

ATAJAR LOS RÍOS, PONER PUERTAS AL CAMPO.  
LOA SACRAMENTAL PARA LOS DIOSES DE NICARAGUA, 1703

Mario HUMBERTO RUZ<sup>1</sup>

*Para Anne Chapman*

*Porque quitar a los indios. . . que dejen de buscar al zahorín o sabio . . . Para que les eche la suerte o les dé el polvo o la piedra, es querer atajar los ríos y poner puertas al campo, porque es aquello más de su creencia que la ley evangélica.*

Luis Antonio Muñoz. *Relación*, 1703

PRESENTACIÓN

Si nuestros conocimientos sobre la religiosidad popular del núcleo no-vohispano son magros, lo que ocurría en la frontera sur del antiguo mundo cultural mesoamericano nos es prácticamente desconocido. Los diversos trabajos —casi todos recientes— que buscan dar cuenta del fenómeno se detienen por lo común en el área maya de Guatemala, dejando en la oscuridad a los restantes pueblos indígenas de Centroamérica. La vida religiosa de lenças, xicaques, pipiles o xincas bajo el dominio hispano, por mencionar sólo algunos, sigue siendo en muchos aspectos *terra ignota*,<sup>2</sup> por lo cual podría hacerse extensiva a los estudios de la Historia aquella crítica de Anne Chapman a los arqueólogos entretenidos en “cortar la cola de Mesoamérica”, Nicaragua y Costa Rica (1990, p. 21).

En la poca atención que se le ha prestado<sup>3</sup> influye sin duda el que tales regiones, verdaderas periferias de la periferia, estuvieran alejadas

<sup>1</sup> Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. México. Agradezco a mi Instituto el apoyo para consultar los archivos romanos, a Elvira Ramírez su ayuda en la mecanografía del texto y a Juan Pedro Viqueira, María del Carmen León y Anne Chapman sus comentarios críticos y sugerencias.

<sup>2</sup> Algunos datos valiosos sobre xicaques (en particular de la Taguzgalpa), lenças, chontales y otros grupos comarcanos constan en la compilación hecha por Serrano en 1908. Eleanor B. Adams, por su parte, enumera varios reportes franciscanos sobre el área, la mayoría de ellos, por desgracia, al parecer perdidos (1953, *passim*), en tanto que León-Portilla estudió en 1972 la religión de los nahuas de Nicaragua. La narrativa tradicional xicaque fue abordada por Chapman (1978), autora que ha prestado también atención a los lenças contemporáneos (1986).

<sup>3</sup> Recientemente (1992) el Centro de investigaciones y documentación de la Costa Atlántica de Nicaragua editó un libro colectivo titulado *Persistencia indígena en Nicaragua*, que si bien da cuenta

de las concentraciones urbanas, contasen con poblaciones poco numerosas y dispersas —situadas además en un medio geográfico más hostil— y participasen de manera muy marginal en la producción de bienes de intercambio entonces en boga.<sup>4</sup> Y aunque tampoco parece ajena a tal desinterés la tradición archivística menos acusada de quienes tuvieron a su cargo el gobernarlas, existen en diversos acervos documentos que nos permiten acceder aunque sea tangencialmente a la cotidianeidad religiosa de sus habitantes.

Entre tales documentos ocupan un lugar privilegiado los reportes elaborados por eclesiásticos —en particular frailes dominicos y franciscanos— que tuvieron a su cargo actividades misionales. Algunos de dichos manuscritos se custodian en los archivos de las órdenes a que pertenecían los religiosos. Tal es el caso de tres documentos que forman parte del menguado Archivo Generale de la Ordine dei Fratri Minori,<sup>5</sup> relativos a las misiones emprendidas por Antonio Margil de Jesús en el Partido de Sébaco, Nicaragua.

Aunque tales misiones se llevaron a efecto en 1703, algún manuscrito data de años posteriores, cuando se pretendía obtener todo tipo de información que apoyase el proceso de beatificación de Margil, por entonces en marcha. Contamos, así, con tres expedientes principales, destacando la *Relación* hecha por Antonio Luis Muñoz, “justicia mayor y capitán de guerra del Partido” de Sébaco,<sup>6</sup> apenas trascurridos los acontecimientos.<sup>7</sup>

Veinticuatro años más tarde el mismo don Luis, para entonces flamante “gobernador de armas, familiar del Santo Oficio de la Inquisición y tesorero juez oficial de la Real Hacienda y caja de la villa de la Santísima Trinidad de Sonsonate, su puerto y jurisdicción”, escribió a solicitud de los franciscanos una segunda *Relación*<sup>8</sup> donde si bien se

somera de la experiencia colonial de los pueblos de las costas del Pacífico y Caribe, no proporciona mayores datos sobre los situados tierra adentro. La situación política contemporánea de Matagalpa y Sébaco, en cambio, es tratada en el mismo texto por Rizo (1992), que ofrece valiosas consideraciones sobre las formas de organización y combatividad indígena.

<sup>4</sup> Las excepciones, notables por su importancia, fueron el cacao y añil de El Salvador durante ciertos períodos (Cf. MacLeod, 1980: *passim*).

<sup>5</sup> El Archivo se compone en su mayoría de documentos posteriores a 1850, pues en tal fecha se perdieron prácticamente todos los existentes, en la ocupación napoleónica del convento de Ara-coeli durante la llamada República Tiberina. Los pocos documentos previos a esa fecha que aún guarda el archivo proceden de la Oficina de Procuradores (Gil, 1987).

<sup>6</sup> AGOFM, Fondo *Missioni* 35, f. 116-125v. “Relación verdadera de los progresos. . .”. Matagalpa, 18 de junio de 1703.

<sup>7</sup> La relación fue enviada a Querétaro por fray Antonio de San Esteban y Andrade, quien al parecer la copió del ejemplar existente “en una de las secretarías de Gobierno y Guerra de la Real Hacienda”, rubricado por Muñoz el 5 de febrero de 1705.

<sup>8</sup> AGOFM, Fondo *Missioni* 35, f. 130-139. “Relación verdadera que yo. . .”. Sonsonate, 30 de marzo de 1727. El escrito fue solicitado por fray Lucas de San José Angulo (guardián del Cole-

ilustran diversos hechos de la vida de fray Antonio,<sup>9</sup> se aborda pobremente lo ocurrido en las misiones de Sébaco.

El tercer documento es una copia originalmente hecha también por don Luis (1705) de un informe redactado por el propio Margil en noviembre de 1703 acerca de sus actividades en Sébaco y Xinotega.<sup>10</sup> Aunque es más pequeño que el de su copista (al que remite), proporciona datos suplementarios de interés no sólo sobre las actividades “diabólicas” de los indios implicados en el proceso, sino en particular sobre la actuación del franciscano en el mismo, y añade reflexiones personales que dan buena cuenta de su celo.

Puesto que, vistos a una distancia de casi tres siglos, mucho hay de “novelería” en los hechos que consignan los documentos (para usar las palabras del principal testigo), me he permitido la irreverencia de abordarlos como si se tratase de una pieza teatral a contrapunto, en la que don Luis y fray Antonio llevan la voz cantante, aunque los actores primarios sean los indios implicados, cuando no las deidades que invocan.

En este sentido, como en las antiguas representaciones teatrales, el texto adquiriría matices de loa o introducción recitable (más que actual); verdadera “pieza corta” cuyo fin primordial no es otro sino preceder la principal; esa que, aquí, sería la puesta en escena de la religiosidad india en la Nicaragua colonial y la lucha de los antiguos dioses por trascender el dominio hispano, narrada por testigos occidentales que imprimieron en el texto su particular visión y percepción del fenómeno.

Así pues, los castellanos, a la vez que espectadores, se desempeñan como narradores; narradores a quienes, por cierto, tocó interpretar un papel más que desairado en una obra en la cual desearon verse —y perpetuarse— como protagonistas; fueron actores secundarios cuya intervención parece restringirse, aun contra su voluntad, a destacar la pujante alteridad de su contraparte.

Más allá de la forma de presentación no hay en el texto amén de las “indicaciones” propias de un libretista, mayor ingerencia de mi pluma: apenas si una u otra conjunción ilativa o alguna preposición que

gio de Cristo Crucificado) y fray Francisco de Andrade. Se envió copia a Querétaro el 28 de junio del mismo año, donde se recibió exactamente seis meses después.

<sup>9</sup> Se mencionan, entre otras cosas, su portentosa habilidad para transportarse de un lugar a otro (yendo a pie y deteniéndose en los pueblos, llegaba a su destino final antes que los que iban a caballo), sus apariciones imprevistas para prevenir pecados, curaciones milagrosas, etcétera.

<sup>10</sup> AGOFM, Fondo *Missioni* 35, f. 126-129. “Informe que hizo el muy reverendo padre fray Antonio Margil de Jesús. . .”. Guatemala, 2 de septiembre de 1703. Según consta en el documento, una copia del mismo fue hecha por el propio Luis Antonio Muñoz el 5 de febrero de 1705. El 28 de junio de 1727 se envió nueva copia de Guatemala a Querétaro, recibándose en esta última ciudad el 1º de enero del año siguiente. De la lectura del texto de Felis de Espinosa se desprende que este hagiógrafo de Margil tuvo acceso a varios de los informes aquí reseñados, pues menciona algunos datos (1737, p. 178-188).

busca iniciar un párrafo que la introducción de otro texto me obligó antes a cortar. Dado que era la más completa, utilicé la primera *Relación* de Muñoz como texto guía, intercalando partes de los otros dos manuscritos allí donde cronológicamente les correspondía y diferenciándolos con itálicas. La procedencia de estos textos —“secundarios” en tanto que “voces secundarias” en la narración— se marca en las notas.

## EL MOMENTO HISTÓRICO

La última década del siglo XVII fue un período particularmente agitado en la Audiencia de Guatemala en lo que respecta a sujeción de pueblos indígenas para entonces aún rebeldes al dominio español o incluso en el mantenimiento de la *pax hispana* en pueblos de antiguo sometidos. En 1693, por ejemplo, se registró un motín en el pueblo de Tuxtla, de la alcaldía de Chiapa, en el cual los indígenas zoques, hartos de ser vejados por el alcalde mayor de la provincia y el gobernador indio del pueblo, les dieron muerte a pedradas. Dos años después, en 1695, se emprendieron las campañas de conquista de lacandones (Chiapas) e itzaes (Petén), que dieron como resultado final la desaparición de los primeros y la casi extinción de los segundos.

Tal situación no era específica de dicha Audiencia; la de la Nueva España sabía por entonces de otros tantos movimientos de rebeldía en sus provincias septentrionales: baste mencionar los movimientos de pimas, conchos y tarahumaras entre 1681 y 1690 (González, 1991), los de los apaches a partir de 1680, los de cabezas y contotores en 1685 y 1689 (Mirafuentes, 1989), el de los indios “pueblo”: jumanos, keres, jemes, teguas y janos de Nuevo México, que se extendió de 1680 a 1696 (Espinoza, 1988; Barabas, 1987) y la rebelión de conchos, sobas y pimas en 1695 (Huerta y Palacios, 1976).

Tampoco en las provincias meridionales transcurrió en paz el siglo XVII: si en 1639 se levantaron los mayas de Bacalar, en 1660 tuvo lugar la sonada rebelión de zapotecos, mixes y chontales de Nexapa, Ixtepeji, Villa Alta y Tehuantepec, en la frontera con la Audiencia de Guatemala. Ese mismo año los mayas “cimarrones” de Tzuctok, Campeche, iniciaron un “movimiento profético” que alentaba el retorno a las antiguas formas culturales, pronto sofocado (Barabas, 1987, p. 121 y ss.).

El siglo XVIII despuntó con tintes igualmente represivos contra los indios rebeldes. Estimulada por una real cédula que ordenaba a las autoridades americanas poner especial cuidado en la sujeción de las zonas aún insumisas, la Audiencia de Guatemala renovó esfuerzos por sujetar las regiones de Tologalpa y Mosquítia en Nicaragua, Taguzgalpa en Honduras, El Manché en Guatemala y Talamanca en Costa Rica.

Los resultados fueron por lo general desastrosos para los indígenas seminómadas de estas regiones selváticas: los manchés, tras ser perseguidos por indios flecheros en sus montañas, fueron encadenados y enviados al destierro en el pueblo de El Chol, en Verapaz, donde pronto acabarían sus días sumidos en la más espantosa miseria (Ruz, 1989). Los tres pueblos xicaques que con la ayuda de la milicia lograron congregarse en la Taguzgalpa, ya avanzado el siglo, desaparecieron pronto ante las epidemias de viruela y la huida de los indios; los habitantes de la Tologalpa, atemorizados ante las “sacas” que hacían los españoles para proveer de servidumbre a los vecinos de Granada (Nicaragua), se mantuvieron huyendo buena parte de la centuria (Serrano, 1908: 368-3785; García Añoveros, 1987, p. 851 y ss.).

Por su parte, talamancas, urinamas, cabécares, bribris y térrabas unirían esfuerzos en 1709 para deshacerse de los españoles, civiles y eclesiásticos. El líder de la rebelión fue arcabuceado y decapitado; 500 indios fueron repartidos como esclavos en la villa de Cartago. Nueve años más tarde apenas sobrevivían 200 de ellos (*apud* Ruz, 1992). Mejor librados resultaron los habitantes de La Mosquitia que, gracias a su alianza con zambos e ingleses, lograron mantenerse independientes del dominio español.

De particular interés para nosotros es el hecho de que la conquista armada de los lacandones (y la consecuente entrada guatemalteca contra los itzaes) fuera en buena medida estimulada por Margil de Jesús (De Vos, 1988, p. 136 y ss.), activo promotor también de las acciones militares contra los talamancas (Ruz, 1992), y quien tampoco fue ajeno a las emprendidas contra los choles del Manché (Ruz, 1989, p. 123). Su “apostólico celo” no supo de límites.

## EL ESCENARIO

La acción se desarrolló en cuatro poblados nicaragüenses del partido de Sébaco<sup>11</sup>: Xinotega, Matagalpa, Muimui (hoy Muymuy)<sup>12</sup> y Sébaco mismo, aunque aparecen algunas referencias a otros tres asentamientos: Solingalpa (hoy Sulingalpa), Nindiri y Molagüina.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Topónimo derivado del nahuatl Cihuacoatl (mujer-serpiente) según apunta Rizo (*op. cit.* : 100, nota 11).

<sup>12</sup> Es interesante señalar la filiación xicaque de este término, pues en dicha lengua *Mumuy* es el nombre dado a la Luna (Jiménez, 1978, p. 21). Vinculado a la primera generación, “la nación de la Luna” —procedente de un ratón y una mona—, el término designa también a la abuela (Chapman, 1978, p. 38). Parecería tratarse, pues, del nombre de la abuela primigenia.

<sup>13</sup> En su segundo informe (“Relación verdadera que yo. . .”, f. 130-131v), Muñoz habla también de Telica (primer poblado que se visitó tras salir de León) y de las 17 o 18 estancias “y hatillos” ubicados entre León y Telica, que visitó Margil, pero nada se menciona sobre “idolatrías” en ellos.

A fin de situarnos en el teatro de los hechos, cabe recordar que “el Partido y encomienda de Sébaco” comprendía hacia 1638, “en espacio de 15 leguas”, los pueblos de Matagalpa, Sébaco, Seybaca, San Ramón, Nuestra Señora de las Mercedes y Muymuy, que en conjunto contaban con apenas “1410 personas de confesión” a decir de los frailes mercedarios (por entonces responsables de su adoctrinamiento), quienes enumeraban en tan pequeño espacio nada menos que tres lenguas: sebaquina, matagalpa y chontal. Las dos primeras se hablaban en los pueblos a los que daban nombre, en tanto que en los otros cuatro (fundados por fray Francisco de Rivera y fray Juan de Albuquerque) se empleaba el “chontal”.<sup>14</sup>

Para la época previa a aquella de que dan cuenta los documentos, Sébaco era, junto con Realejo, uno de los partidos más raquíuticos entre los cinco de la provincia; un censo de 1663 muestra que de los 5100 tributarios de Nicaragua apenas 520 se localizaban en Sébaco y 3 aldeas chontales vecinas. Nueve años más tarde los indios tributarios del partido habían disminuido a 460 (MacLeod, 1980, p. 272).<sup>15</sup>

Poco sabemos sobre la composición étnica de sus poblados. Si hemos de creer a los manuscritos, tanto en Sébaco y sus cercanías como en Muymuy existían asentamientos xicaques (lo cual haría variar los límites territoriales tradicionalmente asignados a este pueblo),<sup>16</sup> y es de suponer que para la época de Margil los matagalpas siguieran viviendo en la zona a la que dieron nombre, pero prácticamente nada sabemos sobre su número. Incluso la identificación étnica precisa de los pobladores del Partido sigue siendo dudosa, dada la confusión existente al respecto en la Colonia, época en la que a menudo se clasificaba a payas y matagalpas como “xicaques” (Jiménez, 1978, p. 21; Anne Chapman, comunicación personal).<sup>17</sup>

Acaso parte del problema resida en el hecho de las continuas “reducciones” de indios que tuvieron lugar en la primera mitad del siglo

<sup>14</sup> AGCA, A1 11, 4056, 31441. Expediente sobre misiones y pago a curas doctrineros (c. 1638). Los mercedarios no señalan la época en que dichos frailes fundaron tales pueblos, pero un censo de 1581 menciona ya “Chontales” (AGI, *Audiencia de Guatemala* 40, exp. 34)

<sup>15</sup> En 1855 Squier calculaba existir 7000 xicaques en Yoro, aunque tres años más tarde reportó solo 5000 allí y 1000 más en el Departamento de Santa Bárbara (*apud* Jiménez, *op. cit.*, p. 16).

<sup>16</sup> Una evidencia secundaria de esta mayor extensión del territorio xicaque podría ser la etnogenia lingüística de la palabra *Muymuy*, señalada en la nota 12. La tradición oral lenca, por su parte, habla de antiguos asentamientos “xicaques” en El Salvador (pueblo de Arcatao). Se apunta que vestían en pieles “construían sus casas en árboles y criaban cerdos, gallinas y “ganado blanco” (Chapman, 1986, II, p. 40).

<sup>17</sup> Rizo (1992, p. 77-78) proporciona las siguientes identificaciones lingüísticas contemporáneas: Sébaco y Jinotega: nahuas, Matagalpa: matagalpas-chorotegas. Muy Muy (que aún existía como comunidad indígena a principios de siglo), se reporta como desaparecida al igual que Sébaco viejo o Sébaco de Jigüina.

XVII; reducciones que quizá hayan conjuntado en un mismo asentamiento a hablantes de distintas lenguas. Así, a decir de los mercedarios, tras la fundación de los cuatro pueblos de chontales entraron “en la montaña” los frailes García de Loaysa y Juan de Godoy “y redujeron muchos infieles a estos pueblos y bautizaron muchas criaturas”. Más tarde, gracias a un “milagro” operado por fray Pedro Daça (resucitó a un niño muerto), se logró reducir a poblado a otros indios montañeses.<sup>18</sup>

Xicaque, gentilicio al parecer de origen nahua, es un término cuyas antiguas acepciones dan buena cuenta del concepto en que se tenía a los indígenas del área: “persona inculta y casi salvaje”, “indio silvestre, de guerra, terrible”, “huraño”, “indio bárbaro, pagano”. Hoy, se considera que su denominación procede de la raíz *chicác* (*tic*): “cosa recia y fuerte”, de donde “los fuertes o valerosos” (Chapman, *op. cit.* p. 494; Jiménez, 1978, p. 14).

De origen presumiblemente sudamericano,<sup>19</sup> los xicaques tenían como vecinos norteños a los mayas chortís, de los cuales al parecer los separó hacia el Epiclásico un grupo de origen nahua (pipil). Colindaban al sur con los lencas, mediando el río Sulaco, y hacia el oriente —en las cercanías del río Mame— con los payas. El habitat del pueblo xicaque (localizado en tierras bajas de la costa atlántica, siempre próximas a las montañas) se extendería desde Omoa y el río de Ulúa al poniente, hasta el lago Yojoa y las montañas de Omoa al oriente; llegaría tierra adentro hasta el río Sulaco y los límites del Departamento de Olancho, y tendría como núcleo el valle de Yoro (Chapman, *op. cit.*, p. 493; Jiménez, 1978, p. 16-20).<sup>20</sup>

Los múltiples intentos por cristianizarlos y facilitar así su reducción al dominio hispano se iniciaron desde el siglo XVI, con particular fuerza en su segunda mitad (desde los conventos franciscanos de Comayagua, hacia 1579, y Trujillo, al menos a partir de 1582), y tomaron nuevo ímpetu hacia 1695, cuando el franciscano Melchor López, compañero de Margil, fundó en 1695 una misión en Luguiquee, al sureste de Yoro. Los resultados de tales intentos, que se continuaron al menos

<sup>18</sup> AGCA, A1 11, 4056, 31441. Expediente sobre misiones. . . , f. 175.

<sup>19</sup> Su lengua ha sido clasificada indistintamente como hokana, penutiana, chibchana o independiente (Chapman, *op. cit.*: 493, nota 1).

<sup>20</sup> Von Hagen delimita el antiguo hábitat xicaque de la siguiente manera: por el sur, hasta el lago Yojoa y la Montaña de la Flor; por el poniente, el lindero entre los departamentos de Santa Bárbara y Cortés; por el noreste, Trujillo, hasta tocar el río Aguán o sus cercanías (*apud* Jiménez, *op. cit.*, p. 16).

hasta 1788,<sup>21</sup> se revelaron bastante superficiales (Chapman, *op. cit.*, p. 494; Espino, 1674, p. 368 y ss.)<sup>22</sup>

A mediados del siglo XIX un grupo de xicaques se refugió en la Montaña de la Flor, extremo norteño del Departamento de Tegucigalpa, Honduras, buscando huir de la explotación mestiza que los hacía trabajar como esclavos en la recolección y transporte de la zarzaparrilla (Chapman, *op. cit.*, p. 498-501). Hoy, a duras penas sobreviven unos 300, cada vez más amenazados por la presión mestiza circundante y por la transculturación que conllevan las acciones del Instituto Lingüístico de Verano (*ibid.*)

Los datos sobre los matagalpas coloniales<sup>23</sup> no son muy abundantes, acaso porque a menudo se les clasificó junto con payas y xicaques. Para los fines de este artículo destaquemos que ya desde 1547 la Corona había insistido en la necesidad de su conquista a fin de facilitar la ocupación de la Taguzgalpa (supuestamente rica en oro y además amenazada por los ingleses desde el Caribe), y que entre 1610 y 1612, los frailes Esteban Verdelete y Juan de Monteagudo, amparados por el capitán Alonso de Daza, emprendieron una expedición a fin de evangelizarlos (Jiménez, 1978, p. 15, 21; Espino, 1674, p. 368 y ss.).

Al escribir hacia 1674 acerca de los xicaques de la Taguzgalpa, Espino los describió como “de muy buen natural, apacibles, de muy buenas estaturas; por la mayor parte de lindos cuerpos y rostros. . . blancos y amestizados”. Mencionó también que eran monógamos y “poco viciosos en la sensualidad” (las conductas licenciosas se castigaban entre el grupo con la muerte), además de guardar “hasta el tercer grado de afinidad para casarse”. Habitaban a orillas de los ríos en pequeñas chozas (“no están todos juntos”) hechas de hojas anchas, y se sustentaban de maíz y plátanos, pescado y productos de caza (jabalíes). Usaban vestidos hechos de cortezas de árboles<sup>24</sup> y obtenían sal de las cenizas de cierto árbol. “No tienen ídolo que adoren” (Espino, 1674, p. 366-68). No parece, sin embargo, que los xicaques hayan sido siem-

<sup>21</sup> En dicho año se reportó que los franciscanos tenían a su cargo dos misiones: la de xicaques y payas, y la de los parak de La Pantasma, AGOFM, B8-43, “Estado general de las misiones. . .”, f. 403.

<sup>22</sup> Beristáin consigna a Espino como autor de una *Historia de la reducción y conversión de la Provincia de Tegucigalpa, con la vida, virtudes y prodigios de tres mártires*, impresa por Pineda Ibarra en Guatemala en 1674 (1980, vol. 1, p. 471). La similitud del título y la fecha de edición me inclinan a pensar que se trata del mismo opúsculo que reprodujo Serrano (*vid Bibliografía y Adams, op. cit.*, p. 30).

<sup>23</sup> Aunque en ocasiones se apuntan como sinónimos de matagalpa los términos “ulúa” y “chondal”, conviene recordar que los mercedarios calificaron esta última como una lengua distinta a la matagalpa (*Vid supra*).

<sup>24</sup> A decir del religioso la mayor parte del tiempo los hombres iban cubiertos con sólo un taparrabo hecho del mismo material (*op. cit.*: 362).



pre “apacibles”, si tomamos en cuenta que uno de los méritos alegados por Pedro de Lara Mogrovejo para hacerse con el puesto de corregidor de Totonicapan en 1647 fue haber encabezado “la reducción o castigo de los indios que llaman xicaques y otros alzados y rebeldes en aquella provincia (de Tegucigalpa). . . para que no continuasen los daños que acostumbraban hacer en los lugares de indios cristianos, caminos reales, estancias y otras haciendas del campo. . .”. Entrada que, según el documento, se vio coronada con total éxito.<sup>25</sup>

Sobre la vida cotidiana de los indígenas que habitaban el Partido de Sébaco al despuntar el siglo XVIII algo nos informa el propio Muñoz al mencionar cómo pasaban la mayor parte del tiempo en sus tierras de cultivo, dedicándose al maíz, el plátano y una incipiente ganadería. Así, señala, aunque existía “gran multitud de ellos. . . se ven sólo en la Semana Santa, misión o algunas fiestas que ellos tienen entre año, que allí se juntan muchos, no al culto de los santos —que esto en ellos es por ceremonia— sí sólo a las comilonas y borracheras”, mismas que aprovechaban, asegura, para coludirse en contra del español, del que eran “cruels enemigos”. Las causas de la enemistad se coligen de los documentos: hambrientos, oprimidos a través de la tributación y el servicio obligado, los indios preferían a menudo regresar a los montes para huir de la codicia hispana.

Región tradicionalmente explotada por las autoridades locales, en los mismos años que cubren nuestros documentos se vio expuesta a las tropelías del corregidor Alonso Gómez de Sandoval, provocando las quejas de los indígenas de San Juan Xinotega, Matagalpa, Molagüina, Solingalpa, San Juan Lignagüina y Sébaco mismo, a cuyos memoriales respondió la Corona por real cédula del 31 de mayo de 1703 ordenando al gobernador de Nicaragua rendir un informe al respecto.<sup>26</sup> Que Muñoz no era ajeno a los abusos cometidos por Gómez lo muestra el que en la misma cédula se le conmine a abandonar el corregimiento de Sébaco e irse a vivir al Partido “de Chontales, y no vuelva hasta estar concluidas en el todo las dichas diligencias, pena de 500 pesos”, y otro tanto habría de hacerse “con cualquiera se tema embarace el proceso” (*ibid.*), clara alusión a una posible ingerencia del justicia mayor del Partido en las averiguaciones que se ordenaba realizar.

Hacia 1734 surgían nuevas quejas; motivadas también por los “repartimientos de ropa”, mecanismo por el cual las autoridades obligaban a los indios a comprar a precios exagerados géneros y vestidos que no necesitaban, “por cambalache de ganado”, buena muestra de que los

<sup>25</sup> AGCA, A1 29 5, leg. 212, exp. 5039, ff. 32ss. Paleografía de Edgar Fernely Chután.

<sup>26</sup> AGCA, A1 24 20, leg. 4694, exp. 39684 y A1 24, leg. 1713, exp. 4649.

indígenas del área no sólo tenían que resistir la imposición de una nueva doctrina. Esta vez la denuncia surgió de los alcaldes y regidores de los pueblos de San Pedro Lobaga, Santiago de Lobigüisca y Santiago de Boaco, a quienes presionaban los corregidores para recibir la ropa y presionar a su vez a los indios para recibirla, no pudiendo rehusarse “por no experimentar las violencias que de lo contrario a unos y otros se nos pudieran seguir”. La Corona, en respuesta, emitió un despacho el primero de febrero de 1734, ordenando a los corregidores cesar tales repartimientos, y otro a los curas del Partido para que vigilasen al respecto.<sup>27</sup> Sin duda temía que los atropellos siguiesen alentando la huida de los indios a las montañas, como se venía registrando desde épocas anteriores.

Pero no debe pensarse que los naturales optasen por la fuga como única vía para solucionar sus males; claramente asienta el propio Muñoz que recurrían a “alzamiento y motines con todos los corregidores que han sido muchos años ha”, y que obstaculizaban “la reducción de los gentiles por tenerlos, para su resguardo, enemigos de los españoles”. De hecho, aseguraba, “los indios domésticos son los mayores contrarios (de los hispanos), aconsejando a los de la montaña que no se reduzcan” (folios 124-125).

Imposibilitados para imponer su autoridad, los corregidores tenían que “soportar” el que los ancianos siguieran gobernando, pues incluso los alcaldes eran nombrados por éstos, quienes ponían en los puestos “a los mentecatos que ellos pueden mandar. . . y si esto lo quiere remediar el corregidor, luego hay tumultos y motines”. Buena muestra, independientemente de las exageraciones de Muñoz, de que el antiguo sistema de autoridad comunal mantenía su vigencia (que perdura en la Matagalpa contemporánea);<sup>28</sup> de la misma manera en que las deidades tradicionales seguían rigiendo la vida cotidiana según se desprende de los documentos estudiados.

## LA TRAMA

Dividida en cuatro actos de escena única y un preámbulo, el argumento de la obra no podía ser más sencillo, tan sencillo que se esboza

<sup>27</sup> AGCA, A3 12, leg. 2819, exp. 40925. Ya desde 1631 el procurador de los indios de Nicaragua había denunciado ante el rey otro “repartimiento” abusivo, el del algodón que se obligaba a tejer a las indias. La medida había adquirido tales proporciones que los indios huían de sus asentamientos (Milla, 1986, II, p. 267-68).

<sup>28</sup> “El Consejo de Ancianos (o Reforma) viene a ser la máxima autoridad dentro de la organización social y política tradicional de los matagalpas. . .”, coordinado por dos caciques: uno mayor y otro menor y, en un segundo nivel, por los cuatro alcaldes de vara” que tienen una distribución territorial: Pueblo Grande, Laborío, Molagüina y Sulingalpa (Rizo, *op. cit.*, p. 80). Como se ve, tres de los “barrios” representados corresponden a poblados presentes en nuestros documentos.

todo desde el preámbulo mismo: en el curso de una misión en el pueblo de San Pedro Metapa, los franciscanos Rodrigo Betancur y Tomás Delgado oyen hablar de “los maleficios y brujerías” que se practican en algunos poblados del Partido, y se disponen a terminar con tan diabólicas actividades.

Ante la resistencia de los indios de Sébaco a aceptar las “maldades que cometían en una horrorosa cueva que tienen, encantada, en un cerro junto al pueblo (que se llama Cuiotepep)”,<sup>29</sup> cueva donde practicaban sacrificios humanos, además de actos de canibalismo y sodomía, y obtenían diversos apoyos del Demonio para llevar a cabo “supersticiones diabólicas”, los frailes deciden dejar fuera de la santa misión a indios tan contumaces, no sin antes maldecirlos.<sup>30</sup>

Es entonces, primer acto, cuando intervienen Luis Antonio Muñoz y fray Antonio Margil, paladines de la cristiandad. Dignos representantes de las fuerzas civiles y religiosas de su época, que resisten las tentaciones —el soborno el primero, la furia diabólica el segundo— si bien parecen flaquear en ocasiones ante la tozudez de los indios acusados que, según sus propias palabras, traen al fraile “tonteando” durante varios días y noches a fin de desanimarlo.

Cuando el brazo civil se pone al servicio del religioso es demasiado tarde; los diez o doce indios implicados han huido y apenas logra capturarse a tres de ellos, a los cuales se envía de inmediato al Castillo del Golfo. La ubicación de la cueva jamás pudo arrancárseles, pero ello importa poco a los inquisidores; están seguros de que una vez lejos los dos cabecillas resultará imposible a los demás pronunciar el conjuro que la abre y, por ende, seguir teniendo tratos con el Demonio (triste Demonio que, a juzgar por lo asentado, ni siquiera tenía poder para abandonar su reducto.)

Sébaco no era el único sitio donde imperaba Satán, Matagalpa era otro de sus lares; allí tuvo lugar el segundo acto. Las amenazas contra los indios surtieron mayor efecto: “todos fueron entregando sus maldades: cañutos de polvos para enamorar, voltear, sortear, torear, encantar, melear<sup>31</sup> y otras cosas” que no sabemos por desgracia si se vinculaban también con la esfera de la ganadería, al parecer profundamente

<sup>29</sup> Del nahua *tepet*: cerro y *cui*: montículo, refiriendo quizás a la existencia de una construcción prehispánica (¿un adoratorio?) en dicho cerro.

<sup>30</sup> Impresionado sin duda por lo que allí vio (y agregando acaso lo que luego le contaron lo otros testigos), Betancourt escribiría luego un *Tratado de las supersticiones de los indios de Matagalpa, Xinotega, Muimui y otros del Partido de Sébaco, y de los diferentes enredos con que el demonio engaña a los que se llaman brujos*, (Beristain, *op. cit.*), manuscrito que, si aún existe, no ha podido ser localizado, como tampoco su *Arte para descubrir a los brujos* (Adams, *op. cit.*, p. 18).

<sup>31</sup> *Sic*, al parecer por melar: “marcar al ganado, después de esquilado, con pez derretida” (Moliner, 1988, II, p. 383)

arraigada en la cotidianeidad indígena a apenas siglo y medio de su introducción en la zona.

Los de Matagalpa confesaron además el emplazamiento de cuatro cuevas, todas ellas conteniendo pinturas (“demonios, sierpes, tigres, micos y otros animales inmundos. . . como a cincel y dados de almagre y tizate”). Pero no se crea que se tratase de simples representaciones rupestres: “al son de un tamborcillo muy funesto y pequeño recibían y tomaban cuerpo, bailaban, comían y cohabitaban con los cofrades de tales cuevas”. Aquelarre con innovaciones americanas (buena muestra de la deformación perceptiva de los narradores) al que debió renunciar muy a su pesar el Maligno, pues cuando se quemó una de tales cuevas, demostró su “sentimiento” con bramidos de toro y arrojando “por alto las peñas muy grandes muy largo trecho”. Otro tanto ocurriría en Muimui, con cuatro cuevas tan “horrorosas” como la de Matagalpa en lo que a figuras respecta, donde al reventarse un peñasco “comenzó a destilar mucha agua en abundancia”. Demonio acuático había de ser su propietario.

El tercer acto, el clímax, se desarrolla en Xinotega, pueblo de “idolatría muy antigua” cuyos habitantes habían incluso “martirizado, muerto y quemado” a un “buen cristiano” que se negó a participar en las ceremonias en honor de los dioses nativos.

Como cabía esperar de tales antecedentes, los rituales y los especialistas encargados de realizarlos se encontraban aquí mejor organizados y poseían más poderosos aliados: además de una Eva, tenían una virgen nada menos que “prima hermana” de la Virgen María. Hasta el Diablo parece haberse encontrado más a sus anchas, ensayando diversos ropajes: de indio o de español.

“La burla, casi con fízga del Demonio” alcanzó en Xinotega el paroxismo: los inquisidores hubieron de volver al pueblo, “confusos, asoleados y enfadados”, después de varios días de infructuosos intentos por desenmascarar al Maligno. Ni siguiera unos buenos azotes pudieron vencer la negativa de los viejos acusados para pronunciar el “ábrete Sésamo” que permitía el acceso a la cueva, e igualmente fallidas resultaron todas las tentativas hechas por un muchacho para abrir otra donde (previa abjuración simbólica del bautismo)<sup>32</sup> “le salía un duende en figura de un hombre chiquillo”.

En esta última cuerva el duende, primero “se hizo sordo”, después dijo que no podía abrir sin permiso de su “principal” —que se encontraba fuera “porque había ido a una diligencia”— así que los citó para el

<sup>32</sup> De nuevo la percepción europea del fenómeno parece imponerse a los narradores.

día siguiente, cuando de nuevo se negó a abrir y a hablar en voz alta, porque —apuntó— los demonios “no sabían hablar recio”.

Al igual que el viejo, el muchacho y la Eva, muchos otros pobladores denunciados entregaron “sus maleficios”, consistentes en cañutos de polvos, piedras y raíces. Hubo además quien diera unas cruces de cáscara de palo con “manos en los remates de los brazos y en la cabeza como una carilla pintada y, revueltos, unos trapillos sutiles”. Tales cruces, “la una para hombre y la otra para mujer”, eran excelentes contra los naguales —esos ‘brujos que andaban de noche por los caminos o por el pueblo hechos animales: tigres, micos, etcétera’—, pues llegando donde estaban plantadas en el suelo, “los animales brujos se detenían, de tal suerte que no podían dar paso atrás ni adelante por la fuerza del encanto, y allí los flechaban y mataban”.

Pasto de las llamas, junto con todo lo anterior, fueron también “unos frijolillos colorados exquisitos con que adivinaban muertes, partos, viajes, buenos y malos sucesos y otras cosas” los brujos llamados zahorines.<sup>33</sup>

Muy otra fue sin embargo la respuesta cuando se trató de revelar el adoratorio del “ídolo, virgen o demonio”: la negativa fue rotunda. Estaba “todo el pueblo incurso en esta maldad”, e incurso a tal grado que, según el viejo, “el pueblo le mandaba no lo descubriese”. Cuando los españoles intentaron continuar la pesquisa o “hacer fuerza sobre ello”, Xinotega se mostró al borde de un tumulto; tuvieron que desistir de su intento. ¿Quién mató al comendador?

El último acto, que es a la vez un compendio con mucho de moraleja, lo constituyen las reflexiones que hace el propio Muñoz en torno a lo sucedido. De ellas me ocuparé al final, después de haber dejado al lector disfrutar de la narración.

#### DRAMATIS PERSONAE

##### I. *Los emisarios diabólicos*

Rústicos

Demonios y aliados

En el pueblo de Sébaco:

Los tres “magnates”

Demonio de Cuiotepet

Presidente Melchor López

Sierpe del chagüite

Capitán Lucas Guertas

<sup>33</sup> Es bastante probable que se tratase de los frutos de *Eritryna chiapasana* o *E. Goldmanni*, cuyo uso como material adivinatorio se hallaba —y halla— muy extendido en Mesoamérica y las áreas culturales vecinas.

Alguacil mayor  
Mujer del presidente  
Ministros y mujeres

En el pueblo de Matagalpa:

Brujos  
Idólatras  
Maléficos

Demonio de Molagüina  
Sierpes, tigres y micos  
Gusanillo, de ojos relumbrones

En el pueblo de Xinotega

Viejo, "maestro de toda  
maldad"  
Vieja Eva, su compañera

Demonio, a veces en traje de espa-  
ñol, otras en traje de indio viejo  
Ídolo/Virgen, prima hermana de  
la virgen María

Juan Costarrica, muchacho  
de canto triste  
Tres muchachos

Duende de voz sorda  
  
Cuatro demonios-gusanos blan-  
cos, golosos de flores de espino  
(uno, además, paseador)

En el pueblo de Muymuy:

30 indios xicaques  
"todos brujos"

Demonios de cuatro cuevas

II. *Los paladines cristianos*

El brazo eclesiástico

Fray Antonio Margil  
de Jesús, franciscano responsable  
de las misiones locales.  
Fray Rodrigo de Betancur, mi-  
sionero apostólico, franciscano.  
Fray Tomás Delgado, misionero  
apostólico, franciscano.  
Fray Ignacio Galiano, doctrinero  
del Partido, mercedario.

El brazo ci

Don Luis Antonio Muñoz, justicia  
mayor y capitán de guerra, del  
Partido de Sébaco.  
Don Salvador de Castillo, capitán  
de conquista.  
Don Baltashar Ferrer de Ygadea,  
capitán.  
Don Joseph de La Puente, teniente  
del partido.

## LOA SACRAMENTAL PARA LOS DIOSES DE NICARAGUA, 1703

I. *Predámbulo*

*El capitán Muñoz:* Permitió la Majestad Divina por sus justos juicios, para destierro de ignorancias, que los muy reverendos padres misioneros apostólicos fray Rodrigo Betancur y fray Tomás Delgado llegasen al pueblo nuevo de San Pedro Metapa, cuatro leguas distante de el de Sébaco, con la santa misión, donde por diferentes declaraciones tuvieron noticia de los maleficios y brujerías que había en los pueblos (de) Matagalpa, Solingalpa, Molagüina, Xinotega y Muimui del partido de Sábaco, y por la cercanía de este pueblo enviaron a llamar a los indios de él, que son hasta diez o doce, tan brujos, idólatras y malos como ha manifestado la experiencia.

Y como el dicho muy reverendo padre fray Rodrigo se hallaba con informe pleno de maldades y sujetos, habiendo acudido ellos al dicho pueblo nuevo y amonestándoles dejasen sus errores, y negados en un todo aunque su paternidad muy reverenda les hizo relación de las maldades que cometían en una horrorosa cueva que tienen encantada en un cerro junto al pueblo (que se llama Cuiotepet), en donde había presidente, capitán, alguacil mayor, con otros ministros y mujeres que ayudaban a los maleficios, en que hacían todas las semanas sacrificio de ocho personas —chicas y grandes— degollándolas y ofreciendo la sangre a los demonios que había allí, y guisando las carnes y comiéndolas; teniendo cueros de diferentes animales para transformarse en ellos; cohabitando nefanda y bestialmente, y teniendo polvos, piedras y raíces para matar, enamorar, torear, melear, tener fuerzas y otras supersticiones diabólicas, y una culebra o sierpe en un chagüite [canasto], que el Demonio les mostraba para su engaño. Y que dicha cueva estaba en un peñasco a(l) parecer cerrado, y le abrían con las palabras de su pacto diabólico, en que habían de concurrir precisamente las dos cabezas del presidente y capitán para ello.

No fueron bastantes estas señas tan verdaderas para que descubriesen dichos indios su maldad, negando siempre; por cuya razón dicho muy reverendo padre fray Rodrigo, habiendo salido del dicho pueblo nuevo para este de Matagalpa y pasando muy cerca del de Sébaco, no quiso entrar en él a hacer la santa misión conociendo el poco fruto que había de sacar, y les echó su maldición por rebeldes y se vino a este de (118v) Matagalpa, cuyos sucesos diré adelante.

II *Primer acto: La cueva de Sébaco*

*El capitán Muñoz:* A este tiempo me hallaba yo en la ciudad de León al enterro de reales tributos y quiso Dios llevar a ella al muy reverendo

padre fray Thomás Delgado, enfermo de unas calenturas. Pasé luego a verle, e informado de los maleficios que se decía [existían] en los pueblos de mi Partido (según su paternidad muy reverenda me los contó), determiné el venir a ejecutar lo que fuese de mi obligación.

Y este mismo día llegó a dicha ciudad de León el muy reverendo padre fray Antonio Margil de Jesús, a quien busqué luego y a la primera vista me dijo su paternidad muy reverenda que venía a los pueblos de mi Partido a hacer misión por lo que convenía al servicio de Dios, sin embargo de andar en ellos dicho muy reverendo padre fray Rodrigo.

(*Fray Antonio*: “Me escribió el compañero: salieron 6 indios xicaques a encontrarme. Dicen que son por todos los que han salido, con ellos, 20, y que sus compañeros que dejan adentro [en los montes, son] como 50; que ellos saldrán voluntarios a la parte que ya escogieron, que sembrarán sus milpas primero y ya que haya que comer vendrán voluntarios a vivir y poblar y que quedarán sosegados, y que en esto tardarán un año.

Si esto lo ejecutan así, mandando vuestra señoría al corregidor que los agasaje y dé por orden de su majestad algunas reses y herramientas, podrá ser principio de una gran conquista a poca costa, porque viendo los de adentro el buen tratamiento, podrá ser salgan muchos. Porque según están aquellas costas infestadas de piratas y zambos, y las tierras tan dilatadas y fragosas, al presente no está para otro género de conquista).<sup>34</sup>

*El capitán Muñoz*: Salimos de León el día siguiente [*finis de mayo de 1703*<sup>35</sup>] en compañía [del] dicho muy reverendo padre fray Antonio para el pueblo de Sébaco, donde nos juntamos a los seis días porque el rigor del tiempo de aguas y malos caminos no nos dio lugar a más brevedad.

(*Llegó fray Antonio, después de visitar estancias y hatillos en el camino*,<sup>36</sup> “*como un apóstol: faldas en cinta, enlodado hasta la rodilla, su calavera en el cordón, su santo cristo abrazado, cantando el Alabado con cuatro indios y dos mulatos que le seguían. . .*”).<sup>37</sup>

Y luego que llegamos hallé orden de mi teniente en que había mandado prender cuatro indios y dos indias en dicho pueblo, que eran los de la cueva y sierpe, a instancia de dicho muy reverendo padre fray Rodrigo. Mandóme el muy reverendo padre fray Antonio los detuviese y agasajase a ver si por este medio se ablandaban sus empedernidos corazones.

<sup>34</sup> Informe que hizo el MRP fray Antonio. . . , f. 126

<sup>35</sup> AGOFM, Ms. 35, f. 130v.

<sup>36</sup> Tan sólo entre León y Telica había 17 o 18 de estos asentamientos (Relación verdadera que yo. . . , f. 131v.)

<sup>37</sup> Relación verdadera que yo. . . , f. 131v.



(*Fray Antonio*: “conviene a saber: Melchor López, presidente de la cueva, y su mujer, y su capitán: Lucas Guerta; ayudante: Diego Murillo y Andrés López, alguacil. Estos todos dueños de la cueva encantada de Sébaco, llamada Cuiuttepet’”).<sup>38</sup>

*El capitán Muñoz*: Hícelo así y contaron y declararon a dicho muy reverendo padre fray Antonio todas sus maldades algunos de ellos —de la cueva y sierpe como va dicho— y extrajudicialmente uno de ellos, que era el presidente Melchor López, me lo contó a mí. . .

(*Fray Antonio*: “Dicho Melchor López tenía una mulita con que él iba, cuando quería, en una noche por todo el mundo a comerciar con su arte diabólica con los de la [misma] facultad, o enviaba a otros de sus compañeros dichos. . . Habiéndolo confesado —lo de la mulita—, como lo amenacé con la justicia, me la entregó, que sería poco más de una cuarta y mostraba bien de lo que servía en la untada de sangre. . .”).<sup>39</sup>

*El capitán Muñoz*: y me ofreció que si les perdonaba lo entregarían todo al padre misionero, a cuyas instancias les concedí el perdonarlos si entregaban y se destruían todos los maleficios.

Y para que con más libertad y menos miedo lo hiciesen, me mandó su paternidad muy reverenda en un sermón que le dejara solo en dicho pueblo y me viniera a este de Matagalpa.

(*Fray Antonio*, interrumpiendo bruscamente su sermón: “Señor corregidor, la vara de la justicia ha de auxiliar a la de la misión, y si no, vendrá el castigo del Cielo. Piérdase todo, que primero es Dios”).<sup>40</sup>

*El capitán Muñoz*: Executelo luego porque siempre hice el ánimo a seguir los acertados dictámenes del muy reverendo padre fray Antonio, y a los tres días que en Sébaco estuve —en que hice las diligencias de cumplir y ganar el jubileo de la santa misión como católico, pidiendo a Dios me diese acierto en mis operaciones y que todas fuesen a honra y gloria de su divina majestad y en su santo servicio— salí de dicho pueblo y vine a este de Matagalpa, que dista diez leguas, a donde hallé a dicho (119) muy reverendo padre fray Rodrigo en su ejercicio que, de vuelta del pueblo de Xinotega, estaba para pasar al de Muimui, cuyos progresos de uno y otro se dirán adelante por seguir las de Sébaco, porque como acaecían a un mismo tiempo las cosas no se puede, sin confusión, decir todo en un capítulo.

Al segundo día de llegado a Matagalpa (y estando en otras diligencias) recibí un papel del muy reverendo padre fray Antonio (cuya copia

<sup>38</sup> Informe que hizo. . . , f. 126v.

<sup>39</sup> Informe que hizo. . . , f. 126v.

<sup>40</sup> AGOFM, Ms. 35, f. 132.

puse en carta que tengo escrita al señor presidente).<sup>41</sup> Díceme en él que los indios le han engañado trayéndole dos o tres noches por el monte tonteando, sin querer descubrir la horrorosa cueva porque el Demonio les manda no lo hagan por ser tan horrorosa, y que conviene al servicio de Dios que luego, sin dilación, se prendan los tres magnates: presidente, capitán y alguacil, y sin gastar papel, sólo con decir “conviene al servicio de Dios”, los eche al castillo con destierro de [por] vida, porque no conviene queden aquellos demonios a acabar de destruir aquello, y que hasta las piedras claman contra ellos.

Viendo yo tales insinuaciones de un varón tan apostólico, luego a las seis de la tarde monté a caballo en compañía del capitán de conquista don Salvador del Castillo y el capitán don Baltashar Ferrer de Ygadea (que en todos estos lances me han asistido con celo católico) y otros dos españoles que me siguieron, y antes de amanecer entramos en el pueblo de Sébaco, y buscando en sus casas los reos, se habían huido el día antes todos convocados, por haber sabido que el padre misionero me envió a llamar.

Hice las diligencias despachando personeros por todos caminos, busquélos y aprehendí dos de ellos y una mujer. Hice los autos y me mandó el muy reverendo padre fray Antonio los echase luego al castillo, y estando para salir me mandó dejase libre uno que era el alguacil, por los motivos que su paternidad muy reverenda sabía.

(*Fray Antonio*: “El ayudante Diego Morillo es un pobre forastero de Telica que se casó con una pariente de dicho Melchor López, y así con éste parece que podrá vuestra señoría usar de más piedad, amenazándolo. . . aunque se quede con su mujer en Sébaco. El alguacil de la cueva, Andrés López, aunque él por su confesión lo niega, por lo que me dijeron algunos quejándose de él y sus cosas, ya que no vaya al castillo, [pero] siempre convendrá que vuestra señoría le mande que no llegue a Sébaco en algunas leguas”).<sup>42</sup>

*El capitán Muñoz*: Dejelo libre, y fueron al castillo el presidente Melchor López y su mujer, y quedo buscando al capitán Lucas Guertas (119v) y los demás cómplices, para hacer lo mismo si conviniera; quedándose la horrorosa cueva sin descubrir, pero es de opinión el muy reverendo padre que, quitadas las dos cabezas del pacto, no pueden los demás abrirla y cesarán los malefi[ci]os y muertes y no [a]parecerá la sierpe o demonio.

(*Fray Antonio*: “Por no cansar a vuestra señoría concluyo este punto con suplicar a vuestra señoría dé por bien desterrado al castillo a dicho

<sup>41</sup> Recuérdese que Muñoz se había dirigido a Matagalpa con su grupo, mientras Margil, con el suyo, enfiló a Xinotega. Allí se reunirían más tarde (Relación verdadera que yo. . . , f. 132v.).

<sup>42</sup> Informe que hizo. . . , f. 127.

indio (Melchor) y su mujer, como se lo rogué y lo hizo el corregidor de aquel Partido, porque con ser Sébaco la cabecera del corregimiento se halla hoy sólo con 6 familias, y un viejo me dijo que cuando mozo era dicho pueblo tan grande que eran 3 pueblos juntos o barrios, y que él era de uno. . . me dijo que una culebra que tenía dicho Melchor López en su chagüite lo acabó todo y lo ha puesto en el estado que hoy se ve.

Y el alcalde que hoy es, por no decir mayor [cosa] del pueblo me dijo que si no salía este indio no había de quedar con vida ninguno en el pueblo. . .

La llave de la cueva, como una iglesia muy grande donde hacían sus maleficios, es común —y así lo han confesado los de otros pueblos— la tenían presidente y capitán, de tal suerte que faltando uno no se podía abrir. . .”<sup>43</sup>

## II. Segundo acto: *Las cuatro cuevas de Matagalpa*

*El capitán Muñoz:* En este tiempo en el pueblo de Matagalpa el muy reverendo padre fray Rodrigo, habiendo citado y llamado a los indios que sabía por ciertos informes tenían brujería, idolatrías y maleficios, amenazándoles que si por bien no los entregaban serían castigados por la Justicia, me aseguraba dicho muy reverendo padre que todos fueron entregando sus maldades: cañutos de polvos para enamorar, voltear, sortear, torear, encantar, melear y otras cosas.

Descubrieron cuatro cuevas (no me quiso decir si había en ellas sacrificios). Dfjome, supe y vi que en ellas había pintados demonios, sierpes, tigres, micos y otros animales inmundos en los peñascos, como a cincel y dados de almagre y tizate; tan feos y abominables que causaban horror. Y que éstos, al son de un tamborcillo muy funesto y pequeño, recibían y tomaban cuerpo, bailaban, comían y cohabitaban con los cófrades de tales cuevas, y al mismo son se ponía el tamborallillo [*sic*] como de oro y toda la cueva muy limpia, enramada y dorada, con pacto y apariencia diabólica.

Enseñome un gusanillo vivo que era un demonio para sus embustes, de hechura extraordinaria y unos ojillos relumbrantes que de noche alumbraban como una candela, y una corona de ule [*ulli*] para el rey y otros trastes que recogió, tan supersticiosos que daba horror.

Quemáronse las dichas cuatro cuevas con asistencia de mi teniente en interín que yo estaba en Sébaco, y me aseguran de una [de] dichas cuevas, que está casi dentro del pueblo y muy cercana a la iglesia de la parcialidad Molagüina, que con poca leña se le dio fuego y luego co-

<sup>43</sup> Informe que hizo. f. 126v-127

menzó a hacer un ruido como bramidos sordos de toro, y a poco rato dió unos truenos tan horrorosos y arrojó por alto las peñas muy grandes muy largo trecho, que todos se admiraron, concordando los dictámenes en que fue sentimiento de algún demonio que allí habitaba.

[120] Y en las demás cuevas sucedió lo mismo aunque no con tal movimiento, y me dijo dicho muy reverendo padre [que] quedaba este pueblo limpio, aunque yo lo dificulto mucho, así por la mala naturaleza de los indios de él como por lo que diremos del pueblo de Jinotega, donde sacó dicho padre fray Rodrigo muchas supersticiones y me aseguró quedaba limpio, y habiendo mandado prender un indio viejo, maestro de toda maldad, y creyendo yo la limpieza de aquel pueblo sucedió lo siguiente:

Por haber hecho este viejo una declaración ante el dicho muy reverendo padre fray Rodrigo por una petición que se presentó ante mí y está en los autos, ofreciendo entregar su ídolo, y declarando otros que los tenían y otro muchos maleficios, y ofreciendo una mina [*sic*, en corrección] por su indulto, y otras cosas, comuniqué al muy reverendo padre fray Antonio Margil dicho escrito que fue el estado en que lo dejó dicho muy reverendo padre fray Rodrigo cuando se pasó al pueblo de Muimui y a Los Chontales, hallándome yo en Sébaco con dicho muy reverendo padre fray Antonio que determinó pasar luego a dicho pueblo de Xinotega a ver el cumplimiento que daba el viejo a sus ofrecimientos y hacer misión, aunque ya la había hecho en él dicho padre fray Rodrigo.

### III. *Tercer acto: Las cuevas de Xinotega y Muymuy*

*El capitán Muñoz:* Este pueblo de Xinotega tiene una idolatría muy antigua que con supersticiones diabólicas ha tenido y tiene engañado [a] todo el pueblo, y en tiempo que fue corregidor el capitán don Juan Lucas de Untarte se hizo averiguación sobre ello y por haber los indios martirizado, muerto y quemado un indio llamado Salvador Ruiz que era buen cristiano y no quiso entrar en la idolatría, tenían en aquel tiempo Adán y Eva y pontífices y otras cosas.

La idolatría o ídolo era decir tener una virgen prima hermana de la virgen [¿propiedad?] del viejo y a esto iban al monte a ofrecer candelas, copal y lo demás, y a buscar el remedio de sus necesidades. Castigaron o murió entonces un indio viejo, maestro de esta maldad, de quien se dice lo heredó éste que hoy tengo preso e hizo la declaración de que vamos hablando.

(*Fray Antonio:* En tiempos pasados el antecesor de dicho (Cristóbal) Quintero era Ambrosio Guerta, sumo sacerdote de dicha virgen a

quien desterró el señor obispo don fray Nicolás Delgado, y dicen que murió ya en el castillo. [Estaba también] la Petrona Ramos, que llaman Eva del Adán Ambrosio, o su sacerdotisa.

Lo que averigüé fue que dicho Ambrosio tenía una galera en la sabana inmediata a dicha cueva, a donde iban todos los que querían ofrecer sacrificios a dicha virgen, candelas, copal, etc. Y que sólo el viejo tenía la llave o palabras para abrir dicha cueva, y dicha vieja se quedaba por portera mientras que dicho sumo sacerdote consultaba y sacrificaba a dicha virgen.

Con que dicha Eva [Petrona], luego que desterraron a su Adán, se quedó apeada de ser Eva ni tener parte en dicha virgen ni cueva. . . He sabido que Quintero, sucesor de dicho Adán, para guardar mejor su secreto huía de dicha vieja y tenía por portero de la cueva a otro. . .”).<sup>44</sup>

*El capitán Muñoz:* Fui con el muy reverendo padre fray Antonio a dicho pueblo y salimos con (120v) dicho viejo, una vieja —su compañera— que se dice es la que era Eva en aquellos tiempos, habiendo ofrecido ambos entregar el dicho bulto de virgen que me declararon ser como de media vara o tres cuartos de alto, de piedra blanquizca, hechura de mujer, las manos puestas (*sic*) y la cara rosada, y que les hablaba en todo cuanto se les ofrecía y le pedían.

(*Fray Antonio:* “Y aunque dicen los autos que [dicha virgen] era una piedra como de media vara. . . es lo mismo que sucedía en las otras cuevas, que ya abiertas las piedras se transformaban o los demonios desaparecían las piedras, y los demonios se transformaban en esta cueva en virgen, y en las demás en lo que contenían sus abusiones”).<sup>45</sup>

*El capitán Muñoz:* Llevonos primero el viejo a una lagunilla que hace a la falda de un cerro entre monte espeso, sombrío y fúnebre: paraje donde dice se le apareció el Demonio la primera vez en traje de español y después en traje de un indio viejo, que le daba polvos de enamorar y de sembrar milpas y frijoles, y para tirar bien las flechas al venado, y para fuerzas, y otras yerbas y raíces venenosas y malas para inicuos fines.

(*Fray Antonio:* “Me entregaron todo género de polvos en diferentes carrillos, calabazas, yerbas, piedras, etc. . . le mostré a dicho viejo todas las cosas sobredichas y me dijo ser verdad que él se los había entregado, y que se lo daba para repartir el viejo que se le aparecía en la laguna donde fuimos con él. . . con que dicho Cristóbal Quintero no sólo tenía la virgen encantada de quien era sumo sacerdote, sino dicha

<sup>44</sup> Informe que hizo. f. 127

<sup>45</sup> *Ibid.*

laguna y viejo que le servían de almacén para repartir a su gusto. . .').<sup>46</sup>

*El capitán Muñoz:* Y aunque no se halló la señal que evidenciase lo referido, se conjuró esta laguna y paraje por dicho muy reverendo padre misionero y por el reverendo padre fray Ignacio Galiano, del Orden de Nuestra Señora de la Merced, cura doctrinero de este partido, y se pusieron tres cruces en que cantamos el "Alabado sea el Santísimo Sacramento" con otras devociones, y salimos al paraje donde ofrecía dicho indio entregar el ídolo.

Llevonos a un monte donde supe había llevado al muy reverendo padre fray Rodrigo con él con el mismo engaño, y ahí quiso el viejo huirse con maña, pero asegúrelo yo con maña —y a la vieja, su compañera— y nos engañaron diciendo que allí fuera del monte, al pie de un pino, era donde estaba metido aquel ídolo demonio, y no hallando señal de que pudiera ser así, les hice instancias para que dijesen [la] verdad al indio e india

Dijo el viejo que allí se abría el cerro y salía el bulto. Pedí a los reverendos padres le concediesen licencia en nombre de Dios para que abriesen con sus palabras, y aunque se les concedió la licencia estuvieron ambos negando, uno por otro, que no sabían palabras. Y viendo la burla casi con fisga del Demonio, enojado yo con celo católico, les mandé amarrar a una raíz del pino y les dieron unos azotes, cerrándose ambos en que no sabían.

Determinamos venir al pueblo por ser (121) ya tarde y amenazar el agua, y en el camino dijo el viejo que ya de veras quería enseñar el bulto o ídolo, que estaba en un paraje que llaman San Gabriel, distante más de seis leguas de donde estábamos, y por la distancia y ser tarde, se difirió para el día siguiente.

Tenía yo preso a un indio, muchacho de 16 hasta 20 años, de los citados por el viejo en su escrito, y este muchacho había declarado una brujería que era decir tenía una cueva donde con ciertas palabras le salía un duende en figura de un hombre chiquillo y le hablaba y le daba polvos de enamorar, piedras de torear y de brazos (*sic*), raíces de matar, polvos de tirar venado y otras inmundicias, y que era con un pacto: que el que sacase de allí aquellas cosas se había de lavar la crisma en una batea que sacaba allí el Demonio, y una jícara con cuatro gusanos blancos que eran cuatro demonios que allí estaban, y que su cargo era mantener estos cuatro gusanos con unas flores de espino que llevaba cada semana a remudar y que con eso le daba el duende lo que pedía.

<sup>46</sup> Informe que hizo. f. 127v-128

(*Fray Antonio*: “acerca del indio [Juan] Costarrica. . . [fue] mentado en los autos por heredero legítimo de una cueva donde sustentaba cuatro duendes que le ofrecían polvos, piedras y maleficios para él y sus compañeros, con obligación que en una batea que le ofrecían —que salía de debajo de la tierra— se habían de lavar bien primero el bautismo y el chrisma. . .

[Y había] otro heredero semejante, de un pueblo cerca de Granada llamado Nindiri, el cuál me entregó dicha batea, una xícara con sus gusanos vivos, que con tres palmadas que dio en el lugar salieron debajo de la tierra en presencia del cacique, alcaldes y regidores a quienes envié con el dicho para que lo sacasen y me lo entregasen. . .”).<sup>47</sup>

*El capitán Muñoz*: Y habiéndose dicho que iríamos a la cueva y que sacaríamos la batea, xícara y gusanos para quemar, ofreció él [Juan Costarrica] hacerlo. Y dispusimos llevar estas dos diligencias en un día, y salimos con el viejo y este muchacho para que cada uno cumplierse lo ofrecido. Fue el reverendo padre cura doctrinero porque el muy reverendo padre fray Antonio quedó confesando.

Llegamos primero a la cueva del muchacho; concediole licencia el padre doctrinero en nombre de Dios para que dijera sus palabras y salieran la batea, xícara y gusanos, y él comenzó a cantar unas palabras en lengua con un eco tristísimo y fúnebre que nos daba horror, llamando a su duende, que se hizo sordo y no quiso darle lo que pedía.

Mandele amarrar a un tronco en la boca de la cueva y se le dieron doce azotes y no salió su amigo el duende a defenderle aunque yo le decía “lo llamas” [al margen “para azotarle yo como al indio”] y ofreció nuevamente pedir a su duende (121v) los trastes.

Volvió a la cueva, que era pequeña, y lo estábamos mirando, y al cabo de rato llamó al padre doctrinero y le dijo que su duende le decía que no podía abrir la puerta porque de los cuatro compañeros que allí asistían faltaba el principal y que sin su licencia no se abría; que mañana había de venir, porque había ido a una diligencia, y le darían lo que pedía. Parecimos no quedar con esta duda y volver mañana, y determinamos pasar con el viejo a sacar su bulto.

Habíamos dejado apartado de esta cueva al viejo, con guarda de indios, y cuando le dijimos nos llevara a su cueva le hallamos de otro parecer, diciendo que ya no podía porque no había de salir el ídolo; que unas veces salía y otras no quería salir. Hícelo instancias a ello y siempre dijo: “no ha de salir”.

Volvimos al pueblo con estas dos burlas, discurriendo alguna gran maldad, y es el caso, como va dicho, que todo este pueblo es quien

tiene la idolatría, y declaró el viejo que el pueblo le mandaba no lo descubriese. Quise hacer fuerza sobre ello apremiando [a] algunos viejos, y hallé dispuestos los ánimos a un tumulto. Consultelo con los pocos españoles que allí había y todos conocieron el riesgo; ocurrí al muy reverendo padre fray Antonio representándoselo y me consoló diciendo que Dios lo dispondría.

Apremié [a] algunos viejos y hallé en este caso el mora (*sic*) imposible de descubrir este abuso tan antiguo en que es necesario hacer todo examen, pero ha de ser con resguardo de gente para oponerse a cualquier tumulto, porque luego que se tratare de ello se alborota el pueblo.

Y habiendo visto las maldades del viejo que es maestro de todo embuste, compañero del Infierno, no hice caso de los demás ofrecimientos de mina ni otra cosa, aunque me hacía (122) mucha fuerza el ver que todos los sujetos que en su escrito había citado de idolatría y maleficios salieron ciertos, y uno por bien y otros por mal los entregaron al muy reverendo padre, y que el tema declarado ha sido el no descubrir el ídolo, virgen o demonio, porque está todo el pueblo incurso en esta maldad, sabiendo estos bárbaros hacerlo y negarlo con tal maña y secreto que no es posible ponderar sus cautelas.

(*Fray Antonio*: “que entreguen los indios la virgen encantada, me parece por demás tratar de eso, porque siendo —como creo— el Demonio que se transfiguraba en virgen, no es fácil”).<sup>48</sup>

*El capitán Muñoz*: El día siguiente volvimos con el muchacho a su cueva y nos tuvo dos horas al Sol haciendo él sus diligencias de llamar su duende, pero el Demonio, sordo, no le quiso responder. Estuvimos confusos porque real y verdaderamente el muchacho hablaba con el Demonio y hacía pausas para oír la respuesta. Díjonos no le querían abrir porque venía el padre; mandamos le preguntase dónde había ido ayer y dijo le respondieron que a mudar la batea, xícara y gusanos a otro cerro y cueva.

Mandele yo dijera al diablo o duende hablase recio o hiciese alguna demostración en que se conociera estaba allí, y dijo le respondieron no sabían hablar recio. Pasaron otras muchas cosas, y conocida la burla del Demonio nos volvimos al pueblo confusos, soledados y enfadados.

Había citado este muchacho otros tres compañeros que iban con él a la cueva y a quien él daba sus polvos, raíces y piedras, y todos ellos dijeron ser verdad y entregaron sus maleficios y declararon que de allí los sacaba de la cueva el muchacho y que se los daba el duende.

<sup>48</sup> *Ibid.*



(*Fray Antonio*: “Confiesa en los autos dicho Juan Costarrica que es su cueva de duendes [igual a la de Nindiri], y que cuando iba solo, con dichos golpecitos salía todo, y cuando fue con el corregidor y doctrinero no salió ni se lo quisieron entregar los duendes.

Luego siendo estos trastes en los que está el pacto de este indio con los demonios, como el muchacho confiesa y me entregó a mí con sus discípulos todo lo que le habían entregado los duendes, convendrá el que quede en el castillo, o que mande vuestra señoría que entregue el instrumento en que está el pacto, porque el del otro pueblo que me los entregó a mi me dijo que si dicho Costarrica de corazón renuncia al pacto, en dando los golpes saldrán la batea y xicara de gusano”).<sup>49</sup>

*El capitán Muñoz*: La vieja Eva entregó muchos cañutos de polvos, piedras, raíces, etcétera, maleficios que todo se quemó con los demás. Llevó [ella] y llevaron todos muy buenos azotes, y por consejo de dicho muy reverendo padre fray Antonio los mandé llevar al castillo, y estando para hacerlo me mandó (122v) el reverendo padre, por los motivos que su paternidad muy reverenda sabía, soltar la dicha vieja (como lo hice por no faltar en nada a sus dictámenes). Y el viejo y el muchacho van desterrados.

Fueron tantas las novelerías y cosas que se ofrecieron en este dicho pueblo, y el recelo de el motín y cuentos, que fue de parecer el muy reverendo padre fray Antonio que yo mandase llevar los presos al pueblo de Matagalpa y me fuese y le dejase solo.

[Tras iniciar la azotaina a los ancianos, aparecerá Muñoz cercado en la casa de cabildo por “muchos indios armados. . . dejando de azotar al indio, que no hay duda si lo hubiera hecho me matan”. Muéstrese a Margil salvándolo del tumulto].<sup>50</sup>

*El capitán Muñoz*: Hícelo así y al otro día se vino su paternidad muy reverenda haciéndose admiraciones y diciendo esperaba en Dios que su divina majestad le había de remediar todo, y habiendo llegado a este pueblo de Matagalpa se detuvo dos días solos porque ya había hecho en él misión el muy reverendo padre fray Rodrigo, y [había] dicho quedaba limpio el pueblo.

El día 16 de junio salió dicho muy reverendo padre fray Antonio para la ciudad de Granada donde, me dijo, le precisaban volver cosas muy del servicio de Dios nuestro señor, y queriendo yo seguirle hasta el pueblo de Teustepet, de mi jurisdicción, en el Partido de Chontales, porque había de pasar por él, me dijo no convenía, y con resignada obediencia dejé el viaje, quedando solo, huérfano, triste y desconsolado sin

<sup>49</sup> Informe que hizo. . . , f. 128v.

<sup>50</sup> AGOFM, Ms. 35, f. 133v.

la amable compañía del muy reverendo padre fray Antonio Margil de Jesús, esperando noticias de los otros pueblos de Boaco y Camoapa, de Los Chontales, retirados en la montaña, donde andaba el muy reverendo padre fray Rodrigo con una misión, asistido del capitán don Joseph de la Puente Valdés, mi teniente de aquel Partido, cuyo celo católico me asegura no hago yo falta. Y si fuere necesaria mi asistencia pasaré (123) luego allá sin que me embarace la distancia y malos caminos, deseoso del mayor servicio de Dios, así en consumir estos abusos de brujerías como en la reducción de gentiles que están para salir a ser cristianos por aquellos pueblos, según me avisó mi teniente.

El dicho muy reverendo padre fray Rodrigo, en el camino de los pueblos de Chontales, pasó por el de Muimuy, en que son treinta indios poco más [o menos], xicaques, domésticos y todos brujos. Avísa[n]me dicho padre y mi teniente haber quemado en las cercanías de este pueblo cuatro cuevas horrorosas como las de Matagalpa, con mil diabólicas invenciones y figuras que a la fuerza de los pactos cobraban cuerpo y bailaban, cohabitaban, etc., con los cofrades.

[Muéstrase a los españoles metiendo fuego a una cueva “en un peñasco seco”, que al reventar, destile “mucha agua en abundancia de todos aquellos peñascos”. Han de “admirarse mucho” entonces los españoles, y los indios “extrañar la novedad”].<sup>51</sup>

*El capitán Muñoz:* En el pueblo de Jinotega se halló otro género de brujería y superstición exquisita: entregaron cuatro indios unas cruces bien formadas de poco más de cuatro dedos de largo y ancho. Cada indio tenía dos cruces: la una para hombre y la otra para mujer; la del hombre era un poco mayor y la de mujer menor, hechas de una cáscara de palo a manera de estopa, muy bien revuelto y amarrado con unos mecatillos en igualdad, formando manos en los remates de los brazos, y en la cabeza como una carilla pintada y, revueltos, unos trapillos sutiles.

Estas cruces decían servir para contra los brujos, de manera que (123v) para matar los brujos que andaban de noche por los caminos o por el pueblo hechos animales: tigres, micos, etcétera. . .

[Aquí aparecerán unos indios poniendo “cruces en el suelo —encontradas dos cruces, de hombre y mujer— y en llegando allí los animales brujos”, han de detenerse (“de tal suerte que no podían dar paso atrás ni adelante por la fuerza del encanto”). Saldrán entonces los que pusieron las cruces (“que para ello estaban espiando”), los flecharán y matarán].<sup>52</sup>

<sup>51</sup> AGOFM, Ms. 35, f. 123.

<sup>52</sup> AGOFM, Ms. 35, f. 123v. Para dar fe de la efectividad del método, Muñoz agregó: “Y de esta suerte habían muerto muchos según le contaron al muy reverendo padre fray Antonio y a mí” (*ibid.*)

*El capitán Muñoz:* Quemáronse también, con los demás, estas supersticiones de brujos contra brujos, diablos contra diablos.

A estos [brujos] llaman zaories [zahorines] y tenían otra superstición de suertes con unos frijolillos colorados exquisitos, con que adivinaban muertes, partos, viajes, buenos y malos sucesos y otras cosas con su diabólico engaño, y se recogieron y quemaron los dichos granillos.

IV. *Cuarto acto: Advertencias y despedida del narrador principal.*

*El capitán Muñoz:* Hasta aquí puede llegar la maldad y engaño de estos bárbaros, siendo opinión del muy reverendo padre fray Antonio Margil de Jesús que en estos pueblos ha sido muy necesaria y lo será siempre la misión apostólica y juntamente la de la Justicia, porque de otra suerte no sacaré fruto si no acompañan a la misericordia el rigor y el castigo.

No excuso en la ocasión precisa decir, acerca de tantos y tan repetidos y diabólicos embustes en que la fácil y mala naturaleza de estos indios está metida, el poco o ningún remedio que ha de tener esto, porque aunque ahora con las exhortaciones de estos varones apostólicos parecen haberse consumido muchos instrumentos diabólicos, quemado y conjurado cuevas, extinguido pactos y abusos, como no se han hecho castigos ejemplares que les sirvan de escarmiento, han de volver con mayor fuerza a sus maldades.

(*Fray Antonio:* “Sólo sí, el único remedio me parece desterrar por vida a los herederos de dichas cuevas y abusiones, aunque vuestra señoría, como ángel de Dios, ordenará lo que más conviniere”).<sup>53</sup>

*El capitán Muñoz:* Y aunque se han quitado estos tres o cuatro cabezillas con destierro al castillo, sin embargo dejan muchas raíces en la enseñanza de sus discípulos, porque todos ellos son naturalmente (124) inclinados a lo malo y a cosas diabólicas, sin poderlos reducir a razón; porque quitar a los indios —si se les pierde la bestia o la res— que dejen de buscar al zahoril (*sic*) o sabio (que ellos llaman), para que les eche la suerte o les dé el polvo o la piedra, es querer atajar los ríos y poner puertas al campo, porque es aquello más de su creencia que la ley evangélica.

Si están enfermos [se hacen echar] la suerte para [saber] si han de vivir o morir; si murió, bañan al difunto y pónenle su comida para el viaje; si piden la suerte al sabio, ayunan, no comen carne y sal, y dejan [de] dormir con sus mujeres los días que les manda el sabio.

<sup>53</sup> Informe que hizo. f. 129

Es inviolable en ellos creer y ejecutar estos abusos y otros agüeros supersticiosos: de que el cerro, la quebrada, el chagüite, laguna o río tienen su dueño, que envía lluvias o causa tempestades; que los viejos que mueren van a un potrero donde los brujos los visitan y comunican, y como el Demonio les aparece las más [de las] veces en figura de sus viejos difuntos, les persuade con facilidad a estas maldades, que ellos creen más ciertamente que otra cosa.

Ellos acuden al pueblo y a la iglesia a misa y cosas de cristianos, forzados del temor de la Justicia y no de otra suerte; entran en la iglesia haciendo mil ceremonias para engañarnos, como yo he visto en los indios que se han hallado ahora ser brujos y demonios; quien los viera antes en las iglesias no lo creería, siendo los que parecen de más razón y ladinos y éstos los peores, y como son por esto los de más estimación entre ellos, con facilidad persuaden a otros ignorantes a estas maldades.

Ellos viven continuamente en los montes con ocasión de la milpa, o de dos pies de plátanos, o dos vaquillas, siéndole a ellos fácil y a nosotros (124v.) inaveriguable, porque hay gran multitud de ellos y se ven sólo en Semana Santa, misión o algunas fiestas que ellos tienen entre año, que allí se juntan muchos, no al culto de los santos —que esto en ellos es por ceremonia— sí sólo a las comilonas y borracheras. Y en ellas tratan de sus maldades, tumultos y motines contra los padres, contra el corregidor, y lo saben hacer con tal arte, maña y secreto, como las brujerías e idolatrías, que para esto es grande su habilidad, porque todos son maliciosos, desconfiados, desagradecidos y crueles enemigos del español.

No hacen cosa de [buen] grado, todo es a fuerza y por el miedo y respeto que tienen a la Justicia, porque como no hay españoles que los sujeten viven en su libertad, porque los padres y el corregidor, temerosos de un alzamiento y de pagar con las vidas, simplemente nos precisamos a disimular y sufrir muchas desvergüenzas y atrevimientos; porque vivimos solos entre ellos y no hay recurso de fuerzas para contenerlos, y como ellos lo conocen así, lo hacen peor.

Y aunque por accidente se junten los españoles para auxiliarnos, no se les da nada, porque si no pueden lograr la desvergüenza, se huyen al monte con los gentiles xicaques como lo han hecho los de este Partido, y es público que han tenido alzamientos y motines con todos los corregidores que han sido muchos años ha (ejemplos hay bastantes, no los digo por no mostrarme apasionado); estorban la reducción de los gentiles por tenerlos, para su resguardo, enemigos de los españoles, y así hemos experimentado en estas reducciones que tenemos entre manos que

los (125) indios domésticos son los mayores contrarios, aconsejando a los de la montaña que no se reduzcan.

En fin, ellos viven tan sobre sí, por falta de un ejemplar castigo y sujeción, que no es creíble lo mucho que se padece con ellos, porque en queriendo tratar de sujetarlos luego se amotinán, luego hay quimeras contra el corregidor, y en hallando resistencia, huirse a la montaña.

Esto sucede en todos los pueblos de este Partido, lo cual con dolor mío he experimentado en dos años y medio, y estoy temiendo hoy el mayor riesgo porque el pueblo de Xinotega queda amotinado por los principios referidos de descubrirse su antigua idolatría. Este pueblo y los demás, temerosos de que los brujos idólatras encantadores descubiertos no descubran otros (porque lo son todos, sin reserva alguna), luego que fuera pasando de unos en otros, luego fuera el motín.

Y hallo en mi conciencia fuera muy del servicio de Dios y del rey el hacer un general castigo en todo este Partido, porque de otra suerte ni ellos son cristianos ni vasallos de su majestad, y asimismo el poner un presidio de cincuenta soldados como frontera de enemigos gentiles tan inmediata —que estamos entre ellos— y sirviera el presidio para reducciones de gentiles y para contener los domésticos, que necesitan de ser nuevamente conquistados.

(*Fray Antonio*: “Sobre lo que informa el corregidor. . . que están todos los indios cuasi levantados, rebeldes, etcétera, por estos pueblos que yo pasé así me lo pareció, y que si se pusiese el presidio o gente española que mienta [menciona] sería el total remedio, pero *hoc opus hic labor*”).<sup>54</sup>

*El capitán Muñoz*: Y en medio de esto son tan inútiles que están pereciendo de hambre, sin maíz ni frijoles ni cosa de provecho; que para cobrar los reales tributos es menester buscar arbitrios y apenas se pueden cobrar los pocos que están empadronados, que en mi sentir es defraudado el Real Haber en mucha más cantidad de la que hoy pagan (125v), porque hay multitud de indios, y como viven en los montes es inaveriguable y no hay remedio porque los alcaldes no gobiernan y sólo se hace lo que mandaban los que ellos llaman viejos, haciendo alcaldes a los mentecatos que ellos pueden mandar y no ser mandados, y si esto lo quiere remediar el corregidor, luego hay tumultos y motines.

No es creíble tanta maldad; parecerá ponderación mía, pero es cierto y lo digo de experiencia porque lo estoy pasando y sufriendo. Quiera Dios por su inmensa bondad aplicar el remedio, que yo para mí creo es que mientras no haya sujeción y castigo han de ser y serán tan brujos, idólatras, encantadores y embusteros como de antes. Todo lo cual es

<sup>54</sup> Informe que hizo. f. 128v.

verdad, público y notorio, y lo están mirando los muy reverendos padres comendador y doctrinero de este partido, y lo han visto los muy reverendos padres misioneros apostólicos y lo saben los vecinos españoles que habitan en estos contornos, a quienes pongo por testigos de esta verdad para su mayor crédito, y que no se entienda me mueve pasión ni otra cosa.

Y a mayor abundamiento lo certifico y firmé en Matagalpa en dieciocho de junio de 1703 años.

## REFLEXIONES

Como el lector habrá podido observar, los informes proporcionados por Muñoz y Margil, a pesar de su brevedad, contienen información por demás valiosa para aproximarse tanto a la religiosidad popular indígena en la Nicaragua de principios del siglo XVIII, como a las campañas de erradicación de idolatrías protagonizadas por miembros de la Congregación de Propaganda Fide (aquí representada por fray Antonio, uno de sus principales adalides en la época). Aunque más parcos, obtenemos también algunos datos sobre la vida cotidiana de los indígenas del área en rubros tales como economía, organización social comunitaria e incluso los vínculos ideológicos de estas comunidades con el área nuclear mesoamericana. Las lecturas posibles son pues, como en cualquier documento, varias y diversas; esbozemos algunas.

Conviene resaltar, de inicio, la similitud y contemporaneidad de la acción sufrida por los grupos indígenas nicaraguenses con otros ubicados en la misma Audiencia de Guatemala, tales como los talamancas, bribris y cabécares de Costa Rica o los manchés de Guatemala a los cuales aludí en las notas introductorias. Llama la atención el que dichos pueblos indios —cuyo ocaso parece iniciarse en el siglo XVIII— hayan continuado en relativa independencia casi 300 años después de la invasión europea a América, hecho que se torna comprensible si recordamos que, ubicados en las periferias de la periferia, habitaban en un medio geográfico —si bien protector para los indios— hostil a los propósitos de los nuevos señores, alejados de las concentraciones urbanas, con poblaciones poco numerosas y dispersas y que participaban además de manera muy marginal en la producción de bienes de intercambio entonces en boga.

Aunque el fracaso evangelizador fue comúnmente invocado como factor de primer orden en los renovados intentos de sojuzgamiento contra todos esos pueblos, sería ingenuo creer que fue el único que incluyó en las acciones emprendidas contra ellos. Las ventajas que se

derivarían de tales empresas aparecen claras en los manuscritos: controlar los productos de la zona, facilitar el comercio de la Audiencia, expandir el espacio territorial al mismo tiempo que ponerlo a salvo de los enemigos europeos de la Corona (en particular ingleses), lograr la comunicación con otras regiones, diversificar la economía local, acrecentar el número de tributarios, consumidores y fieles; asegurar a las poblaciones ya “reducidas” y “cristianizadas” eliminando al mismo tiempo los focos de resistencia. . . consolidar, en fin, el dominio de España sobre las tierras centroamericanas.

Los pueblos de tales regiones opusieron denodada resistencia a esos intereses; en ello jugó sin duda un papel primario la sobreexplotación que pretendieron instaurar los españoles a través de la exacción de tributos (que venía a sumarse a la existente desde la época prehispánica), el sistema de encomienda y el repartimiento de indios, con la consecuente desestructuración de los patrones de organización productiva y comercial hasta entonces en uso, que a la larga significaban la desarticulación de las sociedades autóctonas (Ibarra, 1990, p. 184-194); comunidades selváticas acostumbradas a vivir bajo regímenes relativamente laxos por poco centralizados y donde, además, las acciones bélicas interétnicas jugaban un papel importante incluso a nivel económico.

Pocos datos arrojan los documentos consultados sobre la base económica de dichos pueblos, pero no cabe duda de que su emplazamiento estaba vinculado al control de áreas agrícolas, de pesca, caza y recolección; caminos y redes hidrográficas y, acaso, al comercio regional, que se avala intenso si no en cantidad, al menos en frecuencia. Una y otra vez destacan las fuentes, por ejemplo, la riqueza florística y faunística del hábitat de manches y talamancas, a menudo exagerándola.<sup>55</sup>

De particular interés se avala por tanto delinear el papel jugado por tales productos no sólo en el comercio regional sino incluso en las alianzas y rivalidades locales, pues los testimonios coinciden por ejemplo en considerar el control de las salinas como el factor primordial de las luchas entre los itzaes y sus vecinos manchés, y ya ha demostrado Ibarra (*passim*) que el afán de los jefes y segundones por apoderarse de los excedentes agrícolas y textiles no era ajeno a los conflictos en Talamanca.

<sup>55</sup> Para el caso de los primeros junto al cacao, vainilla, achiote, bálsamo, jocoque, palo de brasil, algodón, chile, cera, miel, caza, huevo y pescado, aparecen las fuentes de aprovisionamiento de sal —producto muy codiciado dada su escasez regional—, en tanto que para el caso de la Talamanca estarían los textiles de algodón y otras fibras, el cacao, la sal y sobre todo el legendario oro de la zona. Por lo que hace a los xicaques recordemos que Muñoz mencionó el maíz, frijol, plátanos y una incipiente ganadería.

Los intereses mercantiles de los propios pueblos indios, a la vez que se contraponían, se aunaban a los de los españoles: los vecinos de "apóstatas" y "gentiles" veían peligrar el comercio que desde largo tiempo atrás efectuaban con éstos. Y también se veían amenazadas las acciones de depredación y pillaje que al parecer jugaban además un papel importante como proveedoras de bienes. A ello se unía sin duda la exasperación de los "convertidos" frente a las exigencias de los hispanos para que colaboraran en las sujeción de sus vecinos, la cual se les había de antojar una empresa interminable en la que tenían que ofrendar bienes, trabajo e incluso sus vidas.<sup>56</sup>

Un motivo de particular resistencia, como apunté, fueron las famosas congregaciones a poblado. Tal y como ocurrió en muchas otras regiones americanas donde se pretendió imponer, amén de la deestructuración del hábitat que este nuevo tipo de patrón poblacional conllevaba, hay que tomar en cuenta, insisto, el trastocamiento brutal que significaba para poblaciones selváticas habituadas a una gran movilidad.

Además, con la congregación llegaban cambios que atentaban contra costumbres seculares: monogamia en vez de poligamia, matrimonio obligado ignorando los patrones parentales establecidos, familia nuclear *versus* familia extensa, sistemas bilaterales de parentesco, nuevas restricciones de orden sexual y moral, distintos sistemas de creencias.<sup>57</sup> Ante todo ello los indios reaccionaron con todos los medios que tuvieron a su alcance; desde la aceptación de los nuevos valores adecuándolos a los antiguos esquemas, hasta el enfrentamiento armado cuando éste se mostró inevitable,<sup>58</sup> pasando por la resistencia pasiva de los que sólo en apariencia se sometieron y las comunes fugas a las regiones más inhóspitas ("huyendo siempre del dominio español, que juzgan esclavitud" diría de los talamancas fray Manuel de Urcullu en 1763— *apud* Fernández, 1968, p. 21).

En efecto, algo sobre lo que no cabe duda es el papel primario que desempeñaron las regiones selváticas aún insumisas como áreas de refugio para aquellos que buscaban sustraerse al dominio hispano, bien se tratase de xicaques, matagalpas, talamancas y manchés, bien de otros diversos grupos de La Mosquitia, El Darién, Chiapas, Yucatán,

<sup>56</sup> Sobre una situación similar entre chujes, kanjobales y los "infielos" lacandones véase De Vos, *op. cit.*, p. 145-46.

<sup>57</sup> Atinadamente hace Ibarra hincapié en el hecho de que una de las rebeliones del área de Talamanca tuvo su origen en el deseo de los indios de rescatar los cuerpos de sus caciques, que los frailes habían supultado dentro de la iglesia contraviniendo la tradición (*op. cit.*, p. 186).

<sup>58</sup> El cuadro sobre alzamientos y rebeliones elaborado por Ibarra (*op. cit.*, p. 194) da buena cuenta de la resistencia continua que ofrecieron los pueblos del hoy territorio costarricense en los siglos XVI y XVII.



Campeche y Tabasco. Allí podían perpetuarse la poliginia (incluso sororal), el autosacrificio, el culto a los antepasados y otras costumbres “gentílicas” que hicieron a Morán calificar a la zona petenera de Guatemala como “la Ginebra donde se recogen todos los que no tienen afición a la fe, y tienen —por su ruin inclinación— por pesado el yugo suave de la ley evangélica” (1636, p. 179)

Si las relativas a la economía son escasas, las referencias a la organización política son aun menores, pero en el caso de manchés y talamancas se antoja hallarse ante grupos estructurados a nivel de jefaturas complejas pre-estatales, a menudo designadas “cacicazgos”. Esto podría explicar que el nombre de los poblados corresponda a menudo al patronímico de sus señores, y la manera más o menos independiente en que parecen haber obrado los diferentes asentamientos frente a las acciones de misioneros y soldados. En caso de haber existido antes “naciones” manché, xicaque y talamanca, no parece arriesgado aseverar que para el siglo XVII sabían de un proceso de franca desestructuración política.<sup>59</sup>

Incluso los criterios empleados por aquel entonces para referirse a la “nación” manché o talamanca son ambiguos, pues mientras que ciertos autores parecen privilegiar aspectos de localización geográfica, otros inciden en características lingüísticas, mientras que prácticamente ninguno detalla cuáles eran las bases sociopolíticas o económicas que posibilitaban tal tipo de organización.

Poco es pues, por ahora, lo que puedo anotar sobre ello, pero conviene insistir en que estamos ante grupos habituados a la confrontación incluso armada (al menos en los últimos períodos), lo cual explicaría la eficacia de sus estrategias de enfrentamiento a los hispanos, vinculada a su negativa rotunda a integrarse a esquemas sedentarios, a todas luces amenazantes del orden social hasta entonces en boga, que si bien contemplaba la posibilidad de ser vencidos desde un punto de vista militar (y por ende la obligación de entregar tributos al vencedor), en manera alguna incluía el total sometimiento. La lucha vendría a formar parte de la cotidianidad, invalidando al mismo tiempo el sojuzgamiento perenne.

Puesto que, como he señalado, la cristianización fue por lo común la justificación ideológica de los diversos atropellos cometidos contra los naturales, vale la pena situarnos en el contexto histórico del momento.

<sup>59</sup> La estructuración política de la que se nos presenta como “nación manche” se antoja, por ejemplo, muy laxa si la comparamos con lo que se sabe respecto a sus vecinos: los k'ekch'is de Verapaz o los itzaes de Tayasal, aunque no muy diversa —hasta donde sabemos— de la que caracterizaba a los mopanes y en menor medida a los talamancas.

Estamos en pleno siglo XVIII y ante individuos a los que una y otra vez se ha anunciado la nueva evangélica. No se trata ya de indios "gentiles" susceptibles de ser atraídos al rebaño de la iglesia por el medio único de la predicación —el método lascasiano queda desautorizado—, estamos frente a "infielēs", habemos de vérnoslas con "apóstatas" que reniegan de la Buena Nueva y que, a decir de sus detractores, retornan a la idolatría, la brujería y la sodomía, cuando no al canibalismo, restaurando así el antiguo imperio del Maligno. Buena muestra del rango de infieles en que se concebía a estos rebeldes es el que a sus sacerdotes los tildasen los españoles de "zahorines", ¡como si se tratase de geománticos musulmanes!

Y por si fuera poco, eran renegados que alientan a otros a seguirlos, les dan asilo y atacan a los indios fieles a la Iglesia y la Corona. Su actitud sería, por tanto, incluso más perniciosa que la de grupos desde siempre rebeldes como lacandones, mopanes e itzaes y, por tanto, más digna de castigo.

Parece claro también que las recomendaciones de los propios evangelizadores responsables no hubiesen tenido igual eco en las esferas desde donde se tomaban las decisiones últimas si no se les hubiesen aunado las de autoridades religiosas del momento. Significativo es el hecho de que la conquista armada de los talamanca fuera en buena medida estimulada por Margil de Jesús, activo promotor como mencioné en un inicio de las acciones represivas contra matagalpas y xicaques y que tampoco fue ajeno a las emprendidas contra los choles del Manché (Ruz, 1989, p. 123), lacandones e itzaes (De Vos, 1988, p. 136 y ss).

La intransigencia parece haber sido común en muchos de los integrantes de la Congregación de Propaganda Fide (que inició actividades en 1622) en América. Incluso un autor como Serrano, cuyas apreciaciones sobre los pueblos indios difícilmente podrían calificarse de amables, señala que si el fruto obtenido entre los xicaques por los franciscanos fue pobre, menor aun fue lo logrado por los integrantes de esta Congregación, quienes "llegaron a ser aborrecidos de los jicaques por usar más de la fuerza que de la persuasión para difundir el cristianismo" (1908, LXIX; p. 39 y ss.).

Tal juicio no difiere mucho del que emitió en el siglo XVIII el obispo Benito Garret y Arlovi, que se pronunció por dejar la evangelización de Talamanca en manos de los jesuitas ya que atribuía el fracaso de la misión a "la ignorancia de los recoletos y al excesivo rigor de los observantes", y en el mismo sentido se expresó el arzobispo de Guatemala (Fernández, 1968, p. 108, 118), pero sin duda al evaluar tales pronun-

ciamientos convendría recordar los continuos choques jurisdiccionales entre las órdenes mendicantes y los prelados.

Por lo que toca a los manchés, señalaré tan sólo que el propio cronista dominico Francisco Ximénez censuró ya en el mismo siglo XVIII los métodos empleados por sus correligionarios para convertirlos.

Factores que han de tomarse también en cuenta al analizar el fracaso hispano son la discontinuidad en el esfuerzo evangelizador, las oscilantes políticas de los diversos miembros de la Audiencia que debían colaborar en el proyecto y la desafortada ambición de los funcionarios menores, que al explotar a los indios alentaban su huida. Tendríamos asimismo que valorar el papel que jugaron los indígenas circunvecinos ya cristianizados, retardando e incluso sabotando las acciones de civiles y eclesiásticos.

Múltiples se avalan, pues, los factores que incluyeron en el cambio gradual de la actitud de los eclesiásticos hacia las manchés, talamancas, xicaques y matagalpas, y la consecuente presión que ejercieron los frailes sobre las autoridades civiles para lograr el desarraigo geográfico de los dos primeros; única y última posibilidad, a su juicio, para hacerlos ingresar al orbe cristiano.

Brutalmente contrastante con lo expresado por Las Casas en el *Parecer* o, más aún, en el *De unico vocationis modo*, la decisión final tomada por los hijos de Santo Domingo y San Francisco —el recurrir al desarraigo territorial y a la fuerza armada— violenta por su violencia y subleva por la crueldad con que se llevó a cabo. Dilucidar el porqué y el cómo se decidió emplear métodos tan brutales en una época en la que supuestamente el ideal medieval de cruzada había sido superado, requiere de un análisis riguroso no sólo de las personalidades que intervinieron en ello, sino también de la época y sus circunstancias, pues, aunque con variantes, el acoso sufrido por los manchés o los talamancas no parece diferir del que sufrieron por la misma época los chol-lacandones, los itzaes o los apaches por mencionar sólo a unos cuantos. A todos ellos se les prefirió muertos cristianos antes que vivos infieles. No en balde “Murió para vivir para siempre” era una expresión común en la época.

Y por “morir” no debe entenderse tan sólo un mero proceso físico; el aniquilamiento cultural es otra de sus variantes. Si nos atenemos a la diferenciación que advierte Le Goff en la época de los grandes descubrimientos geográficos, entre “la animalidad susceptible de ser domesticada y la animalidad salvaje” y el terrible corolario que de ella se desprende: “los primeros están destinados a la conversión y el trabajo, los segundos al exterminio” (1986, p. 95-96), parecería que la posibili-

dad de “domesticación” del “salvaje” —su ingreso al universo cristiano<sup>60</sup>—, fue una puerta que se concibió abierta para matagalpas y xicaques y vedada para talamanca y manchés. Incapacitados para comprender su singularidad, y aun menos para respetarla, los dominadores lucharon por cancelar una especificidad que desbordaba los moldes conceptuales en los cuales habían sido educados.

El fracaso de las diversas políticas de colonización y evangelización en el área tampoco ha de acreditarse a la atracción indígena por la vida libre, ni a una fidelidad irrestricta a sus valores religiosos o culturales; aunque tentadora, tal suposición no deja de ser parcial y sesgada. Más que idealismo estático la actitud india rezuma inteligencia, acepta innovaciones, busca permanecer a cambio de modificar algunos patrones.

El caso de Nicaragua muestra a las claras esa enorme e imaginativa capacidad india para resistir el asedio del dominador. Constreñidos a habitar en poblados a la usanza hispana y habiendo adoptado —por grado o por fuerza— algunas de sus costumbres, seguían manteniendo sus autoridades tradicionales junto con buena parte de sus antiguas creencias, amalgamadas ahora con algunas de aquellas aportadas por el español.

Ya que a través de sus escritos logramos aproximarnos a la religiosidad indígena nicaragüense de la época (misma que percibieron bajo la deformación del cristal que constituía su propia religiosidad), conviene reflexionar aun cuando sea brevemente acerca de quienes nos dejaron testimonio de los hechos.

Para mi gusto, el papel más airado entre los *dramatis personae* lo ocupa nada menos que aquél a quien se pretendió honrar dando fe de los sucesos, pero confieso llanamente que esta apreciación puede ser poco objetiva; nunca me ha simpatizado la figura de Margil (al menos del Margil que pintan sus hagiógrafos, pues carecemos de un estudio crítico); me parece que sus acciones rayaban a menudo en lo que hoy calificaríamos como fanatismo y se caracterizaron no pocas veces por la intolerancia. No abordaré aquí lo relativo a la particular personalidad del franciscano, tratada ya someramente en otro artículo (Dupiech y Ruz, 1988), pero a manera de descargo permítaseme apuntar que no soy el único en opinar así, hace ya casi cien años quien fungió como “abogado del Diablo” en su proceso de beatificación lo acusó de impaciente, colérico, soberbio, vengativo y desaforado, además de dar

<sup>60</sup> La idea es también de Le Goff, quien la aplica al analizar el “retorno a la civilización” de los héroes caballerescos (*op. cit.*, p. 115).

pruebas documentales de su falta de caridad cristiana para con los indígenas. El proceso fue sobreesfuerzo.<sup>61</sup>

No obstante lo anterior, cabe señalar que si bien la actitud intransigente de Margil ante los indígenas difícilmente podría justificarse en cualquier época, su impaciencia —por llamarla de algún modo— resulta menos incomprensible al recordar que estamos en pleno siglo XVIII y ante individuos a los que una y otra vez se ha anunciado la nueva evangélica. La creciente desesperación ante el fracaso misionero se hace patente al comparar los escritos de los primeros evangelizadores con aquellos redactados por quienes les sucedieron: pasamos paulatinamente de la estrategia pacífica lascasiana a la convicción de que la presencia atemorizante de algunos soldados es necesaria, para venir a terminar en la conquista armada y la “saca de indios” de sus montañas.

Ya he comentado en otro trabajo (Ruz, 1992) el espectacular giro que experimentó la actitud de un Pablo de Rebullida exasperado ante la renuencia talamanca a la cristianización; y la situación no fue muy diversa frente a los ch'oles del Manché, pues si en 1605 fray Juan de Es guerra hablaba de “regalos y caricias”, esperando “que con el favor divino. . . se vendrán con mucha brevedad a sujetar al Evangelio y a la real Corona de Castilla” (*apud* Saint-Lu, 1968, p. 507-509), noventa años después su correligionario Cristóbal de Prada, perdida toda esperanza, clamaba:

Por la sangre de Jesucristo Señor Nuestro, que se acabe este engaño de que los choles han de ser cristianos en sus tierras, y que se persuadan todos a que es imposible que los choles sean cristianos mientras estuvieren en sus montañas. Y así, no hay otro remedio sino echarlos fuera; que vayan afuera, afuera todos. . . (en Ximénez, 1930, 1973, p. 476).

Otro de los aspectos interesantes de los documentos es lo que nos permiten saber acerca de la credulidad de los españoles involucrados; credulidad que orienta sus acciones y subyace en la intolerancia que muestran ante la actitud indígena.<sup>62</sup> No debe pensarse, empero, que se tratase de características peculiares de Margil, Muñoz o los demás par-

<sup>61</sup> Archivo de la Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione del Popoli (Propaganda Fide), Fondo Miscellanea Generali, t. XXXI, Animadversiones, del Proceso de beatificación de Antonio Margil de Jesús, f. 20, 24, 31, 36, *passim*.

<sup>62</sup> Caso extremo de intolerancia fue sin duda la solicitud de algunos miembros de Propaganda Fide en Guatemala, que pidieron a la Corona en 1764 “exterminar” a los zambos y mosquitos vecinos a las zonas de misión en Talamanca, a fin de que éstas pudiesen progresar (*apud* Ruz, 1992. p. 103).

ticipantes; si hemos de juzgar por lo que sabemos sobre algunos de sus contemporáneos, tal parecería que el fenómeno era frecuente en la época, y más agudo en las zonas apartadas de los dominios hispanos, donde no llegaban ciertamente los mejores exponentes de la cultura europea del momento, como cabría esperar —por ejemplo— en las sedes de los virreinos.

Como señala Elsa Cecilia Frost al referirse a la actuación del obispo de Chiapa y Soconusco, Francisco Núñez de la Vega (contemporáneo de Margil), comparándolo con sus predecesores: “. . . la preocupación básica es la misma: cómo lograr que el indígena abandone su propia religión y acepte plena y totalmente el cristianismo. No podía ser de otro modo y es absurdo pretender que la actitud de los religiosos pudiera haber sido distinta. El Dios cristiano es un dios celoso y nunca ha admitido otros dioses junto a él” (1988, p. 10). Lo que resulta chocante, en Núñez como en Margil, para continuar en la línea de análisis propuesta por Frost, es su carácter “anacrónico” con respecto a sus contemporáneos europeos, carácter que se explica en buena medida por el desarrollo histórico español, anclado en la Contrarreforma y, por ende, en “una explicación teleológica” del acontecer (Frost, 1988, p. 11).

Vemos así que pocos años antes Núñez, doctor en teología, testimoniaba —durante un proceso contra indios acusados de brujería en Chiapas— cómo los naguales habían ido a asustarle a su palacio, por no mencionar a los dos curas del poblado de Ocozocuatla que decían haber enfermado a causa de los ruidos y el olor a azufre que dejaba los demonios en sus habitaciones (Aramoni, 1992, p. 208, 178 y ss.).<sup>63</sup> Si los mismos eclesiásticos invocaban la capacidad del Maligno (y sus aliados, los seres sobrenaturales de origen prehispánico), no es de extrañar que los civiles lo hicieran.

Vayan, como ejemplo, el oidor Gómez de Lamadrid, que no desdeñó confiar en un indio brujo de Chiapa para que lo ayudara contra las fuerzas de la Audiencia, formando “una tormenta de agua, aire o rayos que, abatiéndose sobre el ejército invasor lo cegara y detuviera a la entrada a la provincia” (León, 1988, p. 34, 59), y el propio presidente de la Audiencia, Toribio de Cosío, que condenó a muerte a una de las “brujas empetatadas” que había prometido sepultar en una avalancha al ejército español que luchaba contra los rebeldes tzeltales en 1712 (Viqueira, 1993). Rebelión durante la cual, por cierto, se enfrentaron

<sup>63</sup> Sobre la actitud del prelado ante el nagualismo, véase su IX Carta Pastoral, y los apéndices 5 y 11 que acompañan a la edición crítica de su obra (1988).

los brujos que creaban tormentas para detener a las fuerzas represoras, con un fraile dominico, que las conjuraba (Ximénez, 1930, p. 303).

Si tal era la actitud de obispos, presidentes y oidores, ¿cómo extrañarse de que sus subalternos evidenciasen creencias y temores similares? De hecho, lo que llama la atención no es que unos y otros participasen de lo que —siendo ahora nosotros los anacrónicos— podríamos tildar de “credulidad”, sino el que los hispanos fuesen capaces de ver la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio, calificando las creencias indígenas de “agüeros supersticiosos”, sin percatarse de que bien podrían considerar los naturales de idéntica manera la “demonomanía” de que ellos hacían gala.<sup>64</sup>

En nuestros documentos —además de constatar la presencia de la sempiterna trinidad de los detractores: sacrificios humanos, sodomía y canibalismo—, oímos a Margil hablar de las transformaciones del Demonio en la Virgen, o señalar la existencia de conjuros mágicos necesarios para abrir las cuevas donde reina el Enemigo; vemos a Muñoz pedir a uno de sus seguidores que haga salir al Duende “para azotarle” como había hecho con los indios, y lo oímos confesar: “estuvimos confusos porque real y verdaderamente el muchacho hablaba con el Demonio y hacía pausa para oír la respuesta”. Crímenes han de ser del tiempo y no del católico imperio español.

Pero si fue esa misma España, finalmente, la que tuvo por entonces a su cargo escribir la Historia, los indios no permanecieron callados. Imposibilitados como estaban para defender legalmente sus creencias, se quejaron ante la Audiencia del exceso de rigor de Margil y Muñoz, según se desprende de las declaraciones de este último cuando asienta que, poco después, “me sucedió lo del juez de comisión sobre los capítulos que me pusieron los indios brujos que, huyendo del castigo, se fueron a Guatemala”. Tuvo que trasladarse a la capital para responder ante las acusaciones,<sup>65</sup> acusaciones que —si bien él atribuye a una vengaza de “idólatras”— quizá tuviesen que ver también con su participación en el jugoso negocio de los repartimientos de ropa que controlaba el corregidor, como lo muestra el que, como ya apunté, la Corona le ordenase no interferir en las averiguaciones y lo desterrase temporalmente del Partido.

El documento no consigna cómo finalizó el proceso, pero contando con el apoyo del reverenciado Margil y siendo, como era, amigo íntimo

<sup>64</sup> Y no sólo se invocaba al Demonio. En su IX Carta Pastoral Núñez de la Vega apunta que “mucho debe llorarse la fácil credulidad” de los indios, quienes creen en nagueales protectores, ignorando que para cumplir tales funciones dio Dios a cada hombre un ángel de la guarda (*op. cit.*, p. 754).

<sup>65</sup> Relación verdadera que yo. . . , f. 134.

del oidor Pedro de Eguaraz,<sup>66</sup> no es de dudar que don Juan saliese bien librado. En 1721 lo vemos presentar ante la Audiencia diversos “instrumentos” con los que buscaba obtener para sí y sus descendientes “honras y privilegios de que gozan los hijosdalgo”, y algún puesto de importancia.<sup>67</sup> Aunque en el expediente no constan tales instrumentos, no es de dudar que se contase entre ellos su apoyo a la acción “evangelizadora” de su admirado Margil. Que obtuvo algunas de las mercedes solicitadas se advierte al observar los cargos que ocupaba hacia 1727; cargos a los que hice referencia en la introducción.

Por lo que respecta a los indios cabe recordar lo que apunté en un inicio sobre la dificultad de identificar a los grupos étnicos implicados en el proceso dada la confusión frecuente de los cronistas entre xicaques, payas y matagalpas. Puesto que el material documental no permite mayor precisión, me limitaré a reiterar que en caso de haber existido efectivamente xicaques en Sébaco y Muymuy, la extensión territorial de este pueblo sería más amplia de lo que hasta ahora se ha creído, aunque tampoco podemos destacar que tal “dispersión” pudiera corresponder a una relocalización efectuada durante el período colonial.

No importando de cuáles etnias se tratase, la documentación muestra a las claras esa enorme e imaginativa capacidad india para resistir el asedio del dominador. Constreñidos a habitar en poblados a la usanza hispana y fuese por “fuerza y por el miedo y respeto que tienen a la Justicia, porque como no hay españoles que los sujeten viven en su libertad”, como consideró Muñoz, o porque hacerlo convenía a sus intereses, resulta obvio que los indígenas habían adoptado, al menos en apariencia, varios patrones españoles también en el rubro de la organización social al mismo tiempo que mantenían antiguos patrones organizativos. Así, hablando de los alcaldes, señala el funcionario que éstos

no gobiernan y sólo se hace lo que mandan los que ellos llaman viejos, haciendo alcaldes a los mentecatos que ellos pueden mandar y no ser mandados, y si esto lo quiere remediar el corregidor, luego hay tumultos y motines (. . . situación que) temerosos de un alzamiento y de pagar con las vidas, simplemente nos precisamos a disimular y sufrir muchas desver-

<sup>66</sup> Con quien, según él mismo, “comía, cenaba y tomaba el chocolate” a menudo (Relación verdadera que yo. . . , f. 136v). Por lo que toca a Margil, basta leer la amplia recomendación que hizo de él el fraile a las autoridades guatemaltecas insistiendo en su “prudencia” y lo “celoso. . . (que era) de la honra de Dios y bien de las almas” (Informe que hizo. . . , f. 128v).

<sup>67</sup> AGCA. A1 2, L. 1789, exp. 11783, f. 34. Merecimientos y servicios de Luis Antonio Muñoz. 1721



güenzas y atrevimientos; porque vivimos solos entre ellos y no hay recurso de fuerzas para contenerlos, y como ellos lo conocen así, lo hacen peor.<sup>68</sup>

Al mismo tiempo mantenían buena parte de sus antiguas creencias, amalgamadas ahora con algunas de aquellas aportadas por el español.

Así, Eva, el Diablo y la Virgen comparten el universo cotidiano y secular de serpientes, tigres, dueños, brujos, truenos y naguales. Y poco parece importar a estos xicaques y matagalpas del siglo XVIII el origen extranjero de los primeros; a fuerza de soportarlos los han hecho suyos, y tan suyos que los albergan en sus antiguos lugares de culto y les ofrecen los mismos dones que desde siempre han ofrendado a sus deidades tutelares; tan suyos que mientras los propios hispanos los desconocen, los indios llegan hasta la rebeldía franca con tal de protegerlos y conservarlos. Los símbolos del dominador han cambiado su significado. Y no es de desdeñar el hecho de que sean los principales de los pueblos, los “de más razón y ladinos”, quienes alienten a los otros a esgrimir contra los europeos sus propias armas.

Si bien la presencia de tantos “idólatras y supersticiosos” resulta sospechosa, y parecería responder en buena medida a los intereses más que obvios de Muñoz por destacar los méritos de fray Antonio (y de paso los propios), los manuscritos no dejan duda sobre el empeño de los pueblos involucrados por continuar venerando a las deidades que desde antiguo regían la vida cotidiana.

Imposible resulta, no obstante, hablar de *una* actitud india; durante sus contactos con los frailes hubo señores indígenas que se mostraron más dispuestos que otros a tolerar el dominio occidental y que influyeron en sus súbditos para que aceptaran el cristianismo, aunque a veces sus descendientes o similares adoptaran una posición totalmente contraria. Al lado de pueblos que permanecieron más o menos prontos a recibir el mensaje evangélico aparecen otros que jamás dieron muestras de someterse. Tomar una u otra decisión se vio también condicionado, como señalaba, por factores de tipo económico, social y político, e incluso de índole personal, pues el temor a las represalias tampoco estuvo ausente. Así, vemos aparecer indios que intentan cohechar a las autoridades (ofreciendo revelar el emplazamiento de minas a cambio del indulto), otros que entregan de inmediato los instrumentos de “superstición” y quienes resisten azotes, se amotan obligando a los inquisidores a abandonar sus pueblos, e incluso —si hemos de creer a

<sup>68</sup> Igualmente dificultoso se mostraba el cobrar los reales tributos, obligar a los indios a sembrar más allá de lo necesario, reducirlos efectivamente a poblado o convencerlos de apoyar la reducción de aquellos que todavía vivían en los montes.

Muñoz y Margil— eliminan a aquellos pobladores que, habiendo optado por el cristianismo, se resisten “a entrar en la idolatría”.

En su resistencia a confesar, los naturales de Nicaragua se asimilaban a otros de la Audiencia de Guatemala; recordemos, por ejemplo, lo asentado en 1692 por el obispo Núñez de la Vega refiriéndose a cómo ocultaban los feligreses chiapanecos sus creencias religiosas de origen prehispánico, esas que él denomina “errores primitivos”.

En este punto guardan los indios tanto sigilo que no lo descubren aunque los quemem vivos; ni quieren confesarlos aunque los cojan con ellos en las manos. . . que, a la verdad, en los corazones de los más (de los) indios está sin substancia la fe cristiana y reducida sólo a algunas ceremonias externas de cristiandad (1988, p. 237).

Los quichés de Sacatepequez, según escribía el mismo Margil en 1704, se aconsejaban unos a otros no revelar al confesor la práctica de ceremonias antiguas “y se guardaba tanto sigilo en esto que. . . se morían sin confesar dichos pecados a sus verdaderos sacerdotes”, “y unánimes guardaban todos el secreto de no decirlo al sacerdote” (*apud* Dupiech y Ruz, 1988, p. 248). El mismo año, escribiendo desde La Talamanca, apuntaba el franciscano Pablo de Rebullida: “La idolatría está muy radicada. Aunque les pida las piedras (con que adivinan, y a las que veneran), responden que no quieren darlas” (*apud* Ruz, 1992, p. 292).

Muñoz y Margil, por su parte, mencionan que en los pueblos nicaragüenses visitados, idólatras y brujos “lo son todos, sin reserva alguna”, y aluden a la trasmisión oral de tales creencias al apuntar cómo los “dueños de las cuevas” y los “brujos” llamados zahorines: “dejan muchas raíces en la enseñanza de sus discípulos”.

La vigencia de la trasmisión del conocimiento ritual,<sup>69</sup> que conllevaba una posterior “herencia” de los cargos, parece haber sido común en toda la Audiencia, como lo ilustran, entre otros muchos, los documentos rescatados por Aramoni para los zoques (1992), las declaraciones del propio Margil sobre los quichés de Sacatepequez (en Dupiech y Ruz, 1988) y, con gran claridad, a propósito de Chiapas, Núñez de la Vega:

Y hay casas y familias conocidas que, como patrimonio y herencia se suceden de padres a hijos en aquestas maldades. . .

<sup>69</sup> Fernández de Oviedo mencionó como uno de los vehículos para ello entre los nicaraos, códices hechos en piel de venado, que daban cuenta también de linderos. Se menciona además la existencia de “cantares” que daban cuenta de tradiciones (*apud* León Portilla, *op. cit.*, p. 44, 57, 85-86).

A los que señalan por maestros, en quienes ha de continuarse esta supersticiosa idolatría, les enseñan desde su niñez a decorar los tales caracteres y tomar de memoria las palabras y nombres de sus primitivos gentiles con los naguales que tuvieron, y todo lo demás comprendido en los instrumentos escritos, que hemos tenido en nuestras manos y oído explicarlos a muchos de los tales maestros, que hemos cogido como reos. . . (1988, *Preámbulo*, p. 290).

Puesto que los testimonios de quienes se refieren al tópico en el área nos proporcionan por lo general una idea de homogeneidad comunal, producto de una supuesta “confabulación” anticristiana generalizada, resulta muy valiosa la mención, en nuestros documentos, a disputas internas entre tales “discípulos” (*v.g.* en Xinotega, por heredar los cargos —y por ende el poder), y otras que dejan al descubierto conflictos internos en los pueblos e incluso entre asentamientos vecinos, aunque no debe soslayarse el hecho de que las acusaciones mutuas (en caso de que efectivamente las hubiese), son el pan de cada día en los procesos religiosos de este tipo. En la Audiencia de Guatemala, como en el resto del mundo, la bruja vive siempre en el pueblo de junto.

Pero independientemente de que sólo algunos cuantos manejaran el conocimiento especializado, y que esto conllevara enfrentamientos, la persistencia del mismo se explica gracias a la fe mantenida por la comunidad, como bien lo percibió Muñoz:

todos ellos son naturalmente inclinados a lo malo y a cosas diabólicas, sin poderlos reducir a razón; porque quitar a los indios —si se les pierde la bestia o la res— que dejen de buscar al zahoril (*sic*) o sabio (que ellos llaman), para que les eche la suerte o les dé el polvo o la piedra, es querer atajar los ríos y poner puertas al campo, porque es aquello más de su creencia que la ley evangélica.

Que no se trataba, sin embargo, de la transmisión incontaminada de conceptos prehispánicos, sino que las creencias locales habían incorporado nuevos elementos en la cosmología, parece advertirse en la mención de mulas asociadas a “viajes”, “suertes” específicas para la ganadería, empleo de cruces contra naguales y hasta un supuesto “parentesco” de los ídolos con la Virgen. Conviene, no obstante, recordar que los datos con que contamos al respecto proceden exclusivamente de declaraciones de españoles, por lo cual no podemos aceptarlos sin más ni más. ¿Hasta qué punto reflejan, en efecto, las concepciones indias, y hasta dónde las hispanas?

Así, las alusiones a “pactos diabólicos”, jerarquías demoníacas, celebraciones semanales donde se degollaba a niños, en asociación con actos de canibalismo, sodomía, bestialismo, relaciones sexuales con de-

monios que bailan durante las festividades, abjuración del bautismo y otros detalles, se muestran demasiado próximos a las descripciones tradicionales de aquelarres europeos<sup>70</sup> como para no hacernos pensar que pudieran atribuirse a la imaginación de los españoles más que a la inventiva india,<sup>71</sup> pero no podemos tampoco descartar *a priori* esta última posibilidad: tras casi dos siglos de adoctrinamiento es bastante factible que los indios hubiesen adoptado algunos de los conceptos machaconamente repetidos por clérigos y frailes, aun cuando adecuándolos a su antigua cosmovisión.

Productos de sincretismo pudiesen ser quizá —en caso de corresponder a la realidad y no a la inventiva de los pesquisidores—, el hecho de considerar a las cuevas como cerradas con “tres llaves” en manos de distintos guardianes, tal como las cajas de comunidad donde, de acuerdo a las leyes, habían de custodiarse los bienes comunales (lo cual daría cuenta de una peculiar asimilación de la noción de “valor” entre los indígenas) y el hecho de que los guardianes de las cuevas se concibiesen como autoridades a la usanza civil (presidente, capitán, alguacil mayor, etcétera), dato este último, por cierto, poco común, ya que por lo general los testimonios españoles de la época hablan en otras regiones de jerarquías que ellos concibieron conformadas a la usanza eclesiástica (papas, obispos, etcétera).

Datos hay, en cambio, cuyo sabor se antoja típicamente mesoamericano: la creencia en el nahualismo, las actividades de adivinación empleando los frutos de *Eritryna Goldmanni* o *E. chiapasana* (“unos frijillos colorados exquisitos. . .”), o aquellas propiciatorias de efectos amorosos<sup>72</sup> y ventura en actos de cacería o agricultura; las ceremonias en sitios umbríos, asociados tradicionalmente en toda Mesoamérica al inframundo, o el papel jugado en varias de ellas por animales americanos.<sup>73</sup> Y aparecen también referencias a los “dueños” de cerros,

<sup>70</sup> Véase al respecto el apasionante estudio de Carlo Ginzburg (1991).

<sup>71</sup> Consta, por ejemplo, que en otras áreas de Nicaragua, emparentadas culturalmente con los grupos nahuas de los altiplanos centrales de México, se estilaban los sacrificios humanos y la antropofagia ritual, aunque —obvio es— nada tenían que ver con pactos diabólicos, ni se asociaban con actividades sódomicas (León-Portilla, *op. cit.*, p. 73-77). Lo que “huele a europeo”, insisto, es la asociación de tales conductas.

<sup>72</sup> Sobre tales “suertes de enamorar” nos habla con detalle el propio Margil al referirse a las “supersticiones” que descubrió en Suchitepequez en abril de 1704, pocos meses después de los acontecimientos en Nicaragua (Dupiech y Ruz, *op. cit.*, p. 251-254).

<sup>73</sup> Sobre la importancia de las serpientes en la religión xicaque (esas que, según ciertos informantes, eran capaces de aniquilar pueblos completos), por ejemplo, nos ilustra Espino (*op. cit.*, p. 361) al describir una ceremonia religiosa en la cual el cacique de un poblado, tras vestirse con ropas ceremoniales hechas también de corteza de árbol y beber —de un calabazo— sangre obtenida de la lengua de otro indígena, comenzó a bailar en torno al fuego y entonar “un canto en que llamaba a la culebra blanca y a otras culebras que hay en las montañas. . .”. Invocó también “al tigre, al león y micos, y otras sabandijas montaraces”, al tiempo que con la punta del pie retiraba

quebradas, lagunas o ríos y fenómenos atmosféricos, creencias sobre el destino de los difuntos,<sup>74</sup> ceremonias vinculadas a marchas sobre el fuego, ayunos alimenticios y sexuales propiciatorios.<sup>75</sup>

### *Colofón*

Poco parecen haber variado las cosas en el Partido de Sébaco en los años siguientes. Cuando, en julio de 1743, el corregidor Francisco de Mora y Pacheco se apresuró a satisfacer desde Matagalpa la orden de enviar una "Relación" sobre su corregimiento,<sup>76</sup> apuntó tópicos que en buena medida parecen calcados de los informes de quienes le precedieron en el área.

¿Los indios? Seguían siendo "muy amigos de la espesura", que tenían tan inmediata que al menor problema "se refunden en ella y ahí viven como brutos y ordinariamente mueren sin sacramentos". ¿Las autoridades locales? Continuaban imposibilitadas para ordenar lo que fuese, pues los naturales ora se fugaban, ora "cuando no les parece bien el que los gobierna, tocan un tamborcillo y se amotinan contra el corregidor". Bien lo sabía don Pedro Bravo de Laguna, uno de sus predecesores a quien, era voz pública, habían azotado "hasta dejarlo por muerto". Los del pueblo de Boaco, por ejemplo, eran tan temidos por "tiranos y violentos" que ni siquiera los caminantes osaban pedirles posada, y de su violencia podían dar fe sus jueces, contra los que se habían levantado varias veces, sin temor alguno a las represalias hispanas.

Algo había crecido el Partido: contaba ya con 14 pueblos,<sup>77</sup> aunque "los más, bien pequeños", pues en su mayoría los naturales conti-

brasas del fuego para marchar sobre ellas. Luego "hizo como que caía desmayado" y declaró lo que le había sido revelado. Para ver el papel trascendental que siguen teniendo las serpientes en la cosmología xicaque, basta revisar el *corpus* documental rescatado por Chapman (1978). Sobre su relación con cultos de fertilidad en la vecina Guatemala por las mismas fechas, véase Dupiech y Ruz (*op. cit.*, p. 227 y ss.).

<sup>74</sup> Acerca de las creencias de los nicaraos al respecto, consúltese León-Portilla (*op. cit.*, p. 46-47, 80-85).

<sup>75</sup> Están ausentes, en cambio, las actividades terapéuticas y las espectaculares prácticas de ilusionismo y prestidigitación que hallaría Margil entre los quichés (Dupiech y Ruz, *op. cit.*, p. 255-60). Felis de Espinosa, al referirse a los ayunos, consigna una frase que no resisto citar: (se hacían) "para que se verificase que también tiene sus mártires el Diablo" (*op. cit.*, p. 184).

<sup>76</sup> Se la habían pedido desde marzo, pero en ese entonces estaba en Muymuy, a punto de salir contra "el enemigo inglés, sambo mosquito y caribe" que, "como lo tiene de costumbre", había incursionado en el Partido (AGCA, A1 17-1, 210, 5018, Relaciones geográficas de Sébaco y Chontales. 1743).

<sup>77</sup> Matagalpa, Molagüina, Solingalpa, Sébaco. Xinotega, Boaco, Muymuy Nuevo, Labaga, Camoapa, Tiostepe, Lobigüisca, Comalapa, Elislagüina y Juigalpa.

nuaban “derramados por los montes”, sin que fuese posible “apremiarlos, porque no quedará ninguno”. Y era de temerse que si se les presionaba, se unieran a los muymayes, iomayes, aguilas, musutepes, tunlas, taguascas, guylubagnas, yuscós, panamagas, yalasanés y bocaes, esas “naciones” de caribes que estaban a tiro de piedra, “entre el Mar del Norte y los pueblos del Corregimiento”; indios que iban “siguiendo en todo el instinto de los montes, esto es, para ir donde hay fruta, y en acabándose, buscar otra parte donde la haya”, aunque también practicaban la pesca y la caza, e incluso tenían en las orillas de los ríos “sus platanarcillos”.

Todas estas “naciones” estaban fuertemente armadas por los ingleses, y acostumbraban robar gente de los poblados cristianos para venderlas a los mosquitos, si no es que servían a éstos de guías con el mismo fin. Nada extraño que los indios congregados les temiesen, aunque no faltaban quienes se les enfrentaban violentamente cuando se cansaban de sus extorsiones, como los del nuevo pueblo de Muymuy, poblado con indios que si bien tuvieron en sus orígenes “sangre cariba”, “con los casamientos y diurnidad del tiempo les ha salido la raza, y antes son enemigos acérrimos de los caribes. . . están con ellos como el Diablo con la cruz”.

El “nuevo Muymuy”. . . El dato de otra fundación no sorprende; ya desde 1695 los habitantes del poblado habían solicitado permiso para cambiarse al paraje llamado Opalf (donde algunos tenían ya platanares y hatillos de ganado), por ser su asiento “muy húmedo de aguas, y caliente y destemplado, y en tiempo de aguas es ciénega y manantial”. Puesto que a una cuarta de profundidad se topaba ya con tepetate, en tiempos de lluvia incluso los cadáveres salían a flote, apestando todo. La gente vivía enferma, muriendo muchos niños de calenturas; las casas se caían de tanto comején y los atribulados indios penaban para pagar sus tributos a la Real Corona, por carecer de tierras aptas para sembrar maíz, cacao o algodón. Obtuvieron el permiso, pero su “suma pobreza” les impidió el cambio, que intentaban de nuevo en 1731 “antes de llegar a su total destrucción”.<sup>78</sup>

Al parecer el segundo intento fue fructífero, pero la mención del corregidor sobre “caribes” en el nuevo pueblo no deja de plantear ciertas interrogantes: ¿existe algún vínculo entre el topónimo Muymuy y el gentilicio muymay? ¿Fue con los pobladores originales con quienes se mestizaron esos de “sangre cariba” a los cuales, por “haberse dado al cristianismo voluntariamente”, se exoneró de tributos igual que a los

<sup>78</sup> AGCA, A1 10, L. 4043, exp. 31913. El pueblo de San Juan Muymuy solicita poder trasladarse a otro paraje. 1731.

de Comeapa?<sup>79</sup> Chontales, xicaques, caribes. . . ¿Cuál era la etnogenia de Muymuy en la segunda mitad del siglo XVIII? Imposible dilucidarlo con materiales tan escasos.

Para fortuna nuestra el corregidor fue mucho más explícito cuando habló de la religiosidad de los indios de su Partido; gracias a ello podemos comparar, a 40 años de distancia, lo reportado por Muñoz y Margil. Oigamos a don Francisco de Mora y Pacheco.

La fe la tienen mascada pero no digerida, porque en ellos está válida aún la primera gentilidad. Y así sólo de su parte es respetado el Diablo, a quien le rinden adoraciones pues los más tienen pacto explícito con él según se experimentan.

Y así vemos que para hacer daño, de noche toman varias figuras fantásticas, ya de leones, ya de tigres. Y se está experimentando que cuando se le hace a algún animal de éstos alguna herida, se desaparece un indio de los que trajinaban el pueblo y ya no se vuelve a ver más.<sup>80</sup>

Algunos que se han cogido han confesado que en los cerros tienen sus cuevas donde el Diablo les da ropa y ellos ofrecen matar a dos o a tres conforme la cantidad de ropa que sacan y el ajuste que hacen con el Demonio.

Era, agregó, cosa de “maravilla”, que “no se halle en estos bárbaros rastro alguno de eternidad. . .” y estén “en un puro ateísmo”, pues “no tienen más dios que su vientre ni más bienaventuranza que la fornicación; éste es el vicio rey para ellos y el cieno en que tienen sus glorias”.

Para sus enfermedades recurrían a hacer “unos idolillos que los ponen en unos palos y al cabo de tres días dicen que desaparecen, y que con aquellos idolillos se va el achaque que ellos padecían. . . con el Padre del cerro”.

No aseguraba el corregidor que todos fuesen brujos, pero sí “la mayor parte”, y ésto, que ocultaban sus grutas-adoratorios en la espesura de las montañas, eran “entre ellos como en China los mandarines, que les hablan hincados de rodillas, dándoles adoración”; “doctores de la

<sup>79</sup> El intento de “congregar” caribes y otros indios rebeldes a poblado parece haber sido común en este siglo; en 1770 se envió incluso una real cédula a los misioneros de Costa Rica alentándolos a atraer a los “moscos” al interior, para alejarlos de su “natural resistencia” (AGCA, A1 12, L. 117, exp. 2473, f. 60). En fechas tan tardías como 1824 el gobierno independiente intentaba a su vez crear “colonias de caribes” en el municipio de Gualán (AGCA, B 93 1, L 3616, exp. 84465, f. 3).

<sup>80</sup> Núñez de la Vega: “En castigo de tan execrables, horrosas y formidables insolencias. . . ha permitido Dios Nuestro Señor que luego que les matan el nagual pierdan la vida, y se les halla en su propio cuerpo y en la misma parte o miembro suyo la señal o cicatriz de la lanzada o balazo que al animal nagual le dieron, como ha sucedido en el curato de Chamula, en el de Copainalá y otros, cuyos curas nos lo han certificado” (*op.cit.*, p. 757).

inmundicia” que trasmitían su saber a los más jóvenes, “y así no hay cuándo se acabe esta semilla”

Las mismas acusaciones y la misma porfiada actitud indígena en mantenerse fieles a las deidades de siempre y transmitir a las nuevas generaciones la religiosidad recibida de sus antepasados, aun cuando tuviesen que soportar la presencia europea e invocar al Diablo para obtener ropa (sin duda a mejores precios que aquéllos pagados a los corregidores a través del mecanismo del repartimiento).

La resistencia a abandonar a sus dioses no sorprende; ya en 1559 el dominico Vicente Palatino de Curzola, intentando probar la “justicia” que asistía a los monarcas españoles para guérrrear contra los indios señalaba a Felipe II (tras recordar la muerte de Domingo de Vico a manos de los indios de Guatemala) que éstos: “a quantos ellos pueden, a tantos matan, i más cruelmente a los predicadores del Evangelio que les amonestan que dejen sus ídolos, que no a los soldados que les toman sus bienes temporales, porque estos indios más fuertemente defienden sus malas religiones que no sus haciendas i pobres posesiones” (Palatino, 1977, p. 36). Que a lo largo de los dos siglos siguientes continuaron defendiendo su derecho a creer en los dioses de sus abuelos se comprueba al leer los informes del comisario de Propaganda Fide.<sup>81</sup>

Hace algunos años Dimitris Tziovas, al comentar el poema *Esperando a los bárbaros*, de Kavafis, mencionaba “la necesidad que cada cultura tiene de inventarse una imagen contrastante para construir una solución ficticia y así encontrar un remedio a su angustia” (Tziovas, 1987, p. 11). Si hemos de guiarnos por tal supuesto, buena parte de la imagen que nos trasmiten los documentos aquí reseñados correspondería a la necesidad de los españoles de dar cuenta de la alteridad indígena nicaragüense, a fin de validar la vigencia de su propia cultura, sin calcular que los indios defenderían con idéntico tesón el mismo derecho.

“Piérdase todo, que primero es Dios”, había sentenciado Margil en Sébaco en 1703, pero la Audiencia no compartió su parecer: el 18 de abril de 1755 ordenaba al Colegio de Propaganda Fide suspender las misiones en Matagalpa<sup>82</sup> ante lo costoso que resultaban a la Corona y el escasísimo fruto obtenido. Como lo pronosticara Muñoz, resultó imposible por entonces poner puertas al campo o atajar a los dioses de Nicaragua.

<sup>81</sup> AGCA, A1 12, L 117, e 2472. “Relación del franciscano Francisco Xavier Ortiz sobre las misiones del Colegio de Propaganda Fide en Guatemala”, 1755. Incluye reflexiones muy interesantes sobre la necesidad de apoyo militar para llevar a cabo la evangelización, y los insumos materiales requeridos.

<sup>82</sup> *Ibid.*, f. 16v-17.



La lectura atenta de los documentos contemporáneos a los sucesos nos muestra, en fin, que los indios no permanecieron pasivos frente a quienes pretendían decidir su destino; los manuscritos nos permiten develar, aun cuando parcialmente, la voz de aquellos hasta ahora silenciados, y liberarlos de esa carga de ignominia que a menudo ha sido toda su herencia. Voces de papel que nos llegan del pasado y que expresan, incluso a través de su silencio, la vitalidad de pueblos que supieron entrar con pie firme a la nueva realidad histórica que les fue impuesta y resistirse a adoptar concepciones y actitudes que jamás llegaron a sentir como propias.

Ante una libertad abstracta y homogénea y la imposición de una cotidianeidad que les despojaban de su memoria histórica, su individualidad étnica y su libre albedrío, matagalpas, xicaques, talamancas y manchés esgrimieron su elemental derecho a la elección, aun cuando ésta los arrastrara a la muerte. Otro legado sobre el cual nosotros, los vivos, debemos reflexionar hoy —cuando la obscuridad y la muerte parecen seguir extendiéndose sobre la historia cotidiana de la América india, a 500 años de iniciarse la brutal empresa transculturadora. Acaso tras la reflexión seamos al fin capaces no sólo de contribuir en la escritura de una nueva historia donde los indios recuperen su pleno derecho a figurar como actores activos, sino de comprometernos a colaborar con ellos en la creación de otro mañana; un nuevo tiempo y espacio donde la diversidad cultural encuentre asidero, dignidad y cobijo.

## DOCUMENTOS Y AUTORES CITADOS

— ARCHIVO GENERAL DE LA ORDEN DE FRAILES MENORES (AGOFM, Roma)

Fondo *Missioni* 35, f. 116-125v. “Relación verdadera de los progresos que han resultado de la santa misión que en estos pueblos del Partido de Sébaco han hecho los reverendos padres fray Antonio Margil de Jesús y fray Rodrigo Betancur (*sic*), predicadores misioneros apostólicos de la regular Observancia del Señor San Francisco, hecha por don Luis Antonio Muñoz, justicia mayor y capitán al guerra (*sic*) de este Partido”. Matagalpa, 18 de junio de 1703 (copia hecha en Guatemala el 5 de febrero de 1705, rubricada por el autor).

Fondo *Missioni* 35, f. 130-139. “Relación verdadera que yo, el gobernador de las armas, don Luis Antonio Muñoz, familiar del Santo Oficio de la inquisición, tesorero juez oficial de la Real Hacienda y caja de esta villa de la Santísima Trinidad de Sonsonate, su puerto y juris-

dicción, formo de los casos y cosas singulares que en diferentes tiempos me sucedieron con el muy reverendo padre fray Antonio Margil de Jesús, en las partes y lugares que le traté y comuniqué muy estrecha y amistosamente”. Sonsonate, 30 de marzo de 1727.

Fondo *Missioni* 35, f. 126-129. “Informe que hizo el muy reverendo padre fray Antonio Margil de Jesús, misionero apostólico, de mandato del Superior Gobierno, sacado de su original que está en los Autos de la Notaría”. Guatemala, 2 de septiembre de 1703.

Fondo *Stampati*, B8-43. *Estado general de las misiones que tiene a su cargo la religión seráfica en las dos Américas e islas Filipinas según consta de los documentos más modernos y seguros que se han remitido a este oficio de la Comisaría General de indias*. Madrid, en la oficina de Benito Cano. 1788. Impreso.

— ARCHIVIO DE LA SACRA CONGREGATIONE PER L’EVANGELIZZATIONE DEI POPOLI, antes Propaganda Fide (APF, Roma)

Fondo *Miscellanea Generali*, Proceso de beatificación de Antonio Margil de Jesús, t. XXXI (Animadversiones). Sacra Rituum Congregatione, Roma MDCCXCVI, Ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae.

ARCHIVO GENERAL DE CENTROAMÉRICA (AGCA, Guatemala)

Al 11, L. 4056, exp. 31441. Expediente sobre misiones y pago de sínodo a los doctrineros. 1638

Al 295, L. 212, exp. 5039, f. 32 y ss. Probanza de Francisco de Lara Mogrovejo, reductor de los indios xicaques. Santiago de Guatemala, 15 de febrero de 1647.

Al 24, L. 1713, exp. 4649. Real cédula ordenando averiguar los excesos cometidos contra los indios del Corregimiento de Sébaco. 31 de mayo de 1703.

Al 24 20, leg. 4694, exp. 39684. Al gobernador de Nicaragua: que informe sobre los abusos contra los indios del Partido de Sébaco. 1713

Al 2, L. 1789, exp. 11783, f. 34 (237 v. según nueva paginación). Merecimientos y servicios de Luis Antonio Muñoz. 1721.

Al 10, L. 4043, exp. 31913. El pueblo de San Juan Muymuy solicita poder trasladarse a otro paraje. 1731.

A3 12, leg. 2819, exp. 40925. Sobre repartimientos de ropa en el Partido de Sébaco. 1734.

Al 17 1, L 210 exp. 5018. Relación geográfica de Sébaco y Chontales. 1743

Al 12, L. 117, exp. 2472. "Relación del franciscano Francisco Xavier Ortiz sobre las misiones del Colegio de Propaganda Fide en Guatemala", 1755.

Al 12, L. 117, exp. 2473, f. 60. Real cédula a los misioneros de la Gobernación de Costa Rica, sobre la reducción de indios moscos. 17 de septiembre de 1770.

B93 1, L 3616, exp. 84465, f. 3. El alcalde municipal de Gualán a los vecinos, sobre la ubicación de las "colonias de caribes". 1824.

#### ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI, Sevilla)

*Audiencia de Guatemala* 40, exp. 34. Padrón (de Nicaragua) ordenado por Diego Cherino, gobernador y capitán general de Nicaragua, Nicoya y Costa Rica. 1581.

ADAMS, Eleanor B., *A Bio-Bibliography of Franciscans Authors in Colonial 1953 Central America* Washington D. C., Academy of American Franciscan History.

ARAMONI CALDERÓN, Dolores, *Los refugiados de lo sagrado, Religiosidad, 1992 conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

BARABAS, Alicia *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México. 1987* México, Editorial Grijalbo.

BERISTÁIN de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, 2 v. México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos y UNAM (Biblioteca del Claustro, Serie Facsimilar).

CHAPMAN, Anne, *Les Enfants de la Mort. Univers mythique des indiens Tolupan (Jicaque)*, México: CEMCA.

1986 *Los hijos del Copal y la candela. Tradición católica de los Lencas de Honduras*, 2v., México, UNAM-CEMCA.

1990 "Mesoamérica: ¿estructura o historia?" en *La validez teórica del concepto Mesoamérica*, p. 21-34, México, INAH.

DE VOS, Jan, *La paz de Dios y del Rey. La Conquista de la Selva lacandona 1988 (1525-1821)*, 2a. ed., México, FCE-DEC Chiapas.

DUPIECH Cavaleri, Daniele y Mario Humberto Ruz, "La deidad fingida, Antonio Margil y la religiosidad quiché del 1704", *Estudios de Cultura Maya XVII*, p. 213-268. México, UNAM.

Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

ESGUERRA, Juan de, *Relación* (1605), en Andrés Saint-Lu, *La Vera Paz*. 1968 *Esprit évangélique et colonisation*, Paris, Centre de Recherches Hispaniques, Institut d'Études Hispaniques.

ESPINO, fray Fernando, *Relación verdadera de la reducción de los indios infieles de la provincia de la Taguisgalpa, llamados Xicaques, cuyos operarios han salido y salen de la provincia del SS. Nombre de Jesús de Goatemala, desde el año de 1612 hasta el presente año de 1674*, Guatemala, Joseph de Pineda Ibarra (Reproducida en Serrano, 1908. p. 329-374)

c. 1674 *Razón del estado en que se hallan las reducciones de indios infieles que están a cargo de los religiosos de N.P.S. Francisco desta Santa Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, assi en la provincia de la Taguisgalpa, en los parajes de Xicaque y Lamastran, del obispado de Comayagua, como en la de la Nueva Segovia y parajes de La Pantasma del obispado de Nicaragua*, en Serrano, pp. 375-385.

ESPINOSA, J. Manuel (ed.), *The Pueblo indian Revolt of 1696 and the Franciscan Missions in New Mexico*, Norman and London, University of Oklahoma Press.

FELIS DE ESPINOSA, Isidro, *El peregrino septentrional atlante, delineado en la 1737 exemplarísima vida del venerable padre F. Antonio Margil de Jesús*. . . México, Imprenta de Joseph Bernardo de Hogal.

FERNÁNDEZ GUARDIA, Ricardo, *Reseña histórica de Talamanca*, 2a. ed 1968 San José de Costa Rica, Imprenta Nacional.

FROST, Elsa Cecilia, "Presentación" a las *Constituciones diocesanas del 1988 obispado de Chiapas*, de Francisco Núñez de la Vega, p. 9-12, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.

GARCÍA AÑOVIROS, Jesús "Presencia franciscana en la Teguzgalpa y 1987 la Tologalpa (La Mosquitia)", *Actas del I Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, p. 837-864. Madrid, Editorial Deimos.

GIL MUÑOZ, Pedro, *Registro Generale del Archivio Generale O.F.M.* 1987 Mecanoscrito en 3 vols, Roma, Archivio Generale O.F. M.

- GONZÁLEZ R., Luis, "Testimonios sobre la destrucción de las misiones tarahumaras y pimas en 1690", *Estudios de Historia Novohispana* X, p. 189-235, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas.
- GINZBURG, Carlo, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, 1991 Mutchnik
- HUERTA, Ma. Teresa y Patricia PALACIOS (recopiladoras), *Rebeliones indígenas de la época colonial*. México, SEP/INAH.
- IBARRA ROJAS, Eugenia, *Las sociedades cacicales de Costa Rica (Siglo XVI)*, 1990 San José, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "Anne M. Chapman, los jicaques y sus mitos", en Chapman, 1978, p. 11-26.
- LE GOFF, Jacques, "Esbozo de análisis de una novela de caballería" en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, p. 82-115 2a. ed., Barcelona Gedisa,
- LEÓN CÁZARES, Ma. del Carmen, *Un levantamiento en nombre del Rey Nuestro Señor. Testimonios indígenas relacionados con el visitador Francisco Gómez de Lamadriz*, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- LEÓN PORTILLA, Miguel, *Religión de los nicaraos. Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas*, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas.
- MACLEOD, MURDO J., *Historia socio-económica de la América Central española*, Guatemala, Piedrasanta.
- MILLA, José, *Historia de la América Central*, 2 tomos, Guatemala, Ministerio de Educación.
- MIRAFUENTES G. José L., *Movimientos de resistencia y rebeliones indígenas en el norte de México (1680-1821)*. Guía documental I, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- MOLINER, María, *Diccionario de uso del español*, 2 vols, Madrid, Grados.

- MORÁN, Francisco, *Relación que hace fray. . . , religioso de la Orden de Predicadores, al reverendísimo padre maestro del Sacro Palacio, fray Nicolás Ricardi, de la conversión de los indios de la provincia del Manché, y de la de los gentiles de Taytza, en las Indias Occidentales*, en Ruz, 1990.
- NÚÑEZ DE LA VEGA, Francisco, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, ed. crítica de Ma. del Carmen León y Mario H. Ruz, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- PALATINO DE CURZOLA, Vicente, *Tratado del derecho y justicia de la guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India Occidental* (1559), en Lewis Hanke (ed.), *Cuerpo de documentos del siglo XVI*, México, FCE.
- REMESAL, Antonio de, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala* (1620), t. II, estudio preliminar de C. Sáenz. Madrid, Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles: t. CLXXV y CLXXXIX).
- RIZO ZELEDÓN, Mario, "Etnicidad, legalidad y demandas de las comunidades indígenas del norte, centro y del Pacífico de Nicaragua", en *Persistencia indígena en Nicaragua*, G. Romero et al., p. 59-103, Managua, CIDCA-UCA.
- RUZ, Mario Humberto, "La jaula y los pájaros. La cristianización de los choles del Manché", en *Poder y sociedades locales en los Altos de Guatemala* (Ed. de G. Palma y Ch. Arnauld), p. 113-134, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala-CEMCA.
- "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Ma. C. León, M. H. Ruz y J. Alejos, p. 85-162, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- "Melodías para el tigre. Pablo de Rebullida y los indios de Talamanca, 1694-1709", *Revista de Historia* núm. 23, p. 59-106, Costa Rica, Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Costa Rica/ Escuela de Historia, Universidad Nacional.

- SERRANO Y SÁNCHEZ, Manuel (compilador), *Relaciones históricas y geográficas de América Central* (Col. de libros y documentos referentes a la historia de América, tomo VIII), Madrid, Librería general de V. Suárez.
- 1908
- TZIOVAS, Dimitris, “Los bárbaros de Kavafis. Una genealogía occidental”, en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, 203, p. 4-11.
- 1987
- URTECHO SÁENZ, Rafael, *Cultura e historia prehispánica del Istmo de Rivas*, 1960 Nicaragua, Editorial Hospicio León.
- VÁZQUEZ, fray Francisco, *Crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, de la Orden de nuestro seráfico padre san Francisco en el Reino de la Nueva España*, 2a. ed., tomo IV, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.
- 1940
- VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro, *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, México, FCE.
- 1993
- XIMÉNEZ, fray Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, t. II, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia.
- 1930
- *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, de la Orden de Predicadores* (libros I-III, paleografía de C. Sáenz; libros V-VII, paleografía de F. Gall) Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia.
- 1971
- 75