Becquelin 1973). Ya que las encudillas de siluetas compuestas en Los Naranjos y Chalchuapa fueron decoradas tan a menudo en engobe Usulután como en engobe anaranjado, parece ser que Playa de los Muertos estaba más allá en la línea receptora que Los Naranjos también con respecto a la tecnología (**cfr.** Baudez y Becquelin 1973 y Sharer 1978).

El Complejo Toyos

La cerámica asignada al Complejo Toyos fue recobrada de varias capas de relleno asociadas con una casa en pozo bien definida.

Derechos Reservados IHAH

Debido a que la cerámica asociada con el piso de la casa defiere de la que está acumulada sobre él, pueden haber pasado hasta 100 años entre estos eventos deposicionales. Aquí la cerámica asociada se trata como un solo conjunto ya que las circunstancias impidieron una diferenciación apropiada de estos restos durante la excavación.

El Complejo Toyos se distingue por una variedad de modos Sula, modificados e intrusos, tanto en pasta y forma como en decoración. En este tiempo se empleó por primera vez una pasta muy fina que resistía un alto pulimento en la manufactura de jarros y escudillas. Entre los primeros se incluyen botellas altas de un solo vertedero y con cuellos marcadamente curveados al igual que con bases de pedestal bajas, pastillaje fino y decoración de incision. En el segundo se incluyen formas con bordes salientes que tenian incisiones de una sola o de doble línea. En algunos casos estas incisiones terminaban en pequeñas agarraderas o adornos de borde.

En la fase Toyos también fueron introducidas las escudillas de borde con pestañas y las escudillas trapezoidales. La mayoría de estas fueron manchadas intencionalmente para proveer un contraste con las zonas pintadas en rojo fugitivo que estaban separadas por medio de líneas grabadas. Estas líneas, que a menudo eran rellenadas con pintura blanca, estaban confinadas a las pestañas de las escudillas y al exterior de los cuencos trapezoidales. Los diseños forman una clase discreta caracterizada por el uso de elementos rectangulares, triangulares y líneas escalonadas.

También fueron diagnósticos de la fase cerámica Toyos el engobe rojo total y pulido al igual que la pintura rojo sobre blanco. El engobe rojo se empleó en jarrones con y sin cuello, en escudillas con paredes metidas y en escudillas de paredes curveadas. También aparece en formas que previamente han sido decoradas en rojo sobre amarillo pálido o punzonado en zonas. La pintura rojo sobre blanco fue utilizada en pequeños cuencos trapezoidales y en jarrones de pasta burda y de cuello curveado.

A pesar de que muchos de los atributos listados se asemejan a los modos Sula, estas transformaciones pueden haber sido catalizadas por contactos externos. Esto parece posible ya que el Complejo Toyos (350-200 a. C.) es ya sea contemporáneo con, o posterior a, aquellos con los cuales mejor se compara. En su totalidad este complejo nos recuerda complejos de fines del Formativo Medio de las tierras altas del Sureste y de las tierras bajas mayas; y de un Complejo de principios del Formativo Tardío que se ha definido en Los Naranjos. Siguiendo a Baudez y Becquelin (1973) parece ser que el desarrollo cerámico de Honduras fue progresivamente condicionado a través del tiempo por las tendencias de Mesoamérica en sí. Sin embargo, por las razones que plantearé abajo, yo no seguiría este pensamiento hasta el punto de precisar que las tierras bajas mayas son la fuente principal de estos estímulos. En primer lugar, a pesar de que

Derechos Reservados IHAH

la cerámica Toyos engobada en rojo nos recuerda a tipos de los complejos de San Félix, Escoba, Jenney Creek y Barton Creek, se comparan con igual número de complejos posteriores y/o contemporáneos en Chalchuapa y Kaminaljuyú (Sabbloff 1975; Adams 1971; Gifford 1976 y Sharer 1978). En segundo lugar las escudillas de empaste fino con bordes incisos y salientes se asemejan a modos Istmeños en un grado tan alto como con las vasijas mayas de ese mismo período. En tercer y último lugar, mientras las escudillas de borde curveado y con su textura poco común nos recuerdan a los tipos que se definieron en Mirador e Izapa, los jarrones con asa de estribo nos traen a memoria formas asociadas con Tlatilco y la Costa del Golfo (Peterson 1963; Porter 1953 y Lowe 1978).

En suma, es aparente que debe ser proclamada una manera ecléctica en la obtención de modos e ideas en oposición al planteamiento de una fuente única de donde se recibieron los dichos modos. Específicamente yo emitiría las siguientes hipótesis: (1) que ya para la fase Toyos el sitio de Playa de los Muertos estaba enganchado a un sistema de comercio étnico muy extenso que abarcaba porciones tanto de las tierras altas como de las tierras bajas de Mesoamérica; (2) que las nociones Istmeñas de forma fueron las que prevalecieron sobre las formas mayas hasta ya entrado el Formativo Tardío; y (3) que los desarrollos a lo largo de la línea y en Playa de los Muertos variaron de acuerdo a la preferencia y/o precedente local.

Finalmente, con referencia a Tlatilco, ahora parece que cualquier conexión que existió no debe ser examinada aisladamente sino más bien en referencia con la expansión de los modos culturales tanto Olmeca como Istmeños. También parece ser que es más probable una relación de linaje común más que una de contacto directo. Con este pensamiento es de notar que la cerámica Toyos tiene similitudes con tradiciones Suramericanas en un grado mayor que con la cerámica de Tlatilco o la Olmeca. Por consiguiente yo postularía que hubo una conexión de largo tiempo entre la planicie de Sula y el Norte de Suramérica aunque haya habido o no influencias de Tlatilco en la evolución cerámica de Playa de los Muertos.

Conclusiones

Debido al análisis variable de la evidencia, la cerámica de Playa de los Muertos ha sido comparada previamente con componentes que van desde el Formativo Temprano hasta el Tardío de sitios como Tlatilco, La Victoria, Uaxactún y sitios Olmeca de las tierras bajas. La poca consistencia de este registro se debe primordialmente a la delineación poco precisa que Strong, Kidder y Paul hicieron de los dos horizontes culturales que encontraron en el sitio (1938).

Basado en mi reanálisis de esta tradición ahora es aparente que la cerámica de Playa de los Muertos se compara más con los complejos del Formativo dentro y adyacentes a la frontera Sudoriental que con los que

Derechos Reservados IHAH

se apuntan arriba. También es evidente que Playa de los Muertos fue ocupado intermitentemente por un período mayor que el que hasta ahora se ha aceptado. En fin todo esto le da mayor peso al argumento de que los desarrollos del Formativo dentro de la Periferia Sur de Mesoamérica no fue ni retardada ni periférica con respecto a Mesoamérica (**cfr.** Willey 1969 y Baudez 1975). De hecho, dada la considerable similitud entre los complejos de la periferia y del Norte de Suramérica puede ser alegado que lo opuesto fue el caso, o que Mesoamérica estaba en la periferia de Centro América o del Norte de Suramérica (**cfr.** Lowe 1971 y Lathrap 1974).

Sin embargo, los temas de desarrollo primario que nos preocupan no serán resueltos si los referimos a su grado de ubicación periférica o central. En otras palabras hay implicaciones tanto económicas como socio-políticas en estos conceptos que ameritan una consideración anterior. Asi, si alguna vez hemos de entender el surgimiento de la civilización Olmeca o la Maya nos sería necesario sacar del bolsón periférico a Playa de los Muertos, a las tierras bajas del Caribe y a Centro América.

OBRAS CITADAS

ADAMS, RICHARD N.

1971 The Ceramics of Altar de Sacrificios. **Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology,** v. 63, Nº 1.

BAUDEZ, CLAUDE F.

1976 Arqueología de la Frontera Sur de Mesoamérica. **Las Fronteras de Mesoamérica. XIV Mesa Redonda-Tegucigalpa,** v. I, México, Sociedad Mexicana de Antropología; p. 133-148.

BAUDEZ, CLAUDE F. Y PIERRE BECQUELIN

1973 **Archeologié de Los Naranjos, Honduras.** Mission Archeologique et Ethnologique Francaise au Mexique, México D. F.

CANBY, JOEL S.

1949 **Excavations at Yarumela, Spanish Honduras.** Tesis Doctoral Inédita, Universidad de Harvard.

COE, MICHAEL D.

1961 La Victoria: an early Site on the Pacific coast of Guatemala. **Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology,** Nº 53.

GIFFORD, JAMES C.

1976 Prehistoric Pottery analysis and the Ceramics of Barton Ramie in the Belize Valley. **Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology,** Nº 11.

GREEN, DEE F. Y GARETH W. LOWE

1967 **Altamira and Padre Piedra: Early Preclassic sites in Chiapas, México.** Papers of the New World Archaeological Foundation Nº 20, Utah.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

LATHRAP, DONALD W.

1962 **Yarinacocha: Stratigraph excavations in the Peruvian Montaña.** Disertación Doctoral Inédita, Universidad de Harvard.

1974 **Ancient Ecuador: Culture, Clay and Creativity,** Field Museum of Natural History, Chicago.

LOWE, GARETH W.

1971 The civilizational consequences of varying degrees of agricultural and ceramic dependency within the basic ecosystems of Mesoamerica. En: **Observations on the Emergence of Civilization in America,** California, University of California; p. 212-248.

PETERSON, FREDERICK A.

1963 **Some ceramics from Mirador, Chiapas-México,** Papers of the New World Archaeological Foundation Nº 15, Utah.

PHILLIPS, PHILIP, JAMES E. FORD Y JAMES B. GRIFFIN

1951 Archaeological survey in the Lower Mississippi Alluvial Valley, 1940-1947. **Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Nº 25.**

PORTER, MURIEL N.

1953 **Tlatilco and the Preclassic Cultures of the New World.** Viking Fund Publications in Anthropology, Nº 19.

ROUSE, IRVING

1939 **Prehistory in Haiti: a Study in Method,** Yale University Publications in Anthropology, Nº 21.

SABLOFF, JEREMY A.

1975 Excavations at Seibal, Department of Petén, Guatemala (Nº 2, Ceramics), **Peabody Museum of Archaeology and Ethnology,** Memoir 13.

SHARER, ROBERT J.

1978 Chalchuapa Pottery. En: **The Prehistory of Chalchuapa, El Salvador,** editado por R. J. Sharer, v. 3, Parte 1, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

SPAULDING, ALBERT C.

1960 The dimensions of archaeology. En: **Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White;** p. 437-456.

STONE, DORIS Z.

1972 **Precolumbian Man Finds Central America: the Archaeological Bridge,** Cambridge (Mass.), Peabody Museum Press.

STRONG, WILLIAM D., ALFRED V. KIDDER Y A. J. D. PAUL, JR.

1938 **Preliminary report on the Smithsonian Institution-Harvard University archaeological expedition to Northwestern Honduras - 1936,** Washington, Smithsonian Miscellaneous Collections, 97 (1).

WILLEY, GORDON R.

1969 The Mesoamericanization of the Honduran-Salvadoran Periphery: A Symposium Commentary. **38th International Congress of Americanists,** v. I, p. 533-542.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

YAXKIN, v. III, No. 4, diciembre - 1980
Instituto Hondureño de Antropología e Historia. Tegucigalpa.

EL CHAMANISMO MISQUITO DE HONDURAS

Ronny Velásquez
Organización de Estados Americanos - INIDEF

I. Introducción.

En este trabajo vamos a analizar el chamanismo como factor cultural que incide en el desarrollo de la técnica terapéutica y particularmente nos detendremos en demostrar el concepto unitario dominado por el chamán en el tratamiento dual de alma y cuerpo como genérico del chamanismo centroamericano.

Nuestros materiales son extraídos de un rastreo etnológico de primera mano para ser vistos a través de un enfoque psicoanalítico considerando que la etnología analiza aquellos hechos que son propios del hombre en la cultura y en la sociedad y el psicoanálisis se dedica particularmente a lo que en la psiquis del hombre es específicamente humano. Analizados así estos materiales, propios del campo chamánico, apreciamos los factores culturales y sociales dentro de la terapia psicoanalítica.

La religión de los grupos aborígenes tiene su elemento objetivo bajo la forma de prácticas ceremoniales que incluyen acciones, lenguaje, movimiento y sonido; práctica que refuerza la creencia generalizada mediante la repetición de esos sistemas que son obedecidos y practicados por todos los miembros de una sociedad aborígen.

Las prácticas religiosas desarrolladas por los chamanes están constituidas de complejos rituales y ceremonias destinadas a la mantención homogénea de la sociedad a su cargo de acuerdo a los requerimentos del mundo sobrenatural que es del dominio exclusivo del chamán pero orientadas hacia la estabilidad espiritual de todos los miembros de esa sociedad. El chamán en si responde a experiencias individuales propias de su mundo chamánico y tiene a su cargo esa estabilidad espiritual que es necesaria para la seguridad y cohesión del pueblo y a la vez reclama la participación de todos los miembros.

La religión, la magia y las prácticas terapéuticas son para el chamán fuentes de poder, son medios que influyen y controlan ese poder sobrenatural que gobierna a los hombres bajo los ámbitos de la percepción de su cultura.

Derechos Reservados IHAH

Dentro del comportamiento religioso hay momentos fundamentales de incertidumbre plasmados en las llamadas crisis de la vida como ser momentos especiales propios del ciclo vital, entre ellos nacimiento, adolescencia, matrimonio, enfermedad y muerte que en la mayor parte de las circunstancias son estímulos para el desarrollo de rituales y ceremonias.

Otras crisis son de orden existencial o son circunstancias foráneas como ser falta de alimentos y cataclismos; estos son momentos en los cuales el chamán tiene un papel que cumplir y también cumple su papel cuando da la explicación del origen del mundo, del hombre, del fuego, del diluvio y de otros fenómenos para lo cual siempre hay rituales y ceremonias además de toda una parafernalia aplicada a todas y cada una de las situaciones a enfrentar y explicar por intermedio del chamán.

Así vemos que la vocación chamánica es a la vez una vocación religiosa y que momentáneamente se presenta con una ruptura del equilibrio psíquico del chamán que llega al trance para alcanzar el éxtasis necesario siendo ello, una manifestación chamánica muy importante en el momento de sus viajes extáticos a los cielos, subsuelos, profundidades de las aguas y a todos los elementos de mundos naturales o suprahumanos a donde le es imposible llegar a la persona común y todo ese mundo fantástico y extravagante es propio de los chamanes enfrentados con realidades e irrealidades de las cuales siempre tienen una explicación que dar al mortal común como miembro de su propia sociedad.

II. El Chamán y su Formación.

> Era un ALWANA (trueno) que vino junto con un IMYULA. (rayo), pegó en mi cabeza y luego pasó a mis espaldas. Caí muerto. En ese momento ví que se me acercaban varios LASA (demonios) y riéndose de mí me dijeron que yo sería SUKIA (chamán). Pronto llegaron dos hombres más y me dijeron que ellos serían mis jefes uno se llamaba MISTA SAING y el otro jefe KRANWELL. Ellos me dieron instrucciones. Cuando volví a la vida yo ya sabía como ser sukia, yo ya había visto las plantas que curan y conocía ya los utensilios que tenía que usar. Me fui al monte para buscar la madera con la cual tenía que hacer los KIN (bastones) para azotar a los demonios que causan las enfermedades.1

---

1) Declaración de un chamán mískito: Dama López. Honduras. Traducción libre por R. V.

Derechos Reservados IHAH

Ahora para efectos de comparación vamos a colocar aquí mismo una cita que extraemos de Mircea Elíade tomada de su libro **El Chamanismo**, p. **32 y dice:**

> El chamanismo es generalmente hereditario entre los Buriatos de la Siberia meridional pero acontece también que se llega a ser chamán a consecuencia de una elección divina o de un accidente. Por ejemplo los dioses escogen al futuro chamán hiriéndole con un rayo o indicándole su voluntad por medio de piedras caídas del cielo.2

Esta es una forma de convertirse en chamán entre los mískitos pero hay tres maneras más que trataremos de describir: la primera es por medio de RAYA IKIBA que quiere decir ataque del mal, es una especie de ataque epiléptico (en muchos de ellos hay bastante voluntarismo) y que es interpretado como la lucha de espíritus benéficos y malignos que se realiza en el interior del microcosmos corporal. Esta manera de convertirse en chamán como forma iniciática es propia de las mujeres chamanes.

Otra forma de convertirse en chamán, consiste en TANISKA que es la pérdida temporal del control mental y es otra de las manifestaciones del enfrentamiento con los espíritus. Bajo ese estado, el elegido se interna en la selva en donde permanece por un período de tres lunas (KATI YUMPA) y allí come ramas, hojas, raíces, arbustos, etc. y posteriormente está en capacidad de salir a ejercer la profesión de chamán. En ambos casos ya descritos estos chamanes o iniciados se dirigen a los cementerios (ravti) a media noche para aprender a cantar con los espíritus de los muertos que se encuentren en esa antesala, pues ellos consideran que las almas de los antepasados han tomado posesión de este elegido y proceden a su iniciación. El neófito, cansado y extenuado, cae al suelo y allí casi inconsciente abandona su cuerpo que es el receptáculo de los espíritus que lo han elegido.

Por último, una manera más de hacerse chamán es por TANKA PLIKAIA que es estudiando. El viejo sukia tiene revelaciones oníricas en las cuales le indican quien será la persona que heredará sus conocimientos y el elegido normalmente tiene condiciones, aunque aparentemente se niega a aceptar la elección que realiza el gran maestro pero al final accede y comienza su preparación.

Con estas descripciones podemos ver que de una u otra manera los chamanes mískitos son elegidos y en tal razón tienen entrada en una zona de lo sagrado que es inaccesible a los demás miembros de la comunidad.

---

2) Confróntese también **Tratado de Historia de las religiones**, p. 59 y ss.

Derechos Reservados IHAH

Las experiencias extáticas ejercen y han ejercido gran influencia en la estratificación ideológica y religiosa, en la mitología y en el ritual; pero todos esos campos no son puras creaciones del chamán que las ejerce, son elementos existentes en tiempos pretéritos ya que son producto de la experiencia religiosa general y de allí que existan similitudes en los diversos chamanismos asiáticos, africanos o americanos aunque muchos etnólogos difusionistas digan que se trata de su dispersión y otros de un paralelismo cultural.

Los chamanes son seres que llegan a ser singulares en el seno de sus sociedades por esos rasgos distintivos que son signos de una vocación o crisis religiosa y así se separan del resto de la comunidad para dedicarse a su propia práctica religiosa, y viendo al chamanismo de esta manera y según planeamientos eliadescos "el chamanismo es y sigue siendo una técnica extática a la disposición de una determinada minoría y constituye en cierto modo la mística de la religión respectiva" (Eliade: **El Chamanismo** p. 23).

La comunidad mískita concede una considerable importancia a las experiencias extáticas de los chamanes mískitos; experiencias que les son inherentes ya que los sukias son quienes los acuden en las enfermedades y conducen además las almas de sus muertos a la morada de las sombras o YAPTI MISRI, una especie de madre ancestral. Son los chamanes mískitos los que sirven de mediadores entre ellos y sus dioses celestes e infernales y entre sus espíritus que deambulan el cosmos para hacer mal a los mortales. Es el chamán mískito el especialista en el alma, LILKA e ISINGNI, conociendo sus dimensiones, sus atributos, sus bondades o maldades y su destino, ya sea en el árbol del SUKUN en TIMIA TARA o en YAPTI MISRI.

III. Chamanismo mískito y psicopatología.

Desde el punto de vista clínico no vamos a hacer referencia aquí a enfermedades nerviosas ni a las diferentes formas de histeria que podrían encontrarse en los chamanes mískitos pero es necesario describir sucintamente la fenomenología psicopatológica del chamanismo mískito.

En cuanto al chamanismo y al éxtasis chamánico es un fenómeno frecuente, espontáneo y orgánico y las sesiones chamánicas de algunos lugares más apartados terminan con un trance cataléptico tan real que el pueblo considera que LILKA (alma) ha abandonado el cuerpo del chamán para viajar a los cielos o ha descendido a los infiernos subterráneos o a las profundidades de los ríos donde están los reinos de las sirenas (LIWAN TASBA).

Derechos Reservados IHAH

SUKIA de la región de las Sabanas: Cayu Sirpe, Tipí y Auka. Antes de comenzar su profesión mantuvo abstención sexual por los siete años que permaneció oculto en la selva por mandato de sus espíritus. La Mosquitia, Honduras.

Derechos Reservados IHAH

Según nuestras observaciones, varios de los chamanes mískitos llegan a conseguir un trance espontáneo únicamente haciendo uso del canto y poniendo su cuerpo en excitación constante. Otros hay que utilizan el zumo del tabaco o bebidas embriagantes de fabricación doméstica. Podríamos decir que no se da entre los chamanes mískitos la obligación de un pseudo trance ni tampoco vimos el uso de otro tipo de narcóticos* o un simulamiento dramático de viajes de su alma. Aparentemente todo es tan normal y la sociedad mískita entiende todas estas actitudes como la manifestación más fidedigna de una realidad chamánica.

Lo que nosotros hemos podido observar es que epilépticos, esquizoides, neurópatas, neurasténicos y excéntricos están unidos a las actividades chamánicas. Estos mismos y además inválidos, enanos mutilados o deformes por naturaleza también se unen a la actividad chamánica entre los GUAYMI de Panamá y entre los MAPUCHE de Chile; asimismo se dedican al chamanismo los que tienen desviaciones sexuales. Entre los mískitos una de las actividades extranormales que realizan los iniciados en el mundo chamánico consiste en acudir al cementerio —como ya fue dicho— en un momento de ataque y desesperación. Allí pasan días y noches completas cantando y conversando para lo cual utilizan un lenguaje no común pero que si es interpretado por otro chamán de la localidad o de otra región de la Mosquitia. Algunos otros chamanes en un estado de trance se lanzan a la corriente de un río desapareciendo por muchos días y reapareciendo en su pueblo para luego contar las maravillosas experiencias vividas en cuerpo y alma en el mundo de las sirenas.

Otros hay que se sumergen entre pantanos y otros se introducen en una laguna profunda y de 20 o más kilómetros de ancho para luego aparecer el día siguiente en una comunidad ribereña de la otra orilla y algunos otros se han dado por muertos, han sido enterrados y tres días después han reaparecido en su casa.

Todas estas hazañas son tomadas en consideración por la comunidad mískita que respeta y cree en sus chamanes considerándolos personajes con grandes poderes puestos al servicio de su pueblo.

Otras tantas demostraciones de poder que han realizado los chamanes mískitos han sido el caminar entre una hoguera, cantar y silbar enmedio de las llamas para atraer a los espíritus benefactores y auxiliares en el logro de determinado fin como preámbulo de una intervención chamánica.

Vamos a extraer una cita del viajero E. George Squier quien presenció actos chamánicos entre los mískitos a mediados del siglo pasado para luego compararla con una entrevista grabada por nosotros en 1980:

---

* Aunque algunas informaciones dicen que utilizan "dormidera" y otras plantas.

Derechos Reservados IHAH

La sukia hizo su aparecimiento sóla llevando un largo trozo de bambú y no llevaba vestido, excepto un pedazo de tunu.[3] ...Tomó el pedazo de kuli kuli[4] que se le había dado en recompensa y con absoluto silencio caminó hacia el patio y lo dobló cuidadosamente mientras tanto había sido hecho el fuego con astillas y ramas de pino que ya ahora estaba con altas llamas, sin ninguna vacilación la sukia caminó sobre el fuego y se paró en el propio centro del mismo fuego. Las llamas lanzaban sus lenguas que le llegaban a la cintura. Los carbones que estaban debajo de sus pies desnudos se ennegrecieron y parecían extinguirse mientras el taparrabo con el cual ella cubría sus caderas crujía y se encojía, ella se quedó inmóvil y aparentemente tan insensible como una estatua de hierro hasta que las llamas se disminuyeron, entonces empezó a caminar sobre las cenizas humeantes murmurando rápidamente para si misma de manera ininteligible. Súbitamente se detuvo poniendo sus pies sobre el palo de bambú, lo rompió por el medio sacudiendo la sección que le quedó en la mano de la cual salió una culebra tamagás grande que inmediatamente se enroscó, contrajo su cabeza y arremetía su lengua en una actitud de desafío y ataque.

La sukia extendió su mano y la culebra se apretó en su muñeca con mucha velocidad de donde quedó balanceándose contorciendo su cuerpo en nudos y espirales.

Después de un tiempo, con la misma brusquedad que habían marcado todos sus movimientos previos ella (la sukia) sacudió la serpiente y aplastó su cabeza con su talón y tomando la tela que se le había dado tomó su camino sin haber intercambiado una sóla palabra con ninguno de los presentes. (SQUIER: p. 239-240).

---

3) Corteza de árbol (Lat. Castilla Fallax). Los indígenas de Honduras la usan algunos como vestimenta y hoy como ropa de cama.

4) Kuli Kuli viene del francés Colicot. Es una tela estampada que los miskitos adquirían en Belice en la época de la colonización y explotación inglesa. Es muy común regalar a los chamanes telas o pedazos de tunu hoy día.

Derechos Reservados IHAH

Extracto de una entrevista realizada por nosotros que coincide con lo fundamental de este relato de Squier:

> En Río Plátano vivía el sukia Miki-Drik, quien para curar encendía una gran hoguera con las ramas del LABINA (guayabo silvestre) y cuando estaban las llamas altas se introducía en ella. En medio de las llamas cantaba llamando a sus espíritus y bailaba sobre las brasas. Cuando Miki-Drik salía de la fogata hacía diferentes silbidos para conversar con los animales (espíritus protectores) y entonces comenzaba la curación. (informantes: Sr. Servando y Sra. Florinda).

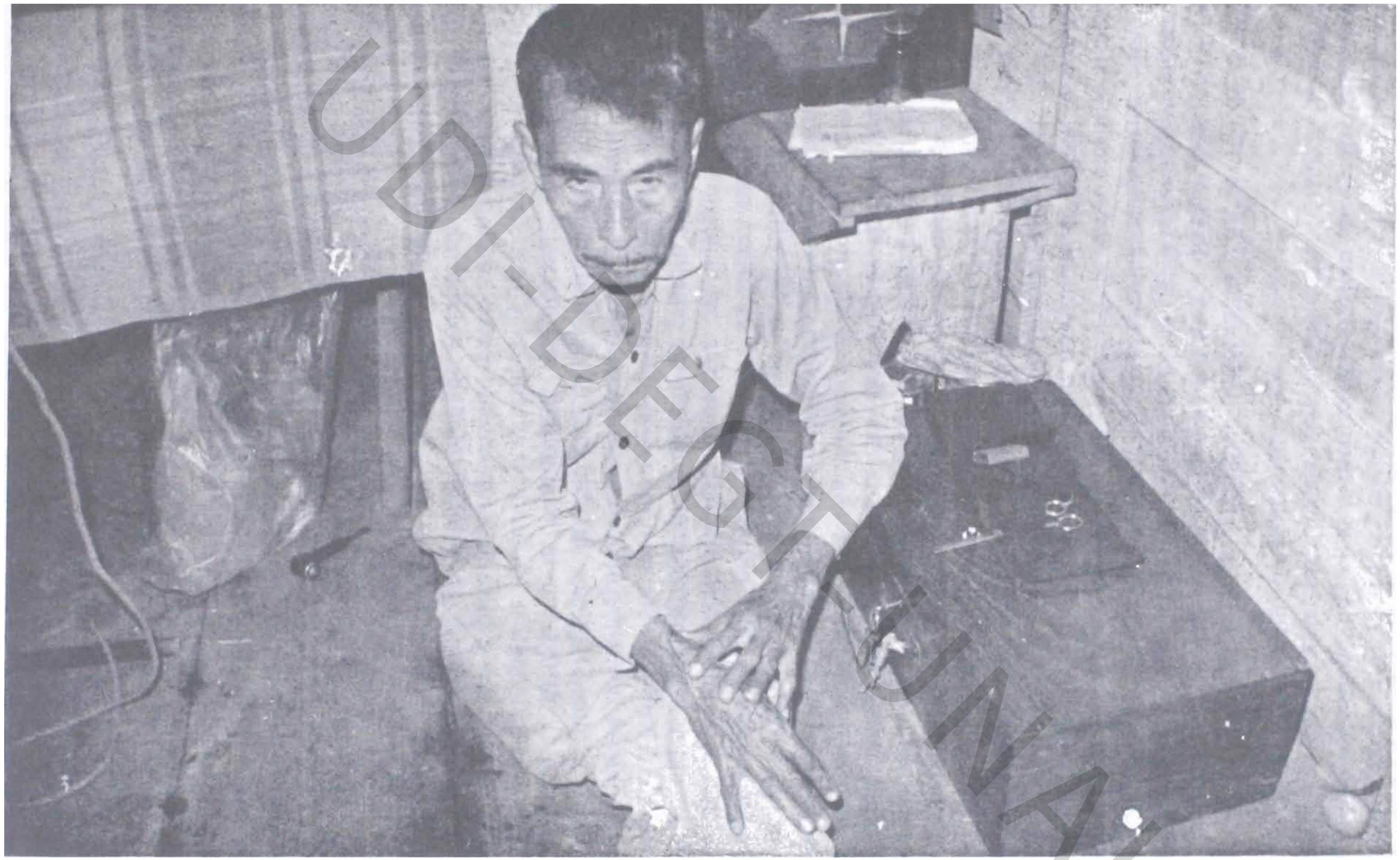
Estos ejemplos transcritos nos muestran que antes de mostrar la debilidad o enfermedad de los chamanes se muestra su fortaleza y capacidad corporal que se une a la posibilidad de poder así dominar también los estados del alma en sus diferentes fases. Este aspecto se contrapone al concepto de considerar a los chamanes mapuches de Chile como individuos enfermizos, sensitivos y de corazón débil según R. P. House (citado por Elíade). De ellos dice que tienen el estómago tan delicadísimo y que están propensos a padecer desvanecimientos que es irresistible el llamamamiento a la divinidad y que una muerte prematura castigará inevitablemente su infidelidad o su resistencia. (R. P. HOUSE en **Une épopée indienne, Les Araucans du Chili, Paris 1939: p. 98).**

Los chamanes mískitos en el desarrollo de una sesión chamánica de curación para erradicar una enfermedad del estómago por ejemplo, succionan la parte doliente pegando su boca al cuerpo del paciente y entre canto y esputo arrojan por la boca piedras, nudos de árboles, nudos de pelo humano, sangre e insectos que suponen éstos elementos sean los representantes de espíritus causantes de la enfermedad o del desasosiego que aqueja a un paciente. En este caso el chamán mískito es un hombre médico (medicine man) y también en sus demás funciones siempre da demostraciones objetivas de su poder y conocimiento. La manera de curar succionando la enfermedad es propia de todos los chamanes centroamericanos y de los SHUARAS del Amazonas Ecuatorial.

Muchas de las demostraciones del poder de un chamán mískito ya no se realizan quizás sea porque eran ceremoniales públicas con lo cual se evidenciaba la creencia de que el sukia es inmortal y que a veces muere temporalmente para regresar a la comunidad con mayores conocimientos y con amplios poderes.

Muchos inforrmantes mískitos aseguran que los sukias en estado de trance pueden resucitar a los muertos y esta misma concepción existe entre los GUAYMI de Panamá. En 1972 un chamán Guaymí quiso devolverle la

Derechos Reservados IHAH



Sukia de la Zona Recuperada.- Fue tan famoso por sus grandes poderes que un ex-dictador de Nicaragua solicitó sus servicios para erradicar un mal incurable -según las informaciones de la comunidad miskita en general.- Hoy día no práctica el chamanismo en sus tres grandes aspectos; ejerce solamente los del sukia como adivino y realiza prácticas de magia contaminante y homeopática.

NOTA: Esta foto fue tomada en 1973. En 1980, en nuestro segundo viaje, el sukia WAIKNA PIHINI (hombre blanco), ya había muerto.

UDI-DEGT-UNAH

Derechos Reservados IIHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

vida a un líder comunal con cantos y rituales efectuados por él y por su pueblo (río Cricamóla) trataban de revivirlo. Estas ceremonias duararon cuatro días tiempo durante el cual el cuerpo se descompuso y tuvo que intervenir la policía que llegó de fuera e inculparon al chamán de BRUJO, desbarataron aquella actividad mística religiosa y necrófila causando una gran crisis a toda la comunidad participante.

Paul Radín evidencia la estructura epileptoide o histeroide de la mayoría de los hombres médicos (medicine man) y apoya de esta manera su tesis sobre el origen psicopatológico de los "hechiceros" o sacerdotes y agrega que "lo que en un principio se debía a una necesidad psíquica se convirtió en una fórmula prescrita y mecánica para uso de todos los que deseaban trasmutarse en sacerdotes o establecer un punto de contacto con lo sobrenatural" (Paul RADIN. **La religión primitiva** 1941 p. 110). Por otra parte Ohlmarks, en **Studien zum problem des schamanismus,** p. 20 ss. reconoce que el chamanismo no puede ser considerado exclusivamente como una enfermedad mental ya que el fenómeno es muy complejo y de esta manera tampoco explica esa complejidad; sin embargo Alfred Matraux en su **Chamanismo entre los indios de la América del Sur,** (p. 200) han profundizado más en el problema del chamanismo sudamericano y dice que los individuos neuróticos o religiosos por temperamento se sienten atraídos hacia un género de vida que les procura una unión íntima con el mundo sobrenatural y les permite emplear libremente su fuerza nerviosa. Los inquietos, los inestables o los meditativos hallan en el chamanismo una atmósfera propicia. Por otra parte Nadel, en un estudio del chamanismo en las montañas Nuba p. 36, dice que aún no se ha resuelto el problema de la estabilidad de la psiconeurosis por medio del chamanismo y sin embargo agrega que no puede decirse que el chamanismo absorbe la anormalidad mental difusa en la comunidad ni que está fundado en una predisposición psicopática evidente y extendida y que sin duda el chamanismo no puede ser explicado simplemente como un mecanismo cultural destinado a perfeccionar la anormalidad o a explotar la predisposición psicopatológica hereditaria.

Con todo, consideramos que el chamanismo mískito no proviene únicamente de factores psicopatológicos sino también de factores culturales unido al fenómeno religioso que en este caso juegan un papel fundamental sobre todo en un mundo religioso todo resquebrajado hoy día por la ingerencia directa de elementos externos que tratan de poner un orden místico a todos ese "caos" mantenido por los chamanes quienes han sido y son considerados los "demonios" representantes de los infiernos despreciados por la sociedad occidentalizada por no ser "criaturas de Dios" en el sentido más lato de la palabra.

Es necesario destacar que el chamán mískito tiene una abstinencia sexual que dura 7 años antes de emprender su oficio como sukia reconocido y que sus experiencias sexuales consisten en actos de autoerotismo

Derechos Reservados IHAH

consiguiendo los resultados fisiológicos de la eyaculación o climax a partir de imitaciones inexistentes porque les falta la presencia concreta de la pareja. Tales momentos son considerados como la relación sexual entre el chamán y la posesión de espíritus que a la larga son sus compañeros del coito y analizando varios documentos sobre el comportamiento chamánico de diversos grupos étnicos vemos que análogos fenómenos psicopáticos se desarrollan en distintas partes del mundo.

Algunas enfermedades aparecen casi relacionadas con la vocación chamánica de los mískitos y es más, entre los TAUAHKAS de Honduras aquéllas personas que están a punto de morir y se restablecen, ya sea por la intervención de otro chamán o por su fuerza de voluntad o por medicamento natural, se dicen ser chamanes a partir de entonces contando historias extraordinarias sobre personajes y espíritus vistos en ese viaje del cual regresan. Esto es muy común entre los hombres médicos. Estos sukias en estados de delicadeza se proyectan sobre niveles vitales y que a su vez la misma necesidad de la sobrevivencia les revela los datos fundamentales de la existencia humana. Hemos tenido este tipo de experiencias muy cercana, sucedió con el Sr. Gerónimo (tauahka) de la comunidad de Crausirpe en las riberas del río Patuka. Estuvimos presentes junto a su lecho el 24 de julio de 1980 y en su agonía de muerte dijo ésto a su esposa (compañera):

> Un hombre de Nicaragua me hizo mal, yo lo veo, tomó mi alma y la colocó en un árbol seco que se encuentra fuera del camino entre este pueblo y Raití. Hasta que ese árbol seco se caiga voy a morir yo. Si alguien puede recuperarme el alma yo voy a a vivir y voy a ser sukia.

Nadie puede hacer nada sólo otro sukia y en este caso era la Sra. Iklina la chamán que lo atendió por intermediarios ya que no podía tener contacto directo con él porque el Sr. Gerónimo había aceptado la religión Morava y a los chamanes mískitos, los espíritus no les permiten tratar a los cristianos en la aplicación de su terapéutica aunque si se pueden hacer ayudas indirectas por humanidad, pero no es considerado efectivo.

Esta larga enfermedad del Sr. Gerónimo es para el pueblo la iniciación chamánica sin embargo, aún cuando ya se había dado por muerto y revivió después de tres días, nuestro sujeto murió definitivamente el mismo día 24. Los comentarios se iniciaron y pasarán a formar parte del material chamánico.

El sukia de Cayu Sirpe, región mískita de los llanos, también estuvo enfermo por 6 años y él mismo se curó; de allí emprendió sus prácticas chamánicas y cuando le pedimos información sobre estos 6 años de enfermedad dijo que antes de pedir permiso a sus espíritus no podía informar

Derechos Reservados IHAH

nada porque si lo hacía, en el momento de su muerte, esos mismos espíritus protectores le llevarían su alma y la pondrían a vivir en **papu nákara** (que son los ojos de las hormigas) lo que sería uno de los peores castigos el perder su alma de esa manera, pues las almas de los chamanes viven eternamente en el árbol del SUKUN que representa al árbol cósmico que une al centro del mundo con la bóveda celeste hacia la cual los chamanes realizan su vuelo mágico.

Esta idea sobre la vida del más allá les da fuerza sobrehumana a los chamanes mískitos que aún siendo mayores de 60 o 70 años dan pruebas de una gran energía ya sea ejecutando el LUNGKU (arco musical) mediante el cual controla altura tonal y su boca sirve como caja de resonancia ejecutándolo por largos períodos y también puede danzar y cantar durante toda la noche. Saltar, correr, pelear, sangrar, razguñarse, herirse, golpearse etc. en sus luchas con espíritus maléficos. Muchos de éstos chamanes también viajan a lugares distantes, caminan sólos por las playas y riberas de ríos y lagunas. Caminan entre pantanos y viajan días y noches enteras. Pasan mucho tiempo sin comer ni beber nada en comunidad determinada, se alimentan de hojas, raices, frutos silvestres o cortezas de árboles y toda esa energía en ellos es interpretada como la fuerza trasmitida por espíritus protectores y auxiliares y les hace elevar aún más su status de chamán aumentando además considerablemente su actividad chamánica que para ellos es necesaria, ya que incluso algunos enferman si no tienen actividad constante y a pesar de ello casi todos los chamanes aseguran que su trabajo implica bastante abatimiento.

Con todo ello, aunque se evidencie en los chamanes mískitos trances epileptoides, conductas psicopatológicas, actitudes histéricas unidas a una gran práctica propia del chamanismo sui géneris, los chamanes mískitos dan prueba de una constitución nerviosa superior a lo normal ya que logran concentrarse con una intensidad tan grande que es inalcanzable para los espectadores que únicamente aprecian aquéllos esfuerzos de los chamanes quienes además dominan sus movimientos extáticos en el ámbito donde se desenvuelven.

Por otro lado los chamanes KUNAS de Panamá además de poseer todos esos atributos descritos se afanan en fortalecer aún más su cuerpo tomando agua de nudos de árboles y de piedras semi preciosas a la vez que perfeccionan sus cualidades intelectuales ya que tienen que aprender grandes cantos chamánicos compuestos de miles de versos como lo es el canto de ABSOGUED IGALA de unos 15.000 versos cantados durante 15 días contínuos, durante los cuales sólo se bebe chicha y existe como norma la abstinencia sexual de todas las comunidades de su alrededor y después de ese lapso de canto y sahumerios, quema de cacao y toma de chicha, se retiran de la comunidad los malos espíritus que acosan al pueblo y que han traído la epidemia infantil. Otro canto entre los cortos que puede mencionarse es el canto de MU IGALA canto de la

Derechos Reservados IHAH

parturienta que tiene unos 700 versos y cada verso en su enseñanza es repetido por el chamán maestro con el fin de que sea memorizado por su alumno, siendo cada verso el contenido de un concepto simbólico y de una situación determinada. Con todo lo anterior apreciamos que sería difícil reconocer a un epiléptico simplemente en el desarrollo de la práctica chamánica. Los chamanes como hemos visto tienen una asombrosa capacidad de dominio aún en los movimientos extáticos como ocurre con la MACHI (Chamán MAPUCHE) que danza, canta y ejecuta el KULTRUN sobre la cabeza del REWE (figura antropomorfa de unos tres metros de alto por cuarenta centímetros de diámetro).

Esta habilidad revela una admirable constitución nerviosa y ninguno de los otros chamanes vistos por nosotros presentan indicación alguna de desintegración mental antes bien su memoria y facultad de autodominio son superiores a la media de la población que representan desde el punto de vista espiritual lo mismo que su estado de salud está siempre en buenas condiciones.

Es necesario también destacar que por lo general son también los chamanes los depositarios de la literatura de tradición oral y son los encargados de transmitirla de una generación a otra. También debe de resaltarse que los chamanes dominan dos tipos de idiomas: aquél que es común a su sociedad y aquél lenguaje llamado "secreto" y que es a la vez simbólico. Este lenguaje secreto tiene sus intérpretes en la misma comunidad y normalmente son los demás iniciados que serán futuros chamanes.

Los chamanes centroamericanos son cantores, poetas, músicos, adivinos, sacerdotes y médicos en quienes se deposita la tradición religiosa popular y son quienes conservan los mitos del origen del mundo, del fuego, del diluvio, del agua y de todos los elementos del cosmos. También conocen el origen del hombre agregando elementos perfeccionistas del pensamiento especulativo. Muchos de estos chamanes son astutos, inteligentes y poseedores de un gran carácter ya que en la formación y en el ejercicio de sus funciones chamánicas necesitan demostrar su energía y dominio de si mismos.

Así concluimos con dos pensamientos fundamentales sobre el chamanismo clásico; el de Alfred Metraux quien dice que no parece que se haya escogido ninguna anomalía o particularidad fisiológica como síntoma de una predisposición especial para el ejercicio del chamanismo. Y luego agregamos el pensamiento del también ya citado Nadel, quien dice que no existe ningún chamán que sea en su vida cotidiana un anormal, un neurasténico o un paranoico, que si lo fuese se le colocaría entre los locos y por lo tanto no se les respetaría como sacerdotes.

Así entre los mískitos y en el chamanismo centroamericano se consideran a sus representantes como médicos, adivinos y sacerdotes,

Derechos Reservados IHAH

conductores del devenir espiritual de su sociedad para lo cual requieren de experiencias extáticas pero también requieren de instrucción teórica y práctica que no es simple y esa experiencia psicopática tiene eso mismo: un contenido teórico para enfrentarse a todos los fenómenos que competen al chamanismo, ya que conocen no sólo la práctica de los hechos chamánicos sino también la teoría del chamanismo en general.

IV. Roles específicos y funciones chamánicas.

El chamán mískito está aparentemente ausente de las ceremonias del nacimiento, matrimonio y muerte pero acude a ellas siempre que sea llamado de manera exclusiva. Su actividad fundamental consiste en la meditación perenne y en la conversación constante con los espíritus. Esto lo realiza por medio de sus sueños que describe como "viajes" a otros mundos e inframundos. Estas travesías son ascensiones a los cielos (KASBRIKA PURA) y descensos a los infiernos (PITITAUWAN). El chamán mískito no realiza actos expiatorios de sacrificio de animales en los rituales relacionados con las almas (KWAL TAYA por ejemplo) y la información obtenida sobre los actos de sacrificio sólo aluden al sacrificio de un caballo en el momento de realizar el ritual del SIKKRU que se desarrollaba en honor de un chamán muerto para enviar su alma al árbol del SUKUN pero que ya no se realiza por la prohibición de la religión morava. Sin embargo, el chamán mískito orienta sobre todas estas prácticas que aunque pertenecen al mundo chamánico son ejecutadas por iniciados o escogidos.

El chamán mískito permanece aislado y vigilante, apto para comprender un ruido irreal o la manifestación simbólica del agua, de los árboles, del viento, de las piedras, tormentas, rayos, truenos, aullido de animales e inquietud de los perros. Se enfrenta a todas las influencias malignas que pueden alterar la relativa tranquilidad de la comunidad que tiene a su cargo.

Así, podemos atribuirle al chamán mískito tres funciones muy específicas que, aunque están interrelacionadas, cada una ofrece una cierta autonomía en razón de su aplicabilidad y son las siguientes:

1. Receptor de la cultura oral tradicional. Sacerdote de su religión ancestral. Depositario e intérprete de la mitología mískita. Maestro del conocimiento chamánico.

El chamán mískito no participa de los trabajos que implica la productividad de la tierra porque, para este efecto, el chamán es estéril: si siembra una semilla la planta nace pero no da fruto, sin embargo está pendiente de la germinación de las semillas sembradas por los demás, de los renuevos de las plantas, de la producción de tubérculos, de arroz,

Derechos Reservados IHAH

de la recolección, de la caza y de la pesca. También tiene a su cargo la realización de un ritual mágico religioso para propiciar la buena cosecha; este rito se llama: WAHAWIA. El sukia explica que ese terreno que ahora no produce lo suficiente ó que la cosecha se pierde es debido a que fue tomado por LASA (espíritu del mal) y éste vive allí en el subsuelo que hay que matarlo para asi no perder el trabajo colectivo de la producción.

El día indicado la gente de la comunidad acompaña al sukia hasta el lugar. Lleva cuerdas muy largas de fibra vegetal elaboradas por los tejedores, se introduce en la maleza y observa a su alrededor, pronto dice: "alla está" la gente va detrás de él; el sukia habla en el idioma secreto y comienza la lucha. La gente le deja espacio para su acción. Se detiene un poco y toma chicha de maíz o arroz que le brinda su "ayudante" normalmente iniciado. Vuelve a la lucha y corre de un lado para otro en el terreno. Ahora se detiene con acechanza y en actitud de ataque se ata la punta de la cuerda a la cintura y se introduce en el monte corriendo, el ayudante toma el otro extremo de la soga y todos los participantes lo dejan solo. Ahora sólo se percibe la lucha, la quiebra de ramas, que el chamán hable, el ayudante escucha y explica rápidamente lo que está pasando, el chamán se tira al agua, chapotea, da gritos y continúa la lucha por mucho tiempo. Llega un momento que ya no hay más ruido y después de unos instantes pide que lo halen. Llega arrastrado, maltratado, mojado y ensangrentado. Hay silencio y el sukia dice: "al fin lo maté". Ahora hay alegría de todos los participantes quienes beben chicha, gritan, cantan y ejecutan instrumentos musicales.

Vamos a ubicar aquí una cita de Bronislaw Malinowski quien describe ritos similares entre los trobriandeses del Pacífico Occidental:

> . . . Una serie de ritos y hechizos sobre el huerto que corren paralelos con el trabajo y que de hecho inician cada etapa de la labor y cada nuevo desarrollo de la vida de las plantas. Incluso antes que empiece ninguna faena agrícola, el mago tiene que consagrar el sitio con la ejecución de un gran ceremonial en el que toman parte todos los hombres de la aldea. Esta ceremonia abre oficialmente la temporada de laboreo. . . (Malinowski 1975: 73).

Extraemos esta cita por las analogías existentes en cuanto al ritual en si y además porque entre los mískitos, siempre que una población elige el terreno para sembrarlo, es el sukia el encargado de iniciarlo con una práctica ritual similar a la anterior desarrollada por los mískitos y en lo sucesivo habrá buena cosecha.

Derechos Reservados IHAH

Tasba mainkaikamna o Tasba aiwawakra.- En la primera acepción significa: poner mi parte en la tierra y en la segunda: centinela terrenal. Estas figuras de madera de balsa son colocadas por el sukia en los caminos u orillas de los ríos, lagunas y senderos para que detengan los malos espíritus que traen epidemias y males a las comunidades miskitas. Kaukira, La Mosquitia - Honduras.

Derechos Reservados IHAH

Muchos otros rituales de la vida de la sociedad mískita son desarrollados por el chamán, algunos son efectuados de manera personal y otros requieren de la presencia del pueblo para su efectividad. Entre ellos enunciaremos los siguientes:

Aiklabansaika. Es un ritual que propicia la fortaleza y se aplica en los hijos varones de un chamán. También otros padres pueden solicitar el Aiklabansaika para sus hijos. Aiklabanka significa la lucha o la batalla y saika la medicina. El mismo chamán bucea las plantas medicinales que se necesitan y que sólo se producen en el fondo de las lagunas.

Tasba Wajam. Es un ritual que se desarrolla para alejar los malos espíritus que causan las epidemias de la comunidad. Esta epidemia está representada en el mal espíritu llamado KARSWAKI que se alimenta de la sangre de los niños. Parte del ritual consiste en elaborar dos figuras antropomorfas talladas en madera de unos tres metros de alto y representa a una pareja, estos son los tasba wajam, "vigilantes de la tierra" a quienes el sukia les transfiere su poder para que estén vigilantes de ese mal espíritu y que luchen con él cuando quiera penetrar en la comunidad, por esta razón los ubica en la entrada principal del pueblo.

Los sukias explican que si KARSWAKI no puede alimentarse porque Tasba Wajam no lo dejan, entonces se llenan de furia y eligen al sukia más destacado de la región para enfrentarse directamente con él, asi con impetuosidad sobrepasa los poderes de Tasba Waiam y se dirige a la casa del sukia ubicándose en un monte cercano. El sukia lo percibe por el olor a azufre y comunica al pueblo para que asistan a la lucha. El lo describe como un caballo gigantesco que posee tres patas y dos cabezas y por esta razón el sukia usa también como utensilio ritual la **sukia wita** que es una especie de montura e implementos con los que ensilla al KARSWAKI para montarlo y domarlo pegándole con el **sukia kin** que es el bastón de poder correspondiente a este ritual. El sukia realiza toda la dramatización de la lucha en forma pública hasta declarar su vencimiento.

Tasba mankai kamna es un ritual similar al anterior; los vigilantes son también figuras antropomorfas pero son colocadas a las orillas de ríos y lagunas y sirven para mantener en su sitio a las sirenas (LIWA) y evitar así el ahogamiento de niños o adultos. Si las Liwas persisten entonces también el chamán lucha con ellas dentro de las aguas hasta que las declara vencidas.

Hay en la vida cultural del mískito otros seres míticos que causan daño y muerte dentro de ellos, seres diabólicos que sólo el sukia es capaz de vencer por sus poderes. El WAIWAN por ejemplo es un cuadrúpedo que vuela y mata a los seres humanos desgarrándoles el cuello. El WAKUMBAI es un espíritu que tiene la forma de vaca de una pata y si se le encuentra produce enajenación mental.

Derechos Reservados IHAH

El WAHSU es un espíritu que se representa en forma de tigre y llega a los poblados para alimentarse de cadáveres causando trastornos generales dentro de la población. El sukia lo ahuyenta con su poder y además ordenando colocar agua y comida en las tumbas. El WAWAL es un espíritu de las aguas que se describe como reptil saurio de gran tamaño y que posee alas. Es originario del océano y viaja a los ríos para alimentarse y cuando regresa al mar corre a gran velocidad batiendo sus alas y causando asi las inundaciones que destrozan sembrados, viviendas y embarcaciones. El sukia lucha con él en las aguas hasta vencerlo y hacer que se largue con precaución. La WAULA TARA es otro espíritu de las aguas (de los ríos) que se presenta en forma de boa constrictor que es capaz de tragarse embarcaciones con todos sus ocupantes. El LI LAMIA es un tigre acuático (jaguar) protector del mundo de las sirenas y tiene la facultad de tragarse al caballo mítico que monta el sukia cuando viaja al país de las sirenas en el fondo de ríos y lagunas. El sukia vence a Li Lamia. NIKI NIKI es un espíritu que se representa en forma de serpiente y vive en la profundidad de la tierra; cuando trata de salir a la superficie produce movimientos de tierra. El sukia viaja hasta donde se encuentra Niki Niki amarrado por él mismo y lo ata más para que no se mueva.

Luego, el sukia domina también una legión de UNTA DUKIA que significa espíritus del monte y que se representan de múltiples formas: moscas azules, lagartijas verdes, seres humanos diminutos, ruidos de animales inexistentes, ebullición de las aguas de los ríos, pantanos o lagunas, luces, fantasmas, torbellinos, remolinos en las aguas, olores, voces, gritos, sombras, etc. Todas estas señales sólo son percibidas por el chamán.

Al margen de todas esas prácticas rituales, el sukia mískito da muestras de su gran erudición al abordar temas que son exclusivos de su dominio como por ejemplo hablar del canibalismo antiguo de los RAJ. Otros conocimientos del sukia son aplicados a la astronomía ya que conoce el recorrido de las estrellas a través de las cuales mide las distancias y a la vez por su intermedio reconoce la buena época de cazar determinados animales o de pescar o de recolectar cangrejos, a este conocimiento se une su observación sobre las fases de la luna y su aplicabilidad en la obtención de alimentos, concepción de los hijos etc. Con todos sus atributos el sukia impone normas que son cumplidas como por ejemplo el que una mujer menstruante no pase cerca del sukia como punto intermediario entre el punto cardinal Este y él, ya que esta aberración puede ser fatal, pues sus espíritus protectores inmediatamente se afanan en salir de su cuerpo de manera violenta y le causan un aturdimiento porque le es difícil volver a restablecerse.

También el chamán incide en la conducta de su sociedad; censura la avaricia porque en castigo a tal acción es que el alma no realiza su viaje al infinito sino que perece definitivamente en el SAKALDAKAWA que es una especie de caldera hirviendo. Tampoco deben hacer otros males porque

Derechos Reservados IHAH

al morir el cuerpo su alma no tendrá paz y bajo ese tormento hará daños a la comunidad mískita.

Todas estas normas son cumplidas por la sociedad mískita pero todas sus funciones específicas están por encima de lo natural, su universo de dominio es lo sobrenatural y es él quien controla ese cosmos desconocido que define como MAPRI y que representa lo obscuro, lo nublado, lo difícil de comprender o la morada de la sombra de la muerte; y a la vez es quien establece ese nexo entre el mundo natural y el sobrenatural. Conoce el recorrido de las almas y las categorías de la misma: El ser humano está compuesto de materia y alma, el alma se llama LILKA cuando el cuerpo muere. Lilka se escapa de él saliendo a la obscuridad para lo cual hay que encenderle fogatas para que no se pierda. Ahora el alma toma el nombre de ISINGNI que se convierte en una especie de luciérnaga que emite una luz verdosa y deambula en la obscuridad de la noche sin encontrar un lugar fijo.

El sukia entonces realiza el ritual llamado KWAL TAYA durante el cual llega a capturar el alma y la apresa en un pedazo de algodón silvestre. La trae a la casa del difunto y la coloca en la esquina de la choza que da hacia el Este. Ahora ordena que se alimente al alma durante 7 días y que la comida que no pueda ingerir se le dé al perro del extinto. Esta comida se llama PLAKA. A los 8 días se realiza la gran celebración y durante la cual hay inmolación de vacas (que no la efectúa el chamán) hay música, cantos y lamentos cantados (INANKA) en honor del finado. El sukia baila con el ISINGNI en la mano durante toda la velada y al amanecer se dirigen todos los concurrentes hacia el sitio donde está enterrado el cuerpo y allí sobre la tumba realiza un agujero de unos tres pies de profundidad en dirección a la cabeza y entierra el algodón que contiene al ISINGNI. Ese algodón sirve como protector (LIMLIM) y resguardará al alma en su larga travesía cuando sea atacado por los insectos espíritus.

Poco tiempo después del reencuentro ISINGNI - cuerpo, el isingni en abstracto se retira de la sepultura. Si es el isingni de un sukia la ascención representa el traslado del alma al árbol del SUKUN; árbol sagrado (descrito anteriormente) y ya aquí el alma adquirirá el nombre de SAMPA.

Si el isingni es de una persona común permanece en el cuerpo por más tiempo hasta convertirse en RIKAYA (lagartija) y vive junto a él haciendo su hogar en la mitad de la canoa que le sirve de lápida ya que entre los mískitos el ataúd se construye con la mitad de la embarcación del difunto y la otra mitad se coloca encima de la tumba como una especie de lápida en donde se evidencia un nexo entre el suelo y subsuelo y con esta embarcación el extinto realizará grandes travesías.

Estas apreciaciones sobre la RIKAYA son en sentido material palpables pero para adquirir la eternidad, el alma no se queda allí, la lagartija es sólo su representación, el alma sale para realizar su viaje al

Derechos Reservados IHAH

YAPTIMISRI en el SUKLIN DUARKA. El Suklin duarka representa la embarcación que tiene como marineros a los sapos, los únicos que junto con el chamán pueden llegar al **Yaptimisri** cuya traducción literal es: Yaptia= madre, Misri= el espacio donde está el origen del hombre así, concebimos una MADRE ANCESTRAL.

El amplio conocimiento sobre los mundos reales y sobrenaturales que posee el chamán, le permite saber que el espíritu en el mundo sobrenatural tendrá las mismas obligaciones, penalidades o alegrías que pasó en este mundo y a la vez continuará usufructuando de los bienes terrenales y de sus afectos que dejó en esta tierra. El chamán asegura que el difunto mantendrá siempre relaciones con su compañera de vida, compañeras o esposo y que éstos deberán siempre guardarse respeto porque el espíritu aún después de haberse marchado vendrá a realizar el coito con quien fue su compañera o compañero en sus visitas oníricas.

También sucede que en el yaptimisri cada uno de los cónyuges tiene responsabilidades para con los suyos y este nexo está latente y evidente en los lamentos cantados de INANKA que se desarrollan todas las madrugadas siendo esta la manera de comunicarse con los espíritus que se han marchado y a quienes se les cuenta sus penalidades y alegrías y a quienes se les pide la protección diaria:

Hijo mío, tanto quiero verte
querido hijo tu ya te marchaste
¿para dónde te fuiste?
tanto deseo verte...
Estoy triste ¿verdad que me vés?
Estoy segura que me puedes ver
Yo sé que te fuiste por otros caminos
Y ahora con otros ojos me vés
Te fuistes caminando a pie
hoy con otras piernas caminas...
envíame siempre tu ayuda hijo...

La muerte y la separación temporal del alma.

La hipótesis chamánica es valedera para su cultura: No existe la muerte como tal. Para ellos la muerte es el paso fundamental a ese otro mundo - que no es el mundo creado por los cristianos en donde el alma vive feliz y eternamente -. Para los mískitos ese mundo de tinieblas del cual ya hemos hablado es exactamente el duplicado de esta vida en donde ellos tienen que luchar eternamente tal como lo hicieron en este mundo. Hemos dicho ya, que en sus cantos matutinos claman favores a sus muertos y para ejemplificar esta separación y estos dos mundos citamos dos cantos mískitos que a ello hacen referencia:

Derechos Reservados IHAH

Inanka: El llanto.

Cantó: Sra. Bila Centeno (26 años).

Lugar: Sirsirtara, río Ibantara.

A una madre

Esa mujer se fue
a lugares calientes
aquí tienes a una hija,
que no tiene maldad;
no la olvides,
mírale a la cara
Río abajo, hacia lo obscuro se fué,
se separó para siempre,
en puntos malos y quebradas.
yo te hablo; ¡escucha!
andando por todos los caminos, irás a mi casa,
por el agua iré llamando:
¡mamá, mamá!
mira a tu hija, mujer mírala,
gran madre,, escucha bien:
envía favores,
en cuanto te fuiste,
quedé desdichada,
mírame,
a tu hija madre,
dale algo,
está con mucho dolor,
sin nada,
mira tu nombre,
óyeme madre,
no me cierres el gran camino.

Derechos Reservados IHAH

Tiun: (canto con guitarra).

Cantó: Argueta Bansiguer (52 años).

Lugar: Sirsirtara, río Ibantara.

A una esposa

Se acerca el viento de la muerte
¿para donde vas mi querida mujer?
no me abandones...

Esta tierra no es nuestro hogar,
nos la han prestado por temporadas,
nuestro verdadero hogar es el cementerio.

etc.

En cada uno de esos cantos hay referencia a la muerte como el paso hacia la otra vida de la cual solicitan favores los humanos que se encuentran en el mundo terrenal.

Hay un cuerpo de conocimientos a nivel social que es producto de todos los seres que componen esa comunidad y este legajo de filosofía indígena es resguardada por los sukias en sus tres más grandes aspectos: El sukia mískito como depositario de su cultura, de su religión, de su mitología; del sukia como adivino y conocedor del mundo sobrenatural en donde viven los espíritus de sus muertos y hay un tercer aspecto; que es el que vamos a tratar por último, que es el sukia mískito como médico, capaz de luchar con toda la legión demoníaca.

2. El Chamán mískito como adivino

Considerado el sukia como un adivino, adquiere la jerarquía de dirigente espiritual de la comunidad. Las facultades adivinatorias que el sukia posee están interrelacionadas con sus poderes sobrenaturales y que se manifiestan al entablar comunicación con los espíritus malignos y benignos. También puede presentarse como observador participante de los hechos que ameritan un análisis chamánico y de esta manera vislumbra el devenir de bienes y males que acaecerán sobre su pueblo.

Cuando ésto sucede, el sukia prepara los **sukia kinka**, que son los bastones de poder elaborados de maderas especiales y que le permiten enfrentarse a esos espíritus o a las legiones de seres demoníacos que causan daños a la comunidad mískita presentándose en forma de fenómenos sobrenaturales.

Derechos Reservados IHAH

Ante esa furia de los malos espíritus, subditos de un gran poder concentrado en Lasa, el sukia se hace presente: grita, canta, conjura y arremete de frente al fenómeno que puede ser huracán, tormenta o creciente **(prari, skwal, o waual);** sabe que esto trae por consecuencia hambre, peste y muerte, es por eso que los afrenta, considera esta actitud un compromiso para con su comunidad.

Para ilustrar el párrafo anterior vamos a hacer referencia a alguna informacion que hemos elegido y que ubican al chamán mískito como poderoso ante este tipo de fenómenos naturales:

> "Dama Flores, que se hizo sukia por intermedio del rayo era especializado en huracanes".
>
> "La Zona del Río Kruta había sido azotada por fuertes vendavales hasta 1941, pero a partir de los poderes del sukia Flores, no pasó otro huracán mientras estuvo vivo".
>
> "El sukia Flores tenía un guacal (totuma) de agua y si se iba a aproximar un huracán, el agua subía de nivel y entonces, el sukia se preparaba para recibirlo".
>
> "Por allí por 1950, sería, el sukia Flores vio que venía un huracán y puso al corriente a todos los habitantes de la región. Muchos incrédulos se fueron a Mangotara. El dama Flores les decía que no se fueran, que no lo dejaran solo, que no abandonaran su casa, que él alejaría el ciclón.
>
> El huracán venía, el sukia Flores salió hacia la playa y les gritaba a los espíritus. En la mano izquierda llevaba una vela encendida y en la derecha tenía el bastón, llegó a la playa, se metió al mar y con el bastón azotaba las olas bravas que se le venían encima y aquella vela encendida no se le apagó, por una hora más o menos permaneció dentro del agua y el huracán no pegó a las costas de la Mosquitia, sino que se desvió hacia Belice".
>
> "Dama Flores defendió siempre a los mískitos de la zona de Kruta. En 1969 murió Dama Flores y en 1971, los mískitos fueron azotados por un nuevo huracán que devastó los pueblos dejando pura calamidad".
>
> "Para evitar los huracanes, el sukia reunía al pueblo para que todos hicieran algarabía con tambores y otros instrumentos mientras él cantaba invocando los espirítus. Para finalizar, el sukia quemaba mazorcas de maíz que producían una luz verde y con el esplendor y con la bulla producida por la gente se asustaba el huracán y con miedo se retiraba del lugar". (Informantes varios, la Mosquitia 1973 y 1980).

Derechos Reservados IHAH

Debemos destacar que en muchos otros aspectos de la vida del mískito interviene el sukia como adivino, pero nos parece que, es más significativo en la predicción de los huracanes, tormentas o crecientes por cuanto hace tomar todas las precauciones necesarias y logra desplazar a gran parte de las poblaciones hasta la localidad donde él se encuentra quienes lo auxilian con su presencia y son partícipes en ese supuesto desvío de huracanes, o los demás fenómenos naturales, producto de espíritus malignos embravecidos que tratan de castigar a la comunidad mískita por alguna causa, según su concepción.

Desviaciones frecuentes y algunas prácticas aleatorias del sukia como adivino. (considerando que el chamán mískito, hace bien, pero también hace mal si quiere).

No ha existido una palabra en mískito que englobe la actitud del sukia como adivino, pero sus atribuciones se enuncian con la frase **dara pliki**, que significa: profetizar como más aproximado, ya que traducido literalmente es: **dara:** explicar y **plikaia:** búsqueda. Posteriormente, y por influencia extraña a su cultura, se acuñó en el mískito el término **prapit,** posiblemente del inglés prophet (profeta), y que representa al que vaticina el futuro, pero a partir de estas facultades, al sukia se le utilizó como **kakaira,** término que lo traducen como adivino pero que efectivamente no es la apreciación exacta y no existe un término para tal acción como se ha dicho. Kakaira significa el que sabe, el que conoce, el experimentador. Kakaira no es precisamente un sukia cuyas funciones son las de velar por el bien de la comunidad: kakaira es aquel que realiza prácticas en contra de sus semejantes a solicitud de los interesados, de esta manera aparecen aplicaciones como la siguiente:

> Cuando una persona muere y se cree que fué una muerte provocada, el familiar más cercano le corta las uñas, un poco de cabello y vellos de la cara. los coloca en un espejo pequeño y todo lo envuelve con un pañuelo blanco y lo lleva al kakaira. Con estas muestras el kakaira sabe quien lo mató.
>
> Aquí los familiares le piden al kakaira que mate al que causó la muerte del familiar.

Normalmente es una la pregunta más común que el familiar le hace al kakaira:

> ¿Quién le dió veneno al familiar difunto?

El kakaira puede adivinar quién es el culpable y de esta manera los familiares del difunto eligen la forma cómo quieren que muera el agresor:

Derechos Reservados IHAH

a. Que lo mate por intermedio de un rayo.
b. Que se muera por mordedura de serpiente.
c. Que se ahogue.
d. Que le caiga un árbol encima.
e. Que muera envenenado.

Hoy día algunos sukias asumen estas responsabilidades ya que para ellos, como para la sociedad mískita en general, no existe la muerte natural.

3. El Sukia Mískito como Médico.

En sus sueños los sukias viajan al kásbrika pura (cielo) donde se realizan encuentros con los demás sukias que residen en otras regiones de la Mosquitia y también acuden los grandes sukias ya fallecidos.

Estas reuniones se hacen periódicamente con el fin de tratar todos aquéllos problemas que diezman a la población, exposición que realizan los sukias ante los espíritus de los sukias muertos. Ellos pacientemente analizan cada caso y dan su parecer y orientación sobre la medicina a emplear.

Algunos otros chamanes exponen casos particulares con nombre y detalle de patología y psicopatologías que tratan de difícil resolución, los sukias viejos y famosos sukias muertos indican el tratamiento a seguir.

Esta norma rige por cada enfermo que hay en la comunidad y la misma se aplica para brindar información chamánica a las personas normales que lo requieran. Si el sukia no cumple éste requisito su cuerpo será condenado a vivir en los ojos de las hormigas como ya se dejó dicho, y asi no podrá realizar su ascenso al mundo de los sukias y tampoco podrá reencarnarse en algún nuevo chamán, concepción que también es frecuente.

Terapeútica chamánica.

La práctica de curación más común consiste en succionar las partes dolientes o afectadas. El sukia algunas veces esputa sangre, piedras, hojas, raíces e insectos que representan espíritus malignos que quieren apoderarse del alma (Lilka). Otras de las prácticas del sukia consiste en soplar al aire alrededor del enfermo acompañado de movimientos de brazos en actitud de espantar a los malos espíritus. Estas alteraciones van acompañadas de cantos chamánicos que describen la enfermedad y solicitan la ayuda necesaria a sus espíritus protectores. En algunos momentos también hace uso de espíritus auxiliares que están fuera de su cuerpo representados en figuras antropomorfas talladas en madera o simplemente son piedras o maderos pero que tienen un origen espiritual.

Derechos Reservados IHAH

Tipología de las Enfermedades según su propio Criterio de Clasificación. Enfermedades Menores.

IUMU. Denomina a todas aquellas dolencias pasajeras que son asociadas de alguna manera con el sistema digestivo. Su origen se atribuye al espíritu de animales que son siervos de otros espíritus dañinos que han comido, bebido o que se han posado en algún alimento que más tarde la persona ingiere. Algunas veces no es necesario que el espíritu haya estado en contacto directo con el producto, pero es posible que estuviese presente en el momento de obtenerlo o en el mismo instante de comerlo como alimento, tambien se manifiesta por erupciones, hinchazones y desmayos. El nombre de iumu tiene cuatro aceptaciones: designa al mal propiamente dicho, al agua con que ésta dolencia debe ser tratada, a la práctica curativa y también a la persona que la realiza.

Dentro de las prácticas chamánicas, el iumu es el tratamiento que no es exclusivo del sukia, puede ser realizado por una persona especializada en la curación de este tipo de enfermedades pero que haya aprendido de un chamán. Si esta persona no es sukia y es especialista en iumu se le conoce con el nombre de **iumu yayabakara** que designa al soplador de iumu. Ambos, sukia y iumu yayabakara, poseen la facultad de transmitir al enfermo (a través del canto y por medio del agua) los poderes que sirven para alejar al espíritu que produce el mal.

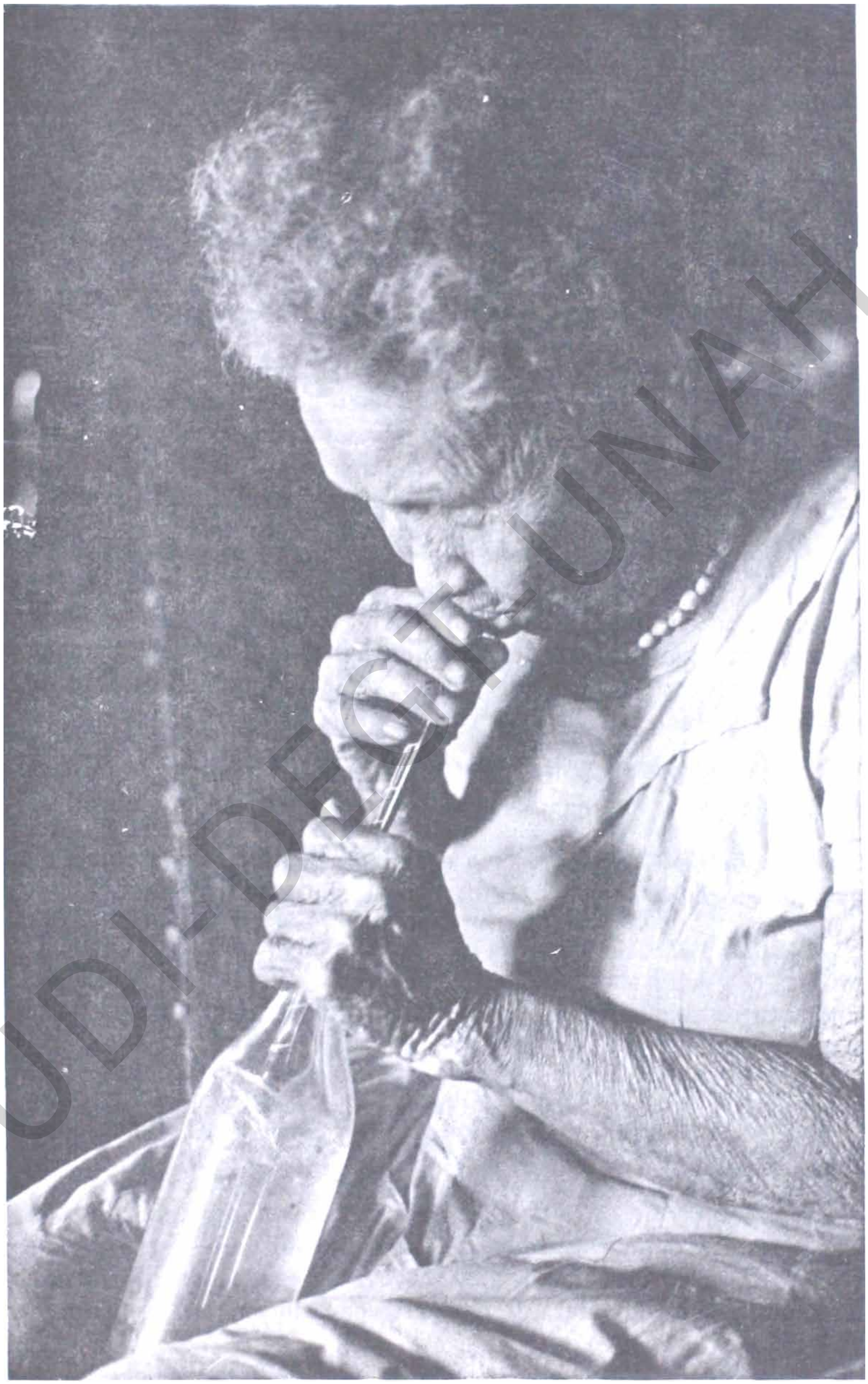
El iumu en calidad de técnica curativa consiste en dar de beber al enfermo el agua con los poderes necesarios para combatir la enfermedad. Como parte de la práctica, el agua debe ser recogida de fuentes especiales al amanecer antes de que el pozo o río haya sido tocado. Si esta condición no se cumple debe ser hervida, luego esta agua se coloca en un recipiente y se le introduce una caña llamada KLISANG a través de la cual el sukia o el especialista canta y sopla sobre la misma para transferirle los poderes curativos.

Existe un canto específico de cada iumu ya que se considera que cada canto es único y exclusivo para cada tipo de padecimiento debido a que el chamán o el especialista a través de este canto indica los caminos que debe seguir su espíriau protector para atacar al supuesto espíritu que produce la enfermedad.

Descubrir la causa específica de cada iumu constituye uno de los máximos problemas para el sukia o para el iumu yayabakara ya que a veces parte de un diagnóstico falso y trata de resolver el problema recurriendo a diversos cantos sobre diversas aguas que son dadas de beber al enfermo tantas veces como sea necesario hasta encontrar el iumu definitivo que producirá la mejoría.

El iumu además casi siempre va acompañado de saliva y masajes con grasa de la semilla del OJUM (Lat. Olias Melanococca) fruto de una

Derechos Reservados IHAH



IUMU-YAYABAKARA.—Especialista en soplar iumu para alejar espiritus que causan las enfermedades menores. Región de Awás, La Mosquitia, Honduras.

Derechos Reservados IHAH

palma selvática. Entre los SUMOS o Tauahkas de Honduras también se desarrolla un sistema curativo similar y se llama DASNA y lo mismo ocurre entre los PAYAS del mismo país y entre ellos se llama: SOBREA. En estos dos grupos la técnica curativa descrita también se conoce con el nombre de IUMU pero reconocen que esta palabra no pertenece a su idioma sino "al idioma de los sabios antiguos". Entre los Sumos y Payas el iumu consiste en contar al agua una "historia" sobre el origen de esa enfermedad que es en sí un mito en donde participan animales selváticos y otros sucesos de su ecosistema.

Tipos de Iumu.

Hay diversos tipos de iumu y se definen de acuerdo a determinadas características que asume cada dolencia así, entre ellos tenemos, el PAUTA IUMUKA y se traduce como el espíritu maligno de fuego y se manifiesta con erupciones en la piel. Se considera que es transmitido por la Liwa (sirena) cuando ha establecido contacto con el enfermo ya sea en el río o en las lagunas.

Otro tipo de iumu es el SLIMA TARA IUMUKA que se presenta como el espíritu maligno de la estrella grande y se manifiesta con hinchazón en todo el cuerpo y se considera que fue adquirido por intermedio de la repentina luz de una estrella errante.

El BUH BUH IUMUKA significa el espíritu maligno de la oruga y se manifiesta por la pérdida temporal del conocimiento (desmayo).

PIUTA IUMUKA representa el espíritu maligno de la culebra y se manifiesta con dolor abdominal acompañado de vómitos.

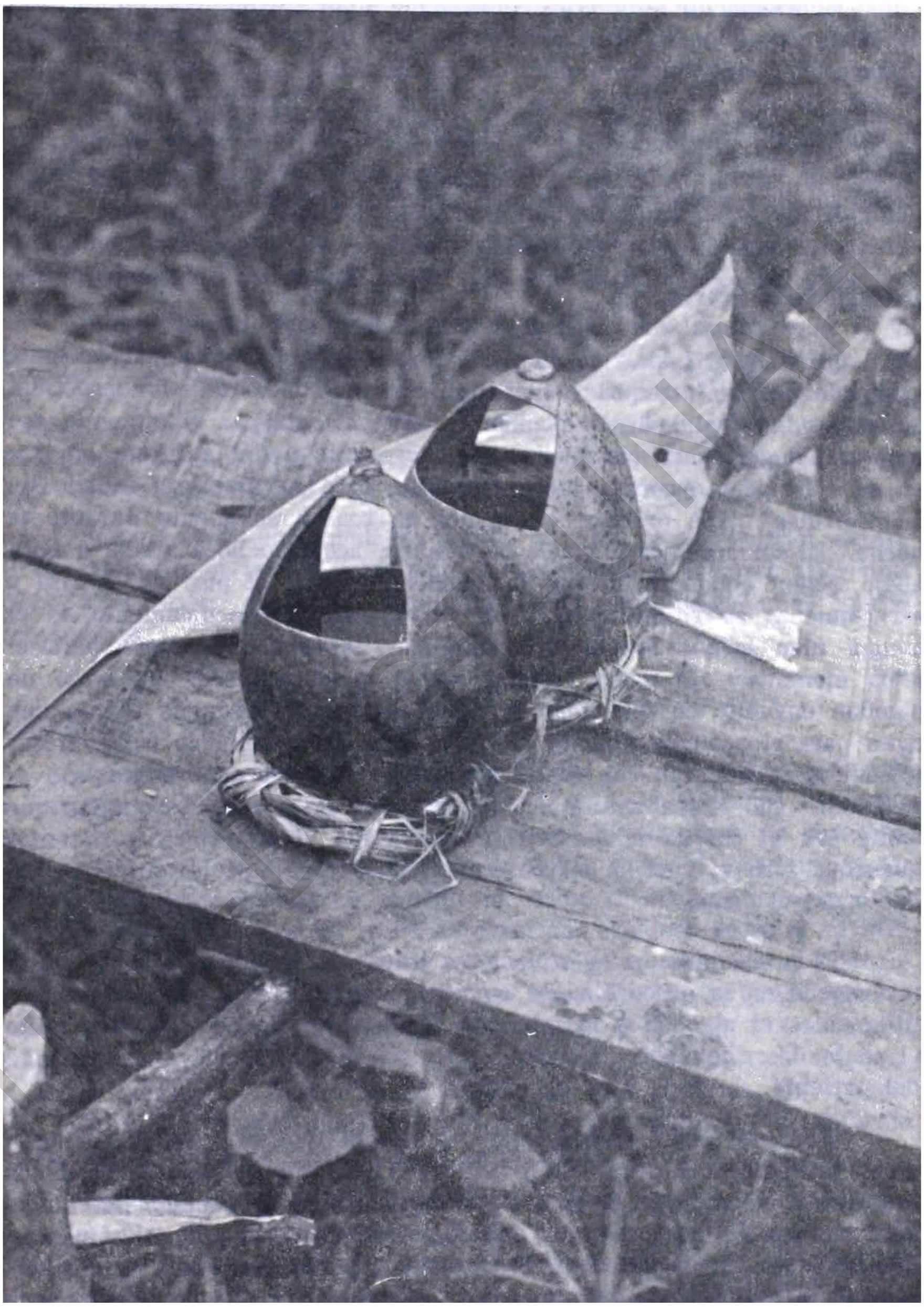
El LIMI IUMUKA significa el espíritu maligno del tigre (jaguar) y se manifiesta con dolor abdominal acompañado de convulsiones y se adquiere al ingerir carne de una res que haya sido estrangulada por un tigre portador del mal espíritu.

TRI TRI IUMUKA, quiere decir espíritu maligno del grillo y se manifiesta con dolor abdominal generalizado y puede ser percibido mientras se duerme.

MABRAN TURKAN IUMUKA se traduce como el espíritu maligno de cualquier tipo de huevos, se manifiesta con dolor de estómago producido por haber ingerido distinto tipo de huevos: tortuga, iguana, pavo montés, gallina, etc. y que cualquiera de ellos esté poseído por mal espíritu.

LIBANG TURKAN IUMUKA quiere decir espíritu maligno del cangrejo pequeño que también se manifiesta con dolor abdominal originado por el consumo del cangrejo (libang) que esté poseído de un mal espíritu.

Derechos Reservados IHAH



KAMUNTRA.—Recipientes vegetales del árbol del Cumbo, (Lt.Crescentia cucurbitina. **Bignoniáceas). Se utilizan para dejar al "sereno" las aguas con poderes chamánicos que ha preparado el sukia en el desarrollo de la terapéutica. Tikiwraya, río Kruta, La Mosquitia, Honduras.**

Derechos Reservados IHAH

Generalmente la práctica curativa del iumu se completa con un baño de vapor denominado WON LAPTIKA (sudor) que produce abundante transpiración en el enfermo quien recubierto con la corteza del tunu recibe el vapor de agua muy caliente de una olla de agua hirviente, recibe el vapor de agua de piedras calientes a las cuales el sukia les arroja agua para que expidan el fluido de poderes benéficos que coadyuvan a la curación eliminando asi los espíritus malignos que afectan al enfermo.

Enfermedades graves.

ISINGNI ULAN. Significa: "alma montada": este mal se cree originado por la intromisión del alma de un muerto en el cuerpo del enfermo. La finalidad del chamán consiste en atrapar el alma de ese muerto (isingni) para rescatar el alma viva (lilka) del enfermo ya que en su concepción "isingni lucha con lilka para llevársela al mundo de las tinieblas". Esa práctica chamánica se realiza solamente durante la noche. El sukia coloca al paciente sentado, acostado boca arriba o boca abajo, según donde se localice la dolencia pero en el piso de la casa y así comienza su ritual de curación cuyo principal medicamento es el **isingni ulan insuba láwana** que significa "canto con sonajero para el alma montada". El sukia sostiene en la mano izquierda un trozo de algodón envuelto en tela y en la mano derecha la pequeña sonaja que agita para el acompañamiento rítmico del canto chamánico cuyas frases melódicas se integran con notas largas que finalizan con sonidos graves sostenidos con "boca chiusa". Entre frase y frase realiza soplidos que emite con el fin de mantener alejados a los malos espíritus flotantes que confluyen al cuerpo del enfermo para reforzar al isingni principal que causa el daño.

El procedimiento se prolonga a través de la noche y a eso de la madrugada en la obscuridad se empieza a percibir una luz verdosa que titila entre el algodón y la tela que sostiene el sukia y mientras tanto el canto describe ahora la captura del isingni que causa la enfermedad del paciente.

Ahora el canto está dirigido al isingni que tiene en la mano a quien recrimina con severidad y respeto e indicándole que por los daños causados a su paciente lo tendrá que destruir por intermedio del fuego, acto que realiza al amanecer con la claridad de la aurora. Una vez quemado el isingni junto con el algodón y la tela el sukia da por terminada la sesión y al preguntársele al enfermo sobre su actual estado dice que se siente mucho mejor...

El sukia diagnostica isingni ulan cuando el paciente presenta inflamación en el abdomen y le describe al chamán "que siente un dolor que le camina de una parte a otra y que le perturba el sueño". Otra

Derechos Reservados IHAH

causa puede ser "soñar con una persona desconocida o difunta" y también la presencia onírica de un perro de color negro que lo persigue u otro animal mitológico. Estos datos son interpretados por el chamán.

En el idioma miskito común al fuego se le dice PAUTA, palabra que también alude a la leña y a todo lo que arde o es caliente pero dentro del chamanismo, el sukia distingue al pauta de lo que él llama INGNI, que significa también fuego, pero que primordialmente es aquélla luz verdosa ardiente y de profundo misticismo para el que arroja el algodón silvestre junto con el isingni que extrajo del cuerpo del enfermo.

Ingni dentro del chamanismo repreenta una nueva vida o la disposición para iniciarla y así apreciamos que el sukia define a la menstruación como INGNI YAMA que significa la transmutación de la luz y en el lenguaje corriente se dice KATI SIKNISKA que simboliza la enfermedad de la luna y como ya hemos dicho el chamán no puede ser interceptado entre el Este y él por una mujer menstruante.

Existen otras enfermedades graves que no se encuentran dentro de la categoría de isingni ulan sino subordinadas a factores diferentes frente a los cuales, el chamán tiene que luchar para rescatar el cuerpo del paciente.

Enfermedades graves de origen desconocido.

Estas enfermedades normalmente fatales son denominadas PAUN o PRUAIA LAMARA y representan los estados más delicados del organismo para los cuales el chamán no alberga espectativas de curación. Paun, es el estado que confunde tanto al sukia como al enfermo mismo ya que sus descripciones no ayudan en nada al diagnóstico que debe realizar el chamán antes del ritual de curación. Algunas veces el chamán puede descubrir el origen y si el enfermo adquiere mejoría el chamán utiliza en el transcurso de su canto la frase PAUN TAIBAN que se interpreta como "he encontrado la enfermedad y la voy a exterminar desde su origen". Pero cuando esto no sucede y el enfermo empeora el sukia emplea la frase PRUIA LAMARA que significa "la muerte está cercana" o expresa PRUIA LATWANKA que significa "el enfermo se encuentra ahora en el gran dolor de la muerte".

Los cantos y prácticas chamánicas para el estado descrito tienen lugar cuando ya todos los otros métodos como el iumu y won láptica; isingni ulan y otros rituales han sido aplicados sin efecto; en consecuencia el principio causante de la enfermedad se declara ignorado y por lo tanto sin cura específica prescripta.

Transcribimos aquí a manera de ejemplo parte de uno de los centros que alude a una enfermedad grave de origen desconocido. En traducción libre dice lo siguiente:

Derechos Reservados IHAH

Mis espíritus seguidores (protectores).
pasen adelante
mis espíritus seguidores
nuestra gente
está atravesando grave situación (repite con variantes).

Nuestro grupo
está atravesando problemas
mis espíritus seguidores
él tiene fuertes dolores de estómago
¿qué problema será?
Seguidores examínenlo
seguidores seguidores
ustedes y aquéllos otros
por favor escúchenme
Luchemos juntos...
¿puéden escuchar?
se abre el murmullo de su pie (repite algunos versos con variantes).

Seguidores
Eso es asi es realmente
va saliendo si
¿por qué lo maltratán?
contéstenme seguidores...
¿que es eso?
¿será la enfermedad?
¿no ven? se empeora
seguidores
analicen pronto
él es nuestro hermano
seguidores
analicen el caso de la enfermedad
seguidores analicen
el caso de la enfermedad de nuestro hermano.
(Repite algunos versos con variantes).

Seguidores
manténgase firmes en su trabajo
mis seguidores, mis seguidores

Manténganse con fuerza
Hay otros seguidores que vienen entrando
véanlos, pasen adelante, ésta es su casa
aquí está su mesa.
Encerrados estamos aquí meditando.

Que ellos también vean el cuerpo
con dificultad no bebe
¿que hacen gentes?
alcancen la medicina para darle
vean levantarse la tempestad
vean levantarse la obscuridad
hay bastante gente.

¿Donde está la medicina hombres?
Este hombre está enfermo
alcancen la medicina
traiganla pronto
hay que discutir bien
mis seguidores
yo le tengo consideración (al enfermo)
mis seguidores
Simeón es un hombre luchador
mis seguidores
él es hombre parecido conmigo
mis seguidores
(repite algunos versos).

Derechos Reservados IHAH

Que malo, que malo está
mis seguidores
mis espíritus seguidores
¿por que él está malo?
seguidores
se quieren llevar su alma
trabajen
trabajen duro
pobrecito
(repite varios versos y mezcla palabras del idioma secreto con algunas palabras del idioma corriente).

¿Tienen muchos problemas mis seguidores?
yo soy, mis seguidores:
dos cuerpos,
Elerio es hombre (nombre del chamán)
mi cuerpo son dos
seguidores
por mi mano pido
mis seguidores
que me ayuden
no me abandonen
denle fuerza a mis manos
a mis dedos
vengan y ayuden
seguidores
seguidores espíritus
vean a mi hombre hermano.

Normalmente todas las curaciones de este tipo se realizan en la casa del enfermo, a ella acude el chamán estableciéndose allí por el tiempo que sea necesario.

Para efectuar el tratamiento ubica al paciente recostado en el piso o en una hamaca teniendo la precaución de colocarlo de frente hacia el naciente y a la vez el chamán se sienta a sus espaldas mirando hacia el mismo punto cardinal con el fin de percibir todos los buenos espíritus y también de retener cualquier otra influencia maléfica que quiera penetrar en el cuerpo del enfermo.

Básicamente el método terapéutico se fundamenta en la alternancia de cantos, toques suaves de sonajero, fricciones, soplidos y muy especialmente succiones boca a cuerpo en la parte donde considera que está ubicado el mal espíritu. Agrega a ésta práctica el suministro de pociones y medicamentos preparados en base a hojas, raíces, cáscaras, semillas y algunas veces agrega alimentos específicos especialmente cuando el enfermo mejora.

La presencia del sukia en la casa del paciente concluye solamente con la mejoría o muerte del enfermo; durante su permanencia efectúa visitas al cementerio o a donde se encuentren enterrados los difuntos mískitos con el fin de conversar con los espíritus de los muertos de la comunidad o localidad donde realiza la curación; esto le permite entablar amistad con las almas y obtener otros datos que le sirvan de pista, método que proporciona resultados positivos ya que al efectuarse esta relación los espíritus

Derechos Reservados IHAH

maléficos se dejan abordar y pueden ser dirigidos y puestos al servicio del chamán. En otros casos sirven como auxiliares para ayudar al sukia en la captura de espíritus de mayor fortaleza.

Finalizamos asi la descripción de las funciones del chamán mískito como médico y es necesario destacar que hasta hoy estos benefactores de la sociedad mískita generalmente no reciben dinero por sus curaciones únicamente regalos que consisten en alimentos y tunu para él y su familia.

Estructura de poder y cambio en la sociedad mískita.

La población mískita actual no posee una estructura de poder definida, ello se debe al insistente proceso de penetración realizada por fuerzas extrañas a su cultura que la fue desarticulando hasta el punto de no dejarle energía política. Hoy día, la estructura de poder está más o menos representada en los dos soportes principales que han logrado sobrevivir a los embates de esa transculturación y que ha sido menor en las comunidades más alejadas, ellos son, el **wihta tara (wihta:** cabeza, dirigente; **tara:** grande), que en otro momento histórico era el representante del nivel jurídico - político y que hoy, aún en las comunidades más recónditas, sólo queda cómo simple consultor para resolver problemas de menor importancia; los más frecuentes son aquellos derivados del nivel económico y que se representan en deudas, responsabilidad sobre la producción agrícola, uso de herramientas o pérdida de ellas, aprovechamiento indebido de la materia bruta o materia prima, ya que en la actualidad se establecen derechos sobre la propiedad, que es también resultado de esa transculturación que presenta modelos económicos capitalistas eliminando así, la propiedad comunitaria.

El segundo pilar de esta estructura de poder es el sukia, quien ha podido soportar todas las embestidas que se le han hecho ya que particularmente ha sido el más perseguido por las fuerzas de poder foráneas como la religión y cuyos representantes, dispersos en las selvas y costas de la Mosquitia, predican que el mundo está constituido según las leyes de su iglesia y han logrado convencer a gran parte de la sociedad mískita.

El otro poder es la fuerza militar, que en ambos países (Honduras y Nicaragua) han cambiado gran parte de esa cultura milenaria. Suponemos que el sukia ha logrado sobrevivir hasta hoy porque es un dirigente espiritual, necesidad abstracta que tiene fuerza cohesiva en una comunidad indígena.

Con la infiltración cristiana (Religión Morava) ha aparecido un nuevo elemento que ha sido incubado en el seno de la población mískita con el fin de que reuna todas esas funciones y de esta manera se ha creado el sa**smalkra** que es el que enseña, el que dirige, y es quien predica en un incipiente púlpito: "que hay que dejar todas esas malas

Derechos Reservados IHAH

costumbres" acercándose a Dios, designándolo con el vocablo más próximo, tomado del idioma mískito que es: **Dawan**, cuya traducción correcta es **dueño** y, por extensión, "el dueño de este mundo", el dueño de los hombres y así de esta manera, ya no son los hombres mískitos los dueños de un mundo mískito, aquél que era poblado además por múltiples espíritus benefactores o perjudiciales, que tradicionalmente estaban bajo el alcance y dominio de los poderes del sukia.

Conclusiones.

Habiendo ya descrito este primer acercamiento al chamanismo mískito, podemos ver como en este chamanismo particular no se dan los cultos de posesión desligados de todo un gran contexto espiritual y apreciamos que el chamán mískito dentro de sus tres grandes aspectos: Como receptor de su cultura, como adivino y como médico es especialista en símbolos que lo constituyen y lo representan dentro de su rol general de chamán.

Esas tres grandes funciones dentro de su mundo están bien determinadas como hemos ya tratado de describir.

El chamán mískito es un psicoponpo, es especialista del alma que viaja con las almas de los muertos a los cielos e infiernos, y es además médico y psicólogo. El chamán conoce la antesala de las almas cuando aún no está encomendada para su gran travesía y dentro de su cosmovisión conoce los estadios por los cuales el alma tiene que transitar.

El chamán mískito como medicine man analiza la enfermedad y deja de ser para él una simple enfermedad, no es apreciada como un mal intrínseco o esencial de su ser y asimismo el chamán llegando a esta conclusión ve a la enfermedad de su paciente como una instancia más de la acción de una categoría de espíritus que están fuera de ellos como cuerpo agobiante. Analizada así la enfermedad esta circunstancia no es más que esa instancia temporal, concepto psicológico muy importante y así en ellos no existe la noción fatalista del estado psicópata como incurable principio que es defendido por el psicoanálisis que trata a pacientes en estado psicopático.

El chamán, de esta manera está más cercano a un concepto unitario del ser humano en la medida en que explica lo que pasa en su espíritu unido al análisis de lo que pasa con el cuerpo y ese principio unitario estriba en que para él, la psique no está separada del cuerpo.

Para un chamán mískito el cuerpo está enfermo porque el alma también lo está y asimismo lo contrario. Hoy día ya no ignoramos que la mayoría de nuestras enfermedades tienen un origen psicológico así que la fuerza y el aporte fundamental del chamanismo en su sociedad

Derechos Reservados IHAH

es haber conseguido una concepción unitaria cuerpo-alma principio más avanzado que la misma medicina occidental en donde se acude a un médico por un lado y a un psicólogo por otro y en este último caso sólo entre personas de determinado status porque la mayor parte del pueblo ignora los aportes de la psicología y del psicoanálisis.

Visto de esta manera podemos decir que el chamanismo es mucho más abarcante porque además de unir en simbiosis el concepto cuerpo-alma, agrega el campo teológico, ámbito que le transmite al paciente una visión del cosmos mucho menos enigmática.

El enfermo común no solamente acepta su enfermedad, siempre se pregunta por qué está enfermo y en todos los casos busca el origen de su enfermedad. El médico de nuestra medicina occidental normalmente no aclara muy bien al "paciente" la causa u origen de su enfermedad, de allí que es "paciente". No indaga más alla de las descripciones sintomáticas que el mismo enfermo señala e inmediatamente, dá su diagnóstico en cuestión de pocos minutos.

Algunas personas de nuestra sociedad con arraigo más popular no se conforman con lo que el médico señala y busca aún más el origen de su enfermedad visitando a un "brujo" o santero e incluso acuden a los sacerdotes quienes en última instancia sirven de psicólogos a las personas que los solicitan y asi, estas se sienten más liberadas, menos enfermas y la ciencia médica asi tiene puntos en su contra si es que en realidad desea aún cumplir su juramento hipocrático.

Con todo lo anterior concluimos diciendo que el chamanismo no es sólo una arbitrariedad volitiva de quien lo tiene en su manos. el chamanismo es una manifestación cultural que conlleva un comportamiento social y, conscientes o no, aceptan que el chamán tiene más poderes que los entes normales de su comunidad y. en síntesis, los chamanes y el chamanismo son necesarios y el pueblo aprende a entender esos símbolos que aunque son del dominio exclusivo del chamán son utilizados para bien de la comunidad que representa.

Así, hemos demostrado que en el chamanismo mískito se encuentra el elemento específico del chamanismo general de aquél chamanismo norasiático estudiado por Mircea Elíade desde el ángulo de la religión y de la etnopsiquiatría estudiada por Georges Devereux.

Como hemos visto el chamán mískito cumple tres funciones específicas: se incorporan en él espíritus y también llega al éxtasis que es provocado por la ascensión al cielo y por el descenso a los infiernos en muchos de los casos auxilliados por narcóticos por la infusión del zumo del tabaco o por la toma de bebidas embriagantes que también coadyuvan a una forma de trance, podemos ahora concluir diciendo que en América Central se da esa forma de chamanismo **stricto sensu** como modelo de for-

Derechos Reservados IHAH

ma clásica en donde hay posesión de los espíritus, ascenso a los reinos celestes y viajes catabáticos realizados por el chamán en los momentos del éxtasis.

OBRAS CITADAS

AGERKOP, TERRY

1977 Música de los mískitos de Honduras. **Folklore Americano**, México, Nº 23; p. 7-37.

AGUILAR, CARLOS H.

1971 **Religión y magia entre los indios de Costa Rica de origen sureño**, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, 83 páginas.

ARAUZ, REINA T. DE

1965 Nexos de los guaymíes con los pueblos talamanqueños. **Lotería**, v. 10, Panamá; p. 34-41

BASTIDE, ROGER

1976 **El sueño, el trance y la locura.**, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

BEALS, RALPH Y HOIJER, HARRY

1973 **Introducción a la Antropología**, Editorial Aguilar, España.

CONZEMIUS, EDUARDO

1932 **Ethnographical Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua**, Washington, U. S. Goverment Printing Office; 191 páginas.

DEVEREAUX, GEORGES

1973 Ensayos de etnopsiquiatría general, España, Editorial Siex - Barral.

1975 **Etnopsicoanálisis complementarista**, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

ELIADE, MIRCEA

1960 **El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis**. México, Fondo de Cultura Económica; 454 páginas.

FLOYD, TROY

1967 **The Anglo - Spanish Struggle For Mosquitia**, University of New Mexico Press; 235 páginas.

LINES, JORGE A.

1945 Sukia: Tsugur o Isogro. **Revista de los Archivos Nacionales de Costa Rica**, v. 9, Nº 11-12; p. 17-43.

MALINOWSKI, BRONISLAW

1975 **Los argonautas del Pacífico Occidental**, Madrid, Ediciones Península.

1977 **El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand**, España, Editorial Labor.

Derechos Reservados IHAH

METRAUX, ALFREDO

1973 **Religión y magias indígenas de América del Sur.** Madrid (España), Editorial Aguilar.

RADIN, PAUL

1960 **El hombre primitivo como Filósofo.** Buenos Aires, Editorial Eudeba.

SPIRO, MELFORD E.

1978 **Burmese Supernaturalism,** Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.

SQUIER, E. GEORGE

1965 **Waikna; or Adventures on the Mosquito shore,** Gainesville, University of Florida Press; 376 páginas.

STRAUSS - LEVI, CLAUDE

1968 **Antropología Estructural,** Buenos Aires, Editorial Eudeba.

SWADESH, MORRIS

1958 Some new glottochronologic dates for amerindian linguistic groups. **32 International Congress of Americanists - 1956,** Copenhagen; p. 8-14.

VAN, GENNEP

1975 **The Rites of Passage,** Chicago, University of Chicago Press.

VELASQUEZ, RONNY Y AGERKOP, TERRY

1979 **Miskitos - Honduras.** Cajas Audiovisuales INIDEF - 2. Caracas, Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (Primera Serie: Culturas Aborígenes de Latinoamérica).

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

SUSCRIPCION ANUAL A LA REVISTA "YAXKIN"
(2 NUMEROS)

HONDURAS	L 8.00

CENTRO AMERICA Y MEXICO (vía aérea)

Personas	$EEUU 6.00
Instituciones	$EEUU 10.00

OTROS PAISES (vía aérea)

Personas	$EEUU 8.00
Instituciones	$EEUU 12.00

Distribuidores: 10% de descuento en los precios indicados.

ANNUAL SUBSCRIPTION TO "YAXKIN"
(2 ISSUES, EDITIONS IN SPANISH ONLY)

CENTRAL AMERICA AND MEXICO (air mail)

Persons	US. $ 6.00
Institutions	US. $ 10.00

OTHER COUNTRIES (air mail)

Persons	US. $ 8.00
Institutions	US. $ 12.00

Distributors and dealers: 10% discount.

Agradeceremos nos envíe cheque o giro por monto de la suscripción para un año a:
Please send your certified money order, bank draft or American Express Check for subscription for one year to:

"YAXKIN"
APARTADO POSTAL Nº 1518
TEGUCIGALPA, D. C.,
HONDURAS, C. A.

NOTA: Si le interesa obtener números atrasados dirija sus inquietudes a la dirección de arriba.

NOTE: If you are interested in obtaining back issues please direct your inquiries to the address above.

Derechos Reservados IHAH

UDI-DEGT-UNAH

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

DESPRENDIBLE SOLO PARA CANJE Y/O RECIBO

TEAR-OUT ONLY FOR EXCHANGE OR RECEIPT

Recibimos y agradecemos:
We have received:

Enviamos en canje:
We send you in exchange:

Nos faltan:
We lack:

Nuestra dirección exacta es:
Our correct address is:

.....

Fecha - Date

Sírvase devolver este desprendible indicando en el mismo su dirección exacta a:
Please return this tear-out with your exact address to:

Revista YAXKIN

Apartado Nº 1518

Tegucigalpa, D. C.,

Honduras, C. A.

Comentarios · Comments:

UDI-DEGT-UNAH

Derechos Reservados IHAH

UDI-DEGT-UNAH

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Impreso en el Centro Técnico
Tipo-Litográfico Nacional
"CETTNA"
Tegucigalpa, D. C., 1981.

UDI-DEGT-UNAH

Derechos Reservados IHAH

SELLO DEL VALLE DE SULA, HONDURAS