Procesamiento Técnico Documental
Digital UDI-DEGT-UNAH

Año 33 / Vol. XXIV, No.1 / 2008

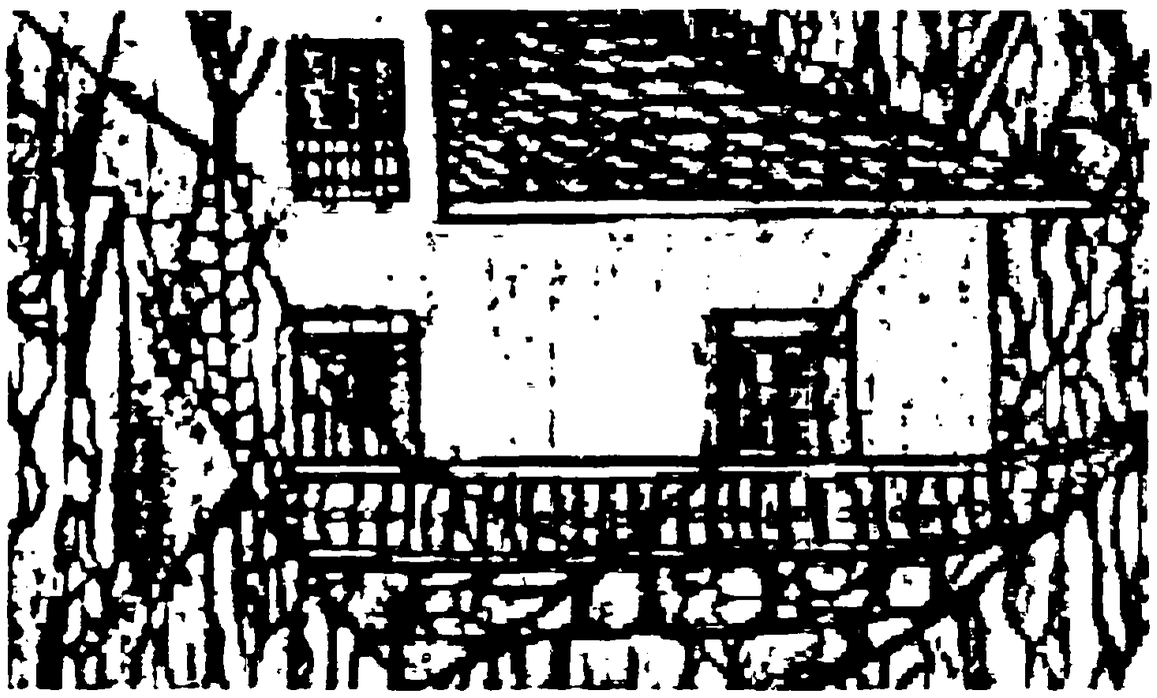
YAXKIN

REVISTA DEL INSTITUTO HONDUREÑO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Derechos Reservados IHAH

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH



YAXKIN

REVISTA DEL INSTITUTO HONDUREÑO
DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

PUBLICACIÓN BIANUAL

AÑO 33, VOLUMEN XXIV, NO. 1 2008

Derechos Reservados IHAH

Derechos Reservados IHAH

Pintura de portada: Alcides Moncada
Concepto de portada: Rubén Izaguirre
Diseño de portada: Gabriel Almendares
Fotos e información de contraportada: Subgerencia de Promoción del IHAH
Diagramación y corrección de pruebas: Christine Schweers
Corrección de estilo: Claudia Alexandra Gómez Ruiz
Traducciones al español: Reina Rojas

Permiso acordado para la traducción y publicación del artículo "They are taking our culture" de Elisabeth Kirtsoglou y Dimitrios Theodossopoulos, por SAGE Publications, London, Los Angeles, New Delhi and Singapore, a partir de su publicación en Critique of Anthropology Vol 24 (2) 135-157, DOI: 10-1177/0308275X04042650. ©SAGE Publications Ltd., 2004.

Permiso acordado para la publicación de "La Costa Caribe de Honduras" de William Davidson por parte de la Fundación Uno. Este artículo fue originalmente publicado en Colón y la Costa Caribe de Centroamérica de Jaime Incer Barquero et al., Colección Cultural de Centroamérica, Serie Historia, Fundación Uno, Nicaragua. Los mapas que aparecen en este artículo fueron elaborados por el autor a menos de que se indique de otra manera.

Permiso acordado por Maria Oberti viuda de Ernesto Lunardi para la publicación de "Las investigaciones históricas y geográficas de Mons. Federico Lunardi y la búsqueda del hombre en su propia realidad" de Ernesto Lunardi, el cual fue publicado originalmente como "Le ricerche storiche e geografiche di Mons. Lunardi e la ricerca dell'uomo nella sua realta", Terra Ameriga, 42 (número especial) (Diciembre 1981): 124-132.

Obra al cuidado de la Unidad de Publicaciones, Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH), publicaciones@ihah.hn, tel: (504) 238-0608.

Derechos reservados
© Instituto Hondureño de Antropología e Historia
Villa Roy, Barrio Buenos Aires, Tegucigalpa, Honduras, secretariagerencia@ihah.hn
Tel: (504) 220-6954, fax: (504) 222-2552

Impreso por ENAG
Tegucigalpa, 2008

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

YAXKIN

REVISTA DEL INSTITUTO HONDUREÑO
DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

PUBLICACIÓN BIANUAL

AÑO 33, VOLUMEN XXIV, No.1
2008

Índice

Presentación
Espacio físico y lugar simbólico
Francesca Randazzo 9

Honduras del Caribe 13

1. La Costa Caribe de Honduras: su geografía, historia y etnología 15
William V. Davidson

2. La arqueología y el futuro del pasado en las Islas de la Bahía.....67
E. Christian Wells

3. "Se están llevando lejos nuestra cultura". Turismo y comercialización de la cultura en la comunidad garífuna de Roatán..... 83
Elisabeth Kirtsoglou y Dimitiros Theodpssopoulos

Derechos Reservados IHAH

4. Catarino Castro Serrano: Primer intelectual garífuna hondureño
Apuntes biográficos 109
Salvador Suazo, Ventura Arzú, Isidro Sabio González y José González

5. Omoa: cruce de identidades 113
Rina Cáceres

6. El asentamiento colonial de Omoa, una reconstrucción de su traza urbana y su estado actual 129
Oscar Neil Cruz Castillo

7. La raíz del racismo ayer y hoy 145
Rodolfo Pastor Fasquelle

Honduras tierra adentro 149

1. Las investigaciones históricas y geográficas de Mons. Federico Lunardi y la búsqueda del hombre en su propia realidad 151
Ernesto Lunardi

2. El Guancasco entre Mexicapa y Gracias: Una interpretación desde la antropología de la religión 173
Oscar Rápalo Flores

3. El Municipio de Orica 185
Raúl Flores Ramírez

4. Yarumela: Una historia de investigación arqueológica en el sitio y su lugar en la pre-historia hondureña 199
Boyd Dixon

5. Yarumela: revalorizando un sitio arqueológico en el Valle de Comayagua 211
Omar Aquiles Valladares

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

INSTITUTO HONDUREÑO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Revista Yaxkin

Consejo Editorial

Dr. Darío Euraque
Gerente

Ms. Eva Martínez
Sub-Gerente de Patrimonio

Ms.Daniela Navarrete
Encargada de la Unidad de Centros Históricos

Ms. Francesca Randazzo
Encargada de la Unidad de Publicaciones

Yaxkin es una revista multidisciplinaria editada por el Instituto Hondureño de Antropología e Historia

Derechos Reservados IHAH

Derechos Reservados IHAH

Espacio físico y lugar simbólico

Francesca Randazzo

¿Cuál es el significado de saberse del Caribe? ¿Por qué se omite a veces esta referencia y se hace directamente alusión al Atlántico? ¿Qué podría simbolizar adentrarse en un territorio en el que las honduras no remiten únicamente a lo profundo de sus aguas –que no son tales– sino también a la forma en que se eleva la tierra? Lo hondo ¿no evoca acaso también lo alto?

Los lugares no son sólo el resultado directo de las características físicas del entorno, son sobre todo producto de los actos humanos que los crean. Este número de Yaxkin recorre algunos de los espacios del país que se van convirtiendo en lugares, presentando una serie de investigaciones que constituyen una forma concreta de semantización de la comunidad que imaginamos como Honduras. La revista despliega poco a poco espacios y gentes que, con sus particularidades, permiten imaginar en el plano cartesiano de la letra y el papel un intricado concepto de nación.

El recorrido por estas páginas es una ruta de entrada a la relación dialéctica entre sentirse o no parte de una comunidad, proporcionando un marco histórico y etnográfico –desde los viajes colombinos hasta la actualidad. El lector y la lectora cruzarán las aguas costeras para llegar a tierra firme, encontrarán poblados diezmados, nuevos grupos humanos y divisiones culturales y territoriales, sintiéndose ya sea como parte del lugar o como extranjeros, identificándose o diferenciándose. Mediante la atribución de aspectos simbólicos, los artículos de esta edición son capaces de crear identidad, estructura y significado.

Particularmente importante es el lugar desde donde se escribe. Es interesante tomar en cuenta la presencia del "yo/nosotros" en las investigaciones, permitiendo así la posibilidad de ligar la propia identidad a una multiplicidad de otros. La posición exotópica conlleva a veces una mirada cultural no explícita escondida en una implícita objetividad. Ésta denuncia muchas veces la visión del grupo dominante, dividiendo a los individuos entre "ellos" y "nosotros", describiendo la realidad desde un "yo" cognoscente sobreentendido, que observa sin observarse a sí mismo.

No obstante, la identidad del "yo" se encuentra necesariamente en la unidad del otro (cf. Bajtín, 1989), quien la estructura y complementa. Este número hace énfasis en la diversidad de las características de la población que ha ocupado nuestro

Derechos Reservados IHAH

territorio –como la religiosidad lenca y la cultura del fuego entre mayas chortís. En el ámbito de la investigación estos temas implican la necesidad de una producción propia, que permita el diálogo entre nosotros, escuchando voces divergentes, ya sean nacionales o extranjeras. Desde la modestia del esfuerzo, la revista Yaxkin es un medio que intenta colaborar para alcanzar tal ideal. Pero no es el único.

Cabe destacar que recientemente el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) logró firmar un convenio para poder acceder al archivo privado de Monseñor Federico Lunardi en Génova. Se espera pronto poder trabajar en los depósitos legales en los que se encuentran una serie de tesoros documentales de la década hondureña del cuarenta, los cuales son, hoy en día, legalmente patrimonio cultural de los italianos. Esta colección fue consultada en 1998 por el historiador Darío Euraque –actual Gerente del IHAH– quien desde entonces, junto a otros colegas, no ha dejado de buscar una ruta de acceso para que en Honduras se disponga finalmente de una copia de este acervo.

Esta riqueza incluye cientos de cartas de hondureños como Rafael Heliodoro Valle, Rómulo Durón y muchos otros con quienes Monseñor Lunardi correspondió durante su vida. Federico Lunardi tomó además miles de fotos durante sus visitas a Copán, Jesús de Otoro, Olancho y Comayagua, entre otros lugares de Honduras.

El material fotográfico se complementa con el traslado a la escritura de la vivencia, pues Monseñor Lunardi textualiza en sus manuscritos su visión de mundo. La colección incluye más de 40 libretas de apuntes etnográficos y crónicas de viaje en español sobre Honduras. Son numerosos los pueblos que se registran –entre ellos La Paz, Guarita, Cedros, Guajiquiro, Culmí, Intibucá y la Montaña de Flor. Con relación a esta última localidad, la presente edición incluye un artículo sobre el Municipio de Orica.

¿Qué es lo que estos distantes marcos de referencias temporales, espaciales y sociales han retenido del pasado con respecto a aquellos hitos que refiere la historia nacional? La colección Lunardi proporciona un itinerario de los acontecimientos que han quedado fijados en la relación dialógica de los diversos registros –escrito, fotográfico y de los objetos – permitiendo leer una historia contada en clave polifónica.

Las leyes italianas reconocen como propio, un legado que resume parte del sentido hondureño de la identidad. Si patrimonio remite a lo que una generación recibe de otras anteriores como herencia, entonces un importante legado de la cultura hondureña es considerado como objeto de estudio e interés de este país europeo. Poder recuperar una copia de este archivo, significa recuperar parte de nuestro patrimonio, dando un sentido de continuidad, entre los seres humanos que nos precedieron y los que nos sucederán.

Derechos Reservados IHAH

En la presente edición encontraremos además de valiosa información sobre la colección Lunardi, otros temas con los que la investigación se encuentra en deuda y que denuncian el imperativo de contar la historia de las resistencias, la historia del vencido. Algunos de ellos son la traición de Lempira, el mito del mestizaje y su nexo con el racismo; las formas nacionales de la esclavitud y las características de la libertad, así como formas contemporáneas de desigualdad social, cada cual abordado desde una voz propia y un particular enfoque. A este propósito, la Tesis VI de Benjamin insiste:

> "Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "tal como verdaderamente fue". Significa apoderarse de un recuerdo tal y como éste relampaguea en un instante de peligro. (...) Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo tiene aquel historiador que sabe que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer."

Bibliografía

Anderson, Benedict (1994) *Comunidades Imaginadas*. México: FCE.

Bajtín, Mijaíl (1989) «Hacia una metodología de las ciencias humanas», en *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI, 3° ed.

Benjamin, Walter (1982) "Tesis sobre filosofía de la historia" en *Para una crítica de la violencia*. Edi torial Premiá: México.

Dupey, Ana María (2006) sobre Memorias de Villa Clara de Judith Noemí Freidenberg. Intersecciones en Antropología no.7 Olavarría Jan./Dec.

Tuan, Yi-Fu (1980) *Landscapes of fear*. New York: Pantheon-Blackwell's.

Valera, Sergi. Estudio de la identidad social y los aspectos simbólicos del espacio urbano desde la Psi cología Ambiental. http://www.ub.es/escult/valera/cap1.htm, 09/07/08

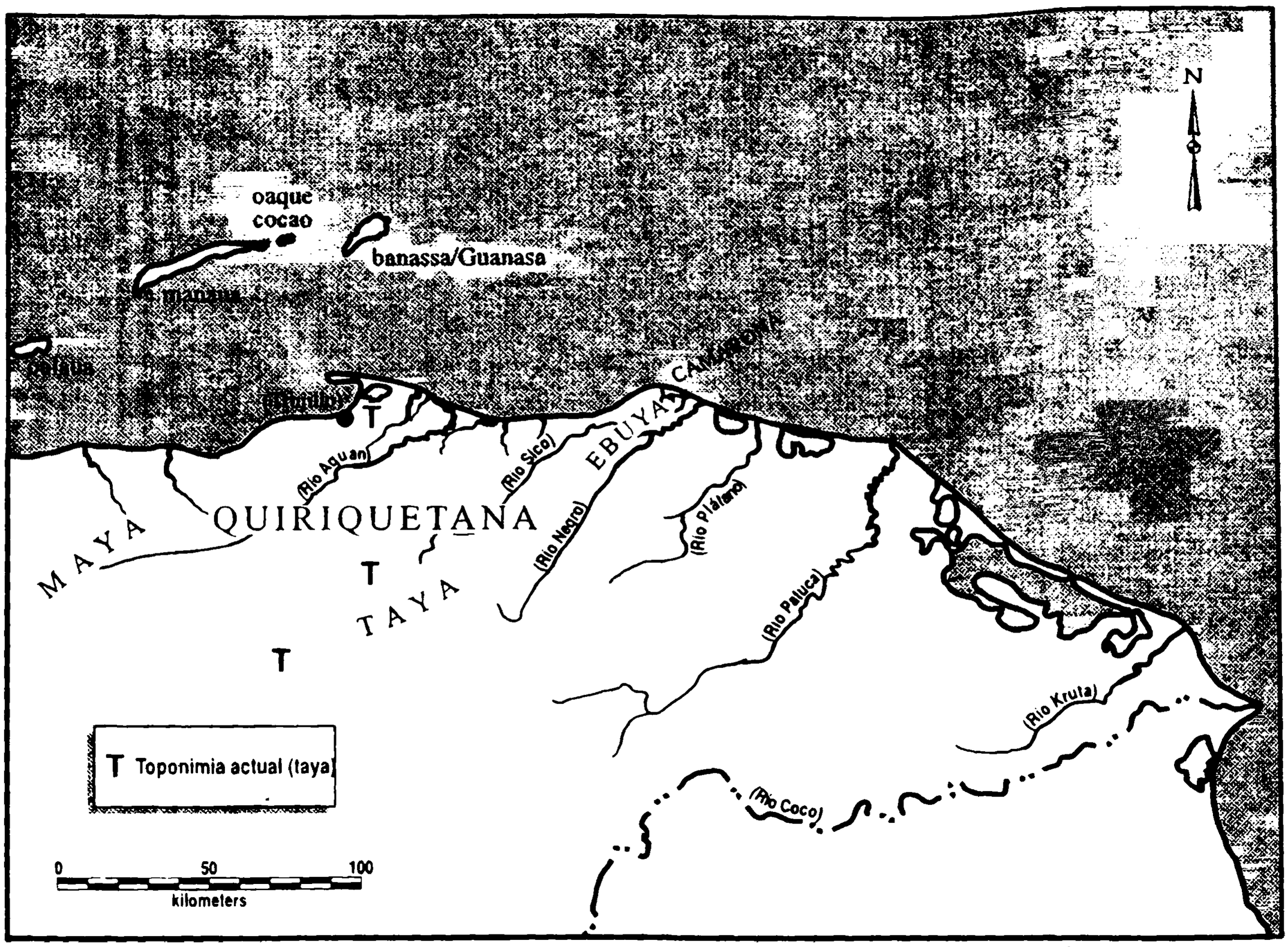
Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Derechos Reservados IHAH

Fotos de Gustavo Larach.

Derechos Reservados IHAH



Toponimias aborígenes de la costa norte de Honduras, derivadas del cuarto viaje de Colón. Nombres actuales en paréntesis. Foto de William V. Davidson.

Derechos Reservados IHAH

La Costa Caribe de Honduras:
Su geografía, historia y etnología

William V. Davidson

La geografía física del noreste de Honduras continúa teniendo un impacto sobre la naturaleza de la ocupación y el uso de la tierra en la actualidad. De acuerdo a una metodología básica para el estudio de la geografía física, hay seis grandes categorías de fenómenos naturales que deben ser incluidos en cualquier análisis de un entorno natural: la geomorfología, el clima, los suelos, la vegetación, la hidrografía y la vida animal. Quizás los aspectos más importantes de la geografía en relación con los viajes colombinos sean aquellos que están asociados con las costas y las aguas costeras adyacentes. Presentamos aquí, en dos secciones, información sobre las costas de la tierra firme, en tanto que las aguas costeras se analizan en su relación con la topografía submarina, la dirección del viento, las corrientes oceánicas y el arrastre de los sedimentos a lo largo del litoral.

Geografía de costa afuera

Topografía submarina

Aunque ninguna fuente primaria sobre el cuarto viaje de Colón señala que 'Honduras' fue bautizada así debido a la profundidad u hondura de las aguas costeras, algunos escritores posteriores han creído que Colón bautizó al país basándose en la profundidad de las aguas cercanas. En realidad, la poca profundidad relativa de la Bahía de Honduras, ubicada frente a la costa norte de Honduras, contradice esa idea que goza de aceptación popular.

Los mapas hidrográficos[1] que muestran la topografía submarina de la costa de Honduras revelan que la línea de diez metros de profundidad se encuentra aproximadamente a 1.5 kilómetros mar adentro, las de veinte metros están a unos 5 km y las profundidades de doscientos metros se alcanzan a 30 km de la costa. Bajo estas circunstancias, los marineros colombinos, que llevaban cuerdas de anclaje mayores de cien metros, nunca habrían considerado las aguas hondureñas como de 'grandes profundidades'. De hecho, las aguas cercanas a la costa son relativamente poco profundas. El único lugar de la costa norte donde las aguas superan los 500 metros de

Derechos Reservados IHAH

profundidad es frente a la desembocadura del río Ulúa.

Dirección del viento

Los vientos a lo largo de la costa norte de Honduras y sobre las áreas al sur de la Bahía de Honduras son conocidos por la persistencia en cuanto a su dirección. Especialmente, durante la época comprendida entre finales de julio y mediados de septiembre, cuando se efectuó el viaje de Colón a este lugar, los vientos Alisios prevalecientes sobre el Caribe soplan casi exclusivamente desde el este. Si hay un aspecto que sea consistente con las descripciones de los escritores colombinos, es que la flota, tras abandonar las tranquilas aguas resguardadas por punta Cajinas, rumbo al este, tuvo que navegar con vientos contrarios.

Durante el mes de julio los vientos son más perseverantes, soplando desde el este durante un 70–75% del tiempo. En otro 15–20% proceden del nordeste. Los vientos del este reducen su regularidad hasta a un 60% en agosto y más aún, hasta 50% en septiembre, cuando se presentan con mayor variabilidad. En cambio los vientos del sudeste se incrementan, de un 10–15% durante agosto a un 20–25% en septiembre. Aún así, a través de todo el período del viaje de Colón, los vientos del este fueron los que normalmente predominaron.

Las velocidades del viento durante este período oscilan generalmente entre 11–16 nudos (20–30 km) por hora en agosto y 7–10 nudos (13–18 km) en septiembre. Los días calmos durante el mes de julio son raros y su probabilidad se incrementa hacia septiembre, pero aún así no exceden los dos días por mes. Sin embargo, en el cabo Gracias a Dios, los vientos se vuelven más persistentes desde el nordeste y el número de días calmos es más frecuente, (hasta un máximo de siete días durante el período de julio a septiembre).

Dada la naturaleza de esta climatología, registrada científicamente [2],las descripciones de las condiciones del tiempo durante el viaje de Colón indican claramente que en 1502 se presentaron algunos eventos anormales. Obviamente, agosto y septiembre se encuentran plenamente dentro del período de tormentas y huracanes tropicales en el oeste del Caribe, pero su duración es tan breve que los 'temporales' experimentados por Colón no estuvieron relacionados—probablemente—con una tormenta tropical.

Corrientes oceánicas

Debido a que las corrientes marinas se mueven principalmente según la dirección y velocidad de los vientos prevalecientes, su desplazamiento a través del mar Caribe, frente a Honduras, es del este hacia el oeste y noroeste. La corriente caribeña que cursa al nordeste de Honduras es la extensión occidental de la Corriente Ecuatorial

Derechos Reservados IHAH

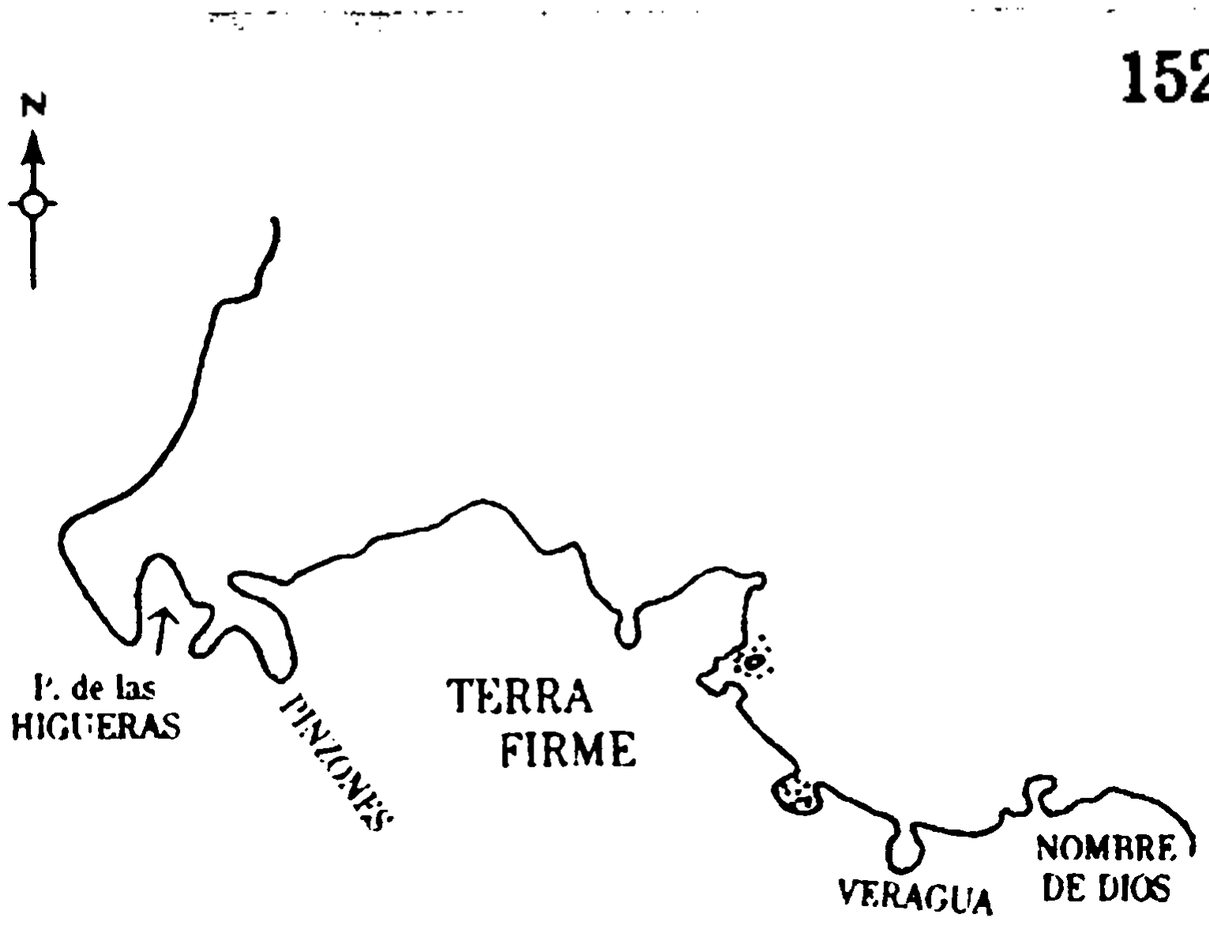
Norte del Océano Atlántico, que se inicia frente a la costa oeste dè África. Durante la estación del viaje colombino la velocidad del flujo es relativamente constante, con promedio menor de un nudo (1.85 km) por hora.

En la parte media de la Bahía de Honduras, una contracorriente se aparta del flujo principal y comienza un círculo hacia el oeste–suroeste. En el extremo de la bahía gira hacia el este, para tomar una dirección paralela a la costa norte de Honduras, antes de rejuntarse con el flujo principal al norte del Cabo Camerón. Después del cabo Gracias a Dios, otra contra-corriente se aparta del flujo principal y se dirige hacia el sur con velocidad aproximada de 2 km/h.

Arrastre costero

Adyacentes a la línea litoral, las aguas fluyen normalmente de este a oeste, a lo largo de la costa norte de Honduras, impulsadas por los vientos prevalecientes del este-nordeste. En esta costa se pueden observar las olas que se aproximan según este componente direccional. La dirección de la corriente costera también puede ser trazada siguiendo las descargas o estelas (plumes) de los sedimentos que vierten los ríos en sus desembocaduras. Después de traspasar las barras situadas en la boca de los ríos, los flujos de sedimentos visibles toman la dirección oeste. Ejemplo claro de uno de estos flujos de arrastre se observa en la imagen del satélite noaa, tomada el 13 de noviembre de 1998, dos semanas después de las precipitaciones inusualmente altas asociadas con el huracán Mitch.

La costa de la tierra firme



Mapa de Pineda, indicando el viaje de Pinzón al oeste de la costa de Honduras, y el sitio de Punta Higueras. Mapa de William V. Davidson.

Derechos Reservados IHAH

La costa caribeña de Honduras frente a la cual navegó Colón presenta dos aspectos geográficos diferentes. Las costas se distinguen principalmente por la orientación de la línea costera en relación con la dirección de los vientos prevalecientes; la naturaleza de su conformación en cuanto a elevación y relieve; y las diferencias en la descarga y deposición de sedimentos en la boca de los ríos. El resultado de combinar estos factores geográficos produce una dicotomía extraordinariamente importante.

La primera sección de la costa norte de Honduras presenta una orientación este–oeste, con largas playas arenosas y cuatro lenguas de arena (spits) importantes en Omoa, Puerto Cortés, Tela y Trujillo.

Muy cerca de la costa hay montañas que alcanzan los 9,000 pies de altura. Debido a los vientos prevalecientes que soplan del este, más o menos paralelos a la cadena montañosa, todos los sedimentos que fluyen hacia el mar en las desembocaduras de los ríos son empujados según el arrastre costero hacia el oeste, donde se acumulan formando lenguas arenosas relativamente grandes. No es coincidencia, por lo tanto, que los puertos naturales resguardados por lenguas de tierra y ubicados viento abajo de ellas, tengan hacia el este la desembocadura cercana de algún río principal.

En Trujillo, la punta Castilla fue formada por los sedimentos del río Aguán. La bahía de Tela está protegida por los sedimentos procedentes de los ríos Colorado y León. Puerto Cortés se desarrolló a partir del Ulúa y del Chamalecón, y la lengua de tierra más pequeña en Omoa fue construida con los sedimentos que fluyen de las corrientes menores, Chivana y Tulian.

Entre la bahía de Trujillo y el cabo Camerón, una distancia de aproximadamente 120 kilómetros, aparte de un promontorio, la costa es pareja, con playas relativamente largas y unas cuantas dunas de arena que alcanzan los 10 metros de altura.

La segunda sección de la Costa Caribe comienza alrededor del cabo Camerón/Río Negro y continúa hacia el este y el sur hasta alcanzar el cabo Gracias a Dios, que se encuentra a unos 240 km de distancia. Este trecho de la línea costera está dominado por tierras bajas, una mezcla de lagunas costeras alargadas separadas por extensos marjales y pantanos ribereños. A lo largo de esta ruta, por una distancia de 20 kilómetros desde la costa, hacia el interior, hay seis categorías primarias de paisaje natural. Tres tipos ocupan más de tres cuartos de la superficie: planicies de inundación (27%), lagunas (26%), y pantanos de la costa (25%). Las tierras restantes son llanuras (10%), cordones de playa (7%), y lomas bajas (5%).[3]

La proporción inusualmente alta de tierra cubierta de agua está directamente relacionada con la alineación noroeste–sureste del litoral en esta sección, en relación con los vientos prevalecientes del este. Bajo estas circunstancias, los sedimentos acarreados por los ríos enfrentan a los vientos, se depositan en forma perpendicular a

Derechos Reservados IHAH

éstos y se acumulan desarrollando barreras y lenguas que impiden a las aguas dulces drenar directamente hacia el mar. Como resultado de este proceso se presentan numerosas lagunas costeras (Ibans, Brus, Caratasca) y los pantanos que las circundan. Justamente al norte del cabo Gracias a Dios hay un número inusualmente grande de antiguos cordones de playa, que se extienden por varios kilómetros hacia tierra adentro, indicando la tremenda sedimentación del río Coco a través de los siglos.

Otra consecuencia de estos mecanismos físicos es que las configuraciones costeras, en especial aquellas cercanas a la desembocadura de los ríos, son altamente dinámicas. En las principales desembocaduras, tales como el río Negro y el río Coco, así como el río San Juan, los cambios ocurren con frecuencia. Un ejemplo cartográfico de los cambios en la desembocadura en cabo Gracias a Dios a lo largo de 200 años, se puede ver en Sandner.[4]

Hacia el interior de la húmeda zona costera se extienden las famosas sabanas de La Mosquitia, pobladas por pinos y palmetos que dominan el suelo. La baja fertilidad de estos suelos y sabanas naturales cubiertas de hierbas bajas, se explican porque el terreno subyacente está formado por estratos de grava que, no obstante las altas precipitaciones en el área, se drenan y secan muy rápidamente.[5]

Los elementos físicos de la Costa de La Mosquitia, vistos en su conjunto, no ofrecen un ambiente hospitalario para las actividades humanas.

Una tercera sección podría ser también identificada como una zona de transición entre las secciones previamente mencionadas. En cabo Camerón, donde los sedimentos del río Negro se depositan en dirección al mar y las corrientes marinas se alejan del litoral, la costa empieza a tender hacia el sur. Aquí también, las tierras altas del interior dan paso a las tierras bajas. Los viajeros colombinos fueron los primeros europeos en reportar estas diferencias en la geografía física de Honduras. Sin embargo, más importante fue la información del guía, cuando desembarcaron para declarar 'posesión' y visitaron al cacique de los Pech (Payas) llamado Camerona, sobre las diferencias culturales que les esperaban más adelante, en la costa de las tierras bajas.

En esta parte del mundo, ningún lugar es más importante, históricamente, que Trujillo. Las múltiples razones para esta posición superlativa pueden conocerse mejor en el reciente estudio del geógrafo Taylor E. Mack.[6] Factores naturales, así como actividades culturales, contribuyeron a la especial importancia de Trujillo como una ciudad histórica inusual en Centroamérica.

La presencia de la bahía natural protegida más grande en la costa este de Centroamérica es quizás el principal factor contribuyente. Los vientos prevalecientes del este, combinados con los sedimentos proyectados en el mar por el río Aguán, en dirección contraria, dieron origen a una lengua gigante de 13 km de anchura de norte

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

a sur. Desde los tiempos aborígenes hasta el presente, las tranquilas aguas de este puerto natural han sido un atractivo para aquellos que viajan por las aguas costeras del norte de Honduras. Asimismo, el lugar proporciona un hábitat natural para asentamientos humanos. Dispone de agua dulce gracias a dos corrientes, los ríos Negro y Cristales, que fluyen desde el cerro de Calentura (1,235 metros), ubicado detrás de la ciudad. Elevados unos 30–40 metros por encima de la costa sur, sobre un acantilado, los trujillanos están libres de los insectos de la costa y abiertos a los diarios vaivenes refrescantes que brindan las brisas marinas.

Durante dos décadas tras la breve visita de Colón, no existen registros que indiquen alguna presencia española específica en las vecindades de la actual Trujillo. Sin embargo, en 1525, se estableció legalmente una villa española y Trujillo se convirtió en el principal foco de actividad económica en Centroamérica. Su historia puede describirse como una sucesión alternada de períodos de auge y decaimiento.

Entre 1525 y 1550, la villa fue el centro para la explotación de la minería aurífera en los valles de Aguán y Guayape, ubicados hacia el interior. Posteriormente en el mismo siglo, el puerto de Trujillo fue la vía utilizada para la exportación de zarzaparrilla y cueros. Esta exitosa actividad atrajo la atención de piratas ingleses, franceses y holandeses que asaltaron y a menudo quemaron Trujillo entre 1558 y 1668. Los principales ataques se produjeron—según Mack—en 1558, 1572, 1592, 1595, 1596, 1633, 1639, 1641, 1643, 1644, 1646, 1647 y 1688. Al finalizar este período de disturbios y destrucción, el pueblo quedó prácticamente abandonado durante aproximadamente un siglo, aunque existen informes de contrabando entre comerciantes españoles e ingleses.

En 1782, Trujillo fue restablecido con apoyo militar, se construyeron fortificaciones y pronto el pueblo recuperó su posición como el más importante entrepôt regional. El puerto se convirtió en punto de redistribución para la colonización de la Mosquitia, en 1787, por parte de los isleños canarios; de inmigración de los Garífunas que en 1797 se asentaron en la costa norte de Honduras y en Belice, y de introducción en Centroamérica de numerosas plantas nuevas.[7] Hasta el día de hoy, Trujillo es considerada cariñosamente como la 'capital de la nación garífuna'.

Durante el siglo xix, la emergencia de los Estados Unidos como una potencia económica hizo que las tendencias comerciales de Trujillo se orientaran en esa dirección norteña y también atrajo a personajes como el moderno filibustero norteamericano William Walker, quien encontró la muerte frente a un pelotón de fusilamiento en Trujillo el 12 de septiembre de 1860.[8]

Concluyó el siglo XIX y se inició el XX con una industria emergente en el cultivo de frutas, especialmente bananos, dominada por la United Fruit Company.

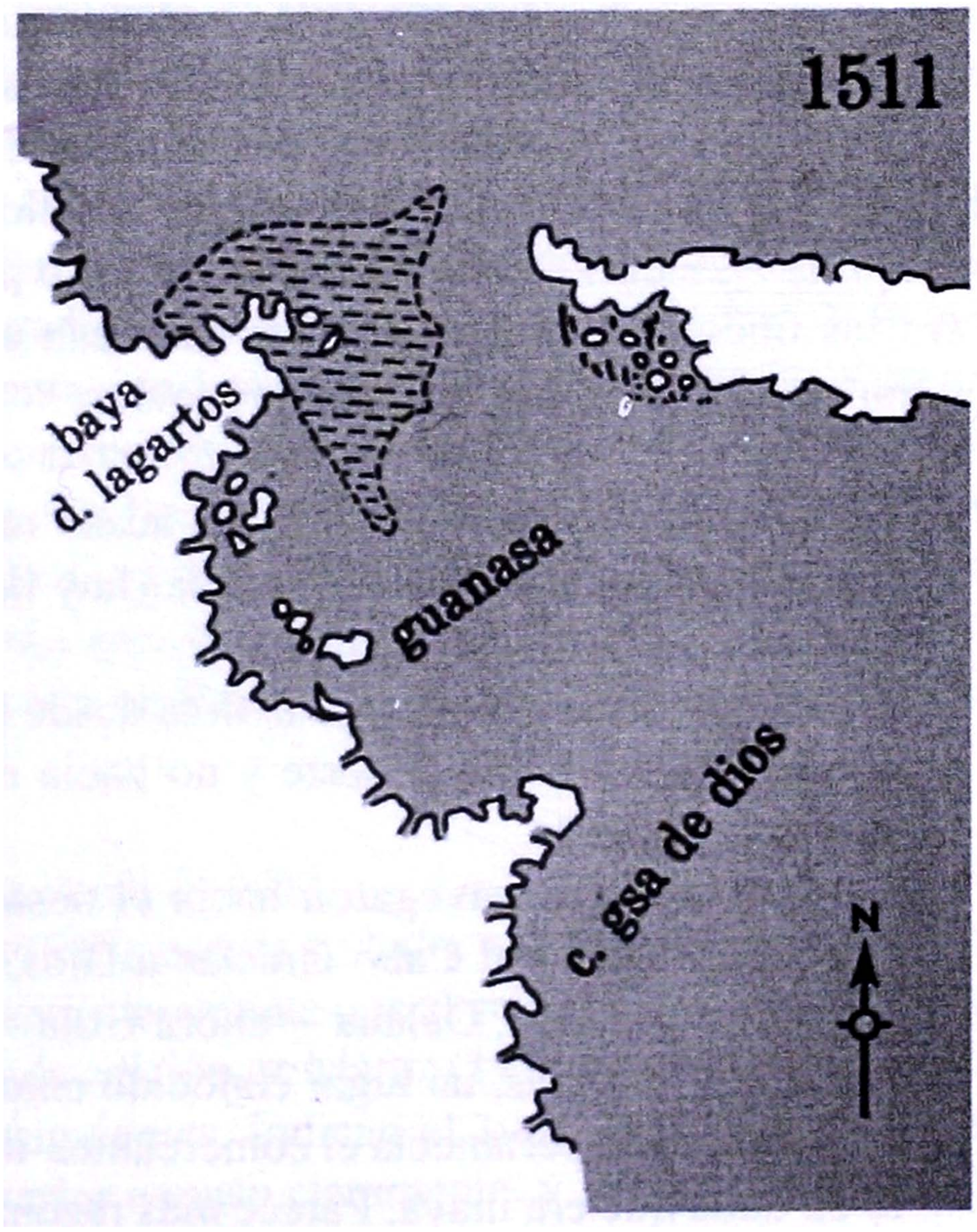
Derechos Reservados IHAH

En la actualidad, tras un declive en la economía ocurrido en la segunda mitad del siglo XX, Trujillo parece encontrarse a punto de desarrollar su potencial como un centro de turismo internacional a gran escala.[9]

La ruta de Colón en la Bahía de Honduras

Dada la complejidad y las contradicciones de los documentos primarios referentes al cuarto viaje de Colón, la historia completa de su ruta de viaje, especialmente en la Bahía de Honduras, podría no haber sido aún entendida. Cuando menos, subsisten algunas interrogantes y la posibilidad de una nueva ruta para Colón es real. No se pretende demostrar cualquier concepción reformista, sino presentar simplemente algunas evidencias y arrojar cierta duda sobre cuatro concepciones comúnmente aceptadas. Cierta confusión acerca del viaje proviene de las primeras determinaciones de Samuel Lothrop (1927), Frans Blom (1932) y Eric Thompson´(1951) que la canoa de comercio encontrada en las Islas de la Bahía era operada por Mayas. También se puede atribuir alguna culpa a aquellos historiadores que siguieron a Samuel Morison (1963) en su relato sobre la ruta de Colón en la Bahía de Honduras.[10]

Para los norteamericanos nativos, los encuentros con Colón comenzaron en las costas de Centroamérica, en la moderna Honduras, en agosto de 1502. Esto ocurrió durante el cuarto viaje del Almirante a América, diez años después de haber transcurrido el primero. Las cuatro naves españolas habían navegado por tres meses, una travesía agradable y rápida. La flota había pasado a través de la Antillas Menores, hecho escala en La Española, Jamaica y la costa sur de Cuba, pasado por las islas Caimán, para eventualmente detenerse en las Islas de la Bahía, a la vista de la tierra firme de Honduras. Fernández de Navarrete[11] refiere que salieron de Cádiz el 11 de mayo de 1502, pasando por las Canarias



Mapa primeramente publicado por Pedro Mártir de Anglería, indicando viajes posteriores a Colón cerca de Yucatán y el occidente de Cuba. Mapa de William V. Davidson.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

(20–26 de mayo), llegando a Santa Lucía el 15 de junio, saliendo de la Española el 15 de julio, sorteando los cayos al sur de Cuba y lanzándose al Caribe, con dirección suroeste, en busca de nuevas tierras.

Las versiones normales sobre de la ruta del cuarto viaje en la Bahía de Honduras ofrecidas por los historiadores modernos, tales como Bancroft, Crone, Jane, Morison, Sauer, Thatcher, Winsor y Young, coinciden básicamente: la flota de cuatro barcos costeó el suroeste de Cuba antes de navegar hacia el sur–suroeste hasta las Islas de la Bahía, aguas afuera de Honduras, llegando ahí el 30 de julio.[12] Los escritores coinciden en que hubo sólo una breve visita a una sola isla, Guanaja, la isla más oriental, donde los españoles capturaron a un comerciante maya (Yumbé o Jumbé), para llevarlo de intérprete; luego navegaron directamente hacia el sur hasta llegar al gran cabo y bahía de Trujillo. Allí, el 14 de agosto, se celebró la primera misa en tierra firme del continente americano. Tres días después, tras navegar hacia el este, se hizo un alto en la desembocadura de un río, donde comienzan las tierras bajas, para tomar posesión oficial de la tierra. El viaje continuó con fuerte viento y corriente contrarios, a lo largo de una costa de tierras bajas que Colón llamó Costa de Orejas. El 12 de septiembre encontraron corrientes favorables y bautizaron al Cabo Gracias a Dios. En otras palabras, transcurrieron dos semanas entre el arribo a la isla y el atraque en Trujillo; y transcurrió tanto tiempo entre Trujillo y el Cabo Gracias a Dios, en la costa Mosquitia—26 días—como el que se necesitó para cruzar el océano.

Para los fines de esta discusión, se plantean cuatro preguntas específicas, que no fueron consideradas por los autores previos:

1. ¿Cuál fue la isla visitada? ¿Es acaso más probable que la Isla de la Bahía llamada en aquel entonces Manaua (hoy llamada Roatán) haya sido visitada, y no Guanasa, la moderna Guanaja?
2. ¿En qué dirección navegó la flota desde la primera isla? La evidencia sugiere que la ruta fue hacia el oeste y no hacia el sur como dicen la mayoría de los autores anteriores.
3. ¿Qué tan lejos navegaron hacia el oeste, antes de dar vuelta atrás hacia el este, en dirección al Cabo Gracias a Dios? Indudablemente fue adelante de la isla más occidental, Oalaua —ahora Utila— quizás hasta el extremo oeste de la Bahía de Honduras, un lugar conocido entonces como Punta Higueras.
4. ¿A qué etnia pertenecía el comerciante–intérprete de las islas? Debe ser puesto en duda que era maya. Parece más razonable que haya sido del habla Pech, o como se les llamaba anteriormente, un Paya.

Derechos Reservados IHAH

Las evidencias

La historiografía del viaje es, por supuesto, de la mayor importancia. Las evidencias primarias dadas por Cristóbal Colón, Bartolomé Colón, Hernando Colón y Diego de Porras han sido revisadas muchas veces. Sin embargo, poca necesidad hay de repetirle aquí ya que el profesor Clinton R. Edwards ha cubierto gran parte de estas fuentes en su publicada crítica de George Nunn sobre el cuarto viaje de Colón. Su comentario, titulado 'The Test of Time', que se encuentra en una edición reimpresa y ampliada de la monografía de la American Geographical Society, es altamente recomendado.[13]

Pregunta Uno ¿Cuál fue la isla del desembarco?

La geografía física sugiere que fue Roatán. Colón la llamó 'Isla de Pinos' debido a los pinos ahí abundantes. Esa descripción encaja tanto a Roatán como a Guanaja. Pero quizás el tamaño de la isla es el factor más importante. Porras declaró que la isla tenía 20 leguas de circunferencia. El tamaño de Roatán encaja mejor que Guanaja, mucho más pequeña, la cual tiene sólo el 40% del contorno de Roatán. Aún más, ¿qué decir de los riesgos de navegación para los veleros españoles? ¿Qué decir de los peligrosos arrecifes que circundan la isla de Guanaja?

Hoy en día, el acercamiento a esta isla es cauteloso, aun para embarcaciones de motor. En los días de navegación a vela debió haber sido sumamente difícil aproximarse a ella. ¿Se habría arriesgado Colón a pasar entre los arrecifes? Al menos en la costa sur de Roatán, que presenta una leve inclinación geológica, existen numerosas bahías, profundas, libres de arrecifes, que parecen lugares más apropiados donde Colón pudo haberse detenido. De hecho, por 500 años después de Colón, el gran puerto natural de Port Royal, de dos kilómetros de largo, ha sido escogido por los capitanes como el lugar preferido para atracar una y otra vez. Los marineros colombinos afirmaban que desde la isla podían ver la tierra firme, tal como sucede desde la costa sur de Roatán.

Pregunta Dos ¿Qué rumbo tomaron desde la isla?

La primera edición de Pedro Mártir (1530), escrita en latín, y que supuestamente copiaba del diario mismo de Colón, informa claramente que al salir de la isla se dirigieron hacia el oeste: occidentem. La segunda edición de Mártir (1944), que está en español, así como muchas traducciones subsiguientes, indican el sur.[14] Pero el hermano de Colón, Bartolomé, en un escrito anterior expuso claramente, y por supuesto explicó, cómo todas las islas aparecen en los primeros mapas. El escribió que 'después de la isla de Banassa, navegando hacia el oeste, encontraron, no lejos de la tierra, tres islas'.

Derechos Reservados IHAH

Esos lugares son nombrados en el mapa de Bartolomé Colón/Zorzi de 1506. También pueden verse fácilmente cuatro islas en el mapa publicado por Pedro Mártir en 1511.

La llamada *Informacione* de Bartolomé Colón, parece haber sido reescrita supuesta-mente por un italiano llamado Zorzi, aproximadamente en 1505. Un año después de que los navegantes del cuarto viaje regresaron a casa, Bartolomé estaba en Roma contando sobre el viaje. Zorzi dejó registro de esa información. Su mapa, que muestra la costa de Centroamérica, acompaña el texto. Algunos problemas de transcripción son evidentes, y la adición de palabras tales como Yucatán, que aparece con la palabra maya, han sido interpretadas como productos de ediciones posteriores.[15]

Pregunta Tres ¿Qué tan lejos navegó Colón en dirección oeste?

Quizás Oviedo sea la mejor fuente en respaldo de un viaje al lejano oeste. En su *Historia General de las Indias*, Oviedo escribió que Colón se dirigió hacia 'el cabo de Higueras y las Islas de Guanaja, así como al Puerto de Honduras, que fue entonces llamado y bautizado (por Colón) Punta de Cajinas, desde donde se dirigió al Cabo Gracias a Dios. Oviedo repite exactamente estas palabras en el volumen 2, agregando: 'Pero en el mapa moderno se muestra en forma diferente'. Esto lo escuchó Oviedo de los pilotos del viaje. También en el segundo volumen, Oviedo describió con precisión dónde estaba el 'cabo de Higueras', 'en el extremo oeste, justo donde la costa de Yucatán se dirige hacia el norte'. Lamentablemente, Oviedo se contradice luego a sí mismo: 'Algunos dicen que Colón descubrió el Golfo de Higueras, pero no es así; ese golfo fue descubierto por Pinzón y Solís.'

Estas afirmaciones pueden ser reconciliadas si uno interpreta que Oviedo quiso decir que Colón descubrió Punta Higueras, pero no exploró el gran Golfo de Higueras, que se encuentra hacia el norte y el este.[16]

Bartolomé Colón informó que después de 'las tres islas, no navegaron más allá y voltearon la proa hacia el este'. Fernando Colón escribió que 'la flota se dirigió al oeste de las islas, donde dicen Pinzón y Solís se dirigieron'. Afirma Fernando que esto le fue dicho por Ledesma, quien participó en el viaje de Colón y también fue con Pinzón y Solís a Higueras, y ¿quizás a Yucatán?[17]

Aparentemente, hubo cierta confusión inicial en el uso del término caxinas, una palabra nativa de La Española, y su equivalente en español, higueras. De manera consistente, a partir de 1519, Punta Cajinas es eliminada de los mapas y Punta Higueras es colocada en el extremo oeste de la Bahía de Honduras, en lo que es ahora la costa sur de Belice.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Pregunta Cuatro ¿Cuál era la identidad étnica del comerciante–intérprete isleño (Yumbé) y cuál fue su papel?

Quizás ningún punto ilustre mejor la gravedad de la confusión entre los estudiosos, con relación a la travesía, que la identidad del comerciante capturado por Colón en las Islas de la Bahía. Si bien ningún registro inicial indica específicamente la etnia del comerciante–intérprete, los investigadores modernos de la travesía han proclamado que esta figura isleña clave era maya, lenca, jicaque y paya.

Sauer concluye que 'la tierra de costumbres mayas' llegaba hasta el Río Negro. E.G. Squier pensó que los lencas vivían en las islas. Entre los principales historiadores de la travesía, Morison parece ser el más confundido pues señaló que el comerciante isleño era Jicaque (es decir, que hablaba el Tol) y que La Mosquitia, hacia el este, era también tierra Jicaque. Basándose en la arqueología, y utilizando ciertos artefactos como metates decorados, Doris Stone escribió que eran payas o pech. Lehmann y Johnson también lo sostienen, basados en estudios lingüísticos. Fundamentados en esta información, y en otras evidencias, como las presentadas más adelante en la sección sobre la temprana historia étnica de los pech, se identifica apropiadamente a los aborígenes de la Islas de la Bahía y a los pobladores de la tierra firme adyacente como los ancestros de los modernos indios pech, o payas, como han sido llamados por los foráneos en el curso de 300 años. Los pech no vivían dentro de los límites de Mesoamérica, ámbito de la alta cultura dominado por aztecas y mayas. Quizás por este motivo el nordeste de Honduras ha permanecido históricamente vago.[18]

Marco histórico y etnográfico del Caribe hondureño

Los documentos primarios del cuarto viaje de Colón brindan tan sólo información superficial sobre la naturaleza de las poblaciones aborígenes de la costa caribeña de la moderna Honduras. Las toponimias indígenas fueron frecuentemente registradas (ver mapa adjunto) y unas cuantas escasas características sobre la gente fueron señaladas. Sin embargo, todas las indicaciones de su relación con los grupos modernos deben ser extrapoladas. Las proposiciones más relevantes que pueden ser derivadas del cuarto viaje son:

1. Los Isleños de la Bahía y los ocupantes de la tierra firme adyacente eran probablemente ancestros de los pech y fueron identificados en el lugar con el término taya;
2. La gente que habitaba las tierras al oeste del territorio pech era conocida colectivamente como 'los otros', o maya;
3. El área que se extiende del Cabo Camerón a la boca del Río Negro era una

Derechos Reservados IHAH

zona de transición entre los pech, al oeste, y otras culturas, quizás de carácter 'proto–misquito', al sur y al este, y
4. Representantes de las altas culturas mesoamericanas, probablemente mexicanos, vivían en la vecindad de Trujillo.

Desde los días de Colón, los 500 años de la historia étnica del noreste de Honduras, costa cerca de la cual navegó Colón, es un recuento compuesto fundamentalmente de:

1. Una tierra de escasa población indígena que fue disminuida aún más mediante la esclavitud y el contacto con los europeos;
2. El hibridismo y expansión territorial de las gentes misquitas durante los siglos XVII y XVIII;
3. La introducción y expansión territorial de los Garífunas durante el siglo XIX; y
4. El escaso conocimiento de la población aborigen en las tierras del interior, tales como los tahwaka sumus.

En su mayor parte, la narrativa histórica de la etnicidad en el noreste de Honduras no puede ser relatada con confianza, debido a la parquedad de la documentación primaria. Aún así, buena parte de la historia puede ser reconstruida y comprendida a partir de los registros que se disponen en la actualidad. El descubrimiento de registros adicionales en los archivos, probablemente de España, permitirá hacer este recuento más completo. Por el momento, sabemos que el siglo XVI se caracterizó por la llegada de los europeos y la reducción territorial de los Pech.

El surgimiento de los Misquitos y el declive de los Sumus ocupó una buena parte del siglo XVII. Durante el siglo siguiente, la expansión de los Misquitos fue el fenómeno principal. La inmigración y expansión de los Garífunas acaparó el siglo XIX y el siglo XX presenció la 'nacionalización' parcial de estas tierras, pero sobre todo confirmó que el nordeste de Honduras sigue siendo territorio aborigen.

Los primeros exploradores españoles

Tras el viaje de Colón, hay abundantes indicaciones de que el oriente de Centroamérica, incluyendo a Honduras, fue explorado brevemente por un puñado de españoles, antes de que se produjera el asentamiento permanente en Trujillo en 1525. Parece probable que Solís y Pinzón navegaron más allá de las Islas de la Bahía, incursionaron hasta el extremo de la Bahía de Honduras y hasta quizás elaboraron el

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

mapa de la costa este de Yucatán (1506); que Nicuesa navegó orillando la costa este hasta Panamá (1509); que se dieron viajes con esclavos desde Cuba (1511) y que el famoso par de náufragos, Aguilar y Guerrero, pasaron por las costas centroamericanas en su ruta de Panamá a Yucatán (1516). Sin embargo, ninguno de estos hechos nos ilustra sobre la naturaleza de la sociedad aborigen en Honduras.

La primera seria atención que se le brindó a Honduras se produce a través del México central, que fue hacia donde los conquistadores se vieron atraídos inicialmente. Asimismo, debido a que el ímpetu de la exploración vino del oeste, a través de Guatemala, es razonable suponer que el occidente de Honduras llamó la atención antes que las tierras ubicadas más al este.

La historia de la exploración inicial y de los primeros intentos de colonización gira en torno a tan sólo unos pocos individuos, que se describen a continuación.

Gil González Dávila, 1524

El primero de los principales actores que arribó al oeste de Honduras fue Gil González Dávila, quien había explorado con éxito la Costa del Pacífico de Centroamérica al oeste de Panamá, hasta llegar al istmo de Rivas. Regresó a La Española y con los permisos que obtuvo se acercó de nuevo a Centroamérica, en marzo de 1524, esta vez desde el lado del Caribe. Al llegar a las aguas protegidas por una larga punta, en la parte occidental de la Bahía de Honduras, debido a que varios caballos habían muerto en el barco, fueron ahí arrojados por la borda, dando así a este puerto natural el nombre de Puerto Caballos. Más al oeste, a sotavento de Punta Manabique, o Tres Puntas, González Dávila fundó San Gil de Buenavista, primer asentamiento español ubicado cerca de la Bahía de Honduras. Bernal Díaz del Castillo, quien pasó por el área, con Cortés, a finales de agosto de 1525, señaló que San Gil, aunque se hallaba en ese tiempo abandonado, quedaba 'a una legua del puerto'.[19]

Cristóbal de Olid, 1524

Cuando Hernán Cortés, que se encontraba entonces en el México central, supo de los avances de sus rivales españoles desde el sur de Centroamérica y La Española, reaccionó enviando a Cristóbal de Olí (Olid) desde Veracruz, a inicios de 1524. Olid, un andaluz, nacido en 1488, había estado seis años en el Nuevo Mundo cuando se le confió esta aventura. Un año después de llegar a Cuba en 1518, cuando Diego de Velásquez era gobernador de esa isla, Olid se unió a Cortés en México. El contacto inicial con Velásquez debe haber influido grandemente en él, porque con el apoyo del gobernador de Cuba, Olid repudió su alianza con Cortés y procedió a reclamar todas las tierras hondureñas para el Rey.[20]

Derechos Reservados IHAH

Pasando por La Habana, Olid llegó a la costa norte de Honduras en la bahía que nombró Triunfo de la Cruz el 3 de mayo de 1524. Su expedición de 360–370 hombres, incluyendo a un sacerdote que hablaba el mexicano, fue probablemente recibida por hombres del grupo étnico, antecesor de los modernos Tol. En algún lugar alrededor de la costa protegida de la gran bahía, se erigió un pueblo rudimentario. Se cree que el sitio de Triunfo de la Cruz se encontraba a unas 15 leguas al este de Puerto Caballos.

Durante la 'entrada' que siguió, el primer sitio mencionado fue Naco, un valle situado a unas '40 leguas de Triunfo', y que según se sabe ahora, está ubicado justo al suroeste del actual San Pedro de Sula. Casi exactamente un año después de estar en Honduras, el 12 de mayo de 1525, Olid fue muerto a manos de Francisco de las Casas y Gil González Dávila en la plaza de Naco.

Francisco de Las Casas, 1525

Con dos enemigos españoles en la campaña hondureña (González Dávila y Olid), Cortés acudió a un pariente, Francisco de las Casas, para defender su honor y reclamos sobre el territorio hondureño.[21] Las Casas empeñó sus energías principalmente en contra del rebelde Olid. Aunque fue capturado por éste y enviado en cadenas a Naco para ser castigado, Las Casas logró vengarse después, cuando Olid fue a su vez ser capturado por González Dávila. Las Casas y González unieron fuerzas y decapitaron a Olid.

Aunque a menudo se le conoce mejor como el fundador de Trujillo, el 18 de mayo de 1525, de hecho Las Casas nunca estuvo en dicho lugar. Partió hacia México por tierra, vía Guatemala, no sin antes haber ordenado a los de su compañía que erigieran la villa cuando partió. Con Olid removido de la escena, sus seguidores dejaron Naco y el puerto de Triunfo; abandonaron esos lugares y se reunieron con aquellos que ya estaban en Trujillo.

Hernán Cortés, 1525–26

La conocida jornada de Hernán Cortés desde la ciudad de México a Honduras es una de las expediciones más heroicas durante la exploración temprana de las Américas. Afortunadamente, el trecho hondureño de la ruta está bien reportado por Cortés en su Quinta Carta al Rey de 1526 y en la historia de Bernal Díaz del Castillo, quien permaneció 27 meses en Honduras.

En breve, la expedición salió de Tenochtitlán el 12 de octubre de 1524, con mil soldados mexicanos, caminó a través de ciénagas y por las tierras deshabitadas del suroeste del Petén. Eventualmente llegó a Nito, un asentamiento indígena costero situado en la desembocadura del Río Dulce, el 30 de agosto de 1525. Luego de un viaje de ocho días por mar, Cortés tocó por primera vez suelo hondureño en Puerto Caballos, llamado en aquel tiempo Villa de la Natividad de Nuestra Señora, donde arribó el 8 de septiembre de 1525.[22]

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Teniendo como base la costa, Cortés envió sus fuerzas para realizar dos 'entradas'. Fueron primero a Quimistán, que encontraron abandonada. Tras pernoctar, marcharon unos 25 km hacia el nordeste bajando el Río Chamalecón y entraron a Naco, donde reconocieron la corriente—probablemente el moderno Río Naco—como la mejor agua en toda la Nueva España.

El pueblo había sido abandonado pocas horas antes de su llegada; encontraron algunos acopios de maíz, frijoles y chiles que les indicaron la clase de alimentos consumidos por las altas culturas de Mesoamérica. También fueron visitadas otras villas abandonadas cerca de Naco, incluyendo Girimonga, Azula y otras tres. El único pueblo que estaba ocupado era Cuyoacán, un pequeño asentamiento, probablemente en la sierra, a unas siete leguas de distancia.

Con sus oficiales, Sandoval que se queda en Naco con sus tropas, y Godoy en Puerto Caballos con 40 hombres, y con toda la provincia de Naco en paz, Cortés sale por mar en una travesía de seis días hacia Trujillo.[23] De los españoles que quedaron atrás, dos contingentes más, los de Bernal Díaz y Sandoval, seguirían hasta Trujillo unos meses más tarde.
La presencia de Cortés en el occidente de Honduras fue de sólo unos 40 días; concentró sus tropas en la 'Provincia de Naco', la región de la sierra del Chamalecón, justo al oeste del Valle de Ulúa.

Cortés en Trujillo, 1525–26

Al llegar a Trujillo el 25 de octubre de 1525, Cortés no perdió tiempo para dar a conocer su presencia. A través de Doña Marina, su compañera e intérprete traída de México, Cortés hizo un llamado a los líderes de los pueblos cercanos para que se reunieran con él. Hizo que dos franciscanos predicaran a los cuatro jefes más prominentes, utilizando como traductores a dos mexicanos que entendían el español. Aparentemente, los jefes entendían la lengua mexicana porque Doña Marina dijo a Cortés que el idioma era casi como la de Culúa, aunque la pronunciación era diferente. Ordenó Cortés a los jefes traer comida a los españoles de Trujillo, talar los bosques alrededor de la villa de modo que se viera el mar y enviar por pescados a tres o cuatro pueblos situados en las Islas Guanajas, cerca de la costa. Dos días después del encuentro los indios habían talado el bosque del pueblo y levantado, en una colina un tanto alta, quince casas para los españoles, incluyendo una mejor para Cortés. A los cinco días regresaron los isleños con pescados y pollos, por los cuales Cortés les dio a cambio algunos cerdos y un berraco (jabalí) que había encontrado cerca de Trujillo.

Desde el primer intercambio aparentemente amistoso con los isleños que vivían cerca de la costa, Cortés parece haber desarrollado cierto afecto por ellos. Los indígenas buscaban su protección y él trató de protegerlos. Se dio cuenta que las 'Islas Guanajas' habían sufrido esclavitud y algunas habían sido despobladas. Hu-

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

itila, o Huititla (Utila) había sido recién asaltada por Merlo y Pedro Moreno, quienes entraron a Trujillo el 15 de mayo de 1525 y saquearon a los indios de las Guanajas, a ocho leguas del puerto. Al menos en una ocasión durante su estadía en Trujillo, Cortés envió un bote en persecución de los esclavistas con instrucciones de impedir robasen a 'los vasallos del Rey'.[24]

Presencia e influencia mexicana en las vecindades de Trujillo, 1525

Basándose en el uso de un dialecto mexicano (la lengua de Culúa) cerca de Trujillo y diversos nombres de lugares que evocan la terminología náhuatl, la mayoría de los investigadores de la región creen que al menos algunas influencias del México central se habían establecido en las vecindades de Trujillo durante el tiempo de la visita de Cortés. Siete caciques son mencionados por Cortés: Cecoatl (jefe de Coabata, un pueblo sujeto a la provincia de Papayeca), Chicohuytl (jefe de un pueblo no nombrado, sujeto a la provincia de Champagua), Mazatl (jefe de la provincia de Papayeca), Montamal (jefe de Telica, un pueblo sujeto a Champagua), Mondoreto (jefe de un pueblo no nombrado, sujeto a Champagua), Pizacura (jefe en la provincia de Papayeca), y Poto (jefe en la provincia de Champagua). También se nombran dos asentamientos: Coabata, en la provincia de Papayeca y Telica, de la provincia de Champagua. Asimismo, se reconoce la existencia de dos provincias: Champagua (Chapagua), que tenía 10 pueblos sometidos, y Papayeca (también Papayegua), un lugar importante con 18 pueblos aliados. Las 'capitales' de estas provincias estaban a siete leguas de Trujillo y a dos leguas de distancia entre sí.

En Trujillo se encontraban también artículos mexicanos, que habían sido llevados por comerciantes. Sin embargo, a pesar de esta evidencia, conviene recordar que Cortés llegó acompañado por traductores mexicanos (nahuatlatos), que pudieron haber resaltado los aspectos mexicanos de los que vivían alrededor de Trujillo. Los traductores dijeron a Cortés, quizás para adularlo, que la población local tenía previo conocimiento de él y de Moctezuma. Por otra parte, parece al menos posible que la población indígena pech haya sido subyugada o dirigida por unos cuantos mexicanos en Papayeca y Champagua. Sin embargo, al menos tres lugares no juraron obediencia a Cortés, incluyendo, de acuerdo a Bernal Díaz, a 'los Acaltecas', que vivían en el Valle Agalta, al sur del Río Aguán y más allá de la segunda cadena de montañas.

Las 'entradas' en Huilacho (también Huilcacho, [Olancho]), por órdenes de Cortés, se efectuaron con dos propósitos: 'pacificar' la resistencia de los indios, y enfrentar la presencia de españoles aliados con Pedrarias Dávila, quienes habían entrado en Olancho viniendo de Nicaragua. En una ocasión, cuando Sandoval se encontraba visitando Trujillo en abril de 1526, algunos indios de la Provincia de Ol-

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

ancho llegaron donde Cortés a quejarse de 20 jinetes y 40 soldados comandados por Rojas, un capitán de Pedrarias, que habían llegado de Nicaragua y robado muchachas, mujeres y gallinas. Sandoval, que se encontraba 'pacificando' la provincia de Papayeca, fue enviado al sur, al otro lado de las montañas, para confrontar a los competidores. Otras dos 'entradas', por Bernal Díaz y Marín así como por Hernando Saavedra, fueron enviadas a Olancho durante abril de 1526.

Luego de permanecer exactamente seis meses en Trujillo, mientras sus hombres combatían a sus rivales españoles en Olancho, Cortés partió de regreso a México el 25 de abril de 1526, dejando al mando como gobernador de Trujillo a su primo Hernando de Saavedra.[25]

Bernal Díaz del Castillo, 1525–1526

El viaje de Bernal Díaz del Castillo, desde el occidente de Honduras hasta Trujillo, no careció de algunos contratiempos. Para llegar a Triunfo de la Cruz, los españoles tuvieron que pelear con los indios tan sólo para alcanzar la costa; luego llegaron a tres rápidas corrientes, incluyendo el 'Río Xagua', que fue cruzado en balsas de madera en dos días, el cual durante la estación más seca del comienzo del año, podía ser atravesado con mayor facilidad. Desde Triunfo, les tomó cuatro días caminando a lo largo de la playa para llegar al pueblo indio de Quemara, donde los guerreros presentaron batalla a los viajeros. Dos días después alcanzaron Trujillo y fueron recibidos en la playa situada al oeste del pueblo por el propio Cortés.

Trujillo fue reconocido desde muy temprano como el sitio ideal en Honduras, no sólo por su gran puerto natural, sino también por encontrarse ubicado sobre una terraza alta que desciende hacia el mar, un lugar libre de mosquitos y de otros insectos nocivos que allí son menos abundantes. En los demás lugares costeros—San Gil, Puerto Caballos, Tela—los insectos fueron una de las principales penalidades para los españoles.

Diego López de Salcedo, 1526–1529

Mientras los hermanos españoles se enfrentaban entre sí en el Nuevo Mundo para dominar las tierras que median entre México y Panamá, y en particular Honduras, en noviembre de 1525 el Rey Carlos V, enterado del establecimiento de Trujillo, nombró a Diego López de Salcedo como su primer 'Gobernador del Golfo de las Higueras'. Salcedo llegó a la 'villa de Trujillo, puerto y cabo de Honduras', el sábado 26 de octubre de 1526.

Al cabo de dos meses, Salcedo había explorado personalmente las cercanías de Trujillo e informado al rey de sus actividades.[26]

A mediados de enero del año siguiente Salcedo, inquieto por más aventuras y quizás un poco cansado de las fuertes lluvias y de la población india enferma cerca de su puerto, montó una expedición hacia Nicaragua, pasando por los valles

Derechos Reservados IHAH

de Agalta y Olancho. Para averiguar más cosas sobre la gente y la tierra del interior, y también estorbado por las fuertes lluvias que atípicamente se habían prolongado hasta finales de enero, el gobernador se desplazaba lentamente. A finales de febrero se encontraba en Chequilte, un importante pueblo indio, visitado previamente por Alonso Solís y un franciscano. El pueblo estaba ubicado 17 ó 18 leguas al interior de Trujillo, y era uno de los diez asentamientos bajo el control del puesto de avanzada mexicano en Chapagua.

Tras ausentarse de su puesto en Trujillo durante tres años, el gobernador Salcedo regresó en febrero de 1529. Evidentemente, él había tenido éxito con Pedrarias Dávila en Nicaragua, puesto que había recibido licencia del gobernador nicaragüense para regresar con esclavos y naborías desde León, y para capturar más en su regreso a Trujillo.[27]

El siglo xvi – entrada española y reducción de los pech

Las más antiguas indicaciones históricas sobre la vida indígena en el territorio hondureño proceden de los registros del cuarto viaje de Cristóbal Colón, el primer europeo en alcanzar las costas centroamericanas en 1502. De ese viaje han surgido cuatro fuentes primarias de información. Las anotaciones de Colón, aunque se perdieron, fueron transmitidas al historiador de la corona Pedro Mártir de Anglería. El hermano de Colón, Bartolomé, hizo que su relato fuese preparado para publicarse por el italiano Zorzi, quien presentó una versión probablemente alterada. El hijo joven del Almirante, Fernando, quien participó también en el viaje, publicó su narración algunos años más tarde. Finalmente existe el relato testimonial de Porras, el contador de la Corona durante el viaje, tal como lo reportó Thatcher, tomándolo de Fernández de Navarrete. También algunos marineros, testigos de los hechos, proporcionaron informes adicionales los cuales aparecieron en los juicios a Colón, muchos años después. De estos registros sólo pueden espigarse algunos fragmentos sobre el lenguaje, la religión, la vestimenta, la dieta, el armamento y las culturas regionales de los primeros hondureños.[28]

De la primera isla adonde arribaron, Bartolomé comentó que la gente era muy robusta y adoraba ídolos. Su bastimento era un grano blanco del cual hacían pan y una buena cerveza, [chicha]. Porras señaló que los isleños eran de buena estatura, pero belicosos y que tenían arqueros. Según Mártir, mientras estaban en la isla los españoles capturaron una canoa grande con una tripulación de aproximada de 25 remeros y se llevaron a un jefe-comerciante (Yumbé) y su familia. A través de Fernando nos enteramos que el cargamento de la canoa de comercio incluía cuchillos pequeños, hachuelas de cobre, espadas con dientes de obsidiana, cencerros de cobre, ropa de algodón teñido, cerámica, cerveza de maíz y semillas de cacao que usaban como moneda. El comerciante fue llevado desde las islas para servir como traductor a lo largo de la tierra firme.

En Trujillo los exploradores encontraron que la gente vestía de una manera similar a la de las islas. Cuando doblaron el Cabo Camerón el intérprete isleño fue liberado

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

de la expedición española debido a que no podía ser utilizado en adelante: una frontera cultural había sido cruzada y la gente de la costa misquita fue descrita en términos despectivos, como de tez más oscura, feos, desnudos, muy salvajes y con agujeros en las orejas.

Tales señalamientos indican probablemente una manifestación típica hecha por un desconocido que se sentía incómodo y no estaba familiarizado con una región cultural extraña.

La geografía pech en el siglo XVI

Lo que se sabe sobre los pech, o payas, a inicios del siglo XVI está relacionado directamente con la distancia de Trujillo a Olancho, donde se establecieron los centros españoles más cercanos al área indígena. Ciertas áreas eran localidades pech bien conocidas: las islas cercanas a la costa en la Bahía de Honduras, el valle de Agalta, el curso superior del río Negro, pero hay menos certeza que las zonas periféricas estuviesen ocupadas por los pech.

A través del filtro de los primeros traductores españoles y del comerciante de las Islas de la Bahía que sirvió como traductor a Colón, los pech y sus territorios fueron designados primero con el término aborigen taia, y sus otras formas, taya, tayaco, y taicones. Taia, mencionada primeramente por Pedro Mártir de Anglería como una provincia de la tierra firme de Honduras, es, según algunos han sugerido, simplemente una palabra pech que significa 'nuestro': que el territorio y la gente nativa adyacentes a las Islas de la Bahía eran pech. Otro término utilizado en el mismo tiempo, maia, según se sugiere, era simplemente la palabra pech para decir 'suyo' y se refería a las culturas y territorios no Pech en el occidente de Honduras. Los lugares con el prefijo taia se mencionan raramente en los escritos durante el período colonial: en la probanza de Corella, en la relación de Contreras Guevara, en el censo de Valverde y hasta la visita de Goicoechea. Las toponimias taya/tayaco entre Trujillo y el valle de Agalta son sin lugar a dudas remanentes de antiguas localidades Pech.[29]

Otros términos aborígenes para lugares, según fueron captados por el oído de los españoles, tales como los nombres de las Islas de la Bahía (oalaua, manaua, oaque cocao, banassa /guanasa), las principales provincias de tierra firme (quiriqutana, taia, maia), y la provincia del cacique pech, Camarona (Ebuya), pueden ser ubicadas en el mapa para dar una idea sobre donde se detuvo y pasó el tiempo Colón durante su viaje (ver mapa anterior de las toponimias aborígenes de la costa norte de Honduras).

Geografía religiosa en la vecindad de Trujillo, 1526

Una temprana evidencia adicional, que vincula a los ocupantes aborígenes de las islas de la bahía con aquellas poblaciones de la tierra firme adyacente en una sola región cultural, puede ser encontrada en las observaciones del gobernador López de Salcedo

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

en una carta a la corona relativa a sus actividades en el área cercana a Trujillo, Honduras, a finales de 1526.[30] Él señalaba que las únicas indicaciones de manifestaciones religiosas eran tres sitios que parecían ser especialmente reverenciados por los indios que vivían cerca de Trujillo. Uno de los santuarios estaba en la tierra firme a cuatro o cinco leguas de Trujillo, otro se encontraba en una isla ubicada a doce o quince leguas mar adentro, y el tercero estaba a unas treinta leguas del puerto hacia el interior.

Concediendo un margen de error en las estimaciones españolas de las distancias para la época, las posibles zonas de los sitios religiosos aparentemente eran una de las Islas de la Bahía, (ya sea Roatán o Guanaja), y quizás en el Valle de Agalta.

Despoblamiento y reducción territorial de los pech

Las costas e islas vecinas, fácilmente accesibles para los navegantes extranjeros, eran los mejores lugares para capturar esclavos. En 1516 y 1517 las Islas de la Bahía fueron incursionadas para atrapar indígenas con el objeto de reabastecer las minas cubanas; e incluso, mientras Cortés proponía paz a los indios de la tierra firme adyacente, otros paisanos se dedicaban a la esclavitud costa afuera. En 1526, una o dos de las Islas de la Bahía habían sido despobladas por esclavistas procedentes de Cuba.[31]

Cuando el Protector de los Indios, el obispo Cristóbal de Pedraza, llegó a Trujillo en su segundo viaje en 1544, descubrió, quizás considerando su disposición favorable a los indios, que también la tierra firme había perdido una alta proporción de la población nativa. Sólo unos pocos indios, menos de 400, quedaban en las vecindades del puerto. El obispo culpó de la reducción a los gobernadores que sucedieron a Cortés y a Saavedra; afirmó que Salcedo y Cereceda habían capturado indios para venderlos como esclavos en las Antillas Mayores, donde la mayoría de la población original había muerto durante la década anterior. Los nativos en las cercanías de Trujillo, que habían escapado de las incursiones esclavistas, se refugiaron en el monte más allá de la población, a unas 14 ó 15 leguas de distancia, en un área hoy conocida como la 'Sierra de Payas'. El obispo también manifestó que desde los días de Cortés, cuando la densidad de población cerca de Trujillo era mayor que la de México, no quedaba ningún pueblo que tuviera 1,000 y 1,500 casas.[32]

La historia local fue quizás referida mejor por un sacerdote que deseaba que la corona se enterara del maltrato a los nativos en Honduras. Haciendo eco de las palabras de su obispo tres años antes, escribió sobre el inhumano trato a los indios cerca de Trujillo a manos de los anteriores gobernadores Salcedo y Cereceda. El padre señaló que los indios fueron capturados, embarcados y vendidos en todas las islas de las Antillas Mayores. Otros, entrelazados con cadenas, fueron transporta-

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

dos por tierra hasta Nicaragua. Este último episodio es confirmado en el relato del propio gobernador Salcedo (Salcedo 1529). Entre los indios que lograron escapar de la esclavitud, perdiéndose entre las fragosas montañas del río Aguán, más allá de Trujillo, 'muchos murieron de hambre y de enfermedad'. Cuando Irugillen escribió su reporte, creía que sólo quedaban 150–180 indios, —probablemente dando a entender tributarios, o indios que pagaban tributos—en toda la jurisdicción de Trujillo, incluyendo las Islas de la Bahía. Esos pocos habían sido repartidos entre los ciudadanos y los conquistadores españoles del puerto.[33]

Si bien hay indicaciones indirectas de encomiendas muy tempranas cerca de Trujillo y de Olancho, el más completo censo de las encomiendas hecho por Cerrato (1549–1551) organizado desde Guatemala para cubrir la entera Provincia de Guatemala, no reporta nada para el oriente de Honduras. La implicación, por lo tanto, es que en verdad pocos nativos de allí estaban organizados y quedaban bajo el control de los españoles. Muy pocos indios quedaban en las inmediaciones de Trujillo para atender el puerto. Con el agotamiento del oro en el interior, la hegemonía de Trujillo se redujo y Comayagua se convirtió en la sede eclesiástica en 1558.[34]

Si bien los documentos iniciales reflejan claramente el despoblamiento que tuvo lugar en el oriente de Honduras, en ningún período existe mejor documentación generalizada sobre la reducción de los indios Pech que en el último cuarto del siglo XVI. Los investigadores deben percatarse, sin embargo, de la gran deficiencia que existe para cualquier análisis sobre el cambio poblacional en ese período: el territorio Pech estaba todavía fuera del control de los conquistadores. Las estadísticas fueron recogidas únicamente de las encomiendas que existían en el interior de Trujillo y de San Jorge de Olancho. Aún así, ciertas indicaciones sobre la declinación de la población, en las áreas controladas, se presentan en los cinco grupos de cifras compilados entre 1575 y 1592.

El documento más general es el de Velasco.[35] Evidentemente el registrador disponía de información incompleta cuando escribió que el área de Trujillo tenía 220 ó 230 pueblos indígenas que comprendían entre 8,000 y 9,000 tributarios. Para el distrito alrededor de San Jorge de Olancho, las cifras son igualmente extravagantes: 10,000 tributarios para un número no especificado de pueblos. En realidad, Velasco podría haber acertado sumando a los indígenas que habitaban en las partes orientales inexploradas de Honduras, contiguas a los distritos de Trujillo y Olancho, pero esas áreas carecían en tal época de los censos exploratorios más rudimentarios y cualquier estimado de población debería por lo tanto ser una mera especulación.

Dos documentos de 1582, uno recogido en abril por funcionarios seglares en Valladolid [Comayagua] (Contreras 1582) y otro en el mes de mayo, recogido por la

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

iglesia procedente de Trujillo (Anón. 1582), reflejan un cuadro mucho mejor y similar sobre el número de pueblos indios y adultos pagadores de tributos en el interior de Trujillo y Olancho. Las cifras del gobernador para la zona oriental de Honduras totalizaban 1,139 tributarios en 56 villas; la iglesia contó 1,060 'indios casados y tributarios' en 55 pueblos.[36]

En la primavera de 1584, algunos oficiales de Honduras habían escrito al Rey manifestando su preocupación acerca de la disminución del número de indígenas en gran parte del país, en especial alrededor de Trujillo y Olancho, donde se habían reportado muchas enfermedades debido a la recolección forzada de zarzaparrilla durante el invierno. Como justificación ante los funcionarios españoles, los oidores de Guatemala manifestaron que aldeas enteras estaban llenas de viudas. La zarzaparrilla era un rubro importante de tributación durante este período.[37]

Hay cierta confusión entre el resumen de Valverde (1590) y las cifras presentadas en el documento más extenso, pero en ambos casos el número de indios casados (tributarios), bajó a 965 para el interior de Trujillo y Olancho, una merma de entre 9–15% con relación al censo anterior en 1582. De acuerdo a la relación de Valverde de 1590, de los 27,000 mineros nativos a lo largo del río Guayape en 1542, cuando éstos fueron liberados, no quedaba ninguno. Una reducción adicional, hasta llegar a los 899 indios tributarios, muestra el conteo de 1592 de los 'naturales de los pueblos de esta Provincia de Honduras que consta en los 194 partidos de este cargo'.[38]

En consecuencia, en las áreas bajo control español, entre los pueblos encomendados en la década posterior a 1582, se puede concluir que la población nativa disminuyó en un 20 por ciento aproximadamente. Durante el momento culminante de los informes sobre la disminución de los indios tributarios en el oriente de Honduras, se intensificaron los esfuerzos para encontrar nuevos trabajadores en ese lejano este. De ahí en adelante, 'la provincia que llaman de Taguzgalpa', tierra contigua a Olancho y Trujillo, de donde llegaban noticias de riquezas y de poblaciones desconocidas, tenía que ser investigada.

El siglo XVII – origen de los misquitos y reducción de los sumus

La entrada al este de Honduras se hacía normalmente desde el oeste a través de la ruta interior: el Valle de Comayagua–Río Guayape–Valle de Olancho–Río Patuca, o desde Nueva Segovia en el norte de Nicaragua, bajando el Río Guayambre hasta Patuca. Había otra ruta costera, haciendo escala en Trujillo antes de navegar a lo largo de la costa. A lo largo de la ruta de la costa oriental los europeos encontraron a los pueblos proto–misquitos; las rutas occidentales permitieron el contacto con los pech y los sumos.

Derechos Reservados IHAH

Debido a los intentos fallidos del siglo xvi para colonizar la costa este y la tierra del interior, las figuras políticas españolas decidieron aparentemente que el siguiente esfuerzo para incorporar las tierras nativas a la Honduras colonial recaería sobre conquistadores más reverendos. Se habían dado intentos anteriores por parte de personajes religiosos para reducir a los indios del occidente de Honduras, pero aquellos que llegaron en los 1600 habrían de ganar la fama y el martirio por sus esfuerzos. Los nombres de Verdelet, Monteagudo, Vaena, y por supuesto, Cristóbal Martínez, son famosos y hubo también otros.

Los primeros misioneros del siglo que entraron a la Mosquitia fueron supuestamente Francisco Salcedo y Antonio Andrade. Otros, tales como el padre Juan de Albuquerque, un mercedario, entraron en los márgenes de la Mosquitia a través de Nicaragua y las montañas de Tabavaca cerca de Muymuy.[39]

El padre Cristóbal Martínez en Taguzgalpa, 1617–1623

El más exitoso de los misioneros del siglo XVII en Taguzgalpa fue Cristóbal Martínez de la Puerta, un español nacido en Andalucía, que vino a América al cierre del siglo XVI. Debido a que él y sus colaboradores fueron asesinados cuando evangelizaban entre los indios salvajes del este, se le considera un mártir favorito de la iglesia y según se dice su retrato cuelga en una catedral de Roma.

Mucho se ha escrito de sus actividades, a partir de lo cual se puede reconstruir algo de la etno–geografía del oriente de Honduras. Vásquez y Espino son las fuentes primarias. Las primeras experiencias de Martínez en la costa Mosquitia jugaron un rol importante en su posterior trabajo misionero desarrollado ahí. En su primera llegada a la tierra firme, a finales del siglo XVI, sufrió un naufragio, justo al norte de Cabo Gracias a Dios. Otras versiones sugieren que él fue primero un soldado y durante una entrada desde Trujillo hacia Costa Rica, fue capturado por los indios y obligado a vivir entre ellos. En cualquier caso fue ahí, en la costa norte de Cabo Gracias a Dios, mientras convivió con las poblaciones indias y mestizas—conocidas posteriormente como los Guabas—donde aprendió algo de las lenguas nativas, lo que facilitó su posterior trabajo en las conversiones. Eventualmente se incorporó al ámbito español en Trujillo y finalizó en el seminario franciscano de Guatemala en 1602.[40]

El fraile Martínez desempeñó diversos cargos en Guatemala y Chiapas hasta 1617, cuando solicitó regresar al oriente de Honduras. El pidió al capitán de un barco que lo dejara en la playa de Cabo Gracias a Dios, de modo que pudiera entrar desde ahí a las tierras de los pech, pero el capitán le hizo entender que se podía acceder más fácilmente a esos indios a través de Trujillo. La misión inicial, por lo tanto, dio comienzo en la desembocadura del 'Río Tinto o Guayape', [en realidad el Río Negro], y entró al Río Agalta en Pisicure, cruzó por tierra hasta el Río Aguán y llegó a

Derechos Reservados IHAH

Punta de Castilla y Trujillo por mar.

En febrero de 1622, acompañado por el padre Juan de Vaena y cuatro traductores indios de las Islas de la Bahía [Roatán y Guanaja], Martínez fue llevado supuestamente por la fragata del gobernador hasta el Cabo Gracias a Dios. Desde el lugar de desembarque, el grupo caminó hacia el norte a lo largo de la playa durante dos días antes de encontrar gente. A partir de este lugar, los misioneros fueron conducidos, remontando el Río Xaruá, hasta un lugar donde cuatro quebradas se unen a la corriente principal. Aquí, entre las rancherías de los indios pech, se estableció la primera misión, Nuestra Señora de la Concepción de Xaruá. Si bien la documentación no localiza explícitamente este sitio, mediante el mapeo de toda la información escrita, confrontando la que se encuentra en los mapas contemporáneos, Xaruá se ubica aparentemente en la vecindad de los ríos Plátano y Paulaya. El único lugar de nombre similar remanente en los mapas modernos es Yaruabila, una aldea misquita con una pista aérea situada en la punta arenosa del norte de la laguna de Caratasca.

En menos de un año, incluso en ausencia de Vaena, el padre Martínez había bautizado a más de 700 adultos y a muchos jóvenes de los pueblos cristianizados de Azocecgua, Yaxamahá, Borbortabahca, Zuyy, Barcaquer, Guampún y Xaruá. Sólo tres de estos sitios pueden ser ubicados con certeza. Algunas de estas toponimias proceden aparentemente del pech y se encontraban todas probablemente a lo largo de ríos navegables en canoas. Azocecgua es pronunciado hoy en día por los pech como Aso–se–wa y significa 'agua amarilla'. Actualmente existen dos corrientes prominentes con el nombre español de Agua Amarilla y ambas son llamadas Aso–se–wa por los modernos pech. Quizás uno de esos lugares fue la Azocecgua de Martínez.

Borbor se parece mucho al nombre del lugar que en el idioma pech se llama Barbareta, situado en las Islas de la Bahía y Guampún es una versión local todavía común del bien conocido tributario del curso medio del Patuca, el Guampú o Guampúm. Barcaquer era probablemente la corrupción nativa de Embarcadero, afluente cabecero, remontable en canoa, a unos 30 km río arriba de la desembocadura del Río Negro.

La aventura misionera final llevó a Martínez más al sur, hacia tierras más hostiles cerca de Cabo Gracias a Dios. A 30 leguas de Xaruá sobre la costa estaba Anavacas, una aldea de mestizos llamados Guabas. Pocos años antes algunos marineros españoles naufragaron en la costa y se casaron con las indígenas para formar un asentamiento que estaba dominado por el elemento mestizo en el tiempo de la segunda visita de Martínez. Desde Anavacas, cuyo nombre ha sido confundido con Tabanacanas y Tabancuntas, se intentaron tres entradas hacia el interior: una de ellas remontando el río del pueblo, (quizás el moderno río Kruta); otra directamente por tierra, (hacia el interior de las extensas sabanas), y una tercera entrando en la Bahía de Cartago [Laguna de Caratasca]. En todos los casos sus acciones fueron frustradas

Derechos Reservados IHAH

por los guías Guabas de la localidad que no quisieron acompañar a los sacerdotes hacia el interior por miedo a los numerosos 'indios de guerra', llamados entonces con su nombre genérico, 'xicaques'. Los xicaques en esta parte de Honduras pertenecían probablemente a la familia más grande de la lengua sumu y vivían al norte y oeste de los Guabas, 'comenzando a siete leguas de distancia y extendiéndose por veinte leguas más'. Por el norte estos xicaques colindaban con los Pech, entre los cuales los franciscanos habían estado misionando. A pesar de la mala reputación de los xicaques, los buenos padres manifestaron haber bautizado a unos cinco mil de ellos en un período de seis meses.

El único grupo rebelde de 'jicaques' eran los 'Albatuinas', o 'Albahuinas', cuyo territorio se extendía desde cerca del asentamiento pech en el Guampu hasta cerca de la costa Caribe justo al sur de Cabo Gracias a Dios. Fue este grupo el que engañosamente pidió a los padres que los visitara y luego mataron a los misioneros en octubre de 1623. El área donde fueron sepultados fue encontrada, según fue reportado, en una sabana a ocho leguas del oeste del río Guani [¿Laguna Guana o Wani, Bismuna, Nicaragua?].[41]
El recuento de una masacre alrededor de 1640 en la costa mosquita es también reportado por un inglés conocedor del área, alrededor del año 1700, cuyo escrito lo firmó con sus iniciales M.W.[42] Este inglés reporta haber oído que más de 50 españoles, incluyendo a algunos frailes que vivían entre los indios, fueron asesinados, algunos cerca de Cabo Gracias a Dios, otros en Guana Sound (Laguna Wani) y otros en Brangmans River (Río Wawa). Quizás este es otro relato de la matanza de los sacerdotes españoles en 1623.

Actividades indígenas cerca de Trujillo, 1603

Un informe sobre la actividad indígena en el área interior de Trujillo es la de Martín Alfonso Tovilla, quien fue nombrado alcalde mayor de Golfo Dulce y Verapaz por el rey español en diciembre de 1629.[43] Tovilla salió de España con la famosa flotilla de Honduras a inicios de 1630, y pasando por Puerto Rico, Santo Domingo y Jamaica, llegó a Trujillo el 14 de octubre de 1630. Arribó al pequeño puerto de 150 vecinos que habitaban principalmente en viviendas con techos de palma de manaca. Los habitantes de Trujillo eran principalmente de las provincias españolas de Vizcaya y Andalucía. Al principio Tovilla tenía alguna aprensión porque supo que los 'Jicaques' locales, que también eran llamados 'Caribdis', tenían la reputación de comer carne humana. Durante su estadía de cincuenta días, Tovilla supo que el gobernador de Trujillo, capitán Francisco de Vía Montan y Santander, había preparado la defensa del pueblo con un cerco y un morro fortificado con 16 piezas de artillería.

Las defensas estaban dirigidas fundamentalmente contra los 'Indios de Guerra', cuyas tierras empezaban en las montañas, seis leguas al sur del puerto, y se extendían por 300 leguas a lo largo de la costa hasta Cartagena (Colombia). Entre las

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

tierras indígenas y Trujillo existían unos grandes llanos donde cierto Mateo Ochoa era el principal terrateniente y propietario de ganado. En una ocasión los indios atacaron las praderas y amenazaron a los residentes del puerto cercano.

En la parte hacia el mar los indios no representaban una amenaza. De hecho, los pech de las islas llamadas entonces La Guanaja y La Guayaba (Roatán), servían al asentamiento español en el puerto como proveedores y recibían en pago cuatro reales por persona por cada semana de trabajo. Los productos exportables más importantes del área de Trujillo incluían 'añil, cueros, zarza, pita y cochinilla'.

Puede ser de alguna significación que 20 años más tarde, mucho después que el alcalde Tovilla saliera de Trujillo hacia el Golfo Dulce, por su nombramiento en ese lugar, algunos isleños procedentes de Utila fueron trasladados a tierra firme y ubicados cerca de Jocolo, un pueblo localizado aguas arriba del Río Dulce [en la actual Guatemala]. Quizás mientras Tovilla se encontraba en Trujillo conoció a los pech isleños y cuando éstos fueron deportados de las islas él pudo haber influido en la selección de Jocolo, cerca del Golfo Dulce, como lugar del exilio.

Despoblamiento de los isleños de la bahía de paya, 1642–1650

Vásquez de Espinosa informó que a ocho leguas de la costa hondureña estaban las islas de Guanaja y Ruatán, habitadas por indios cristianos y bajo la jurisdicción de Trujillo. Las islas eran conocidas por su extrema fertilidad y producían yuca, gallinas y pescado para los españoles en tierra firme, así como también abastecían los barcos.[44]

Las islas en la Bahía de Honduras —Utila, Roatán, Guanaja y algunas menores—sirvieron alguna vez como sitios convenientes para el encuentro de los piratas no españoles que solían asaltar la tierra firme adyacente. Luego de atacar a los españoles en Trujillo, los merodeadores ingleses y holandeses se retiraban a las islas y—con la ayuda de los indios pech de la localidad—carenaban y reparaban sus embarcaciones usando la resina de los pinos y las fibras de majagua de la isla y se refrescaban con el agua y los alimentos que les proporcionaban los indios.

El ataque pirata de 1639 podría servir como modelo de las incursiones piratas comunes, por parte de intrusos no españoles en el dominio de la Honduras hispánica.[45] En julio y agosto, luego de asaltar la vecindad de Puerto Caballos, navegaron hasta la desembocadura del Río Ulúa, luego a Omoa, donde un español, con algunos indios, enfrentó a los piratas. Finalmente se dirigieron a Punta Manabique y entraron en el Golfo Dulce.[46] En septiembre los piratas fueron a Utila en sus dos botes, capturaron al jefe de las islas y quemaron el único pueblo isleño.

Desembarcaron luego en Roatán y procedieron a quemar la aldea india ahí existente, llamada Roata. Trujillo también fue visitado, habiendo anclado los piratas

Derechos Reservados IHAH

frente a la costa por cuatro días, pero el pueblo no fue atacado.

Muy preocupado por las incursiones inglesas y holandesas el gobernador de Honduras, Francisco de Ávila y Lugo, preparó un detallado informe sobre la naturaleza de las islas y adelantó sugerencias para contrarrestar las operaciones piratas. Para salvar las islas y a los isleños de los extranjeros, el gobernador propuso despoblarlas, trasladar a los habitantes a tierra firme y de ese modo cortar a los piratas de sus fuentes de aprovisionamiento. De acuerdo a Ávila y Lugo, las tres islas principales —Guanaja, Guayana (o Aguaiciva) y Utila—contenían cuatro asentamientos. Guanaja era la más poblada, con 84 indios tributarios en más de 60 viviendas. Guayana—hoy en día Roatán—tenía dos pueblos en el extremo este de la isla: Roata y Maça. Sólo 14 tributarios vivían en esta isla mayor. Utila tenía 22 tributarios en su solitaria aldea.[47]

En marzo de 1642, otro asaltante, Diego Díaz Lusfer, fue tan auxiliado por los isleños de la Bahía que el gobernador de Honduras, Melchor Alfonso de Tamayo, sugirió que 900 indios de Guanaja, Roatán y Maça deberían ser removidos de las islas, de modo que nunca pudieran asistir a los corsarios enemigos.

El gobernador sugirió que los indios de Roatán y Maça fuesen removidos, trasladados a tierra firme y reasentados a tres leguas del mar, en la costa sur de la Laguna de Guaimoreta, al este de Trujillo, en el sitio de la antigua aldea indígena llamada Curbarique. Los indios de Guanaja serían trasportados al Valle de Comayagua.[48]

Conforme este plan era ejecutado, unos ocho años después, la composición étnica de la costa norte se volvió más complicada. Los isleños reasentados cerca de Trujillo permanecieron dentro de la región cultural pech, pero aquellos desplazados a Comayagua estaban muy alejados de sus compatriotas y colocados dentro del dominio de los lencas. Posteriormente los isleños pech fueron reubicados en el caribe guatemalteco, en Santo Tomás del Castillo y Jocolo, en agosto de 1650.[49]

Quizás la intervención pirata más planificada en la historia de Honduras fue la del verano de 1643 cuando William Jackson dirigió a 1500 hombres en 16 barcos en contra de Trujillo y su interior. En ese tiempo Trujillo era un puerto relativamente pequeño de aproximadamente 150 españoles y poco más de 600 indios. La fortificación, situada encima de un acantilado de 80 pies, fue guarnecida por varios esclavos negros.[50]

Tras la incursión de Jackson los funcionarios españoles analizaron los pasos para impedir ulteriores ataques piratas, incluyendo: la fortificación de Golfo Dulce; el despoblamiento de Trujillo; la remoción de los indios desde la costa hasta Olancho y San Pedro; y el despoblamiento de las Islas de la Bahía.

Origen del topónimo 'Mosquitia'

¿Cuántas veces se ha escrito que la región de la Costa de los Mosquitos de Centroamérica no fue bautizada debido al insecto, sino debido al nombre del grupo

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

aborigen original que vivía ahí? El primer uso del término 'Mosquito', aplicado a la población indígena, ocurrió aparentemente a finales de la década de 1630 cerca de Cabo Gracias a Dios, cuando los ingleses observaron por primera vez que los indígenas locales del Cabo pescaban y cazaban tortugas junto a los Cayos Mosquitos. En fecha tan temprana como 1587, el término mosquito, con sus diversas variaciones, puede ser visto en mapas del siglo XVI, cerca de la costa oriental de Nicaragua, en las proximidades de Cabo Gracias a Dios.

Los Cayos Mosquitos (o Misquitos) están ubicados en una zona entre 15 y 70 kilómetros al este de Punta Gorda (Awastara), Nicaragua; localizados en 14° 23' al norte y 82° 46' al oeste. El grupo consiste en cuatro islas mayores, tres isletas medianas y más de 180 cayos pequeños, dentro de un radio de 30 kilómetros que cubre un área de 2,400 kilómetros cuadrados. La isla mayor, con un tamaño aproximado de 25 kilómetros cuadrados, tiene en su interior una laguna y está situada a 75 kilómetros al sureste de Cabo Gracias a Dios; a 50 kilómetros al este y un poco al sur de su tradicional base principal en tierra firme, Sandy Bay. Es por referencia a los nocivos insectos, encontrados allí en abundancia, que este grupo de pequeñas islas fueron bautizadas así, y aparentemente es de ellas que los indios y eventualmente la costa de tierra firme derivan sus nombres.

Se encuentra bien documentado que estos insectos, o moscas mordedoras, (Klasa en misquito), fueron en realidad calificadas como 'mosquitos'. Un inglés que viajaba por la costa oriental de Centroamérica en 1628 señaló que tras una tormenta, luego de la calma, '...vino una multitud innumerable de una especie de moscas de ese país, llamadas Muskitos (como nuestros jejenes), los cuales muerden tan rencorosos que no pudimos descansar en toda la noche, ni encontramos los medios para defendernos de ellos...'[51] En escritos posteriores varios observadores, sin tener conocimiento de los detalles históricos, creyeron que 'los indios Mosquitos probablemente han recibido su nombre de esos insectos que son tan abundantes en la costa'.[52]

La primera referencia escrita que usa el término Mosquito aplicado a los indios procede aparentemente de fuentes inglesas. Una de las primeras noticias que conecta a los indios con el nombre Mosquito viene de 1639, cuando a fines de mayo el capitán inglés Nathaniel Butler abandonó la Isla Providencia y 'se embarcó hacia los mosquitos y para observar el Cabo Gracias a Dios'.[53] Tras veinte horas de navegación, él y su tripulación llegaron a 'los mosquitos, que están a seis horas del Cabo'. El primero de junio de 1639, el capitán Butler escribió en su diario: 'iban con nosotros dos indios de los Mosquitos y cinco hombres del Cabo'. En esa época las pequeñas islas al sureste de Cabo Gracias a Dios eran conocidas como los 'Mosquitos', sabemos también que los indios de las islas y del Cabo eran miembros del mismo grupo cultural.

Cuatro años después, otro capitán inglés, William Jackson, luego de dejar

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

las islas en la Bahía de Honduras y saquear Trujillo, visitó Cabo Gracias a Dios, donde observó 'Indios del Cabo' que navegaban 'a los Muskitos, las cuales son ciertas pequeñas islas a 14 leguas del Cabo, para alancear tortugas'.[54] Un poco después otro término es empleado por los ingleses que podría resultar un poco confuso—Musteech o Musqueech—el término fue aplicado a un vástago de padre blanco y madre india y en St. Kitts fue aplicado específicamente 'al mestizo Warner'.[55]

Entre el conjunto de ideas malentendidas sobre el nombramiento de los indios misquitos está la de Cockburn, quien pensaba que los españoles llamaban a los indios 'sancoodas o muskitos debido a su estatura diminuta'.[56] Este término también es reportado por el marinero Penrose unos 10 años después, en 'una de las primeras novelas americanas' que probablemente no sea sólo ficción. Para Penrose, quien estuvo aparentemente en la costa en 1745–1747, los 'sancoodas' eran lo mismo que los Moskeetos, es decir, los indios.[57]

Sobre los orígenes de los indios zambo–mosquitos

Las narraciones en lengua española sobre los orígenes de los indios misquitos consisten en dos versiones sobre el naufragio de un barco de esclavos cerca de Cabo Gracias a Dios y la subsecuente mezcla del cargamento de africanos con los indígenas locales. Quizás el recuento más ampliamente aceptado de 'los orígenes de la población zambo llamada 'mosquitos' es el que narró un viejo negro de Granada a Fray Benito Garret y Arloví, obispo de Nicaragua, en 1711. En 1641 un barco esclavista de negros africanos naufragó en la costa caribe de Nicaragua, en algún lugar entre la desembocadura del Río San Juan y Trujillo. Un tercio del cargamento fue capturado, pero los otros escaparon a la costa y a las montañas adyacentes, en ese entonces ocupadas por indígenas aún no cristianizados (indios caribes).

Los 'zambos' de la época del obispo eran los descendientes de los aparejamientos entre negros e indias que ocurrieron después. Este recuento es apoyado por una fuente posterior que agrega que los misquitos deben su nombre y orígenes a la isla llamada Mosquitos, donde en 1641 naufragó el barco de negros esclavos (Consejo de Indias, 1739). Así mismo hay otro documento de apoyo procedente de Trujillo en 1642 que analiza el naufragio de Lorenzo Andrés Gramajo y la distribución de los esclavos que él fue capaz de retener.[58]

Otra versión, de quizás la misma historia, cuenta de un buque inglés que naufragó en 1652 en los bajíos de Cajones, o de Tiburones, al este de Cabo Gracias a Dios.[59] Temerosos de los indios caribes de la costa, los esclavos negros vivieron en la cadena de isletas al sur de los bajíos, hasta que entablaron relaciones amistosas con los indios. Eventualmente, los negros se trasladaron a Cabo Gracias a Dios, donde

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

se mezclaron con los indios y produjeron la población híbrida. La fecha de este recuento es apoyada por el informe del Capitán General de Guatemala, Pedro de Rivera, quien averiguó que durante la década de 1650 las pequeñas islas aguas afuera del Cabo Gracias a Dios, llamadas Los Mosquitos, fueron el sitio del naufragio de un barco esclavista portugués capitaneado por Lorenzo Gramalxo. Una vez en la costa, los esclavos negros se mezclaron con los indios y produjeron como descendencia a los zambos, que llegaron a ser conocidos como misquitos y cuyo nombre se deriva de las islas junto a la costa.[60]

Contactos misquito–ingleses a inicios del siglo XVII

Los intrusos ingleses entraron primero al dominio español del Caribe occidental cuando menos a mediados del siglo XVI. Las primeras aventuras fueron de pequeña escala y los atacantes hicieron tan sólo poco impacto en las poblaciones costeras del litoral. Posteriormente, los famosos ataques de Sir Francis Drake, y de otros piratas ingleses fueron de amplia difusión y evidentemente atrajeron más atención sobre el éxito de los españoles en América.

No se dieron, sin embargo, implicaciones serias para los contactos y el intercambio intercultural sino hasta 1629, cuando los ingleses arribaron a la Isla Providencia. Bajo la concesión de la Corona Inglesa, la Compañía Providencia fue autorizada para establecerse en Cabo Gracias a Dios, la Bahía de Darién en Panamá, las islas de Providencia y Herrieta (San Andrés), ubicadas mar adentro. Utilizando como base a Providencia los ingleses se aproximaron por primera vez y decididamente a Centroamérica.[61]

Los primeros contactos de Providencia con los indios de la tierra firme centroamericana adyacente fueron realizados probablemente por el capitán Daniel Elfrith, quien había estado en Cabo Gracias a Dios, al menos dos veces, antes del 10 de mayo de 1632. Esos viajes pudieron ser informales, e incluso no autorizados, porque los planes serios para comerciar con los indios locales del Cabo no fueron hechos sino hasta el 10 de abril de 1633. El 22 de mayo de 1633, el capitán Sussex Camock fue nombrado director de comercio en el Cabo. Otro documento, del primero de julio de 1633, 'nombraba' a Camock para dirigir el comercio en Cabo Gracias a Dios y le daba instrucciones para 'descubrir y mantener comercio con los nativos', y asimismo 'para averiguar e informar sobre la naturaleza de la población local'. El 30 de julio de 1634, Camock se estableció efectivamente en el Cabo, pero aparentemente sólo tras haber negociado un acuerdo con el comerciante holandés Albertus Bluefeild o Abraham Blauvelt—de quien se deriva probablemente el nombre del moderno puerto nicaragüense de Bluefields—el cual precedió a los ingleses en la costa. Seis meses después Camock reportó que el comercio era bueno.[62]

Derechos Reservados IHAH

Los siguientes contactos fueron reportados por el capitán Nathaniel Butler, quien el 3 de julio de 1638 recibió instrucciones de la Compañía de la Isla Providencia para explorar el Cabo. Su informe sobre el estado del Cabo fue emitido tras su regreso a Inglaterra el 19 de junio de 1640.[63]

La delimitación de la Taguzgalpa–Mosquitia

Uno de los misterios populares de la geografía y la historia hondureña que se trae continuamente a colación se refiere a la delimitación del territorio colonial conocido como Taguzgalpa o algún otro término similar. El término ha captado tanta atención en Honduras quizás debido a que la palabra se parece tanto al nombre de la capital, Tegucigalpa. Desde luego, no se ha determinado si los dos términos están relacionados o no. Parece asimismo evidente que el territorio conocido con ese nombre fue el hogar primigenio de los ancestros de los indios Misquitos de la costa oriental de Honduras. Es perfectamente posible que los nombres Taguzgalpa y Tegucigalpa tengan el mismo origen. La determinación de los límites de Taguzgalpa, a través de los primeros siglos, es un requerimiento para quienes intentan reconstruir el pasado geográfico de Centroamérica. Por una gran parte del período colonial posterior resulta evidente que Taguzgalpa era el nombre aplicado al territorio de La Mosquitia. Por lo tanto las dos regiones geográficas están relacionadas.

Parece que el obispo y licenciado Cristóbal de Pedraza fue el primer escritor en usar Taguzgalpa como nombre del lugar. Habiendo sido nombrado 'Protector de los Indios y Obispo de la Provincia de Honduras' por el Rey de España, Pedraza llegó a Puerto Caballos el 13 de septiembre de 1538. Su preocupación inmediata fue la de resolver las disputas entre Montejo y Alvarado en Gracias a Dios, tras de lo cual parece haber regresado a España, (cuando menos en enero de 1541). Durante su estadía en Europa, Pedraza escribió con fecha de 1544 la famosa 'Relación de La Provincia de Honduras e Higueras', la cual ha sido reproducida varias veces. El documento contiene información que el autor obtuvo durante su estadía de dos años en Honduras, entre 1538 y 1540.[64]

De acuerdo a la Relación, en una ocasión Pedraza, acompañados por dos españoles y 60 indios pacificados de las inmediaciones de Trujillo, caminó al sur entre montañas durante tres días, hasta llegar al interior del puerto. De lo alto de la cordillera, probablemente la moderna Sierra de la Esperanza, observaron pueblos, muchos ríos y llanuras que según pensaron se extendían hasta Veragua [Panamá]. Los indios que vivían en las llanuras al sur de las montañas llamaban a su tierra 'Tagusgualpa', lo cual en su lengua significaba 'casa donde se funde el oro'.[65] Disponiendo de una información tan escasa, aún creemos que Taguzgalpa, en la época de Pedraza,

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

estaba delimitada al norte por las montañas detrás de Trujillo. Incluso en esa fecha, se sospecha que los españoles en Honduras reconocían una región cultural diferente ubicada entre el ya cristianizado y civilizado Trujillo y Veragua, ubicada mucho más al sur.

Quizás como resultado de la información que Pedraza había llevado de regreso a España, los conquistadores empezaron a buscar derechos para explorar y conquistar las poco conocidas tierras situadas en el interior de la costa oriental de Honduras.

El arco de tierra costera que se extiende desde Trujillo al este y al sur, quizás hasta la Laguna de Chiriquí, en Panamá, fue siempre un lugar relativamente misterioso para la población europea. La costa oriental seguía siendo un sitio conocido de modo tan imperfecto que mucha información histórica que aparecía en la documentación resulta contradictoria y confusa. Sólo en aquellos lugares donde el misterioso territorio del interior se encontraba con el mar, en tres localidades principales localizadas en la salida de ríos—Cabo Camarón (Río Negro); Cabo Gracias a Dios (Río Coco, Segovia, Wanks, etc.), y en la desembocadura del Río Desaguadero (Río San Juan)—existían referencias consistentes y claras.[66]

El Cabo Camarón, nombrado así supuestamente por un jefe indio local, 'Camarona, cacique de la provincia de Ebuya', ha sido conocido como nombre del lugar desde 1502.[67] El cabo más prominente, Gracias a Dios, por supuesto, deriva también su nombre del viaje de Colón. La desembocadura del Río Desaguadero, la principal entrada caribeña hacia el interior del istmo, era fácilmente identificable por la gran corriente lodosa que descarga en el transparente mar Caribe.

Al mediar el siglo XVI, la misma tierra del oriente centroamericano, incluyendo la parte este de Honduras, fue identificada con tres nombres diferentes: Veragua, llamada a veces una provincia, era el área costera que comenzaba al norte de Cabo Gracias a Dios,[68] o en Cabo Camarón,[69] y continuando hasta Carabaró (Golfo de Chiriquí, Panamá).[70] Veragua fue específicamente excluida de las provincias de Honduras y Nicaragua, las cuales estaban ya siendo pobladas por los españoles en las regiones occidentales. Diego Gutiérrez empezó su período como gobernador en Veragua, pero en 1541 se encontró como gobernador de los mismos territorios que entonces eran llamados Cartago. Para 1556 la costa oriental tenía otro nombre: provincia de Nueva Cartago y Costa Rica.[71]

El problema evidente era que tres personalidades políticas estaban interesadas en establecerse en el mismo territorio y estaban utilizando tres diferentes nombres en sus esfuerzos para asegurarse derechos de exploración, conquista y asentamiento. La implicación de todo esto parece ser que Taguzgalpa, al menos durante el siglo XVI, nunca tuvo límites determinados, sino que era la tierra donde vivían los indios no cristianizados, fuera del dominio de la autoridad española, al oriente de Honduras y Nicaragua.

Derechos Reservados IHAH

Uno de los primeros intentos para delimitar el territorio más específicamente fue el emprendido por Juan Díaz Guerra de Ayala, quien en 1607 llegó a Trujillo en ruta a explorar las tierras poseídas por los indios de guerra, que tenían su hogar en la Taguzgalpa. Según Guerra de Ayala, el término significaba tierra rica en la lengua de los indios. Él entendió en su momento que esta región se extendía a lo largo de la costa por unas 100 leguas, desde el 'desaguadero de Nicaragua' al 'Cabo de Camarón', que está a 10 leguas al este de Trujillo.[72] Los indios de esta costa, en esa época, eran llamados usualmente 'Caribes' o caníbales, conocidos por su crueldad y por matar a sacerdotes españoles. Vagaban como nómadas a partir de sus lugares domésticos durante el invierno, la estación lluviosa que se extiende de junio a diciembre. Se rumoraba localmente que desde este territorio, en tiempos prehispánicos, se trasladaba anualmente oro para el emperador Montezuma, en el centro de México.

Cuando se les pidió a los franciscanos en Guatemala informar sobre el estado de sus misiones en 1747, éstos aprovecharon la oportunidad para incluir una breve historia tomada de la compilación hecha por Francisco Vásquez y respecto al período posterior a sus Crónicas, hicieron unos pocos señalamientos originales.[73] Uno de éstos fue una descripción tardía y una delimitación exagerada de la Provincia de Teguzgalpa, donde los frailes habían trabajado. Según ellos, en aquel tiempo, la provincia empezaba en la laguna de Guaymoreto, en Trujillo, y se extendía a través del Valle de Truxillo (Aguán) hacia el oeste hasta llegar al valle de Agalta, Olancho y Jamastrán. Por el sur la provincia estaba limitada por los ríos de Gayamble (Guayambre) y Guayape. El límite oriental lo constituía el mar.

Para los cronistas españoles, que nunca estuvieron en los escenarios de Centroamérica, la información sobre los indios del oriente era a menudo incorrecta y se confundía con otros nombres de lugares, tal como Taguzgalpa por Tegucigalpa. Por ejemplo, según Vásquez de Espinosa, los confines de las provincias de indios paganos se extendían desde Trujillo hasta cerca de Puerto Bello en Panamá a lo largo de la costa y por unas 40 leguas tierra adentro, pero asumía equivocadamente que los indios de esos lugares usaban ropa, poseían un gobierno y eran bien portados. Creía asimismo que algunos mexicanos aún vivían ahí, entre más de 300,000 habitantes.[74]

El siglo XVIII – la expansión misquita

Gracias principalmente a los cuidadosos esfuerzos del frecuentemente citado personaje inglés conocido como M.W. (1700)[75] y a la poca conocida relación de un viaje (1699–1700) corriente abajo del curso medio del Patuca y río arriba del río Segovia

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

o Coco,[76] la geografía de la patria 'Mosqueto' al inicio del siglo XVIII se hace más comprensible. Los misquitos y sus parientes los zambos eran las poblaciones más prominentes a lo largo de la costa litoral entre Cabo Camerón y Brangmans River (Río Wawa), y aguas arriba del Río Wanks (Coco o Segovia) por unas 150 millas. En este entorno de tierras bajas y cálidas, de lagunas costeras y desembocaduras de ríos, estériles playas arenosas, de inundaciones estacionales, extensas sabanas y nocivos insectos se pueden localizar con alguna certeza al menos 15 asentamientos indígenas. Otras zonas de asentamientos dispersos y ocupación estacional efímera son indicados. (Ver mapa sobre la distribución de los asentamientos misquitos).

La geografía misquita en 1700

El Rio Wanks servía generalmente como un límite entre los misquitos al sur y los zambos, que vivían al norte hasta Cabo Camerón. Hacia el interior, los misquito–zambos estaban rodeados por los Alboawinneys, un término genérico que M.W. pensó que los indios misquitos aplicaban a cualquiera de sus enemigos indios. Se menciona específicamente a un grupo que vivía a lo largo de la parte superior del Wanks, los olwaw. Aunque no los menciona por su nombre, M.W. ubica generalmente a los pueblos pech y sumu. Los indios de 'cabeza chata' y los olwaw pertenecían probablemente a la gran familia sumu.

Aunque los sumus perpetraron numerosos asaltos en Honduras durante el período colonial, las toponimias modernas no evidencian que vivieron permanentemente en los asentamientos situados aguas abajo del curso medio de los ríos Patuca y Coco/Segovia. Desde los inicios del siglo XVII, los sumus hondureños han ocupado las tierras arriba de los cursos medios de los ríos.[77] (Ver mapa del territorio Tawahka en Honduras.)

Para los primeros indios misquitos las sabanas eran poco favorables para asentarse. Creían que el sol resecaba tanto el suelo que lo volvía estéril y no produciría maíz o frutas. Ahí se concentraban también los alacranes. Sólo alrededor de las márgenes de los pastizales, donde cruzaban grandes ríos, se establecían las villas, que eran ocupadas sólo de manera estacional. Para los ingleses que frecuentaban la costa, los hombres misquitos eran conocidos por sus nombres ingleses, una evidente indicación de contactos previos con intrusos no españoles, conocidos por M. W.

La segunda fuente importante de información sobre los misquitos de esa época procede de los españoles del interior, que vivían aguas arriba de los ríos Segovia y Patuca. A finales del siglo XVII, los misioneros españoles establecieron un puesto de avanzada en el sitio donde los actuales ríos Guayape y Guallambre se juntan para formar el Patuca.

Desde esta misión (Nuestra Señora de los Dolores), desde finales de 1699 a 1700, dos sacerdotes hicieron un viaje corriente abajo del Patuca, cruzando las montañas hacia Segovia, donde conocieron, a través de sus guías Sumus, la natu-

Derechos Reservados IHAH

raleza de los Misquitos, llamados entonces Guayanes, los cuales vivían cerca de las desembocaduras del Segovia y del Patuca. Los informantes nombraron 18 lugares, la mayoría de los cuales pueden ser identificados a partir de las toponimias misquitas modernas. Sorprendentemente, los nombres dados por los sacerdotes españoles no son repetidos por el inglés M.W.; la denominación de las villas dada por éste refleja por lo general los nombres de sus habitantes prominentes, tales como 'donde Patrick Garret', Kit, King's River y Pickeree.

Nathaniel Uring (1726) quien anduvo por la costa, entre Little Roman River (Río Chapagua, primera desembocadura al este de Trujillo) y Plantane River (Río Plátano), en diciembre de 1711, pasó varios meses en diversos lugares de la Costa y supo que el asentamiento más noroccidental de los misquitos estaba cerca de 'Cape Comerone'. Él vivió alrededor de la desembocadura del Río Negro durante el invierno de 1711–1712 y reportó la existencia de tan sólo unos pocos habitantes indígenas en las cercanías.[78]

Divisiones culturales a lo largo del Patuca–Segovia, 1700

Algunas indicaciones de diferencias étnicas en la región de los ríos Patuca/Segovia proceden fundamentalmente de un viaje organizado desde la misión franciscana en Dolores. Con dos 'gentiles', dos indios cristianos que servirían de intérpretes, y el lugarteniente del gobernador, el grupo dirigido por Fray Pedro de la Concepción salió del puesto de avanzada en 'Los Encuentros' el 28 de noviembre de 1699. Navegaron aguas abajo sobre el río 'Guaiape', como se le llamaba entonces al Patuca, 'lo más rápido posible', pasando por algunos de los escenarios más pintorescos y peligrosos de Honduras. El primer día, a una hora corriente abajo del Guallambre y del Guayape, tres grandes raudales—Campare (Camp), Piedra Amarilla (Piedra María) y Pichingle—pusieron a prueba la capacidad de los viajeros para mantenerse secos y a flote. Cuatro horas más tarde, navegaban temerosamente por el espantoso 'Portal del Infierno'. Aquí el Patuca corre encajonado y se estrecha hasta un ancho de 75 pies por varios centenares de pies. Debido a que el flujo se ve comprimido, la corriente se incrementa y los remolinos, peñascos y aguas embravecidas hacen que el cruce sea inseguro. En el transcurso de otra hora los viajeros llegaron a un distintivo peñasco ubicado en la mitad de la corriente: 'Piedra Chata', también un peligro para los desprevenidos. En el segundo día de travesía los misioneros atravesaron el 'Cajón Largo', un cañón de veinte kilómetros de largo. No había lugares donde acampar por la noche, a lo largo de este tramo del río, particularmente durante la estación lluviosa—cuando ellos viajaban—época cuando desaparecen las playas.

El cuarto día (primero de diciembre) encontraron una canoa con tres 'jicaques' y un muchacho que se dirigían corriente arriba a la misión de Dolores para

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

informar sobre la muerte de una anciana. Aunque los sacerdotes emplearon la palabra jicaque, este término se aplicaba durante ese período a cualquiera de los pueblos no cristianizados al oriente de Honduras. Indudablemente, estas gentes eran ancestros de los tahwaka sumu que todavía viven en la región. Los 'jicaques' pidieron a los misioneros que regresaran río arriba, porque los indios que vivían corriente abajo temían morir por las 'calenturas', quizás la enfermedad de la viruela, las cuales, según creían los indios, era transportadas dentro de los baúles de la canoa española. Luego de dos días más de viajar río abajo, el 3 de diciembre por la tarde, el grupo divisó una gran colina llamada 'Quicungun' y encontró justo antes de llegar a ella una corriente que los indios llamaban 'Ulibás'. Aparentemente, esos lugares fueron nombrados por los sumus. Jaime Incer explica que 'Uliwás' es una palabra sumu que significa 'río de las oropéndolas' (uli = oropéndola; bas, vas, was = río).[79] En la desembocadura del Ulibás la expedición encontró una aldea con ocho casas y unos treinta 'gentiles'. En este sitio, que los españoles rebautizaron como San Xavier, los visitantes fueron bienvenidos.

El lugar puede ser identificado como la desembocadura del río Wampú, un lugar que ha sido ocupado por los sumos antes y desde ese tiempo.[80] Los visitantes que llegan al sitio siempre comentan sobre la vista del prominente cerro Wampú (Quicungun), al otro lado del Patuca.

El día de la Purísima Concepción llegaron 33 canoas llevando a 165 personas, de todas las edades. Entre los sumos reunidos estaban algunos pequeños niños, mulatos e indios, que habían sido cautivos de los misquitos (Guaianes) que vivían cerca del mar.

Eventualmente, los viajeros abandonaron el área del curso medio del Patuca y caminaron a través de la cadena montañosa que separa las cuencas del Segovia y del Patuca siguiendo la pequeña corriente llamada Alalí. Luego de cuatro días de camino por las montañas, finalmente llegaron al hermoso Río Grande de la Segovia. En un día construyeron una pequeña canoa y se embarcaron frente a un gran cerro, o volcán, que los indios llamaban Yaluca [¿Ucapina?].

Viajaron corriente arriba con mucha prisa, porque los cuatro remeros jicaques (sumus) tenían terror a los mulatos, o sambos guaianes (misquitos), que asaltaban a los viajeros para capturar mujeres y niños con el fin de venderlos a los ingleses a cambio de escopetas. En los nueve días que los cristianos viajaron corriente arriba del Segovia, vieron con frecuencia casas abandonadas por los sumos a lo largo de las riberas del río. Mientras viajaban deprisa río arriba, los traductores dijeron a los misioneros los nombres de dieciocho asentamientos cerca de la desembocadura del Segovia y del Guaiape: Titita, Guasla, Auca, Guaba, Aguastara, Ani, Tintaguina, Saguai, Maia, Zagua, Coloque, Tabanguara, Caguarquira, Sauira, Paqui,

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Azotta, Yrraiala, Taiabuntta. (Ver mapa sobre la distribución de los asentamientos misquitos). Los cuatro capitanes principales de los guaianes eran Quin, Quid, Darmi, y Yambara, quienes tenían contactos frecuentes con los ingleses, de los que recibían hachas, arpones y muchos abalorios a cambio de cosas de la tierra, tales como carne, animales del monte, leña, plátanos y maíz.

Extensión e impacto de los ataques misquitos

Los asaltos zambo–misquitos tuvieron su mayor intensidad durante el primer cuarto del siglo XVIII. Virtualmente todos los lugares costeros entre Panamá y Belice fueron visitados por los navegantes misquitos. Un ataque en el río Ulúa en Jetegua, puede servir como ejemplo de los impactos sobre los asentamientos.

Todos los ríos navegables que fluyen en el Caribe eran rutas potenciales de penetración a las tierras controladas por los españoles en Centroamérica. Por supuesto, el río Ulúa del noroeste hondureño era uno de los blancos principales. El asentamiento español en San Pedro fue descrito a menudo como de mayor importancia de lo que realmente era en aquellos días. Las villas indígenas situadas a orillas del río habían sido fácilmente conquistadas por la atracción que ejercía San Pedro. Uno de los sitios atacados repetidas veces fue Jetegua. Luego de entrar en la desembocadura del Ulúa, remando contra la fuerte corriente a mediados de la estación lluviosa, (7 de octubre de 1707), los 'zambos de los Mosquitos' quemaron Lemoa y luego capturaron San Juan de Jetegua.

A mediados de 1709, los indios de Jetegua solicitaron a la corona trasladar su asentamiento a un lugar llamado 'lloxoa' [Yojoa] donde sería apropiado sembrar y cultivar 'cacaguattales'.[81] El traslado cuesta arriba, desde las orillas de una corriente navegable hasta elevaciones de 1,000 metros, a 20 kilómetros del río deberían ciertamente dificultar las invasiones de los zambos si no las impedían por completo. Que la reubicación tuvo lugar se verifica en el mapa de Díez Navarro de 1758, el cual señala una 'nueva' Getegua y otra vieja (Getejua el Viejo), situada más lejos y río abajo.[82] Sin embargo, no se sabe a ciencia cierta si la gente de Jetegua llegó a 'Lloxoa'. El nuevo sitio seleccionado parece haber estado apenas ligeramente al sur de Ulúa.

Identificación de los 'chatos', 1729–1746

Las noticias de los llamados 'indios chatos', de las tierras fronterizas orientales de los Pech, se ven reforzadas aún más por un viajero costero que en 1729 señaló que entre los cabos Camarón y Gracias a Dios, una distancia de 47 leguas, las playas estaban habitadas por indios infieles los cuales tenían la 'caveza chatta'.[83] La implicación es que esos indios tenían frentes achatadas quizás como resultado de una

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

deformación artificial que se sabe era practicada por los mayas y otros grupos vecinos. Debido a que el mismo escritor vio a los zambos mosquitos, de piel más oscura, viviendo en la Bahía de Cartago, ahora llamada Laguna de Carataska, podríamos suponer que la población 'chata' vivía principalmente al norte de Carataska, quizás alrededor del Río Patuca y al noroeste de la desembocadura del Río Negro, que se encuentra en el Cabo Camarón. No puede asegurarse con certeza si estos indios deben ser considerados mejor como proto-misquitos, o como sumus. Es razonable creer, sin embargo, que los chatos que subían por el Patuca para atacar las tierras de los pech, eran probablemente de la misma cultura de los albatuinos del siglo anterior. Y los albatuinos eran sumus.

El término chato estaba todavía en uso en 1746, cuando los indios 'Catacamas' [Catacamas, Olancho] esperaban un ataque de los 'chatos' y los funcionarios indios de la villa decidieron abandonar el asentamiento y retirarse a un lugar más seguro hasta que el peligro hubiese pasado.[84]

Asentamiento de los ingleses en el río negro, 1732–1786

La presencia inglesa en la Honduras colonial nunca fue quizás más obvia que durante el período del asentamiento de William Pitt (Piche, Pihtt) en la desembocadura del Río Negro, a unos 120 kilómetros al este de Trujillo. Por más de medio siglo los colonos ingleses, con sus aliados indios zambo/misquitos y esclavos negros, prosperaron en las tierras bajas, húmedas y calientes del noreste de Honduras. Los ingleses habían atacado los puertos y barcos españoles ocasionalmente desde mediados del siglo XVI y establecido comercio y amistad con los indios costeros en el Cabo Gracias a Dios a inicios de la década de 1630, pero ningún asentamiento fue cercanamente tan significativo como el de Río Negro o 'La Criba', (versión española corrupta de la toponimia inglesa 'Black River').[85]

Durante su apogeo en 1770, la población de la colonia alcanzó las 850 personas, algunas de las cuales estaban alojadas en viviendas de ladrillos de dos pisos con tejas de madera. En ese tiempo los ingleses controlaban mil cabezas de ganado, varios trapiches y cañaverales, y realizaban un activo comercio ilegal con los indios pech aguas arriba del Río Paulaya. Este incluía mulas indias, cueros, oro, añil y zarzaparrilla, a cambio de ropa, herramientas, cuchillería y brandy, todo de Inglaterra.[86] Nada alteró tanto la vida indígena en el nordeste hondureño durante la segunda mitad del siglo XVIII como la presencia inglesa en la desembocadura del Río Negro.

Los orígenes del asentamiento nos llevan hasta los habitantes costeros de la Bahía de Honduras, principalmente de Belice, que fueron expulsados de los campa-

Derechos Reservados IHAH

mentos madereros por los españoles en 1730.[87] En el tiempo cuando el ingeniero–cartógrafo español Díez Navarro visitó el sitio en 1764, la composición cultural de los pequeños asentamientos alrededor de la laguna y la parte baja del río era sumamente variada. Desde el Río Negro los Misquitos hacían expediciones pesqueras estacionales hasta lugares tan alejados como 'Stephens River', (hoy en día Río Esteban, al oeste de Trujillo) y a las 'Hog Islands', (actualmente Cayos Cochinos).[88]

La Mosquitia entre 1750 y 1799

Entre los numerosos informes ingleses sobre la parte hondureña de la Mosquitia, durante el siglo XVIII, el mejor es quizás el escrito por Robert Hodgson, sobre sus viajes por ahí entre 1754 y 1757.[89] Los pobladores ingleses eran entonces prominentes entre los nativos de la costa. Los contrastes entre los entornos de los dos grupos, tal como podría esperarse, eran completamente diferentes. En sus viviendas los ingleses de la costa prescindían del ladrillo. Habitaban casas de madera techadas de paja, con paredes de 'tablas encaladas'. Aparentemente, sólo unas pocas eran de dos pisos, hechas completamente de madera. Por otra parte, los indios locales construían casas elevadas con 'buenos techos de paja, que descansaban sobre unos veinte pies cuadrados de terreno, montadas sobre delgados zancos de seis pies de alto y otros tantos para abajo'. En tanto que las actividades económicas indígenas del período estaban dominadas, evidentemente, por la captura de tortugas: 'Conseguir conchas de tortuga es su principal ocupación. De abril a agosto disponen de 15 a 20 botes de seis hombres cada uno tortugueando'. Los ingleses en cambio eran los comerciantes activos.

La visita de Díez de Navarro, 1744

Cuando la corona española decidió construir fortificaciones a lo largo de la costa centroamericana, llamó a Luis Díez de Navarro, un ingeniero español que vivía entonces en México, para erigir fuertes estructuras defensivas en Trujillo y en el Río Matina, en el noreste de Costa Rica. Díez llegó a Honduras a principios de 1744 y tras una visita de cinco meses informó de sus hallazgos al presidente de Guatemala el 17 de julio.[90] Un informe posterior, del 31 de agosto de 1751, fue dirigido al Rey. Asimismo, el ingeniero elaboró un gran mapa de Honduras (Díez Navarro, mapa de 1758) y otros más a escala mayor, enfocando especialmente los puertos y áreas costeras, tales como Trujillo y el Río Negro.[91]

De toda la información mencionada se pueden extraer algunos datos sobre la geografía indígena a mediados del siglo XVIII. El mapa de 1758 indica claramente, para los misquitos, una frontera entre los dominios zambo–misquitos y el interior de Honduras. Esa línea divisoria empieza en el mar Caribe entre los ríos Aguán y

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Limón, al este de Trujillo, y continúa en dirección sureste hasta aproximadamente 150 kilómetros más arriba de la desembocadura del Río Coco.

Desde esta frontera misquita occidental hacia el mar, se indican diez localidades indígenas separadas, incluyendo el área más grande donde tenía su residencia el 'Reyezuelo de los Mosquitos'. Esa área de asentamientos aparece en el lado norte del Río de Gracias a Dios, unos 75 kilómetros aguas arriba de la desembocadura, quizás en las inmediaciones de la moderna Auka. Una comparación del mapa de Díez Navarro con los mapas modernos, permite apreciar claramente las limitaciones que tenían incluso las mejores producciones cartográficas de mediados del siglo XVIII.

Si bien la ubicación relativa de muchos asentamientos y ríos es correcta, las variaciones con respecto a la realidad aumentan a medida que se alejan de las inmediaciones de los puertos principales, como Trujillo, Puerto Caballos y Golfo Dulce, los cuales a su vez son reflejados exageradamente. Los asentamientos de Olancho aparecen generalizados: Juticalpa es identificada como Junialpa, Cuscateca es Cucasteca y los ríos misquitos aparecen confundidos unos con otros. El Río Plátano del cartógrafo es probablemente el moderno Patuca, y la relación entre el Río Payas, Cabo Camarón y Río Tinto está cambiada en el área costera.

Los pech en la década de 1780

Los informes militares, principalmente de los españoles e ingleses, indican que los Paya de fines del siglo XVIII, aparte de ocupar la región que constituía su núcleo central en el interior de Olancho, tenían unas pocas áreas más externas, tales como la cabecera del río Plátano y arriba del límite de navegación en canoa en el Río Paulaya. En su mayor parte, los pech habían sido empujados hacia el interior y alejados de la zona costera. Sólo en ocasionales viajes comerciales se acercaban a sus antiguas heredades cerca del mar Caribe.

Según el coronel inglés Stephen Kemble, que tuvo una amplia experiencia en las costas orientales de la Mosquitia, la entrada al país de los Paya resultaba quizás más fácil remontando el Río Negro, que fluye en el Caribe al este del Cabo Camerón.[92] En 1780, el territorio alrededor de la desembocadura del Río Negro era el área principal de los asentamientos y la agricultura de los ingleses en la Costa Mosquitia. Las haciendas azucareras, el ganado negro y las tierras para cultivos de subsistencia tenían ocupados a los ingleses, sus trabajadores nativos y sus esclavos. El comercio inglés con los asentamientos del interior, aunque era ilegal en estas tierras españolas, resultaba a menudo próspero.

A unas treinta millas arriba de la desembocadura del Río Negro, la corriente se divide en sus principales ramales, el oriental Río Paulaya, conocido entonces

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

por los ingleses como el Poloyah, y el Seco hacia el oeste. Sobre el Paulaya, a unas cuarenta millas arriba de su confluencia con el Seco, la corriente se vuelve rápida y poco profunda, y deja de ser navegable en los pipantes indígenas de escaso calado. Hoy en día este sitio, conocido como el 'Barcadero' o 'Embarcadero', sigue siendo el límite para la navegación en canoa.

Unas millas más corriente arriba vivía el capitán Philip con pocos seguidores 'poyer' (pech).[93] Aquí en el 'embarcadero', el transporte terrestre termina en el río. Desde este lugar partían los caminos que iban hacia el interior, habitado por los pech. Caminando cuatro días por montañas escarpadas y a través de estrechos desfiladeros se podía llegar a las extensas sabanas en las tierras altas que controlaba el capitán Hosea, un jefe pech cuya tribu, 'los poyers montañeses', era más grande que la de Philip. Hosea, que poseía mil cabezas de ganado negro, era capaz tanto de aplacar a los funcionarios españoles como de resistir a los zambos y misquitos, y asimismo de establecer contrabando con los ingleses que estaban aguas abajo del Paulaya. Los indios suministraban madera (Santa María, caoba y pino) para los edificios y construían también embarcaciones pequeñas como pipantes, cayucos y dories.[94] Según Manuel Dambrine, el comandante español que ocupó la desembocadura del Río Negro en 1794, los 'Payas' todavía vivían en la cabecera del río en ese entonces.[95]

Aguas arriba, en el ramal que formaba el río Seco, tal como el nombre quizás inconscientemente sugiere, el viaje se hacía problemático debido a los raudales, que eran evitados y bordeados por tierra en la estación seca (febrero–mayo), pero durante el período lluvioso (julio a diciembre) constituían una infranqueable barrera. La otra área de asentamiento poyer, mencionada por Kemble, estaba 'a cierta distancia' remontando el río Plátano, donde 40 a 50 indios vivían como tributarios del general misquito Tempest.[96]

El siglo XIX – entrada y dispersión de los garífunas

El final del siglo XVIII puso fin efectivo a la presencia inglesa cerca de la desembocadura del Río Negro y en todo el resto de la Mosquitia. Los ataques españoles coordinados en contra de las áreas ocupadas por los ingleses en 1782 fueron efectivos. En 1800 hubo un breve contraataque de los misquitos dirigidos por el general Tempest en Black River, pero pasado aquello los ingleses nunca volvieron realmente a dominar el área.[97]

Bajo la tutela inglesa, los asentamientos misquitos se habían extendido al oeste hasta casi llegar al Cabo Camerón, pero sin la presencia y el apoyo inglés los misquitos retrocedieron gradualmente hacia el este. El mapa del gobernador Ramón

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Anguiano de 1798 muestra a grandes rasgos la distribución de los grupos indígenas a finales del siglo. En el este de Honduras, ubica apropiadamente a los sambos al norte de los misquitos, y a ambos grupos al este de los paya.

Un factor que influyó en el regreso de los misquitos a sus heredades orientales fue la presencia de un nuevo grupo cultural en la mosquitia: los caribes negros (caribes morenos) o garífunas, que llegaron a Centroamérica como exiliados procedentes del Caribe oriental en 1797.[98] Estos fueron inicialmente abandonados en la isla de Roatán y pronto se trasladaron a la tierra firme muy cerca de Trujillo, donde los archivos de la iglesia registran el primer muerto garífuna en Honduras. No se conocen aún todos los detalles de la migración garífuna hacia el este de Trujillo, pero a partir de las historias orales y los escritos de los viajeros se sabe que los 'caribes' habían llegado a las costas y pasado más allá del Río Negro en 1804 [99] y al Río Patuca en 1820,[100] antes de retroceder al Río Negro. Aparentemente, los garífunas fueron estimulados en su movimiento hacia el este por el rey misquito. Orlando Roberts, el comerciante inglés que recorrió la costa entre 1816 y 1823, supo que los 'kharibbes' eran 'grandes favoritos del rey actual'.[101] Aunque los asentamientos caribes se extendían a lo largo de la costa, hasta cuatro millas adentro de la desembocadura del Patuca, una tormenta destruyó sus plantaciones[102] y provocó su regreso al área de Cabo Camarón–Río Tinto.

Bajo estas circunstancias los garífuna llegaron a ser el grupo étnico más dinámico en Honduras durante el siglo XIX. Se expandieron exitosamente desde el núcleo basado en Trujillo hasta ocupar virtualmente, con más de 40 villas, la entera costa norte del país. Proporcionaron la indiscutible fuerza laboral para la industria de la caoba, que se expandió sobre la costa, al este de Trujillo, en la década de los 1850.[103]

Intentos de colonización europea

Si bien los comerciantes ingleses de Jamaica y Belice visitaban con frecuencia la Mosquita, su impacto era estrictamente local. Sin embargo, ellos atrajeron suficiente atención como para motivar a las 'compañías' europeas a emprender planes de colonización formales para asentarse en la Mosquitia. El más notable de todos ellos fue el propuesto por del escocés Gregor MacGregor, quien había peleado bajo el mando de Simón Bolívar en las guerras sudamericanas de la Independencia. MacGregor escogió la región alrededor de la desembocadura del Río Negro para su plan de 'Colonización Poyais' a principios de la década de 1820. Hizo publicidad en Europa sobre su utópica tierra y su capital, Victoria, que no existió nunca. Varios centenares de colonos fueron atraídos a la costa noreste de Honduras sólo para descubrir que el

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

plan de desarrollo territorial era un fraude.[104]

Al cabo de dos décadas otros ingleses, bajo el nombre de la British Central American Land Company propusieron un nuevo asentamiento en el Río Negro, aunque también sin éxito. Los alemanes[105] hicieron unos cuantos intentos efímeros de colonización en el centro de la Mosquitia hondureña, pero su único impacto duradero fue atraer a los misioneros moravos de habla inglesa y alemana hacia la costa este de Centroamérica.[106] Los moravos llegaron a la Nicaragua caribeña a finales de la década de 1840, pero entraron en Honduras mucho más tarde, quizás no antes de la década de 1930.[107]

Algunos de los impactos remanentes de los europeos del siglo xix en la Mosquitia pueden verse todavía en los escenarios modernos: las iglesias y comunidades moravas, un cañón ocasional, como el que se encuentra en Brus Lagoon y plantas introducidas como la fruta de pan, traída por los británicos.

Waslá, la residencia del rey misquito en el río Wanks

Los comerciantes ingleses que operaban a lo largo de la Costa Mosquita durante la primera mitad del siglo XIX ubicaron consistentemente el asiento principal del rey en Waslá, aproximadamente a siete días de viaje corriente arriba,[108] o sean unas 40 millas aguas arriba del Río Wanks o Río del Gran Cabo.[109] El rey tenía residencias en otros asentamientos, tales como Cabo Gracias a Dios,[110] pero Waslá (también Guasla) había sido uno de los más importantes lugares junto al río, por en 150 años al menos. Era quizás el sitio de los guaiani–misquitos ubicado más al interior, como lo mencionaron en 1699 los sumos del curso superior del Wanks.[111] Durante la década de 1860 fue llamado Turu Wasla y estaba compuesto de unas 20 casas.[112]

La selección de dicho sitio para ser ocupado por el rey no resulta sorprendente si se toma en cuenta el entorno físico y la relación con el corazón misquito alrededor de Sandy Bay, al sur de Cabo Gracias a Dios. El 'filo' ocupado por la familia del rey estaba en una extensa sabana de pinos, no lejos de la orilla sur del río. Desde la base principal costera en la margen suroeste de la laguna de Sandy Bay, Wasla está en una planicie, en la ruta directa del Río Ulang, aproximadamente a través de 70 kilómetros de sabanas y bosques de pinos principalmente.

La Mosquitia hondureña entre 1850 y 1899

En septiembre de 1861, la 'Convención Pública de los Jefes Mosquitos' se reunió en Bluefields, Nicaragua, bajo la dirección del jefe hereditario, George Augustus Frederick.[113] El propósito era organizar el gobierno de la recién establecida 'Reserva', concedida bajo el tratado celebrado con Nicaragua. Los representantes del encuentro

Derechos Reservados IHAH

delimitaron la región comprendida dentro de la nueva Reserva de La Mosquitia, incluyendo Cabo Gracias a Dios, Auwastarra (Ahuastara), Duckwarra (Dakura), Sandy Bay, Hillwawa River, Wounta, Great River, (Río Grande), Pearl Lagoon, Ramah Key, Corn Island, Pearl Keys y Bluefields. Esta área se encontraba completamente en Nicaragua; no se incluyó en la Reserva a ninguno de los misquitos hondureños, es decir, aquellos que vivían al norte del Río Wanks (Coco, Segovia).

La edición de 1864 del American Coast Pilot de Blunt describe la distribución de los misquitos, especialmente en los bordes que dan a la costa: normalmente no se veían misquitos al oeste del Cabo Camarón, y pocos había al oeste del río Patuca. No obstante, los Misquitos reclamaban tierras hacia el oeste, hasta el río Lammas (Río Limón).[114]

De acuerdo al informe de Castro Alvarado,[115] el gobierno de La Mosquitia cayó bajo la dirección de Trujillo el 3 de abril de 1866. Fue en este puerto que el general Alvarado inició y concluyó en todo el mes de julio, las medidas del nuevo territorio político del interior. Su informe está repleto de asentamientos étnicos. Al este de Trujillo, empezando a doce millas de Punta Castilla, había nueve asentamientos garífunas; ocho de ellos fueron nombrados: Chapagua, Aguán, Limón, Urraco, Punta de Piedra, Cusuna, Sangrelaya y Tocamacho. Estas aldeas juntas contenían 'más de 500 casas y arriba de 2,000 personas'. En 'La Criba', nombre a menudo usado para el área general cercana a la desembocadura del Río Negro (Río Tinto), al este de Cabo Camarón, se encontraba el límite oriental de los asentamientos garífunas. Ahí empezaba también la población zamba.

Mientras los 'caribes' vivían normalmente en villas aglomeradas, los patrones de asentamiento zambos tenían un carácter disperso a lo largo de la costa Caribe, en las orillas de los ríos, y alrededor de las lagunas costeras, formando grupos de cinco a diez casas. A menudo, los pequeños conjuntos de viviendas pertenecían a una sola familia. Alvarado estimó que los 1,200 zambos hondureños vivían en unas 300 casas. Sólo en la desembocadura del 'Patuco' (Barra Patuca, Butucumaya), donde se agrupaban 28 casas, se encontraban misquitos en villas aglomeradas. Ningún otro asentamiento misquito aparece en la lista del gobernador Alvarado.

En cuanto a los otros misquitos, Alvarado mencionó a los 'toacas' y 'payas', pero no visitó a ninguno de esos grupos. El informante creía que esas tribus generalmente vagabundeaban en forma irregular por los bosques del interior y en los altos tributarios de los ríos.

La década de 1860 en el río Coco

El coronel nicaragüense Manuel Gross, quien fue contratado por Williams Vaughan Jr. para organizar las maderas a lo largo del Río Coco, llegó a conocer el río muy bien

Derechos Reservados IHAH

y registró el detalle los 'palenques o villas de caribes' a lo largo de la ribera sur o derecha del río. Levantó una lista de 36 lugares sin señalar el tamaño ni la ubicación exacta de los mismos. Sin embargo, cuando esos lugares son cotejados con aquellos mencionados en un informe del ingeniero del gobierno nicaragüense, cuatro años después,[116] aparece un cuadro razonablemente completo de cuán densamente poblado estaba el río en aquel tiempo. La población era por supuesto no solamente india. Entre los nuevos pobladores había negros beliceños, tal como fue mencionado arriba por Mazier y los garífunas trabajaban probablemente ahí estacionalmente, siendo llevados desde la costa norte de Honduras.

La Mosquitia a comienzos de la década de 1890

La atención hacia el oriente de Honduras floreció a finales del siglo XIX, quizás debido a una mayor percepción de su potencial económico y los intereses norteamericanos por las frutas, especialmente los bananos. La Ceiba había sido establecida como puerto en 1892 (La Gazeta) e Iriona fue rebautizado Port Burchard en honor al cónsul norteamericano en Honduras.

Para satisfacer el creciente interés y actividad en la Mosquitia se creó una nueva geografía política, resultado del 'Reglamento de gobierno para el territorio de la Mosquitia', promulgado en Comayagua el 23 de noviembre de 1892 (La Gaceta, 2 de diciembre de 1892). Por tanto, la Mosquitia fue divida en tres 'distritos': 1. comenzando en el margen derecho del Río Aguán hasta la barra del Río Tinto; 2. entre el Río Tinto y el Río Patook o Guayape, y 3. entre el Patuca y el Río Segovia o Wanks. Iriona fue descrito como el principal puerto y base administrativa de la Mosquitia, pero se establecieron nuevas 'capitales', al menos sobre el papel, en Sangrelaya, Laguna Bruss e Ilaya (Iralaya).

Quizás para descubrir exactamente cómo eran los nuevos territorios, un tal Serrano fue contratado en 1893 para explorar y estudiar Colón (La Gazeta, 18 de noviembre de 1893). Ninguna información sobre su trabajo, si acaso se realizó, o ha sido reportada en los escritos. El coronel Leonardo Irías era el comandante de la Mosquitia el 11 de enero de 1895 (La Gaceta, 18 de mayo de 1895). Dieciocho meses después, Leo R. Eude presentó sus planes para construir un ferrocarril desde Catacamas hasta la costa norte en Port Burchard, o en Sangrelaya (La Gaceta, 10 de agosto de 1896). Su contrato fue aprobado por el gobierno en octubre (La Gaceta, 16 de octubre de 1896), pero la vía férrea nunca fue construida.

El siglo XX en la Mosquitia hondureña

Durante la mayor parte del siglo XX la geografía étnica del nordeste hondureño ha

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

permanecido relativamente estable. Pocos cambios se han producido en las fronteras étnicas territoriales. Los límites entre garífunas y misquitos se encuentran aún en Plapalaya, un asentamiento conjunto cerca de la desembocadura del Río Negro, el cual rememora la división cultural observada por Colón hace 500 años. Los pech de la cuenca del Río Plátano han cambiado poco. Aunque han alterado unas cuantas veces sus lugares de asentamiento, han permanecido básicamente estáticos en cuanto a población y distribución a lo largo del curso medio del río Plátano.[117] Los tawahka sumu se han desplazado un poco aguas abajo de la confluencia del Wampú y Patuca, pero no han penetrado en tierras misquitas. Los misquitos se han ido posesionando lentamente de los espacios remanentes de la mosquitia, desplazándose desde el litoral y las desembocaduras de los ríos principales hacia el interior.[118]

El importante mapa de Herlihy y Leake,[119] que refleja en gran detalle las distribuciones étnicas y el uso de la tierra en la Mosquitia hondureña, no difiere grandemente de la situación existente a principios del siglo XIX.

Otro factor que incidió en el mantenimiento del statu quo en la Mosquitia fue el establecimiento de la Reserva de Biósfera del Río Plátano en 1980. Esta Reserva fue el primer territorio en su categoría establecido por las Naciones Unidas en Centroamérica y está diseñada para continuar con los patrones de uso de la tierra en el futuro.

El cambio ha llegado a la Mosquitia con la creciente inmigración de ladinos desde las áreas más pobladas del oeste hondureño. Los esfuerzos de nacionalización en la Mosquitia se han concentrado principalmente en Puerto Lempira, capital del departamento y el mayor lugar de asentamiento de los inmigrantes. Puerto Lempira es el centro de transporte de la Mosquitia, por tierra y por aire, pero la ciudad no es aún accesible por carretera desde el occidente de Honduras. Podría decirse que incluso después de cinco siglos de intervenciones europeas, la Mosquitia hondureña sigue siendo uno de esos lugares 'exóticos,' fuera del alcance del 'desarrollo'.

Lo inadecuado del entorno físico, aunado a la densidad de población relativamente baja, ha impedido aparentemente el cambio. Según el censo de 1887, de apenas un poco más de 2,000 personas, tan sólo el 0.68% de los habitantes del país, vivían en lo que es ahora la Mosquitia hondureña, es decir, el departamento de Gracias a Dios. Un siglo después, de acuerdo al censo de 1988, un 0.77%, todavía menos del 1% de la población, ocupaba esas tierras. El número de asentamientos individuales se ha incrementado en el último siglo, pasando de unos 26 lugares a 172, pero la población del departamento sólo ha crecido en 50,000 personas aproximadamente: todavía menos del 1% de la población total de Honduras. Hoy en día, con la presión de los finqueros para abrir nuevas tierras a lo largo de la frontera agrícola misquita

Derechos Reservados IHAH

y el empuje del gobierno para incorporar el área alrededor de Puerto Lempira, las expectativas del desarrollo parecen estar más fundamentadas que nunca.

Notas

[1] U.S. Navy Hydrographic Office, Chart 28142, 1955.
[2] U.S. Defense Mapping Agency, Pilot Chart of Caribbean Sea and Gulf of Mexico, 1994.
[3] 'Zonas y unidades de tierra', Mapa 1. Project Report 110, 1981. Land Resources Development Centre, Surbiton, Surrey, Inglaterra.
[4] 'Zentralamerika und der Ferne Karibische West–Konjunkturen, Krisen und Konflikte, 1503–1984'. Gerhard Sandner, 1985.
[5] 'Notes on the Geography of the Brus Lagoon Area, Northeastern Honduras', Brigham Arnold, Office of Naval Research Report. Dept. of Geography, University of California, Berkeley, 1954. 'The Misquito Pine Savanna of Nicaragua and Honduras', James Parsons, Annals, Association of American Geographers, vol 45, 1955.
[6] 'Ephemeral Hinterlands and the Historical Geography of Trujillo, Honduras, 1525–1950', Taylor E. Mack, tesis de doctorado en geografía, Louisiana State University, 1997.
[7] Alejandro Ramírez, 'Carta a los señores editores de la Gazeta', Gazeta de Guatemala, de marzo de 1801, p41.
[8] Archivo Eclesiástico de Trujillo, 'Libro de Defunciones, 1853–1862', Parroquia San Juan Bautista de Trujillo, partida xxxx, 1860.
[9] 'Guaymura – Truxillo – Trujillo 1525–1975'. Manuel Cavero, Tegucigalpa, 1976. 'Historia del Puerto de Trujillo', Manuel Rubio Sánchez, Tegucigalpa, 1975.
[10] 'The word "Maya" and the fourth voyage of Columbus', Samuel K. Lothrop, Indian Notes and Monographs, New York, Museum of the American Indian, 1927.
'Commerce, trade and monetary units of the Maya'. Frans Blom, Middle American Research Institute Series, Publication #4, New Orleans, 1932.
'Canoes and navigation of the Maya and their neighbors', J. Eric Thompson, Journal, Royal Anthropological Institute, Nr. 79, 1951.
'Journals and other documents on the life and voyages of Christopher Columbus'.
Samuel E. Morison. New York, 1963.
[11] 'Colección de los Viajes y Descubrimientos'. Martín Fernández de Navarrete,
Biblioteca de Autores Españoles, tomo 75, Madrid, 1954.
[12] 'History of Central America.' Hubert H. Bancroft. San Francisco, 1883–1887.
'The Discovery of America'. G.R. Crone. New York, 1969.
'The voyages of Christopher Columbus.' Cecil Jane. Londres, 1960.
Morison, op. cit.
'The Early Spanish Main'. Carl O. Sauer, University of California Press, Berkeley, 1969.
'Christopher Columbus: His life, his work, his remains.' John B. Thatcher, New York, 1903–1904.
'Spanish explorations and settlements in America from the 15th to the 17th century.'
vol 2 of Narrative and critical history of America. Justin Winsor. Boston, 1886.
'Christopher Columbus and the New World of his discovery'. Filson Young. London, 906.
[13] 'The Test of Time'. Clinton R. Edwards. En Geographical Conceptions of Columbus, American Geographical Society, Research Series No. 14, 1992.
[14] 'Opera. Legatio Babylonica. De Orbe Novo Decades Octo, Opus Epistolarum.'
Pedro Mártir de Anglería. Facsímile de la edición de 1530. Graz, Austria, 1966.
'Décadas del Nuevo Mundo.' P.M. de Anglería. Traducción de J. Torres. Buenos Aires, 1944.
[15] 'Informatiõ di Barto Colõbo della navicatiõ di ponente et garbi di Beragna nel mondo novo.' MS, Biblioteca Nacionale Centrale di Firenze, Banco Raro 234. 1505–1506.
'The so-called Bartholomew Columbus map of 1506'. John Bigelow, Geographical Review #25, 1935.
'The three maplets attributed to Bartholomew Columbus'. George E. Nunn, Imago Mundi #9, 1952.
[16] 'Historia General y Natural de las Indias'. Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. 1535. Biblioteca de Autores

Derechos Reservados IHAH

Españoles, tomos 117–121. Madrid, 1959.
[17] 'The life of the Admiral Christopher Colombus by his son Fernando'. Benjamin Keen. Rutgers University Press, 1959.
[18] Sauer, op. cit.
'The States of Central America'. Ephraim George Squier. New York, 1858.
Morison, op. cit.
'Archaeology of the North Coast of Honduras'. Doris Z. Stone. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, vol 9, Harvard University, 1941.
'A delimitation of the Paya area in Honduras and certain stylistic resemblances found in Costa Rica and Honduras'. Doris Z. Stone. Actas de la 1a. sesión del 27mo Congreso Internacional de Americanistas (1939), vol. 1, México, 1942.
'Zentral Amerika–Die Sprachen Zentral Amerikas'. Walter Lehmann. Berlin, 1920.
'The linguistic map of Mexico and Central America'. Frederick Johnson. En The maya and their neighbors, C.L. Hays. New York, 1940.
[19] 'Viajes, Rutas y Encuentros 1502–1838'. Jaime Incer Barquero, San José, 1993.
'Bosquejo histórico de Honduras 1502–1921'. Rómulo E. Durón. San Pedro Sula, 1927.
'Historia verdadera de la conquista de la Nueva España'. Bernal Díaz del Castillo. Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1982.
[20] 'Cristóbal de Olid. conquistador de México y Honduras'. Rafael Heliodoro Valle, México, DF, 1948.
Bernal Díaz del Castillo, op. cit.
Rómulo E. Durón, op. cit.
[21] Rómulo E. Durón, op. cit.
[22] 'Cartas de Relación'. Hernán Cortés, 1526. México, 1971.
Bernal Díaz del Castillo, op. cit.
[23] Bernal Díaz del Castillo, op. cit.
[24] Hernán Cortés, op. cit.
Bernal Díaz del Castillo, op. cit.
[25] Bernal Díaz del Castillo, op. cit.
Hernán Cortés, op. cit.
[26] 'Carta á su magestad, de Chequilta, 26 de Febrero'. Diego López de Salcedo, MS A-105, Colección Muñoz, Simancas.
[27] 'Instrucción y poder que dió... Salcedo á Gabriel de Rojas...' Diego López de Salcedo, 1527, en Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas de América y Oceanía, sacados, en su mayor parte, del Real Archivo de Indias, 42 vols, (CDII), Madrid, 1864–1884.
'[Carta al Rey] de Trujillo, puerto é cabo de Honduras...' Diego López de Salcedo, 1529. CDII.
[28] P.M. de Angleria; op. cit.
Bartolomé Colón, op. cit.
Fernando Colón, op. cit.
'Relación del viage é de la tierra agora nuevamente descubierta por el Almirante D. Cristóbal Colón', Diego de Porras, en Viajes de Cristóbal Colón, Martín Fernández de Navarrete, Madrid, 1954.
Thatcher, op. cit.
Martín Fernández de Navarrete, op. cit.
'Probanza hecha a petición del fiscal relativamente a... cuarto viaje de D. Cristóbal Colón.' Anónimo, 1513.
Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar. 25 vols, (CDIU), Madrid, 1885–1932.
'Probanza hecha a petición del almirante D. Diego Colón...' Anónimo, 1515. CDIU vol 8, 1894.
[29] 'Geographical perspectives on Spanish–Pech (Paya) Indian relationships, northeast Honduras, 16th century'. William V. Davidson, en Columbian Consequences, vol 3, David Hurst Thomas ed., Washington, 1991.
Archivo General de Centro América (AGCA), Guatemala, 1561. 4672/40137.

Derechos Reservados IHAH

'Relación de todos los pueblos de la provincia de Honduras y la forma en que se tenía dividida la administración de justicia, año 1582'. Alonso de Contreras Guevara, 1582. MS, Biblioteca, Real Academia de Historia, Madrid.
'Relación geográfica de...' Francisco de Valverde, 1590. MS 11-4-4. Biblioteca de la Real Academia de Historia, Madrid.
'Relación del Fr. Goycoechea sobre los indios gentiles de Pacura en el obispado de Comayagua, noviembre de 1807'. Fray José Antonio de Liendo y Goicoechea, 1807.
[30] 'Colección Somoza: documentos para la historia de Nicaragua' (CDHN). 17 vols, Madrid, 1954–1957.
[31] 'Carta al Rey, de Truxillo, postrero de dic. ...'. Diego López de Salcedo, 1526.
MS, Colección Muñoz A-104, Simancas. También publicado en CDHN vol 1.
[32] 'Relación de la provincia de Honduras y Higueras'. Cristóbal de Pedraza, 1544.
En CDIU vol 2.
Carl O. Sauer, op. cit.
[33] 'Carta al rey, de Trujillo, 1 de mayo'. Padre Irugillen, 1547. MS, AGI (Sevilla), Guat 164.
Diego López de Salcedo, op. cit., 1529.
[34] Diego López de Salcedo, op. cit., 1526.
'Carta al Rey, 10 abril...' Diego de Robledo, 1556. MS, AGI Guat 9, Sevilla.
[35] 'Demarcación y división de las Indias'. Juan López de Velasco, 1575.
CDII vol 15.
[36] Alonso de Contreras Guevara, op.cit., 1582.
MS, AGI (Sevilla), Guatemala 164, de Trujillo, 1 de mayo 1582.
[37] MS, AGI (Sevilla), Guatemala 10, de Guatemala, 8 de abril 1584.
[38] Francisco de Valverde, op.cit., 1590.
'Pueblos tributarios de Honduras...' Anónimo, MS, AGI (Sevilla), Contaduría 989.
[39] Rómulo E. Durón, op.cit.
Jaime Incer Barquero, op.cit.
'Historia de las misiones mercedarias'. Pedro Nolasco Pérez, Número monográfico de Estudios, Revista de la Orden de la Merced, año xxii, nos. 74–75, Madrid, 1966.
[40] 'Crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala'. Francisco Vázquez, tomo 4, 1714. Guatemala, 1944.
[41] Francisco Vázquez, op.cit.
Archivo General de Centro América, (AGCA), 4056/31441, Guatemala.
[42] 'The Mosqueto Indian and his Golden River'. M.W. 1700, en A Collection of Voyages and Travels, A. Churchill, ed., Londres, 1730.
[43] 'Relación histórica descriptiva de las provincias de la Verapaz y la del Manché del Reino de Guatemala'. Martín Alfonso Tovilla, 1635. En Relaciones Histórico–Descriptivas de la Verapaz, El Manché y Lacandón, en Guatemala. Frances V. Scholes, Eleanor B. Adams, eds., Guatemala, 1960.
[44] 'Compendium and description of the West Indies'. Antonio Vásquez de Espinosa, 1628. Washington, 1942.
[45] 'A diary, from February 10th 1639, of my personal employments'. Nathaniel Butler, 1639. British Library MS 758.
[46] Rómulo E. Durón, op.cit.
[47] 'Descripción de las islas Guanajas, es parte de un informe, hecho en 1639, de orden del Presidente de Guatemala, de Comayagua, 1 de noviembre'. Francisco Ávila y Lugo, 1639. MS, Biblioteca de la Real Academia de Historia, Madrid.
[48] 'Sobre el desalojo de los indios de Guanaxa, Maça y Ruatán'. Melchor Alfonso de Tamayo, 1642. MS, AGI Guat 39 (1), 1 de septiembre.
[49] 'Recordación florida...'. Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, Guatemala, 1932–1933.
[50] 'The voyages of Captain William Jackson, 1642–1645'. William Jackson, 1643. Camden Miscellany xiii, 1923.
[51] 'Sir Francis Drake revived'. Philip Nicholas. Londres, 1628.
[52] 'Spanish America, or a descriptive history'. Richard H. Bonnycastle. Londres, 1818.
[53] Nathaniel Butler, op.cit.
[54] William Jackson, op.cit.

Derechos Reservados IHAH

[55] 'Calendar of State Papers, Colonial Series, America and the West Indies, 1574–1660'. (CSP), Londres, 1860–1969.
[56] 'A Journey overland, from the Gulf of Honduras to the Great South Sea'.
John Cockburn. Londres, 1735.
[57] 'Mr. Penrose, The journal of Penrose, seaman'. William Williams. Bloomington, 1969.
[58] AGCA, año 1642, 1559/10203, folio 35.
[59] 'Carta a su Magestad'. Ambrosio Santaella y Melgarejo, 1715. En Costa Rica y Costa de Mosquitos. Documentos para la Historia de la Jurisdicción Territorial de Costa Rica y Colombia. Manuel M. Peralta, ed. Paris, 1898.
[60] AGI, Sevilla, año 1742, Guatemala 39, sin fecha.
[61] CSP, 1574–1660, p122.
[62] CSP, 1574–1660, p147, 163, 165, 168, 194, 278–279.
[63] Nathaniel Butler, op.cit.
[64] Rómulo E. Durón, op.cit.
'The conquest and colonization of Honduras, 1502–1550'. Robert S. Chamberlain.
C.I.W. publication 598, Washington, D.C., 1953.
Cristóbal de Pedraza, op.cit.
[65] Cristóbal de Pedraza, op.cit.
[66] 'Cédula Real del 30 de oct. de 1547', citada por Lehmann, op.cit., tomo ii, p632.
[67] CDIU, 1892, cap7, p269.
[68] Ver referencia a F. Gutiérrez en tomo iv, p450 de Oviedo, op.cit.
[69] Ver referencia a D. Gutiérrez, 1540, en Límites entre Honduras y Nicaragua, p151,
Tegucigalpa, 1912.
[70] 'Colección de Documentos para la historia de Costa Rica', vol v. León Fernández. París, 1886.
[71] León Fernández, op.cit.
[72] 'Boletín del Archivo General del Gobierno, Guatemala'. (BAGG). tomo xi, vol 1&2, 1946, p44–52.
[73] Francisco Vásquez, op.cit.
[74] Antonio Vásquez de Espinosa, op.cit.
[75] M.W., op.cit.
[76] 'Relación del viaje de Pedro de la Concepción por la Taguzgalpa... 1699'.
AGI, Guatemala 297, folios 50–60.
[77] 'Delimitación de la región habitada por los sumos taguacas de Honduras, 1600–1990'. William V. Davidson, Fernando Cruz S., 1988. Yaxkin xi, vol 1, p123–136.
[78] 'The Voyages and Travels of Nathaniel Uring'. Nathaniel Uring. Londres, 1726.
[79] 'Toponimias indígenas de Nicaragua'. Jaime Incer Barquero. San José, 1988.
[80] William Davidson, Fernando Cruz, op.cit.
[81] AGCA, año 1709, 50/493.
[82] Luis Díez Navarro, 1758. MS, Mapas y Planos, Guatemala 49, AGI, Sevilla.
[83] Anónimo, Biblioteca Nacional de Madrid (BNM), MS 13861, folio 186v.
Rómulo Durón, op.cit.
[84] Guatemala 422, 9/11/1746; año 1746. AGI, Sevilla.
[85] CSP, 1574–1660:122.
[86] 'Some account of the British Settlements on the Mosquito Shore, 1773'. Bryan Edwards, 1773. En The History, Civil and Commercial of the British West Indies, Londres, 1819.
'William Pitt's settlement at Black River on the Mosquito Shore: a challenge to Spain in Central America, 1732–1787'. Frank G. Dawson, 1982. Hispanic America Historical Review, vol 63.
[87] Bryan Edwards, op.cit.
[88] Public Record Office (PRO), Colonial Office (CO) 123/1, año 1779.
[89] 'Some account of the Mosquito Shore, 1757'. Robert Hodgson. Edinburgo, 1822.
[90] Rómulo Durón. op.cit.
[91] Luis Díez Navarro, 1758, op.cit.
Luis Díez Navarro, 1744, op.cit.

Derechos Reservados IHAH

[92] 'Report on the Mosquito Shore, 1768'. Stephen Kemble, 1781. The Kemble Papers, vol 2, Nueva York, 1884.
[93] Stephen Kemble, op.cit.
[94] AGCA 66–558/ 1795
[95] AGCA 48–463; también, BAGG 6(4) 1941: 295–298)
[96] Stephen Kemble, op.cit.
[97] Taylor E. Mack, op.cit.
[98] 'Etnohistoria Hondureña: la llegada de los Garífunas a Honduras, 1797'.
William V. Davidson, 1983. Yaxkin vol 6.
'Sojourners of the Caribbean. Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garífuna'.
Nancie L. González. Urbana, Illinois, 1988.
[99] 'An account of the British settlement of Honduras... sketches of the manners and costums of the Mosquito Indians'. George Henderson. Londres, 1809.
[100] 'The Garifuna in Central America: Ethnohistorical and Geographical Foundations'. William V. Davidson. En Current Developments in Anthropological Genetics, vol 3, Michael H. Crawford, ed. Nueva York, 1984.
[101] 'Narrative of voyages and excursions on the east coast and in the interior of Central America.' Orlando W. Roberts. Edinburgo, 1827.
[102] 'Narrative of a residence on the Mosquito Shore, during the years 1839, 1840 & 1841: with an account of Truxillo, and the adjacent islands of Bonacca and Roatan'.
Thomas Young. Londres, 1842.
[103] 'Timber, Trade and Transformation: the Historical Geography of Mahogany on the North Coast of Honduras'. Craig S. Revels. Tesis de doctorado, Louisiana State University, 2002.
[104] 'The Anglo-Spanish struggle for Mosquitia'. Troy S. Floyd. Albuquerque, 1967.
'Penny ante imperialism: the Mosquito Shore and the Bay of Honduras, 1600–1914, a case study in British informal empire'. Robert A. Naylor, Rutherford, New Jersey, 1989.
[105] 'Bericht... des Mosquitolandes'. A.Fellchner, Berlin, 1845.
[106] 'Die Mosquitoküste im Spannungsfeld Britischer und Spanischer Politik, 1502–1821'. Barbara Potthast, Colonia, 1988.
[107] 'The Misquito Settlement Landscape of Eastern Honduras, with emphasis on the Moravian contribution'. Benjamin Tillman. Tesis de doctorado, Louisiana State University, 1999.
[108] Thomas Young, op.cit.
[109] Orlando W. Roberts, op.cit.
[110] Orlando W. Roberts, op.cit.
[111] 'Relación del viaje de Pedro de la Concepción por la Taguzgalpa...1699'. AGI, 1708.
[112] 'Informe sobre la expedición al Río Coco'. Maximiliano Sonnenstern, 1869. En Límites entre Honduras y Nicaragua, Nueva York, 1938.
[113] 'Address of George Augustus Frederick, hereditary chief of Mosquito'. En Formation
of the municipal authority for the government of the Mosquito Reservation. Nueva York, 1861.
[114] 'American Coast Pilot'. Edmund M. Blunt, 1864. Nueva York, 20va edición.
[115] 'Visita a la Mosquitia'. Castro Alvarado, 1866. En Revista del Archivo y Biblioteca Nacional de Honduras, vol ii, no. 4, 1905.
[116] Maximiliano Sonnenstern, op.cit.
[117] James R. Samson. 1997. "Indigenous lands in a developing region: A historical geography of the Pech Indians of eastern Honduras, with emphasis on recent settlement and land use changes." PhD dissertation in Geography. Louisiana State University, Baton Rouge Louisiana.
Helbig 1956, 1964; Conzemius 1927–1928, 1928, 1932.
[118] Karl H. Offen. 1999. "The Misquitu Kingdom.Landscape and the Emergence of a Misquitu Ethnic Identity, Northeastern Nicaragua and Honduras." PhD dissertation in Geography. University of Texas, Austin, Texas.
[119] 1998 is an error. P.H. Herlihy and A. P. Leake. 1993. "Tierras Indigenas de la Mosquitia Hondurena - 1992: Zonas de Subsistencia." Tegucigalpa: Instituto Geografico Nacional.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

Soporte de recipiente en pasta anaranjada proveniente de "EI Antigual", Roatán, mostrando el diseño de incisos puntuados. Foto de E. Christian Wells.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

La arqueología y el futuro del pasado en las Islas de la Bahía

E. Christian Wells

Resumen. Este artículo trata del pasado, el presente, y el futuro de la arqueología en las Islas de la Bahía (Guanaja, Barbereta, Morat, Elena, Roatán, y Utila) en Honduras—un tema que ha comenzado a tornarse importante debido al crecimiento urbano y al desarrollo económico que las islas han experimentado en los últimos años, esto amenazando el frágil patrimonio cultural hondureño de las mismas, del cual conocemos muy poco. Como un arqueólogo que aprecia la historia remota (esta que se extiende miles de años hacia el pasado) de los pueblos y culturas de Honduras, me siento motivado a comenzar nada menos que con Cristóbal Colón y el encuentro entre los europeos y los indígenas durante el siglo dieciséis, esto al igual que muchas historias con relación al tema. Este punto de partida provee una perspectiva útil para considerar lo que sabemos y lo que no sabemos con relación al pasado precolombino de las islas, como también lo que necesitamos saber antes que algo más desaparezca.

El encuentro

Guardadas en una esquina del Mar Caribe, las Islas de la Bahía fueron visitadas por Cristóbal Colón en julio del 1502, durante su cuarto y final viaje al "Nuevo Mundo." Viendo una isla cubierta por pinos ("Bonacca" o Guanaja), Colón la nombró "Isla de los Pinos," reclamándola así para España. De acuerdo a Fernando Colón, el hijo de trece años de Cristóbal que lo acompañaba en el viaje, "habiendo llegado a la isla de Guanaja, el Almirante envió a la costa a su hermano Bartolomé, con dos botes. Ellos encontraron personas que se parecían a aquellas encontradas en otras islas, pero estas con la frente más estrecha. Ellos también vieron muchos árboles de pinos y piezas de tierra llamadas cálcide, la cual los indios usaban para forjar el cobre, pensando algunos de los marineros que esta era oro." El fraile español Bartolomé de Las Casas, de la orden de los dominicos y editor del diario publicado por Colón, nos dice que Guanaja "tenía como vecinas tres o cuatro islas más...y todas estaban bien pobladas."

Desde el punto de vista de la evidencia histórica y arqueológica, sabemos que los isleños de la Bahía fueron indígenas cazadores/pescadores y recolectores, que practicaban la siembra a pequeña escala, ocupando las islas y la costa norte de Honduras desde alrededor del siglo once D.C. Del relato de Fernando Colón (1959:231),

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

sabemos que estas poblaciones estaban conectadas en alguna forma con los mayas que habitan hoy en día en Belice y Yucatán, esto ya que "por fortuna llegaron allá en ese tiempo, una canoa, larga como una galera y ocho pies de ancho, hecha de un sólo tronco de árbol como otras canoas indígenas, esta estaba cargada de mercancía provenientes de las regiones del oeste y de Nueva España. En medio de la barca, tenían un toldo de hojas de palma, parecidos a los que llevan las góndolas venecianas; esto les daba completa protección en contra de las lluvias y las olas. Debajo del toldo, estaban los niños y mujeres, más todo el equipaje y la mercancía."

La mercancía de la cual hablaba Fernando incluía "mantos de algodón, y camisas sin mangas, bordadas y pintadas en diferentes diseños y colores; taparrabos del mismo diseño y tela, así como la de los chales vestidos por las mujeres en la canoa, siendo estos como los chales vestidos por las mujeres moras de Granada; largas espadas de maderas, con surcos a los lados, y en donde el filo debería estar, se hallaban atadas con cordón y brea, cuchillos de pedernal [hojas de obsidiana] que cortaban como el acero; hachas que se parecían a las hachas de piedras usadas por otros indios, pero estas hechas de buen cobre, y cascabeles de águila en cobre, y crisoles para derretirlos."

Fernando continua, "como provisiones, tenían ellos tales raíces y granos como los que comen los indios de La Española, también un vino hecho de maíz el cual sabía a cerveza inglesa. Tenían también muchas de las almendras [granos de cacao], de los cuales los indios de Nueva España usan como moneda; y estos indios las valoraban grandemente, porque noté que cuando estos fueron llevados a bordo con sus otros bienes, cayendo algunos de estos al suelo, todos los indios se detuvieron para recogerlos como si hubiesen perdido algo de gran valor."

Aunque esta historia fue posteriormente recontada por los historiadores del periodo colonial temprano (Anghiera 1812; Herrera y Tordesillas 1944; Las Casas 1951), ninguno niega que este fue un momento de gran significado histórico para los isleños de la Bahía, un momento de contacto cultural, y quizás divino en apariencia. Otros testigos de este evento narran la historia con gran emoción (Harrisse 1866:473; Major 1847:169-234; Navarrete 1825, I:283-284, III:556). ¿Qué pensaron los habitantes indígenas de estas islas acerca de este intercambio? ¿Cómo su cultura, lengua e historia modificaron estas interpretaciones? ¿Qué pasó después de que Colón y su tripulación se marcharan? Estas interrogantes sin respuestas son inmensamente importantes para entender la historia cultural de las Islas de la Bahía y las variadas poblaciones que se asentaron en las mismas.

Los isleños de la Bahía y sus descendientes continuaron interactuando con los españoles y otros europeos por otros 150 años (Muñoz, 1639; vea también

Derechos Reservados IHAH

Strong 1935:14-15). Debido a la esclavización en Cuba y al reasentamiento hacia Guatemala, las Islas de la Bahía fueron despobladas de nativos en forma efectiva alrededor del 1650 (Conzemius, 1928:59-66; véase también Newman, 1986). En la descripción hecha por el capitán Nathaniel Uring acerca de las islas en el 1719, no se mencionan personas nativas, solamente leñadores ingleses que ocupaban el área de Port Royal desde mediados del siglo quince (Uring 1727:341-361). Es por esta razón que la arqueología es la única que nos puede proveer los medios para comprender el pasado prehispánico de las Islas de la Bahía.

La arqueología de las Islas de la Bahía, un breve recuento

Poco se conoce de las poblaciones que Colón conoció en Guanaja, pero los eruditos han propuesto que los isleños de la Bahía hablaban Pech (Davidson 1974:20; Lehmann 1920:629, 631) o Jicaque (Spinden 1925; Thomas y Swanton 1911:73-76, 78-81) y posiblemente algún otro dialecto maya (Conzemius 1928:68; Sauer 1966). Pocas descripciones de su cultura material están disponibles (Conzemius 1928:62-63; Squier 1858:610), y estas provienen del historiador Herrera y Tordesillas (1944, Dec. IV, Lib. I, Cap. VI), quien transcribió y probablemente combinó otras versiones originales, particularmente aquellas escritas por de Las Casas.

En 1841, Thomas Young visitó Guanaja, y proveyó una de las más tempranas descripciones de las ruinas prehispánicas de las Islas de la Bahía (posiblemente de Plan Grande):

> En una parte de la isla, cerca del cayo de Savannah Bight...una pared de piedra ha sido descubierta, dando evidencia, por su forma y su apariencia, que es obra del hombre incivilizado. La pared discurre en cierta distancia algunos pies de alto, teniendo fisuras acá y allá, o rudos nichos, hechos por la admisión de sillas de piedra de tres patas, peculiarmente cortadas [¿metates?], los cuales supongo, debieron haber sido asientos para sus ídolos...numerosos artículos de arcilla rugosa y quemada, y varios artefactos fantásticos para guardar líquidos han sido encontrados...y yo he visto algunas cosas curiosas en posesión de varias personas, las cuales han sido excavadas, y que sin duda alguna, son de fabricación indígena. Yo tengo entendido que la isla adyacente, Roatán, exhibe más pruebas aún de haber sido habitada por una raza incivilizada (Young 1847, según citados en Squier 1858:123-124).

Los recuentos más tempranos de restos prehispánicos en Roatán vienen del Capitán Mitchell de la Marina Británica en el 1850, quien escribe: "Parece probable que la isla, en un algún periodo remoto, fue densamente poblada por la raza india. Preparando la tierra para la siembras, muchos utensilios domésticos y culinarios han sido encontrados" (Mitchell 1850, citado en Squier 1858:118).

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Estas descripciones iniciales, varias visitas breves, colecciones y estudios hechos con relación a la prehistoria de las Islas de la Bahía, proveen una detallada, pero incompleta información cultural, histórica, y arqueológica. En 1904, Richard Rose publicó *Utila: Past and Present* (Utila: Pasado y Presente), en el cual describe las ruinas arqueológicas de Stewarts Hill. Veinte años más tarde, en 1924, Eduard Conzemius, un mercader y etnógrafo que viajó extensamente por el este de Honduras y Nicaragua, publicó *On the aborigeines of the Bay Islands (Honduras)* [Sobre los aborígenes de las Islas de la Bahía (Honduras)]. Este libro continua siendo una fuente significativa de información acerca del periodo colonial temprano de la región ya que sintetiza numerosos trabajos anteriores, incluyendo información proveniente del libro de Fernando Cervallos, publicado en 1919, Reseña histórica de las Islas de la Bahía.

Bajo el auspicio del Museo del Indio Americano, Frederick Mitchell-Hedges, un aventurero y novelista inglés, visitó las islas en 1930 y 1931, amasando una gran colección de artefactos prehispánicos por medio de obsequios y compras (Strong, 1935:1). Mitchell-Hedges (1954) documentó sus experiencias, notando algunos problemas para la investigación de la prehistoria de las islas. En 1931, Junius Bird condujo la expedición Boekelman Shell Heap para el Museo Americano de Historia Natural (resultados reportados en Strong, 1935). La expedición visitó las islas de Roatán, Utila y Guanaja. Mientras en Roatán se investigaba un sitio en Jonesville Bight, estos visitaron Port Royal, comprando una pequeña colección proveniente de las cercanías de Coxen Hole.

En 1935, William Duncan Strong, de la Agencia de Etnología Americana (Bureau of American Ethnology), adscrita a la Smithsonian Institution, publicó un recuento de sus exploraciones, titulado *Archaeological Investigations in the Bay Islands, Spanish Honduras* (Investigaciones arqueológicas en las Islas de la Bahía, Honduras española). Esta obra maestra, la cual no tiene comparación hoy en día, fue precedida en 1934 por una publicación preliminar, *An archaelogical cruise among the Bay Islands of Honduras* (Un viaje arqueológico a través de las Islas de la Bahía de Honduras). El informe de Strong de 1935 describe sus excavaciones en "un sitio de ofertorios hasta ahora sin tocar, cerca de French Harbor" en Roatán, así como también los sondeos y excavaciones en Helena, Barbareta, Morat, Guanaja y Utila. Aunque Strong pasó solamente un mes visitando las Islas de la Bahía, su reporte permanece como uno de los más detallados e informativos trabajos sobre la arqueología de las islas. Fue publicada en Español en 1939 (Strong, 1939). Todas sus notas originales, así como los dibujos, las fotos y la correspondencia con otros antropólogos, actualmente están en los archivos nacionales de antropología en el *Smithsonian Institution* (Montgomery, 2004:27-28, 71).

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

En 1937, Lord Moyne, de la Real Sociedad de Geografía de la Universidad de Cambridge, visitó brevemente por tres semanas las Islas de la Bahía y recolectó más de 3,000 artefactos (Feachem y Braunholtz, 1938). De estos artefactos, 1,200 consistían en vasijas de cerámica y el resto eran piedras de moler, cabezas de mazo, celtas, y cuentas y pendientes trabajados en jade, cristal de roca y saponita. Muchos de estos objetos fueron tomados del sitio de Indian Hill en "Helene" (Elena) (Feachem, 1940:183). Moyne también visitó los montículos de conchas en las islas Swan[1], donde fue recolectada "una cerámica más bien rudimentaria" (Feachem y Braunholtz, 1938:74).

Moyne auspició una segunda expedición a las islas en 1939, dirigida por R. W. Feachem, acompañado por Derek Leaf. La expedición de Feachem visitó Roatán, Elena, Morat, Barbareta, Utila, Guanaja y las islas Hog. Sus descripciones de los restos arqueológicos no fueron tan detalladas como las de Strong, no obstante proveyeron material comparativo y útil. Como nota adicional, muchos de los objetos descritos que habían sido vistos en Elena y en Morat pudieron haber sido bienes comerciales provenientes de la región de Ulúa (Feachem, 1940:183-184). Su reporte es también invaluable ya que este provee mapas esbozados y detalladas descripciones del sitio de Mangrove Bight en Guanaja, los cuales fueron completados con la asistencia de Colin Pinckney del Departamento de Antropología de la Universidad de Cambridge.

Siguiendo la tendencia de estas importantes síntesis de arqueología e historia del noroeste de Honduras (Stone, 1941; Strong et al., 1938; Yde, 1938) y el importante libro de Abel Arturo Valladares, Monografía de Departamento de las Islas de la Bahía (1939), el año 1950 vio algunas de las primeras excavaciones en el área. A. V. Kidder, Gordon Eckholm y Gustav Stromsvik excavaron una trinchera en el sitio 80-Acre en Utila, revelando dos horizontes distintos de ocupación. Jeremiah Epstein (1957, 1959) estudió estos materiales y aplicó los términos Horizonte Selín para el periodo Clásico, apenas alrededor del 600-900 D.C., y Horizonte Cocal, para el Posclásico, ca. 900-1520 D.C. Análisis subsecuentes efectuados por Paul Healy (1978, 1993) y otros (Begley, 1999; Dennett, 2007) en colecciones provenientes del este continental de Honduras, apoyan esta división y proveen ideas por comprobar relacionadas a cómo se pueden dividir en periodos o fases más específicas para la cronología de las Islas de la Bahía.

El gran y complejo asentamiento prehispánico de Marble Hill fue investigado y descrito en detalle por Alan Craig del Departamento de Geografía de la Universidad del Atlántico de Florida (Florida Atlantic University) en una visita a Guanaja en el 1965 (Craig, 1967; reimpreso en español como Craig, 1977). Mientras que las

[1] El autor se refiere a las islas del cisne en el noroeste del mar caribe.

Derechos Reservados IHAH

descripciones arqueológicas de Craig son algo impresionistas, este provee importantes detalles con relación a la geología local y la geomorfología de la región, así como descripciones y dibujos de cerámicas recolectadas de la superficie del sitio.

Las Islas de la Bahía fueron investigadas usando técnicas arqueológicas modernas por vez primera entre 1973 y 1975 por un equipo de prominentes arqueólogos, entre ellos, Jeremiah Epstein, George Hasemann, Paul Healy, Herman Smith, Vito Véliz y Gordon Willey. Los resultados de sus trabajos fueron publicados en dos ediciones de Yaxkin en 1977, y fueron sintetizadas en inglés por William Davidson (1974) en su obra *Historical geography of the Bay Islands Honduras: Anglo-Hispanic conflict in the western Caribbean* (Geografía histórica de las Islas de la Bahía de Honduras: conflictos anglo-hispanos en el Caribe occidental).

En 1973, Véliz, Healy y Willey efectuaron investigaciones de sondeo y condujeron excavaciones de pruebas limitadas de dos sitios al tope de dos colinas (IB1 e IB2) en Difficulty Hill, West End, Roatán (Véliz et al., 1976, 1977). Estos también condujeron excavaciones de prueba en el sitio de rivera Finca Galindo (IB3), al oeste de Dixon Hill. El grupo de arqueólogos colectó y analizó 2,227 fragmentos de cerámica de los tres sitios, encontrando una variedad de vasijas y jarros simples y decorados del periodo Cocal (Posclásico), así como posibles cerámicas traídas de comercio con Costa Rica, y evidencia de cerámica Plomiza (Plumbate) de Tohil.

En 1974, R. Christopher Goodwin (1979) y, luego, Hasemann y Smith, (bajo la dirección de Epstein) investigaron la isla de Utila (Hasemann 1975, 1977). Hallaron 21 sitios prehispánicos, cuatro de los cuales fueron reportados por Strong (1935). Uno de los más importantes resultados de este esfuerzo fue el primer mapa científico y descripción comprensiva del sitio de 80-Acre (también conocido como "Bamboo Mounds"). Con 27 montículos y otros lugares con concentraciones de materiales culturales, 80-Acre es uno de los mayores asentamientos prehispánicos en las Islas de la Bahía. Hasemann y Smith no condujeron excavaciones, aunque colectaron de flor de tierra algunos artefactos diagnósticos, los cuales están descritos en los trabajos de Hasemann.

En 1975, Smith, Epstein y Hasemann condujeron un sondeo pedestre oportunista durante cinco semanas en Roatán con la asistencia de informantes locales (Epstein, 1978; Epstein y Véliz, 1977). Estos localizaron un total de 31 sitios prehispánicos (así como dos fortificaciones históricas de bucaneros), muchas de las cuales estaban localizadas en las cimas de las colinas en la parte central de la isla. La mayoría de los sitios fueron registrados como pequeñas villas, de al menos 4 o 5 casas, y varias residencias o terrazas para agricultura, o depósitos funerarios o de ofrendas, o entierros. Brazil (R18) es el sitio más grande de la isla. Otras villas incluyen El

Derechos Reservados IHAH

Cementerio (R33), Alpes Hill (R32), Difficulty Hill (R3), Charlie Brown (R5) y R7. Casi la mitad de estos sitios presenta evidencia de la presencia de ocupaciones del periodo Selín y Cocal. Los tipos de cerámicas dominantes incluyen tazones simples o incisas en puntos, jarras y grandes cuencos (con bordes de hasta 35 cm de diámetro) de pasta anaranjada arenosa. También se encontraron ejemplos de cerámicas del estilo Ulúa y de las tierras bajas mayas, indicativo de relaciones comerciales durante el Clásico Tardío con los grupos de la masa continental del norte de Honduras y posiblemente de las costas de Belice o Guatemala.

Más recientemente, Christopher Begley (1992, 1999) ha investigado los asentamientos en Difficulty Hill, Roatán, así como en Plan Grande, Guanaja. Este trabajo fue expandido en 1999 por Cruz Castillo y Oscar Neil, ambos del Instituto Hondureño de Antropología e Historia, quienes inspeccionaron Plan Grande y Marble Hill (Cruz Castillo, 1999) y condujeron excavaciones arqueológicas limitadas en Charlie Brown, Roatán junto a Idelfonso Orellana en el 2000 (Castillo et al., 2000).

Una colección nueva de un sitio viejo

El más reciente aporte a la arqueología de las Islas de la Bahía tuvo lugar en el 2003 con el descubrimiento "accidental" de una gran colección de vasijas completas de cerámicas, almacenadas en un armario de la Universidad del Sur de Florida (University of South Florida, USF), la cual había sido removida de un sitio prehispánico de Roatán alrededor de los años sesenta. La colección incluye 157 pequeños cuencos de cerámica y platos, algunos fragmentos asociados, y varios cuencos y jarros grandes, todos donados a la universidad en 1990, por una familia que se asentó en Roatán desde las últimas décadas del siglo diecinueve. Habiendo llegado a la USF, las cerámicas fueron puestas en cajas, rotuladas como si perteneciesen a la cultura maya, y puestas en almacenamiento permanente. Cuando yo encontré los materiales en el 2003, mis estudiantes y yo comenzamos a estudiar la colección y a investigar su historia.

Usando los estudios estilísticos de las cerámicas prehispánicas de las Islas de la Bahía, efectuado por Epstein (1957) y el trabajo de Healy (1993) con relación a la cerámica Pech antigua proveniente de la masa continental, creemos que las cerámicas de la colección de la USF fue probablemente fabricada entre los periodos Temprano y Medio del Posclásico, ca. 1000 a 1400 DC. Todos los ejemplos parecen corresponder a la variedad Dorina del tipo Dorina abstracto inciso puntuado (Epstein, 1957:91-98; Healy, 1993:209-212). Ilustraciones de este tipo son numerosas (Epstein, 1957: Figuras.10, 11g-p; Healy, 1993: Figuras. 11.17-11.19; Stone, 1941: Figuras. 9, 36f-h; Strong ,1935: J116

Derechos Reservados IHAH

Placas 5e-g, 18d, 28a, 31f, 73). En lo que representa jarros de boca abierta y cuencos llanos curveados hacia afuera de paredes brotadas, esta cerámica es predominantemente decorada en el exterior con un motivo "S vaga" o rollos curvilíneos abstractos, usualmente incisos finamente, y compensados con marcas puntuadas (o "pinchazos"; véase Figura 1-2). Las formas más pequeñas se encuentran frecuentemente sin decoración. Los ejemplos de la colección de la USF, representan mayormente esta última, pequeña, sin decoración, y con la tendencia a tener una superficie lisa, sin pintar, aunque con un fondo anaranjado claro natural (pálido) del mismo color de la pasta (Munsell 2.5-YR 6/8), que pudo haber sido aplicado a alguno de los especimenes.

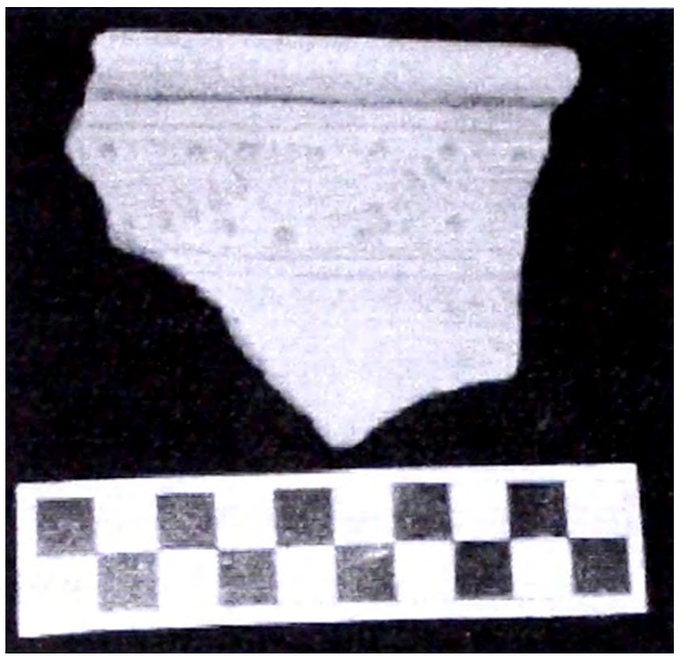


Figura 1. Fragmento de cerámica de la colección de USF presentando el motivo decorativo "S vaga"/ puntuado. Foto de Christian Wells.

Comparando esta colección de la USF con descripciones históricas y representaciones de la cerámica Pech, es posible que fuera usada por watas (shamanes), y otros participantes en ceremonias kesh, efectuadas después de la muerte de un miembro de la comunidad (Aguilar, 2006; González et al., 1995; Lanza et al., 1992). Estas prácticas incluían el consumo de bebidas fermentadas hechas de yuca (munia), y maíz (ostia) y otras comidas especiales, como tamales hechos de yuca (sasal). Las bebidas fueron consumidas en guacales, pequeños cuencos de arcilla, y los tamales y otros alimentos eran servidos en pequeños platos llanos de cerámica (wakeles) o platos en madera (cobres). Hoy en día, las comunidades Pech en La Moskitia continúan esta tradición, aunque los participantes a menudo usan utensilios de plástico en lugar de los tradicionales guacales.

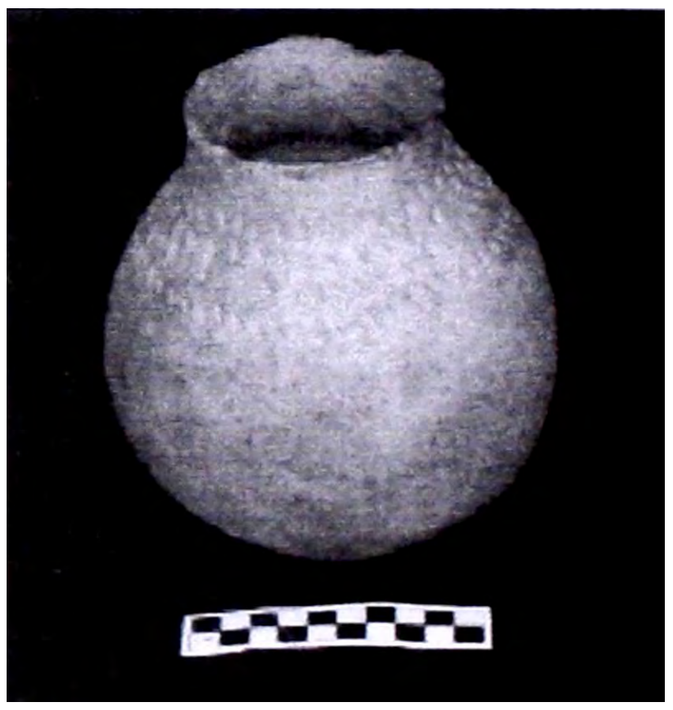


Figura 2. Jarra de boca-abierta de la colección de USF presentando las marcas "pinchazos" alrededor del cuello. Foto de Christian Wells.

En el 2008, cerca de cincuenta años después de su remoción de Honduras, esta cerámica de la colección de la USF fue regresada al Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH). La repatriación tuvo lugar en una conferencia de prensa en el Ministerio de Cultura, Artes y Deportes en Tegucigalpa el 11de marzo del presente. En la misma, se unieron a mi persona, Rodolfo Fasquelle (Ministro de Cultura, Artes y Deportes), Darío Euraque (Gerente del IHAH) y Eva Martínez

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

(Subgerente de Patrimonio del IHAH).

Preparando la repatriación, comencé a investigar la proveniencia de la colección en Roatán. Después de una entrevista con la familia que donó los materiales, visité Roatán del 29 de mayo al 1de junio de 2008, para observar el sitio arqueológico. Contacté al Dr. David Evans, un antropólogo cultural de la Universidad de Wake Forest que se encontraba trabajando en la isla desde el 1961 (Evans, 1966, 1979). Después de haber descrito lo que yo estaba buscando, este me llevó directo al sitio, localmente conocido como El Antiqual.

Las ruinas arqueológicas de El Antiqual se encuentran cercanas a la región central de la isla y se extienden a través de las cimas de dos colinas y el punto intermedio que las conecta, cubriendo un área de 800 metros cuadrados en un terreno que a veces es empinado y accidentado. De cualquiera de las cimas de estas colinas, se puede observar claramente la bahía y las costas oceánicas de la isla, así como una vista clara de la masa continental hondureña.

Una gran quebrada (de 2 a 3 metros de ancho y de 1 a 2 metros de profundidad) recorre el sitio de norte a sur, atravesando el punto de unión entre las colinas, dividiéndolo en dos. Dos o tres quebradas más pequeñas que drenan las cimas de las colinas se confunden en la quebrada mayor alrededor del centro del sitio, serpenteando hacia el sureste y desembocando en el área de Caribe Point Bight. Las cimas de estas colinas actualmente están cubiertas de zacate y otras vegetaciones típicas de áreas bajas, mientras que el punto de unión entre las colinas está densamente forestado, mayormente por una variedad de palmas y helechos.

El sitio no posee alguna forma de arquitectura visible, no obstante existe un crecimiento excesivo de la vegetación que impide actualmente determinar la existencia de montículos. Existen numerosos puntos a través de las pendientes de las colinas con altas concentraciones de pequeños peñascos sugiriendo la existencia de terrazas artificialmente construidas en el sitio.

Se observaron numerosos materiales culturales —hallazgos tanto individuales como en concentraciones indicativas de áreas de actividad— a través de toda el área que comprende el sitio. Entre los artefactos se encontraron utensilios de cerámica lisos y decorados (cinceladas) similares a las cerámicas de la variedad Dorina (Ver figura p. 68), documentados por Paul Healy (1993:209-212). Las cerámicas, así como el descubrimiento de segmentos de hojas de cuchillos de obsidiana verde, fuertemente sugieren que la última ocupación del sito pudiera ser datada al periodo Posclásico (fase Cocal), ca. 1000 al 1530 DC (Véliz et al., 1977:11). Un análisis de modo de este tipo de cerámicas recientemente efectuado por Carrie Dennett (2007, 2008) pudiera permitirnos un análisis más específico del periodo ocupacional del sitio.

Derechos Reservados IHAH

El sitio se encuentra en buen estado de preservación, salvo dos disturbios mayores: el establecimiento de dos torres masivas duales de la compañía Hondutel, una en cada cima de las colinas. Las fundaciones de cemento de estas parecen obliterar completamente algunas porciones significativas del sitio, midiendo aproximadamente 400 metros cuadrados. Las porciones expuestas de la excavación a los fundamentos de estas torres revelan una secuencia discernible de horizontes A-B-C, cada cual midiendo aproximadamente 20 cm de profundidad hacia la roca madre de piedra caliza. Los materiales culturales observados, mayormente en el horizonte B, incluyen cerámicas, pedernal, cuarcita y conchas.

Lo que sabemos y lo que no sabemos

Como esta breve revisión de la literatura arqueológica sugiere, los asentamientos prehispánicos de las Islas de la Bahía, han sido investigados —formalmente e informalmente— por más de cien años. Los más recientes proyectos arqueológicos llevados a cabo en los mayores asentamientos, aunque pequeños en escala, han sido críticamente importantes para identificar la variedad de tipos de sitios arqueológicos, su localización y sus respectivos periodos de ocupación (véase a Epstein, 1978 para un recuento de los datos publicados). El "descubrimiento" y análisis de la colección de la USF añade a nuestro conocimiento al proveernos un conjunto grande y coherente de vasijas de cerámicas, en buen estado sacados de un sólo sitio arqueológico.

Basado en los datos arqueológicos existentes, tal parece que las comunidades más grandes se encontraban en Utila (80-Acre) y Guanaja (Plan Grande y Marble Hill), mientras que Roatán pudo haber servido mayormente, aunque no exclusivamente, para funciones especiales, incluyendo entierros y actividades ceremoniales. La evidencia de la población de las islas se extiende en el pasado hacia alrededor del siglo séptimo D.C., cuando los ocupantes mantenían conexiones económicas con los grupos en las regiones mayas y del Ulúa del sureste de Mesoamérica, y posiblemente con Nicaragua y Costa Rica (basándonos en las importaciones de cerámica, jade y obsidiana). Las poblaciones aumentaron en los próximos cien años, mientras estas interacciones interregionales fueron contraídas. No obstante, el acceso a materiales de otras partes de Mesoamérica no cesó del todo, tomando en cuenta la presencia de obsidiana verde (posiblemente de Pachuca) y de cerámica plomiza de Tohil. Cuando Colón arribó en las décadas tempranas del siglo dieciséis, estos y otros bienes de intercambio comercial provenientes de las regiones mayas fueron claramente transportados a través de las islas.

Con algunas excepciones, las comunidades fueron más bien pequeñas, compuestas por no más de cinco a diez grupos domésticos (patios), los cuales pudieron

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

representar unidades de familias extendidas. No existe ninguna evidencia directa sobre el tipo de agricultura, salvo la sugerencia de que ciertas terrazas en las pendientes de las colinas en Roatán, las cuales pudieron haber sido usadas para el cultivo (la evidencia indirecta incluye implementos de piedra molida). Mientras que la cerámica y algunos artículos utilitarios fueron claramente hechos de materiales crudos locales de recursos naturales aún sin identificar.

Aunque una secuencia de ocupación básica ha sido establecida, todavía existen muchas cosas que no sabemos acerca de la prehistoria de las Islas de la Bahía. Todas las preguntas ofrecidas por Epstein (1978) quedan sin respuesta. ¿Existían ocupaciones anteriores extendiéndose en el pasado hacia el periodo Clásico Temprano, o más aún al periodo Preclásico? ¿Donde podríamos encontrar evidencia de tal ocupación? ¿Se encontraban los residentes de las islas localizados mayormente en Guanaja y en Utila, tal como lo sugieren los sondeos de asentamiento más recientes, o nos falta alguna evidencia clave proveniente de Roatán, oculta por la destrucción de sitios arqueológicos, y el desarrollo y crecimiento de esta isla? Si Roatán era usada en tiempos prehispánicos para actividades de propósitos especiales, ¿cuál era la extensión de estas actividades y cómo las mismas se relacionaban a cambios sociales, políticos y económicos a través del tiempo? ¿Era Roatán cultivada extensamente durante el periodo Posclásico, o la mayoría de las actividades agrícolas ocurrían afuera, en las otras islas adyacentes? ¿Cómo se relacionaban las poblaciones de las islas? ¿Estaban integradas todas estas poblaciones de alguna manera, y en cierta extensión, bajo un conjunto de instituciones sociopolíticas o socioeconómicas? Si las Islas de la Bahía alguna vez estuvieron organizadas bajo una entidad política coherente, ¿cómo esta sociedad se articulaba con otras entidades en la costa y el interior de la masa continental ahora hondureña? Finalmente, ¿cómo muchas de estas interrogantes podrían ser resueltas, debido al gran grado de destrucción y disturbios en los sitios arqueológicos durante el pasado siglo? En el libro reciente de Thomas Cuddy (2006), Political identity and archaeology in northeast Honduras (Identidad política y la arqueología del noreste de Honduras), se presenta como ejemplo la forma en que la arqueología ha servido para atender muchas de estas interrogantes en el caso de los cacicazgos Pech que se encuentran en la masa continental. También, el ensayo de Elizet Payne Iglesias (2001) que trata del tema de la relación entre la identidad y la nación en las Islas de la Bahía demuestra el rol poderoso que juegan la historia y la prehistoria para formar y reformar las ideas del patrimonio cultural y su expresión (también véase a Euraque, 2004).

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

El futuro del pasado

El futuro del pasado antiguo de las Islas de la Bahía parece nefasto. Con el rápido ritmo de crecimiento urbano y desarrollo económico, mayormente asociado a la floreciente industria turística, las ruinas y demás restos arqueológicos—provenientes ambos de los periodos prehistórico e histórico—están siendo amenazados o destruidos casi diariamente por la construcción o por el saqueo. Tal parece que Roatán ha sufrido y continuará sufriendo grandes pérdidas, dada su atracción para los turistas.

Basados en los resultados de una exitosa intervención en diferentes regiones de Honduras, en sitios tales como Copán, El Puente, Los Naranjos, Cerro Palenque y, más recientemente, en Currusté en las cercanías de San Pedro Sula, cuatro proyectos necesitan ser encaminados a favor de la arqueología de las Islas de la Bahía para detener o aminorar la perdida del patrimonio cultural. Primero, un museo (con un depósito central para artefactos) es necesario para organizar los esfuerzos de preservación, los proyectos de conservación y cualquier iniciativa de orientación y conciencia con alcance al público. Segundo, un reconocimiento comprensivo y sistemático de los sitios arqueológicos de las islas es imprescindible para crear un inventario de los restos materiales existentes hasta el momento. Este inventario es críticamente importante para promover esfuerzos futuros de preservación que permitan comprender los impactos adversos que la construcción y otros proyectos de desarrollo pudieran tener en los restos culturales de la región. Tercero, algunos de los asentamientos prehispánicos más grades, tales como Plan Grande, 80-Acre, y Brazil necesitan ser protegidos permanentemente del desarrollo y ser convertidos en parques arqueológicos formales para así recibir protección nacional. Finalmente, y debido a que la mayoría de lo que se conoce sobre la prehistoria de las Isla de la Bahía viene de investigaciones de estos sitios más grandes, los asentamientos más pequeños deberían ser estudiados a través de excavaciones a gran escala que se enfoquen en perfiles estratigráficos a profundidad, en la colección de artefactos grandes con su debida proveniencia documentada, y en un muestreo extensivo en conjunto con excavaciones de unidades domésticas.

Más de un siglo de visitas, colecciones y estudios han convencido al mundo de que las Islas de la Bahía encierran una gran riqueza de información en relación a las culturas mesoamericanas y centroamericanas adyacentes. No obstante, estos esfuerzos apenas han comenzado a acumular la información necesaria para contestar las interrogantes claves acerca de su historia. Antes que esos datos puedan ser recolectados, es importante tomar las medidas necesarias para detener la destrucción de los sitios arqueológicos, y contener el flujo del saqueo y el tráfico ilícito de antigüedades que amenazan con despojar a las Islas de la Bahía de su riquísima y com-

Derechos Reservados IHAH

pleja historia. Esta tarea requerirá de los arqueólogos una colaboración con personas locales con diversos intereses en cada nivel social, incluyendo los residentes de las islas, las instituciones gubernamentales y no-gubernamentales, los desarrolladores comerciales, y los miles de turistas que visitan cada año, para que así todos tengamos la oportunidad de invertir en el futuro del pasado de las Islas de la Bahía.

Bilbliografia

Aguilar, Juan Carlos Vargas (2006) Etno-demografía de la étnia pech, Honduras. Centro Centroamericano de Población, Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.

Anghiera, Pietro Martire (1812) The history of the West Indies. En A selection of curious, rare and early voyages, editado por R. Hakluyt, pp. 366-688. R.H. Evans y R. Priestly, London.

Begley, Christopher T. (1992) Informe preliminar sobre las excavaciones en Difficulty Hill, Isla de Roatán, Honduras. Informe entregado al Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Tegucigalpa.

Begley, Christopher T. (1999) Investigación de Plan Grande, Guanaja, Islas de la Bahía, Honduras: Ideología y vida cotidiana en la frontera de Mesoamérica. Informe entregado al Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Tegucigalpa.

Begley, Christopher T. (1999) Elite power strategies and external connections in ancient eastern Honduras. Disertación doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Chicago, Chicago.

Cruz Castillo, Óscar N. (1999) Informe de inspección a los sitios arqueológicos de Plan Grande y Marble Hill, Guanaja, Islas de la Bahía, Honduras. Informe entregado al Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Tegucigalpa.

Cruz Castillo, Óscar Neil y Orellana, Idelfonso (2000) Informe final de las excavaciones arqueológicas en Charlie Brown, Roatán, Islas de la Bahía. Informe entregado al Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Tegucigalpa.

Cervallos, Fernando P. (1919) Reseña histórica de las Islas de la Bahía. Tipografía Nacional, Tegucigalpa, Honduras.

Columbus, Fernando (1959) The life of Admiral Christopher Columbus, by his son Ferdinand. Traducido por Benjamin Keen. Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.

Conzemius, Eduard (1928) On the Aborigines of the Bay Islands (Honduras). Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti 2:57-68.

Craig, Alan K. (1967) Contributions to the pre-history of the Bay Islands, Honduras. Katunob 6(1):70-79.

Craig, Alan K. (1977) Contribución a la prehistoria de las Islas de la Bahía. Yaxkin 2(1):19-27.

Cuddy, Thomas W. (2006) Political identity and archaeology in northeast Honduras. University Press of Colorado, Boulder.

Davidson, William V. (1974) Historical geography of the Bay Islands, Honduras: Anglo-Hispanic con flict in the western Caribbean. Southern University Press, Birmingham, Alabama.

Dennett, Carrie L. (2007) The Río Claro Site (A.D. 1000-1530), northeast Honduras: A ceramic classification and examination of external connections. Tésis de Maestría, Departamento de Antropología, Universidad de Trent, Petersborough, Ontario, Canada.

Dennett, Carrie L. (2008) A modal analysis of vessel appendages from Río Claro (A.D. 1000-1530), northeast Honduras. La Tinaja 19(2):12-16.

Derechos Reservados IHAH

Epstein, Jeremiah F. (1957) Late ceramic horizons in northeastern Honduras. Disertación doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Pennsylvania, Philadelphia.

Epstein, Jeremiah F. (1959) Dating the Ulua polychrome complex. American Antiquity 25(1):125-129.

Epstein, Jeremiah F. (1978) Problemas en el estudio de la prehistoria de las Islas de la Bahía. Yaxkin 2(3):149-158.

Epstein, Jeremiah F., y Vito Véliz (1977) Reconocimiento arqueológico de la Isla de Roatán, Honduras. Yaxkin 2(1):28-39.

Euraque, Darío A. (2004) Conversaciones históricas con el mestizaje y su identidad nacional en Honduras. Centro Editorial, San Pedro Sula, Honduras.

Evans, David K. (1966) The people of French Harbour: A study of conflict and change on Roatan Island. Disertación doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de California, Berkeley.

Evans, David K. (1979) Cambio sociocultural reciente en Roatán, Honduras. Yaxkin 3(2):121-133.

Feachem, R. W. (1940) The Bay Islands, Gulf of Honduras. The Geographical Journal 96(3)181-189.

Feachem, R. W., y H. J. Braunholtz (1938) Exhibition of antiquities and photographs. Man 38:73-74.

González, Silvia, C. Mumford, E. Martínez, y A. Corrales (1995) La cultura Pech: Un acercamiento a su estado actual. Yaxkin 13(1-2):37-56.

Goodwin, R. Christopher, Cyd Heymann, y Glen T. Hanson (1979) Archaeological sampling on Utila, Bay Islands, Honduras. Journal of the Virgin Islands Archaeological Society 7:3-26.

Harrisse, Henry (1866) Bibliotheca Americana Vetustissima, A description of works relating to America published between the years 1492-1551. G. P. Philes, New York.

Hasemann, George E. (1977) Reconocimiento arqueológico de Utila. Yaxkin 2(1):41-76.

Healy, Paul F. (1978) La arqueología del noreste de Honduras: Informe preliminar de la investigación de 1975 y 1976. Yaxkin 2(3):159-173.

Healy, Paul F. (1993) Northeastern Honduras. En Pottery of prehistoric Honduras: Regional classification and analysis, editado por J. S. Henderson y M. Beaudry-Corbett, pp. 194-213. Instituto Cotsen de Arqueología, Universidad de California, Los Ángeles.

Herrera y Tordesillas, Antonio de (1944) Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra-firme del mar océano. Editorial Guarania, Asunción del Paraguay.

Iglesias, Elizet P. (2001) Identidad y nación: el caso de la Costa Norte e Islas de la Bahía en Honduras,1876-1930. Mesoamérica 22(42):75-103.

Las Casas, Bartolomé de (1951) Historia de las Indias. Fondo de Cultura Económica, Mexico, DF.

Lanza, Roberto de Jesús, Marcio Julio Escobar, Mauren Denise Carias Moncada, y Rosa Carminda Castellanos (1992) Los Pech (payas): una cultura olvidada. Editorial Guaymuras, Tegucigalpa, Honduras.

Lehmann, Walter (1920) Zentral-Amerika. D. Reimer, Berlin, Germany.

Major, R. H. (coordinador) (1847) Select letters of Christopher Columbus, with other original documents relating to his four voyages to the New World. Hakluyt Society, London.

Mitchell, R. C. (1850) A statistical account and description of the Island of Roatan. Colburn's United Service Journal and Navy and Military Magazine, Part II, August.

Mitchell Hedges, Frederick A. (1954) Some problems of Middle American research: The Bay Islands. New World Antiquity 9:1-3.

Montgomery, Robert (2004) Register to the papers of William Duncan Strong. Los archivos nacionales de antropología, Smithsonian Institution, Washington, DC.

Muñoz, Juan Bautista (1639) Descripción de las islas Guanajas (Audiencia de Guatemala). Colección

Derechos Reservados IHAH

de Juan Bautista Muñoz, volumen 23. Archivo de la Real Academia de la Historia, Madrid, España.

Navarrete, Martín Fernández de (1825) Colección de los viajes y descubrimientos, que hicieron por mar los Españoles desde fines del siglo XV, con varios documentos inéditos concernientes a la historia de la Marina Castellana. Madrid Imprenta Nacional, Madrid, España.

Newman, Linda (1986) The cost of conquest: Indian decline in Honduras under Spanish rule. West view Press, Boulder, Colorado.

Rose, Richard H. (1904) Utilla: Past and present. F. A. Owen Publishing Company, Dansville, New York.

Sauer, Carl O. (1966) The early Spanish Main. University of California Press, Berkeley.

Spinden, Herbert J. (1925) The Chorotegan culture area. Proceedings of the International Congress of Americanists, 21st Session, 1924 2:528-545.

Squier, Ephraim George (1858) The states of Central America. Harper and Brothers, Publishers, New York.

Stone, Doris Z. (1941) The archaeology of the north coast of Honduras. Peabody Museum Memoirs, Vol. 9, No. 1. Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

Strong, William Duncan (1934) An archaeological cruise among the Bay Islands of Honduras. Explorations and Field-work of the Smithsonian Institution in 1933:49-53.

Strong, William Duncan (1935) Archaeological investigations in the Bay Islands, Spanish Honduras. Smithsonian Institution, Washington, DC.

Strong, William Duncan (1939) Investigaciones arqueológicas en las Islas de la Bahía. Revista del Archivo y Biblioteca Nacionales de Honduras 17(12):837-840; 18(1):37-41; 18(2-3):106-109; 18(4):176-178.

Strong, William Duncan, Alfred Vincent Kidder III, y A.J. Drexel Paul (1938) Preliminary report on the Smithsonian Institution-Harvard University Archaeological Expedition to Northwestern Honduras. Smithsonian Miscellaneous Collections Vol. 97, No. 1. Smithsonian Institution, Washington, DC.

Thomas, Cyrus, y John R. Swanton (1911) Indian languages of Mexico and Central America and their geographical position. Bureau of American Ethnology, Bulletin 44. Smithsonian Institution, Washington, DC.

Uring, Nathaniel (1727) A history of the voyages and travels of Capt. Nathaniel Uring, with new draughts of the Bay of Honduras and the Caribee Islands. John Clarke, London.

Valladares, Abel Arturo (1939) Monografía de Departamento de las Islas de la Bahía. Talleres Tipo graficos Nacionales, Tegucigalpa, Honduras.

Véliz, Vito, Gordon R. Willey, y Paul F. Healy (1976) Una clasificación preliminar descriptiva de cerámica de la Isla de Roatán, Honduras Revista de la Universidad (Honduras) 6(11):19-29.

Véliz, Vito, Gordon R. Willey, y Paul F. Healy (1977) Clasificación descriptiva preliminar de cerámica de Roatán. Yaxkin 2(1):7-18.

Yde, Jens (1938) An archaeological reconnaissance of northwestern Honduras: A report of the work of the Tulane University-Danish National Museum Expedition to Central America, 1935. Levin and Munksgaard, Copenhagen, Denmark.

Young. Thomas (1847) Narrative of a residence on the Mosquito Shore, with an account of Truxillo, and the adjacent islands of Bonacca and Roatan, and a vocabulary of the Mosquitian language. Smith, Elder, and Co., London, UK.

Derechos Reservados IHAH

Danza garífuna wanaragua en Tornabé, Honduras, 1979. Foto de William V. Davidson.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

"Se están llevando lejos nuestra cultura"

Turismo y comercialización de la cultura en la comunidad garífuna de Roatán

Elisabeth Kirtsoglou y Dimitiros Theodpssopoulos

Resumen. Éste artículo se concentra en los esfuerzos de la comunidad garífuna en Honduras por reclamar un espacio en la creciente economía turística local de la Isla de Roatán. Sus pobladores sostienen que ellos sufren de una especie de pérdida cultural debido a que no tienen el control de la comercialización de su cultura a través del turismo. Al examinar la perspectiva local, nosotros argumentamos que las representaciones culturales podrían ser tratadas como propiedad cultural y consumidas por turistas en un contexto de intercambio mutuo en oposición al tipo hegemónico. Sugerimos que cada representación cultural requiere de una afirmación sobre la identidad colectiva y por lo tanto la cruzada local en aras de lograr la apropiación cultural se relaciona con la política de la auto-representación y con la posición de la comunidad en un mundo más amplio. Los miembros de la comunidad que estudiamos articulan su deseo de convertirse en una atracción, lo cual puede satisfacer la búsqueda por parte del turista de autenticidad y diferencia. Sólo que esto debe ocurrir en sus propios términos, para servir a sus intereses y para promover la imagen que tienen de sí mismos y de su cultura.

Roatán es más extensa de las Islas de la Bahía, a unas cuantas millas de la costa norte de Honduras. Es una de las destinaciones turísticas más importantes en el país, principalmente debido a sus arrecifes de coral, los cuales atraen a muchos buzos, principalmente de los EEUU, así como a cruceros y tour operadores organizados. Actualmente la isla se encuentra habitada por población indígena creole de habla-inglesa y por un creciente número de trabajadores inmigrantes de habla-española de la Honduras continental. Los pobladores garífunas[1] de Roatán son sólo una minoría concentrada mayormente en el pueblo de Punta Gorda, el campo de estudio de la investigación sobre el cual se basa este artículo. Se encuentra situado en una ubicación pintoresca, pero fuera del camino, desprovisto de la necesaria infraestructura turística. Sus habitantes reciben una desproporcionadamente pequeña porción de los beneficios del turismo.

Derechos Reservados IHAH

Los garífunas de Punta Gorda sienten que su cultura puede y está siendo utilizada como una atracción turística. Expresan sus preocupaciones sobre el hecho que éste valioso recurso –el cual es visto como algo que correctamente pertenece a los garífunas y que por lo tanto debe ser controlado únicamente por ellos– está siendo manejado por otros agentes, ya sea originarios de Roatán o de otros lugares. La idea de "tener" una cultura y "preservarla como una propiedad colectiva" (Clifford, 1988: 217) ciertamente no es nueva en el discurso académico (ver Clifford, 1997: 218; Handler, 1985, 1993). Una creciente sensibilidad antropológica hacia los derechos indígenas se ha extendido recientemente para incorporar una genuina preocupación sobre el "conocimiento explotable" indígena (Strathern et al., 1998) y los derechos de propiedad intelectual (Benthall, 1999, 2001; Harrison, 1991, 1995). En el contexto del turismo, la atención antropológica ha sido dirigida a la comercialización de la cultura (Boissevain, 1996a, 1196b; Greenwood, 1989; Macleod, 1999; Tilley, 1997). En su trabajo "Cultura por libra", Greenwood argumenta que aunque el turismo es un agente de cambio que ocasionalmente "engendra respuestas creativas en culturas locales" (1989:184), la comercialización de la cultura "en efecto sustrae a las personas del significado en sí alrededor del cual organizan sus vidas" (1989:179). Mientras algunos ven el desarrollo turístico como un mal necesario, otros argumentan que también ha ayudado a varias comunidades a sobrevivir y mantener las tradiciones locales (Boissevain 1196a: 13-14, 1996b: 114; Macleod, 1999; Tilley, 1997). El "turismo étnico", que es "el mercadeo de las atracciones turísticas basado en la forma de vida de una población indígena", puede a menudo estar relacionado con la supervivencia cultural, como en el caso de los indios kuna en Panamá (Swain, 1989: 85, 104).

Los garífunas de Roatán creen en el poder y el valor del turismo étnico o indígena, y ellos identifican un espacio en el mercado turístico local tanto para su tradición cultural como para su propia identidad cultural, las cuales, sin embargo, actualmente están siendo explotadas no por ellos mismos sino por otros. Bajo esta luz, su cruzada por el desarrollo de una forma de turismo indígena bajo el control de la comunidad adquiere un interés particular desde un punto de vista académico, así como también político. La apertura de los garífunas por asumir su cultura como un rasgo para el consumo turístico no puede ser analizado únicamente en términos de "individuos maximizadores de utilidad" (Urry, 1995: 131). Como Urry ha sugerido, los servicios turísticos se relacionan con "la producción y el consumo de una experiencia social en particular" (1995: 131, énfasis original). Los garífunas de Roatán, por lo tanto, no sólo están en busca de desarrollo económico sino también, y quizás mayormente, del reconocimiento de su apropiación cultural y de la autoridad para presentarse a sí mismos ante los turistas en vez de simplemente ser presentados por otros agentes.

Se ha argumentado que los garífunas son personas que "han sido creadas por el

Derechos Reservados IHAH

proceso de colonización y por la economía mundial" (England, 2000: 7; también ver González, 1988; Taylor, 1951). Ya sea en el contexto del colonialismo del pasado, o la migración en el presente, el Otro ha jugado un rol vital en la construcción de las comunidades garífunas (González, 1988). El carácter híbrido, la bifocalidad y la migración han sido una parte integral del modo de vida garífuna durante siglos (England, 2000: 83), y la aparente multiplicidad de la identidad garífuna no le permite a uno considerar simplemente a los garífunas como una minoría dentro del Estado hondureño; más bien, deberían ser vistos como una comunidad transnacional que existe a lo largo de los estados nacionales centroamericanos (González, 1988: 8). El carácter fragmentado de la existencia garífuna da como resultado sujetos autoconscientes y altamente diferenciados, cuyas identidades están conformadas por los discursos globales relacionados con la diáspora africana (Anderson, 2000; England, 2000). Como Anderson argumenta, los garífunas se identifican con la negritud y con la cultura negra, pero también se perciben a sí mismos como más auténticos en comparación a otros grupos, ya que ellos han logrado preservar su lenguaje y sus costumbres únicas (2000: 38).

En relación al estado hondureño, los garífunas promueven una retórica de autoctonía negra y exigen reconocimiento como un grupo distintivo, abogando por el valor de su cultura al apelar a sus orígenes y notables tradiciones (Anderson, 2000: 46, 56, 187). El reclamo que la cultura garífuna, en función de su excepcionalidad y originalidad, es uno de los aspectos más interesantes de Roatán fue algo escuchado comúnmente en Punta Gorda. A través de dicha declaración, los garífunas simultáneamente reconocen y construyen la importancia de su capital cultural y su aspecto distintivo de cara a la mayoría hispano-parlante en Honduras, así como ante las comunidades negras creole de las Islas de la Bahía. El Estado hondureño, por su lado, trata a los garífunas como "una población étnica negra que agrega sabor al multiculturalismo de la nación", eso es así, cuando no son simplemente representados como lo Otro al interior (England, 2000: 366).

Desde la década de 1970, la cultura garífuna ha adquirido un lugar prominente en la matriz del folklore nacional hondureño y está siendo promovida como una atracción turística. Los garífunas vivientes adquirieron un estatus exótico que implicaba reconocimiento nacional, pero siempre sobre las bases de una representación estereotípica, comercializada y visual de sus costumbres (Anderson, 2000: 194-5). Bajo esta luz, los garífuna de Punta Gorda no están probablemente solos en su reclamo sobre el hecho que "se están llevando lejos su cultura". El folklore garífuna es utilizado en general para el consumo turístico, pero la participación directa se les niega a aquellos agentes que son vistos aún por el Estado como demasiado

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

"primitivos" y por lo tanto "incapaces de una completa participación en el mundo moderno" (2000: 241-2).

Es importante enfatizar, llegados a este punto, que los Isleños en general se ven a sí mismos como una colectividad distintiva dentro de la nación. Por lo tanto, los protagonistas de este artículo hacen un llamado de atención a la preservación y auto-manejo de su cultura no sólo como garífunas sino como pobladores de las Islas de la Bahía, que niegan a integrarse totalmente al Otro hispano-parlante. Por lo tanto, la noción de la cultura garífuna – tal como los garífunas en sí mismos – es mejor no tratarla como una entidad esencialmente homogénea u homogenizada. Más bien, la cultura garífuna puede ser vista como un concepto que habita múltiples espacios ideológicos y físicos, produciendo un número de experiencias subjetivas, constituidas en relación a más de una comunidad, la cual, en un momento u otro, se constituye como lo Otro.

Esta sección que sigue examina la perspectiva garífuna en relación a la representación colectiva de la apropiación cultural de la comercialización de los espacios turísticos, y de las representaciones auténticas o relativamente inauténticas. Uno de nuestros argumentos centrales es que las representaciones culturales obedecen las reglas de la apropiación, y son comparables a las artesanías culturales, a pesar de su intangibilidad y de su carácter fluido. Las representaciones pueden consumirse, y por lo tanto "venderse", manejarse, producirse y poseerse en maneras comparables a los objetos materiales. Los garífunas de Roatán claman que se están llevando lejos su cultura; o más bien, que está siendo vendida a los susodichos turistas-coleccionistas culturales occidentales quienes, en su afán de consumir la otredad y de encontrar experiencias "auténticas" (Selwyn, 1996: 2-7), pasa por encima de las personas autóctonas cuyos recursos están entonces siendo manejados por emprendedores locales con más habilidades y mejor equipados.

Enfocándonos en la demanda garífuna de participación activa en el desarrollo turístico, hemos iniciado introduciendo, en primer término, a Roatán como un destino turístico y, segundo, a los pobladores garífunas de la comunidad particular y el contexto político e histórico dentro del cual ellos articulan sus demandas. Nuestros informantes tratan de entrar al campo de los servicios turísticos, involucrándose en intentos creativos pero ampliamente no exitosos que resultaron en la aserción: "se están llevando lejos nuestra cultura". Para explicar esta afirmación, dedicamos una sección a la presentación y discusión de su retórica sobre la apropiación cultural y la objetivización.

Además exploramos el deseo garífuna que la mirada turística, en vez de mantenerse concentrada en la versión visualizada y descontextualizada de sus cos-

Derechos Reservados IHAH

tumbres, debe ser redireccionada hacia ellos, a su narrativa y a su percepción de la cultura. Finalmente, en la última sección etnográfica analizamos la práctica del baile para los turistas, el "montaje de un espectáculo cultural" (Clifford, 1997: 199) que sugiere tanto la aspiración garífuna de promover su cultura como sus circunstancias actuales. Tal como ocurre actualmente, los "empresarios e intermediarios" (1997: 199) impiden que los indígenas por sí mismos controlen y contextualicen la imagen presentada a y consumida por los turistas. Los garífunas desean tomar una posición propia de cara ante el Otro étnicamente múltiple, y transformar a los espectadores en audiencias para efectivamente dar forma a los imaginarios nacionales y transnacionales al comunicar al actor exógeno algo de la experiencia garífuna.

Paraíso habitado

Conectada a los EEUU por vuelos charter semanales, Roatán es probablemente el destino turístico más exitoso en Honduras debido a su arrecife de coral y una formación natural que rodea a la isla que es su atracción turística principal. Las divisas generadas por el turismo apoyan no sólo a la economía de las Islas de la Bahía en general sino también, y particularmente después de los efectos devastadores del Huracán Mitch, a la economía hondureña como un todo. Este huracán golpeó a Honduras en particular en octubre de 1998, dejando 6,600 muertos, aproximadamente 2 millones de personas sin vivienda y la mayor parte de la infraestructura del país destruida, mientras que las pérdidas financieras se estima que alcanzaron los US$4 billones de dólares (Oliver-Smith, 1999: 39). Siendo el campo económico menos afectado por el huracán, el turismo adquirió una enorme importancia para el proyecto hondureño de reconstrucción (Stonich, 2000: x). El país comenzó su competencia como destino turístico internacional en la década de 1960 y, desde finales de la década de 1980 el turismo ha mostrado signos de convertirse potencialmente en uno de los medios más viables de Honduras para el desarrollo económico (Stonich, 1993).

En la actualidad, cerca de 100,000 personas visitan las Islas de la Bahía cada año; la mayoría de ellas se quedan en Roatán, aterrizando en su renovado aeropuerto o aproximándose al área en grandes embarcaciones de cruceros. No sorprende que los materiales publicitarios y trifolios enfaticen la belleza del ambiente natural. Siguiendo la moda popular del comentario metafórico, muchos habitantes de Roatán se refieren a su tierra como un "paraíso". Esta metáfora, sin embargo, cuando se traduce a las expectativas turísticas, se convierte en una cruda exageración. El costo de los servicios es sorprendentemente caro para los estándares hondureños, y las expectativas de algunos de los individuos locales que intentan ganarse la vida gracias al turismo están bastante infladas.

Derechos Reservados IHAH

La infraestructura turística de la isla es mínima, y la vida fuera de los complejos puede ser particularmente incómoda para los viajeros occidentales que intentan explorar el área y mezclarse con los isleños[2]. Como tal, el desarrollo turístico permanece bastante desigual, excluyendo porciones de la población local como la garífuna. La necesidad de participación comunitaria fue destacada para nosotros no sólo por los garífunas sino por otras comunidades locales. En este sentido la noción del desarrollo turístico participativo continúa siendo más una meta abstracta que una práctica estándar en Roatán.

Punta Gorda en particular, en comparación con el resto de la isla, permanece extremadamente subdesarrollada en términos turísticos. Como la mayoría de los pueblos garífunas, el asentamiento se extiende a lo largo de la costa (cf. Davidson, 1976: 90; González, 1969: 24; Kerns, 1983:63), adyacente a la calle principal de tierra que conecta con los siete barrios del pueblo[3]. Manejando de paso por la carretera, el visitante observa una imagen idílica: mujeres lavando sus ropas en la playa, mientras grupos de niños juegan bajo los cocoteros cercanos llenando la brisa marina con sus voces. Todo esto hace que Punta Gorda parezca bastante atractiva a primera vista. Sin embargo, aquellos turistas transitorios quienes – tentados por la locación exótica – intentan quedarse en Punta Gorda tienden a decepcionarse instantáneamente. La playa está sucia y una barrera de algas desalienta cualquier ambición de nadar. Para la frustración de los turistas, no existen servicios o facilidades serias a la vista – hoteles o restaurantes organizados en función de estándares occidentales – mientras que varias pulperías, vacías o visitadas sólo por los hombres locales, parecen demasiado pequeñas o demasiado personales para atraer a clientes no locales. Aquellos turistas que llegan a Punta Gorda accidentalmente, durante algún viaje exploratorio alrededor de la isla, probablemente continuarán su recorrido después de una breve parada para tomar un par de fotos. Como Urry ha sugerido, es de hecho la presencia de los turistas lo que crea el ambiente de un destino turístico, lo que entonces atrae a más turistas a un determinado lugar (1995: 138). La ausencia de los turistas y las facilidades turísticas no hace de Punta Gorda el "lugar para estar" (1995: 138) y por lo mismo las guías turísticas dedican sólo un par de líneas a los orígenes "caribeños" de sus habitantes.

Los habitantes del paraíso

La población de las Islas de la Bahía es diversa en términos étnicos y culturales, y cualquier categorización absoluta indudablemente no lograría reflejar la complejidad intrincada de su diversidad interna. De acuerdo a categorías indígenas, los habitantes actuales de Roatán son los creoles ingleses (o simplemente "ingleses"),

Derechos Reservados IHAH

los inmigrantes hispano-hablantes de tierra firme, los garífunas y un pequeño número de "gringos" de los Estados Unidos. Los "ingleses" – internamente subdivididos en creoles "negros" y "blancos" (Evans, 1966; Stonich, 2000) – y los garífunas tuvieron presencia en la isla con anterioridad a la llegada de los pobladores de tierra firme. Davidson sostiene que en 1970 los garífunas representaban cerca del 4 por ciento y los hispano-parlantes de tierra firma cerca del 7 por ciento de la población local (1974: 130). Con el advenimiento del turismo durante los últimos 30 años, cantidades crecientes de "ladinos[4] desesperadamente pobres de tierra firme" llegaron "en busca de trabajo en el sector turístico" (Stonich, 2000: 3), alterando significativamente la composición demográfica de Roatán.

Haciendo eco de una percepción tanto garífuna como distintivamente de las Islas de la Bahía sobre el Otro hispano, los garífunas de Punta Gorda se sienten orgullosos de la "pureza" de su comunidad. Es en sí es esta cualidad garífuna de Punta Gorda lo que diferencia al pueblo de otras comunidades en las Islas de la Bahía. "Las personas aquí son garífunas" sostienen los habitantes de Punta Gorda y además explican, "los garífunas son afro caribeños, las primeras personas que vinieron a esta isla", formulando diferentes versiones de la etnohistoria de los garífunas, las cuales en su mayoría muestran similitudes con los relatos de los antropólogos y otros estudiosos (Conzemius, 1928: 186-9; Davidson, 1976: 86-8; 1980: 33; England, 2000: 95-9; González, 1969: 17-22; 1988: 15-34; Kerns, 1982: 25; 1983: 20-7; Taylor, 1951: 15-27). De acuerdo a estos relatos, los garífunas se originaron del casamiento entre negros africanos e indígenas caribeños en la isla de San Vicente en las Antillas Menores. Luego de una larga lucha contra los poderes coloniales franceses e ingleses, los sobrevivientes garífunas (o afro caribeños; ver nota 1) fueron deportados por los ingleses a Roatán en 1797. Desde ahí se dispersaron a lo largo de la costa Este de Centro América, difundiéndose de Honduras a Guatemala y Belice en el Norte, y hacia el litoral misquito en la línea costera Atlántica en el Este (Davidson, 1976)[5]. El hecho que Roatán haya sido el lugar de su deportación en 1797 siempre es mencionado en los relatos académicos o indígenas. Los garífunas de Punta Gorda, Roatán, conscientes del notable rol de su isla en la etnohistoria garífuna, a menudo – aunque no siempre – localizan el origen de su identidad étnica en la isla Caribeña de San Vicente, y casi de manera invariable retratan los asentamientos garífunas en Roatán como los primeros entre los asentamientos actuales de la isla[6].

Los isleños tradicionalmente han insistido en percibirse a sí mismos como realmente distintos de los hondureños de tierra firme, manifestando una aparente anglo-afinidad que sirve para destacar sus diferencias lingüísticas y de otro tipo en comparación con los inmigrantes internos hispano-hablantes (Stonich, 2000: 27-8,

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

52-3). A pesar de su aparente frente unido, sin embargo, existen diferencias entre los isleños anglófonos "negros" y "blancos", así como entre los negros creoles y los garífunas, todas estas siendo distinciones estratégicamente utilizadas en las conversaciones cotidianas. Aunque la comunidad garífuna de Punta Gorda se identifica como negra, ellos sostienen que son más "auténticos" que los negros creoles, quienes son señalados localmente por el término genérico de "ingleses". Estos últimos son en general considerados por los garífunas como descendientes de esclavos en oposición a ellos mismos, quienes – según la narrativa local – siempre fueron libres, descendientes de grandes guerreros (cf. Anderson, 2000: 38, 114-15, 172-3)[7]. Tal cual los "ingleses", la mayoría de los hombres y mujeres garífunas y la generación anterior pueden fácilmente comunicarse en inglés: comprenden el inglés norteamericano hablado por los turistas, pero es más común que respondan en el idioma creole inglés local. Además del inglés, los hombres y las mujeres garífunas en Roatán comprenden, y la mayoría de ellos utiliza frecuentemente, el español y su propia lengua garífuna (cf. Conzemius, 1928: 185).

En la actualidad, el español – el idioma oficial de las Islas de la Bahía desde 1872 (Evans, 1960: 100; Stonich, 2000:41) – se ha puesto de moda entre la gente joven en detrimento del inglés y del garífuna. Una de las razones para este "declive" aparente del inglés en Punta Gorda podría ser que sus habitantes no están diariamente en contacto con el mundo anglo parlante, como, por ejemplo, la comunidad misquita de la Laguna de la Perla en Nicaragua, quienes continúan hablando inglés e incorporan constantemente palabras Inglesas a su propio lenguaje misquito (Jamieson, 1998: 720, 725). Tal cual sucede actualmente; los niños garífunas en Punta Gorda comprenden muy poco el inglés, a pesar del malestar de los mayores, quienes reflejando su identidad tanto de isleños como de garífunas, ven en el idioma inglés no sólo una parte de su herencia sino también un recurso para la incorporación de la comunidad en el turismo.

A pesar de las quejas constantes sobre la pérdida cultural – algunas de las cuales serán discutidas en las secciones siguientes- los habitantes de Punta Gorda pueden proclamar con justicia que su comunidad es única y notable en Roatán. Mientras que el resto de los pueblos isleños se encuentran desbordados por un dramático influjo de los trabajadores inmigrantes hispano-hablantes del continente hondureño (cf. Evans, 1970; Stonich, 2000), Punta Gorda ha mantenido una composición étnica relativamente homogénea, al ser "una localidad orgánica para la reproducción de la cultura e identidad garífuna" (Anderson, 2000: 72-3). Viviendo en una pobreza dignificada, sus habitantes han escapado a los "males de la inmigración española" y los efectos incontrolados del desarrollo turístico en el ambiente social y físico (cf. Stonich, 2000).

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Los hombres y mujeres que residen en Punta Gorda conciben su pueblo como un lugar seguro para vivir, donde el contacto de cada día no está exento de su personal carácter humano. En consonancia con la ampliamente dispersa "percepción de los isleños como... relacionados con problemas de drogas que surgen del influjo de los ladinos hondureños" (Stonich, 2000: 97), los garífunas de Punta Gorda describen otras partes de la isla (Coxen Hole, West End) como lugares ocupados por "personas que usan drogas, personas peligrosas", "personas locas que viven ahí", ellos añaden, "muchas personas hispanas y otros que cargan cuchillos".

Los ciudadanos hondureños hispano-parlantes aparecen más prominentemente como villanos en las comparaciones locales del propio indígena para con el otro vecino étnico. "Las personas hispanas son otro tipo de personas", sostienen algunas mujeres garífunas de Punta Gorda. Y aquí la palabra "otro" carga una connotación de "peligro" –término también frecuentemente repetido. La actitud negativa de los garífunas hacia la población hispano-hablante indudablemente refleja un sentimiento popular entre los isleños (cf. Stonich, 2000: 97), mientras a su vez también puede ser visto como característico de otros grupos étnicos minoritarios en el resto de la región.

Jamieson ha observado una actitud similar entre el pueblo misquito de la Laguna de la Perla, quienes tienden a "concebir a los españoles (hispano-hablantes)... [como] extraños históricamente" (2001:4). Así mismo, los hombres jóvenes garífunas a menudo declaran: "No queremos a los hispanos aquí" y "No queremos que Punta Gorda se convierta en Coxen Hole". Coxen Hole, la capital de Roatán, se ha transformado durante los últimos 20 años de un pueblo caribeño creole a uno predominantemente hispano centroamericano. Los servicios públicos, restaurantes y actividades comerciales han sido tomados por personas de tierra firme, quienes se sienten motivados a trabajar por salarios más bajos, y están más cercanamente relacionadas con las estructuras de poder del Estado. Los garífunas de Roatán, al igual que sus vecinos creoles, se quejan de que los recién llegados no hablan o comprenden el inglés, alienan a los turistas y les quitan oportunidades de trabajo (cf. Stonich, 2000: 97).

A pesar de la escasez de trabajo, los hombres de Punta Gorda a menudo encuentran trabajos bien pagados como miembros de las tripulaciones de botes pesqueros propiedad de los habitantes "ingleses" de Roatán. Orgullosamente sostienen que los "hispanos" le tienen miedo al agua y no pueden competir con marineros tan buenos como ellos. Durante la temporada de pesca, muchos de ellos se embarcan en largos viajes de pesca y su ausencia se hace evidente en Punta Gorda. Algunas mujeres sostienen que la comunidad está "mejor" sin hombres, ya que cuando algunos de ellos están en casa – argumentan las mujeres – rápidamente gastan su recién

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

adquirido dinero tomando continuamente hasta que vuelven a estar quebrados[8].
Una importante fuente de ingreso en Punta Gorda, así como en otras comunidades garífunas de otros lados, provienen de las remesas enviadas por hombres y mujeres garífunas quienes emigraron a los EEUU (cf. Anderson, 2000; England, 2000). Se ha argumentado que los patrones migratorios garífunas se remontan al 1800 y que fueron útiles para establecer "redes transnacionales de afinidad e intercambio que son cruciales para la formación y desempeño de las identidades garífunas" (Anderson, 2000: 6; cf. England, 2000: 8, 138). La mayoría de las personas garífunas en Punta Gorda se dedican – además de la pesca – al comercio, pero también se puede encontrar a hombres y mujeres en trabajos de "cuello blanco" (cf. Anderson, 2000: 94).

La mayor parte de la población visible de Punta Gorda está compuesta por mujeres y niños. Viven en pequeñas casas de madera con techos de hierro corrugado recientemente construidas después de que el Huracán Mitch destruyera o dañara la mayoría de las viviendas en 1998[9]. En las ruinas dejadas por el huracán, grandes grupos de niños se aglutinan, juegan juntos divirtiéndose ininterrumpidamente. El énfasis en la importancia de los lazos maternos es fuerte (cf. England, 2000: 145; González, 1988; Kerns, 1983), y prácticamente se ratifica a diario cuando los grupos de mujeres emparentadas – madres, hijas, hermanas con sus niños – suman fuerzas para enfrentar la carga diaria de lavado de ropa y cuidado de los niños.

"Se están llevando lejos nuestra cultura" - ¿Está sucediendo esto realmente?

Después de pasar algún tiempo en Punta Gorda nos dimos cuenta enseguida que la presencia de extraños caminando por la comunidad era vista por algunos individuos garífunas con recelo. Por ejemplo, en una ocasión en particular, sólo dos semanas después de nuestra llegada, fuimos parados por un hombre local de mediana edad y actitud segura quien de manera muy directa nos hizo conocer su posición: "Yo puedo contarles sobre la cultura garífuna. Puedo contarles todo lo que quieran, pero, para ser honesto, ustedes tienen que darme algo a cambio."

Su voz era clara y firme y su entrega más bien cautelosa. Él nos advirtió sobre otro occidental, una mujer que quería aprender sobre el idioma garífuna, quien visitó Punta Gorda para realizar algunas "mediciones". "Para ser honesto", él acotó, "las personas aquí no están satisfechas con lo que ella escribió". Entonces, después de una breve pausa incómoda, él añadió:

> Yo los veo venir aquí todo el tiempo. Me dan ganas de verificar qué es lo que están haciendo aquí y quizá obtener algo a cambio. Puedo ser su guía por ejemplo. Muchas

Derechos Reservados IHAH

personas vienen aquí y escriben sobre este lugar. Hacen películas y hacen diner
Hacen dinero con la cultura garífuna, pero no nos dan nada de vuelta a nosotros.

Poco después que nuestro interlocutor se diera cuenta que nosotros ya conocíamos a varias personas de la comunidad, se relajó y fue más amistoso. Su explosión directa y honesta, sin embargo, se convirtió en un punto de partida de nuestra indagación sobre cómo y cuándo las personas podrían "llevarse lejos la cultura" la cultura garífuna.

Una mujer mayor, reflexionando sobre ese mismo tópico, fue de aquellas personas que argumentó, sin dar cuenta de cualquier otra consideración, que lo más importante es que el mundo aprendiera sobre los garífunas. "A pesar de lo que digan mis vecinos del pueblo", dijo ella, "yo me siento orgullosa y feliz cuando las personas le prestan atención a mi cultura." Un hombre garífuna más joven, formalmente educado, quien tiene asegurado un trabajo fijo de oficina en la capital de la isla, expresó un punto de vista similar sin tanta pasión. "Algunas personas en Punta Gorda", concluyó, "creen que cuando otros toman fotos de ellos o los graban con equipos de filmación es para sacar ganancia a costa de ellos."

Por otro lado, varios miembros del resto de la comunidad expresaron una posición más crítica en relación a la disponibilidad de la cultura garífuna para los extranjeros. Un pariente joven de la mujer que mencionamos anteriormente sostiene que las personas de Punta Gorda son muy protectoras de su cultura. Ella argumentó que cuando extraños ponen las grabadoras en sus caras, ellos se quedan callados o mienten. Siendo ella misma alguien bien educada en inglés, compartió la molestia que ella siente cuando lee "cosas" escritas sobre los garífunas por otras personas. "Ellos son irresponsables y mienten sobre ciertas creencias particulares, como la magia y la superstición", ella agregó, y concluyó señalándonos que "el pueblo garífuna no quiere ser reconocido por esos asuntos"[10].

Habiendo reconocido que esos aspectos de la cultura indígena que algunos individuos garífunas no querían que "fuesen conocidos" eran en sí irresistibles para nuestra curiosidad antropológica, inmediatamente nos embarcamos en develar las percepciones de otros residentes de Punta Gorda sobre el asunto. Después de sentirse relativamente motivados, por lo menos una docena de hombres locales admitieron en diferentes ocasiones que se sentían "expuestos" cuando escuchaban como los otros hablaban y escribían sobre la forma de vida garífuna. "Todos vienen aquí y se llevan lejos la cultura garífuna", se nos dijo en más de una ocasión.

A menudo discutimos con nuestros interlocutores, destacando el punto que nosotros no podíamos exactamente entender sobre cómo este proceso de apropiación cultural supuestamente ocurriría. Un hombre a inicios de sus 40, quien tiene su propia pulpería, me dio un par de ejemplos: "Hacen dinero con la cultura garífuna",

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

y en ánimo de reflexión repitió: "vienen y miran y toman fotos y hacen películas." Cuando le preguntamos, con cierta incredulidad, quién realmente estaba dispuesto a comprar esas imágenes, él insistió con un tono persuasivo:

> Ellos las venden y la gente compra... Yo lo he visto: alguien vino y tomó fotos e hizo un libro. Ahora venden ese libro en el Fantasy Island [un complejo turístico organizado] por US$70-80. Pueden ir y verlo. Ellos tienen una foto mía dentro. El hombre que hizo este libro hace dinero de la cultura garífuna.

Casi sin hacer una pausa, continuó:

> Ellos vinieron e hicieron una película. Aquí en el pueblo y en el resto de la isla. Tomaron fotos de personas matándose unas a otras y muchas otras cosas... Los garífunas no sacaron nada de esta película... todo el mundo viene y hace dinero de la cultura garífuna...

Un amigo suyo que había estado escuchando la discusión hasta entonces en silencio decidió realizar su propia participación de forma significativa. "Sí, todos ellos vienen y se llevan la cultura garífuna sin dar nada a cambio...", dijo, con una expresión llena de interiorización. Tras una breve pausa entonces aclaró: "Quiero decir... no le dan nada a cambio al pueblo garífuna...".

Pocos días después de esta conversación estábamos disfrutando de una tarde relajada, tomando con un hombre garífuna que conocíamos bien. Cuando él mencionó el estereotípico punto sobre que "algunas personas hacen dinero con la cultura garífuna", le confrontamos con una serie de contra-argumentos. Tomando ventaja de nuestra relación de amistad le relatamos la dura realidad que, en Europa por ejemplo, no muchas personas conocían o les importaba la cultura garífuna. Le describimos el esfuerzo y el dinero requerido de nuestra parte para venir desde Inglaterra a este poblado, explicándole que quizás no muchas otras personas estarían dispuestas a pasar por esta jornada en beneficio de los garífunas.

Nos escuchó cuidadosamente, prestando especial atención a nuestro punto acerca de los antropólogos que registran y dan a conocer al mundo culturas y formas de vida relativamente desconocidas. "Ciertas personas garífunas," nos contestó, "quieren guardar algunas de sus formas de vida para sí mismas." Por otro lado, parecía emocionado con la idea de instigar a otras personas a interesarse por Punta Gorda. "Tenemos que atraer personas hasta aquí a Punta Gorda", nos recalcó.

Pronto nos dimos cuenta que la gran mayoría de personas en Punta Gorda, incluso aquellas que sentían que se estaban apropiando de su cultura, destacaron la necesidad de dar a conocer su poblado al mundo exterior, con el propósito último

Derechos Reservados IHAH

de atraer turistas y mejorar su calidad de vida. El deseo de una comunidad de atraer algunos de los turistas que visitan la isla (cf. Harrison, 1992: 23; Tilley, 1997; Urry, 1995: 169), indica que para los garífunas de Punta Gorda el tema central de preocupación no es la exposición de su cultura, sino dónde se lleva a cabo, por qué y quiénes están sacando provecho de ello. Nuestros informantes se sienten felices de "comercializar su cultura en aras de las ganancias" (Boissevain, 1996b:105) pero desean que esta comercialización quede bajo su propio control, y son inflexibles respecto a que cualquier ganancia que provenga de ello – en función de su percepción de la propiedad cultural – debe ser disfrutada primordialmente por ellos. Es, de hecho, por esta razón que algunos individuos, principalmente hombres, piensan que la cultura garífuna no debería ser "vendida". "Aquellos que deseen conocer la maneras de ser garífuna deberían venir aquí a Punta Gorda", sostenían. Así es como los habitantes locales siente que ellos podrían obtener algún beneficio directo o indirecto.

A este punto es importante recalcar una vez más, como mencionamos al inicio de este artículo, explícitamente, que los garífunas ganaron visibilidad de cara al Estado hondureño con el advenimiento del turismo. Dentro de este contexto específico, las comunidades garífunas comenzaron a ser publicitadas como un agregado potencialmente rico, ethnos multicultural, que resulta atractivo para los turistas (cf. Anderson, 2000: 187-194). La transformación de una cultura viva en atracción turística, no obstante, significa que los garífunas realmente no pudieron escapar a la imagen estereotípica del Otro exótico dentro de un estado predominantemente hispanohablante y, aún más importante, tampoco les permitió participar completamente en la industria turística como agentes.

Los pobladores de Punta Gorda, al identificarse tanto con los garífunas como, hasta cierto punto, con los isleños, son conscientes de su rasgo distintivo como del peso que conllevan en la esfera socioeconómica del turismo. Ellos solicitan que los turistas visiten Punta Gorda no simplemente porque desean obtener una ganancia material sino, de forma más significativa, pues visualizan su participación en la industria turística como un medio para promover una cultura personalizada. Nuestros informantes garífunas sienten que su cultura está siendo llevada lejos debido a que lo que está siendo ofrecido para el consumo turístico en la actualidad son imágenes sin vida de una cultura a cuyos actores se les niega la participación en su representación, es decir, la propia habilidad para controlar las formas que asumen sus identidades en la conciencia del Otro turista. Como ha sido argumentado, los Garífunas son "un grupo étnico moderno transnacional" (González, 1988: 8), "concientes de su lugar dentro de la economía global" (England, 2000:368), y, como nosotros lo señalaremos, pueden apreciar en su totalidad las consecuencias de una representación equivocada.

Derechos Reservados IHAH

Ellos desean girar el punto de interés turístico hacia ellos mismos y hacia su discurso en vez de simplemente vender una versión comercializada de forma visual o impresa de sus costumbres o su lenguaje. Su crítica en relación a la comercialización del baile punta, que examinaremos en la siguiente sección, clarificará aún más su posición.

Bailando *punta* para los turistas

El ritmo punta es una distintiva tradición musical Garífuna[11] de la cual los residentes de Punta Gorda se sienten especialmente orgullosos. Varios hombres y mujeres jóvenes poseen sus propios casetes y CDs con música Garífuna grabada en La Ceiba y Belice, mientras que en días festivos y los domingos por la mañana, el sonido de esta música esparce un ambiente muy jovial y entusiasta a lo largo de la comunidad. Pequeños niños, pero principalmente pequeñas niñas, bailan con pies descalzos en las calles y solares de tierra y reciben abundantes ánimos de sus padres y otros parientes (cf. Taylor, 1951:100)[12]. En los festivales locales, las niñas –adolescentes y pre-adolescentes– compiten y comparan sus habilidades punta, un tipo alegre de competencia que recientemente se ha convertido en una parte indispensable de los concursos de belleza de los barrios. De hecho, la mayoría de los habitantes de Punta Gorda esperan con ansias cualquier oportunidad apropiada para explayarse en su baile favorito.

Pero los pobladores garífunas de Punta Gorda no simplemente bailan versiones popularizadas del ritmo punta para su propio placer. El baile "se ha convertido en una diversión popular entre los turistas" (González, 1988:95) y algunos garífunas de Roatán participan en grupos organizados, que realizan presentaciones en los complejos privados y bares situados en varias partes de la isla.

En junio y julio de 1999 notamos que las presentaciones punta "para turistas" se llevaban a cabo en Roatán casi cualquier día de la semana, siempre en otros lugares que no eran Punta Gorda. Los complejos turísticos o bares en los cuales estos eventos eran organizados siempre eran espacios controlados cuidadosamente: la entrada y la seguridad de la audiencia, así como las ganancias de las bebidas u otros objetos que eran vendidos, eran cuidadosamente monitoreadas. Los músicos y bailarines garífunas recibían una cuota de acuerdo a un arreglo predeterminado con los dueños del establecimiento, o simplemente se les concedía el recolectar propinas en dólares estadounidenses, recompensa en general respetable en función de los estándares salariales hondureños.

Todos los bailarines y músicos que hemos conocido al observar el baile, pero también aquellos hombres y mujeres garífunas que han participado en grupos de baile similares en el pasado, concuerdan en que la recompensa monetaria de este tipo de empleo nunca ha sido satisfactoria. La práctica de bailar para los turistas se inició aproximadamente hace 20 años y desde entonces la composición grupal y

Derechos Reservados IHAH

otros detalles se han estandarizado significativamente. Cada grupo idealmente está compuesto por el hombre del caracol (yantabou), el hombre de las maracas (sizira), dos o tres tambores (en plural: afaruti) y los bailarines, tres o cuatro hombres jóvenes y tres o cuatro mujeres jóvenes.

Las presentaciones comerciales de los grupos de baile punta incluyen el baile tradicional de "John Canoe"[13], el cual es representado por hombres que llevan máscaras que visten ropas coloridas de mujeres. De acuerdo a ciertos representantes garífunas en Roatán, este bastante peculiar cruce de vestimentas es parte de una vieja tradición garífuna de confundir deliberadamente al espectador sobre el género real de los bailarines. "John Canoe" se conoce localmente como "un baile africano" o "una tradición africana" (cf. Kerns, 1983: 188) y se baila en Punta Gorda en navidad y otros días festivos, mucho antes de su comercialización por grupos de gente joven que recolectan dinero y otras regalías por parte de sus vecinos (cf. Conzemiues, 1928: 193; González, 1988: 164).

Antes de discutir los aspectos críticos traídos a colación por hombres y mujeres en Punta Gorda en relación a la práctica de "bailar para los turistas", presentaremos un breve extracto de nuestras notas, el cual destaca varios parámetros de la interacción garífuna-turista y puede ayudar al lector a obtener una mejor impresión:

> Cuando llegamos a Distant View, un bar exterior situado en un paraje idílico en los bajos de una colina en medio de la isla, los músicos y bailarines de Punta Gorda ya estaban ahí. Nos saludaron de manera amistosa y directa, haciéndonos sentir que, a diferencia de los turistas y otros visitantes, ya nos reconocían como íntimos. El nombre del grupo era "Grupo Espedritu [Espíritu] de Garífuna", y estaba compuesto de dos hombres de mediana edad quienes tocaban los tambores (garawung) y seis bailarines, hombres y mujeres cercanos a los 20 años. Estos últimos, cuando no bailaban, contribuían a la presentación en una variedad de maneras como cantando, soplando el caracol o tocando las maracas.
>
> La audiencia llegó en un bus guiado por mujeres creoles de la capital de la isla. Los pasajeros eran ciudadanos estadounidenses en un crucero por el Caribe[14]. Estaban sentados en sillas de madera con respaldares para los brazos cuando la presentación punta inició. Con sus voces y movimientos corporales los miembros del grupo de punta recrearon por un rato la cálida y alegre atmósfera con la cual nos habíamos familiarizado en Punta Gorda. Motivaron a los turistas a tomar fotos y bailar por un rato con ellos, antes que la audiencia finalmente se dispersara hacia el bar en busca de refrescos. Antes de su partida los turistas dejaron $1 cada uno en una pequeña canasta con la modesta etiqueta "Thank you for your tip" ["Gracias por su propina"]. Este procedimiento exacto fue repetido tres veces más con tres grupos sucesivos de turistas, todos pasajeros de la misma embarcación crucero.
>
> Nos sorprendió darnos cuenta que, durante las tres presentaciones, nadie explicó a los

Derechos Reservados IHAH

turistas el contexto cultural del pueblo garífuna. Asimismo, no se mencionó a Punta Gorda y la larga presencia de los habitantes garífunas en la región. "Ellos no necesitan saber mucho", explicó la guía creole del tour. Varios turistas, sin embargo, mostraron interés por aprender tanto de los orígenes étnicos de los bailarines como sobre la historia de la isla y, de hecho, algunos de ellos comenzaron a bombardearnos con preguntas. Otros parecían cansados, poco entusiastas y aburridos por las frecuentes peticiones de contribuir con pequeñas cantidades de dinero[15].

La mayor ganancia de la ocasión la hizo el bar. El precio promedio de una bebida es de $3 a $4 (una cantidad que corresponde al promedio del salario diario en una fábrica local). Todos los clientes pagaron en dólares estadounidenses y parecían desconocer la moneda local hondureña. En el área cercana al bar, una mujer creole estaba ofreciendo sus joyas hechas de coral, mientras un hombre creole bajo influencias del alcohol estaba vendiendo artesanías culturales falsas (yaba-ding-ding) a precios excepcionalmente altos. Una isleña blanca de la vecina isla de Guanaja fue el más exitoso de todos los vendedores: su provisión eran camisetas con vistosas ilustraciones de Roatán.

Habiendo observado la misma presentación varias veces, sentimos que se enfocaba en un espectáculo estereotípico y esterilizado de lo "exótico": tambores, sonidos de caracol, bellos hombres y mujeres jóvenes bailando los sonidos rítmicos de la punta. La audiencia fue confrontada por "algo que sonaba africano", pero nunca tuvo la oportunidad de hablar con los músicos o los actores. Al darnos cuenta con decepción que los bailarines garífunas recibían sólo una pequeña porción de las ganancias generadas, no pudimos evitar recordar las palabras que tan a menudo escuchamos en Punta Gorda: "Se están llevando lejos nuestra cultura."

En un relato que tiene varias similitudes con el caso antes descrito, Chris Tilley (1997) describe un proceso de comercialización de la cultura en la Isla Wala, Vanuatu. El grupo de baile local se presenta para una audiencia turística en un escenario reconstruido – una locación y una representación divorciadas de la mayoría de los aspectos de la cultura nativa. El show en su totalidad se ve como "un recipiente vacío de tradiciones", explica Tilley, "una forma sin sentimiento" (1997: 81). Al igual que ciertos críticos locales en Vanuatu, la mayoría de los residentes de Punta Gorda son conscientes del aspecto comercial de las presentaciones punta y reconocen que estos show han sido "adaptados a los gustos occidentales" (González, 1988:184). También destacan lo que en ellos es una falta de autenticidad, y los contrastan con aquellos que ocurren en Punta Gorda, cuando se genera un espíritu festivo debido al sonido de los ritmos punta. Por ejemplo, una pareja de hombres de unos 50 años, quienes estaban entre los primeros en haber bailado para los turistas 20 años atrás, comparaban la falsedad y el elemento repetitivo de la interacción turista-bailarín con el falso yaba-ding-ding, esas imitaciones culturales, que son desapercibidas tanto por los turistas como por los locales.

Derechos Reservados IHAH

Dejando de lado el tema de la autenticidad, la mayoría de los críticos indígenas de las presentaciones de punta orientadas a los turistas se preocupan sobre que esos eventos son organizados por individuos no-garífunas en lugares alejados de la comunidad garífuna. El baile punta, en este sentido, es percibido como un recurso cultural, una práctica únicamente garífuna, la cual podría potencialmente atraer más turistas a Punta Gorda, la única comunidad garífuna en Roatán. "Si los turistas quieren ver el baile punta", sostuvieron varios hombres y mujeres en Punta Gorda, "deberían de venir aquí". De esta manera, continuaban explicando, las personas locales se beneficiarían de su visita: aquellos que tienen pequeños bares o restaurantes, aquellos que se especializan en cocinar platillos tradicionales garífuna, o aquellos que venden o elaboran "cosas [artesanías] de todo tipo".

El enfoque indígena sobre la potencial ganancia material de la comunidad, sin embargo, no debe ser confundido con la retórica de la orientación en base a la ganancia. Los garífunas quieren controlar el significado de la punta al dirigir activamente su "forma, uso y trayectoria" (Appadurai, 1986: 5). Lo que reclaman esencialmente es el derecho de propiedad de la representación de su baile tradicional precisamente debido a que es un atributo de su propia cultura. La apropiación y la propiedad cultural ciertamente no son conceptos nuevos en el discurso académico ni en las políticas de intercambio cultural. Sin embargo, hasta ahora han sido explicados y explorados en relación a la cultura y el arte material con referencia a colecciones de museo (ver Clifford, 1991, 1997: 209). Clifford, inspirado por Mary Louise Pratt (1992), habla de transformar en los museos las colecciones a zonas de contacto (1997: 192). Una zona de contacto es un espacio donde se lleva a cabo el intercambio cultural en vez de darse un simple "consumo visual" (Urry, 1995: 148) de lo exótico, de lo que la periferia tiene para ofrecer al centro (Clifford, 1997: 193; Tilley, 1997:74). Si, como argumentamos, uno acepta que los aspectos de la representación pueden ser tratados como propiedad cultural a pesar de su intangibilidad, entonces el deseo garífuna que los turistas deberían llegar a su comunidad, en vez de simplemente ofrecérseles una representación de punta en otro sitio, adquiere una fondo político diferente.

La *punta* en Distant View es una instancia de "espectacularización" de algunos locales (Clifford, 1997: 197), cuya representación es ofrecida como un consumo visual de la misma manera que un objeto que pertenece a la colección de un museo es tomado fuera de su contexto y exhibido de una forma altamente hegemónica. Si los turistas fueran a Punta Gorda, la representación de este baile particular se llevaría a cabo en una zona de contacto simbólica donde dos o más culturas entrarían en un juego de intercambio, interrelación e interacción. Los visitantes podrían entonces convertirse en una audiencia real no sólo de la imagen Garífuna sino tal vez también

Derechos Reservados IHAH

de los discursos y las narrativas garífunas. Por lo tanto, los habitantes de Punta Gorda tendrían la oportunidad de presentarse a sí mismos ante el resto del mundo, en vez de a penas ofrecer una versión descontextualizada, sin textura y por lo tanto muy básica de una representación en particular que busca presentar a la cultura garífuna como un todo. Esto seguiría requiriendo de la comercialización de la cultura garífuna, pero – según la sugerencia de la comunidad – también generaría el sentido de "empoderamiento y participación en una esfera pública más amplia" (Clifford, 1997: 200).

Pero como lo hemos destacado en las secciones anteriores, la comunidad carece de la infraestructura necesaria para sostener el turismo. Sus residentes están conscientes de este hecho, articulado de la siguiente manera por un hombre de casi veinte años:

> Si los americanos vienen aquí a Punta Gorda, en la calle principal, ya estarían asustados. Muchos garífunas se juntarían y los dejarían [a los turistas] solos.
> Los americanos no se sacan la billetera para pagar en frente de las personas que no conocen. Quieren ser protegidos, en algún lugar donde conozcan a las personas.

La competencia entre vecinos y amigos es una de las razones localmente percibidas que se mencionan para explicar el fracaso de atraer un número significativo de turistas a la comunidad. Con una actitud de auto reproche, los garífunas de Punta Gorda a menudo se culpan a sí mismos de su inhabilidad relativa para sumarse al mundo de prosperidad que puede generar el turismo. "Este lugar es el más rico en cultura en la isla", ellos argumentan, "¡y sin embargo es tan pobre!"

Por otro lado, se expresan frecuentemente declaraciones positivas y optimistas, proposiciones e ideas. Algunas veces las aspiraciones de negocios de ciertos individuos locales son poco realistas o altamente dependientes de un sombrío capital de imaginarios socios o patrones americanos. Un pequeño pero creciente número de hombres y mujeres jóvenes garífunas parecen, sin embargo, convencidos que la prosperidad para Punta Gorda sólo llegará lentamente, a través de esfuerzos constantes y persistentes. Ellos organizan festivales que se llevan a cabo en y para la comunidad y tratan de recaudar algún dinero para propósitos comunales. Señalando su centro comunitario, un edificio dañado por el huracán un año atrás, ellos argumentan: "Deberíamos organizarnos y traer turistas aquí", en vez de "ir a bailar a otro lugar, donde otros hacen el dinero". "Nosotros deberíamos de encontrar la manera de traer a los turistas a Punta Gorda..."

Derechos Reservados IHAH

Conclusión

La búsqueda del Otro, lo auténtico, lo culturalmente diferente, lo exótico, son atributos indispensables del turismo (Boissevain, 1996a; MacCannell, 1976; Selwyn, 1996; Urry, 1990). La búsqueda de la autenticidad por parte del turista, primero discutida por MacCannell (1976) y luego por un significativo número de estudiosos desde entonces, a menudo se combina con la necesidad del turista de "localizar al Otro" (Selwyn, 1996: 2; ver también, Harkin, 1995). La mirada turística está sustanciada por una colección de signos de diferencia en el contexto de "seudo eventos" donde lo auténtico y lo tradicional son representados y abiertos para la apropiación del visitante (Urry, 1990: 1-8). Las personas autóctonas no son los únicos sujetos que podrían ser mitificados, mistificados o incluso objetivizados, no obstante. El visitante "mítico", el estereotipo de la superioridad de recursos o posibilidades culturales o educacionales del extranjero, también ha sido identificado y ampliamente reconocido por estar sujeto a procesos similares de mistificación (Boissevain, 1996a: 3).

En la sección anterior la representación del baile punta se muestra como un atributo tradicional de la cultura garífuna que existe actualmente como una práctica Ellos están dispuestos a presentarse a sí mismos como el Otro que puede ser consumido y comercializado, pero no han sido presentados como tal por agentes exógenos (Odermatt, 1996:106). Su demanda se relaciona no sólo con la ganancia material esperada por la participación en el turismo, sino también y quizás aún más importante con el hecho que la "comercialización del arte de pueblos nativos" puede ser una atracción cuando "lo étnico es manipulado" (Tice, 1995: 1). Los garífunas perciben el turismo como la oportunidad para ratificar y comunicar la condición única de su cultura, de identificarse simultáneamente con más de un Otro y resistir al hecho que, en la actualidad, el potencial para dicho diálogo intercultural está perdido.

Los garífunas de Punta Gorda, utilizando sus habilidades y conocimientos locales, luchan por estar directamente involucrados en el desarrollo del turismo y permitir que su cultura se convierta en "la esencia de la atracción" (Butler and Hinch, 1996: 9; cf. Abbink. 2000; Swain, 1989). Estimando las consecuencias – negativas y positivas – que la "práctica coleccionista de cultura" occidental puede tener en su comunidad, ellos se involucran en el elaborado proceso de la objetivización por el bien del visitante (Clifford, 1988: 232, 222). Ellos destacan la necesidad del desarrollo del turismo autóctono, dándose cuenta que los lugares pueden ser consumidos (Urry, 1995: 1) al igual que las culturas. Por ello buscan maximizar sus propios beneficios al comercializar su cultura (Butler and Hinch, 1996), y sacar de juego a los intermediarios, quienes son percibidos como aquellos que se la llevan sin dar nada a cambio "al pueblo garífuna".
El baile *punta* se asemeja en muchas formas a una joya personal que está haciéndose pública con cada representación realizada fuera de Punta Gorda (Clifford, 1988:

Derechos Reservados IHAH

219). Su fluidez y temporalidad "se refina y salvaguarda como el origen de la belleza y del conocimiento", colocando a la punta dentro de un sistema de cultura artística idiosincrásico donde "la autenticidad cultural o artística tiene mucho que ver con un presente inventivo así como con un pasado, su objetivización, preservación y vuelta a la vida" (1988: 222). Los garífunas de Roatán descubren y redescubren continuamente las profundidades y el potencial de su cultura a través del turismo (Boissevain, 1996a: 7; Tilley, 1997: 78, 86).

La cultura garífuna, sin embargo, atrapada en el ethos turístico del consumo masivo y rápido, nunca ha tenido un éxito completo en su intento por convertirse en un "arte" o una "artesanía." Las presentaciones "tradicionales", el conocimiento local, como "objetos extraídos de contextos específicos, destacan como cuerpos abstractos y se convierten en metonimias" (Clifford, 1988: 220) para una cultura que "vende" pero que no puede "venderse" a sí misma. Es una cultura atrapada en el contexto espacio temporal del bar Distant View de cualquier local de complejo turístico; funciona como un escape para viajeros mayores de cruceros o de jóvenes y aventureros buceadores y algunas veces de ambiciosos antropólogos o periodistas de paso.

Los garífunas desean administrar su cultura tanto como los egipcios y griegos contemporáneos desean controlar la estética de los objetos actualmente en exhibición en el British Museum. No sólo porque genera buenas ganancias el hacerlo, sino sobre todo porque se dan cuenta que el baile punta sacado de su contexto vivo y puesto directamente en el ambiente para su consumo masivo pierde la "magia" y el carácter auténtico que podría establecerlo por completo en el sistema de cultura artística (cf. Tilley, 1997). Las reproducciones descontextualizadas de punta podrían eventualmente "dispersar su carisma" y por ello "lo que en su origen fue considerado previamente como un arma poderosa entre la indumentaria de su dueño perdería su poder y se convertiría virtualmente en algo sin valor" (Jamieson, 1999: 3)[16].

Desde esta perspectiva, los garífunas de Punta Gorda quieren desarrollar el turismo autóctono, no sólo porque esto será una inversión que dará resultados financieros, sino también porque ellos se ven a sí mismos como los propietarios de imagen y presentación colectiva. Si consideramos que es "una constelación de derechos de propiedad" en el "sistema de ideas y representación" de los garífunas (Harrison, 1991: 241)[17], comprenderemos mejor la motivación de los habitantes de Punta Gorda de buscar "un proceso centralizado de ubicación de oportunidades" (Srivastava, 1992: 17), un proceso que reconoce mejor el carácter "colectivo" de los derechos de propiedad intelectual (Benthall, 1992, 2001). Como Carlos Alberto Alfonso lo ha argumentado en un debate EASA sobre "conocimiento explotable", "la lucha de poblaciones desautorizadas por una identidad empoderada reside en su

Derechos Reservados IHAH

capacidad para dictar los términos de su propia comercialización (Strathern, et al., 1998: 122).

Desde la década de 1970, los habitantes de Punta Gorda, situación bastante similar a la de los garífunas de otras partes de Honduras, han estado proporcionando imágenes descontextualizadas de su cultura al proyecto nacional de avance económico. Como resultado, ellos siguen sin ser capaces de desafiar el estereotipo de grupo exótico y quizá primitivo, lo que aporta al folklore nacional pero los excluye de la participación directa del desarrollo turístico. La demanda local por que los turistas lleguen a Punta Gorda es simbólica del deseo garífuna de crear un lugar verdaderamente íntimo de intercambio intercultural. Al lograr esto, ellos esperan promover su propia comprensión de la cultura e identidad garífuna y de ahí dar forma directamente al imaginario nacional y transnacional.

Al buscar transformar lo que hoy se muestra como una imagen dentro de la expresión de la cultura, ellos aspiran a convertir a los espectadores turistas en audiencias de viajeros y de presentarse a sí mismos ante estas otras multiplicidades étnicas. Los garífunas quieren convertirse en guías de la riqueza y de la condición única de su cultura como ellos la ven, como a ellos les gustaría presentarla y representarla, asegurándose que los visitantes vuelvan a casa con las narrativas, discursos y versiones del pasado y presente garífuna que contiene algo de la experiencia, identidad y percepción de sí mismos de los garífunas, del Otro y del resto del mundo.

Punta Gorda desea redirigir la mirada turística sobre sí misma y a partir de ahí controlarla, disfrutando no sólo de los beneficios materiales sino también, y quizá primordialmente, del sentimiento de empoderamiento que caracteriza tanto al agente como a la apropiación en sí misma. Cada vez que la comunidad se involucra en forma de representación o muestra cultural, articula una posición sobre su identidad tanto para la audiencia como para sus propios miembros (Abram and Waldren, 1997: 10; Clifford, 1997: 218). La frase, "se están llevando lejos nuestra cultura", repetida tan a menudo por los habitantes de Punta Gorda, denota la falta de control sobre lo que estas personas sienten que es su justa propiedad cultural, y sobre las propias declaraciones que cada representación conlleva sobre la cultura garífuna y sus temas vivos.

Derechos Reservados IHAH

Bibliografía

Abbink, J. (2000) 'Tourism and its Discontents: Suri-Tourist Encounters in Southern Ethiopia', Social Anthropology 8 (1): 1-17.

Abram, S. and J. Waldren (1997) 'Introduction: Tourists and Tourism – Identifying with People and Places', in S. Abram, J. Waldren and D.V. L. Macleod (eds) Tourists and Tourism: Identifying with People and Places. Oxford: Berg.

Anderson, M.D. (2000) 'Garifuna Kids: Blackness, Modernity, and Tradition in Honduras', Doctoral dissertation, University of Texas at Austin.

Appadurai, A. (1986) The Social Life o Things: Commodities in Cultural Perspective. Cambridge: Cambridge University Press

Benthall, J. (1992) 'A Study in Survivalry', Anthropology Today 8 (6): 1-2.

Benthall, J. (1999) 'A Critique of Intellectual Property', Anthropology Today 15 (6): 1-3.

Benthall, J. (2001) 'Indigenism and Intellectual Property Rights', Anthropology News April: 5.

Boissevain, J. (1996a) 'Introduction', in Coping with Tourists. Oxford: Berghahn.

Boissevain, J. (1996b) 'Ritual, Tourism and Cultural Commoditization in Malta: Culture by the Pound?' in T. Selwyn (ed.) The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism. Chichester: Wiley and Sons.

Butler, R. and T. Hinch (1996) Tourism and Indigenous People. London: International Thomson Business Press.

Clifford, J. (1988) The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature and Art. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Clifford, J. (1991) 'Four Northwest Coast Museum: Travel Reflections', in I. Karp and S. Lavine (eds.) Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display. Washington DC: Smithsonian Institution Press.

Clifford, J. (1997) Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge,MA: Harvard University Press.

Conzemius, E. (1928) 'Ethnographical Notes on the Black Carib (Carif)', American Anthropologist 30(2): 183-205.

Cosminsky, S. (1976) 'Carib-Creole Relations in Belizean Community', in M.W. Helms and F.O.Loveland (eds.) Frontier Adaptation in Lower Central America. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Davison, W.V. (1974) Historical Geography of the Bay Islands, Honduras. Birmingham (Alabama): Southern University Press.

Davison, W.V. (1976) 'Black Carib (Garifuna) Habitats in Central America', in M.W. Helms and F.O. Loveland (eds.) Frontier Adaptation in Lower Central America. Philadelphia, PA: Institute for the Study of Human Issues.

Davison, W.V. (1980) 'The Garifuna of Pearl Lagoon: Ethnohistory of an Afro-American Enclave in Nicaragua', Ethnohistory 27: 31-47.

England, S.C. (2000) 'Creating a Global Garifuna Nation? The Transnationalization of Race, Class, and Gender Politics in the Garifuna Diaspora', Doctoral dissertation, University of California, Davis.

Evans, D.K. (1966) 'The People of French Harbour: A Study of Conflict and Change on Roatan Island, Doctoral dissertation, University of California, Berkeley.

Evans, D.K. (1970) 'Obeah and Witchcraft on Roatan Island', in D.E. Walker Jr. (ed.) System of

Derechos Reservados IHAH

North American Witchcraft and Sorcery. Moscow, ID: Anthropological Monographs of the University of Idaho.

Gonzalez, N.L. (1969) Black Carib Household Structure: A Study of Migration and Modernisation. Seattle: University of Washington Press.

Gonzalez, N.L. (1988) Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna. Urbana: University of Illinois Press.

Greenwood, D. (1989) 'Culture by the Pound: An Anthological Perspective on Tourism Cultural Commoditization', in V.L. Smith (ed.) Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism. Philadelphia: University of Pensylvania Press.

Handler, R. (1985) 'On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of Quebec', Patrimonies. History of Anthropology 3: 192-7.

Handler, R. (1993) 'An Anthropological Definition of the Museum and its Purpose', Museum Anthropology 17(1): 33-6.

Harkin, M. (1995) 'Modernist Anthropology and Tourism of the Authentic', Annals of Tourism Research 22: 650-70.

Harrison, D. (1992) 'Tourism of Less Developed Countries: The Social Consequences', in D. Harrison (ed.) Tourism and the Less Developed Countries. London: Belhaven Press.

Harrison, S. (1991) 'Ritual as Intellectual Property', Man (n.s.) 27: 225-44.

Harrison, S. (1995) 'Anthropological Perspectives on the Management of Knowledge', Anthropology Today 11 (5): 10-14.

Helms, M.W. (1976) 'Domestic Organisation in Eastern Central America: The San Blas Cuna, Mis quitu and Black Carib Compared', Western Canadian Journal of Anthropology 6: 133-63.

Helms, M.W. (1981) 'Black Carib Domestic Organisation in Historical Perspective: Traditional Origins of Contemporary Patterns', Ethnologist 20(1): 77-86.

Jamieson, M. (1998) 'Linguistic Innovation and Relationship Terminology in the Pearl Lagoon Basin of Nicaragua', Journal of the Royal Anthropological Institute (n.s.) 4: 713-30.

Jamieson, M. (1999) 'The Place of Counterfeits in Regimes of Value: An Anthropological Approach', Journal of the Royal Anthropological Institute (n.s.) 5: 1-12.

Jamieson, M. (2000) 'It's Shame that Makes Man and Woman Enemies: The Politics of Intimacy among the Misquitu of Kakabila', Journal of the Royal Anthropological Institute (n.s.) 6: 311-24.

Jamieson, M. (2001) 'Mask and Madness: Ritual Expressions of the Transition to Adulthood among Misquitu Adolescents', Social Anthropology 9(2): 253-68.

Kerns, V. (1982) 'Structural Continuity in the Division of Man's and Woman's Work among Black Carib (Garifuna)', in C.A. Loveland and F.O. Loveland (eds.) Sex Roles and Social Change in Native Lower Central American Societies. Urbana: University of Illinois Press.

Kerns, V. (1982) Woman and the Ancestors: Black Carib Kinship and Ritual. Urbana: University of Illinois Press

MacCannell, D. (1976), The Tourist: A New Theory of the Leisure Class. Berkeley: University of California Press.

Macleod, D. (1999) 'Tourism and Globalization of a Canary Island', Journal of the Royal Anthropological Institute (n.s.) 5: 443-56.

Odermatt, P (1996) 'A Case of Neglect? The Politics of (Re)presentation: A Sardinian Case' in J. Boissevain (ed.) Coping with Tourists. Oxford: Berghahn.

Oliver-Smith, A. (1999) 'Environment and Disaster in Honduras: The Social Construction of Hurri

Derechos Reservados IHAH

cane Mitch', Anthropology Newsletter 40(4): 39.
Pratt, M.L. (1992) Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation. London: Routledge.
Selwyn T. (1996) 'Introduction', in T. Selwyn (ed.) The Tourist Image: Myths and Myth Making in Tourism. Chichester: Wiley and Sons.
Srivastava, V.K. (1992) 'Should Anthropologists Pay their Respondents?' Anthropology Today 8 (6): 16-20.
Stonich, S.C. (1993) I'm Destroying the Land! The Political Ecology of Poverty and Environmental Destruction in Honduras. Boulder, CO: Westview Press.
Stonich, S.C. (1993) The Other Side of Paradise: Tourism, Conservation and Development in the Bay Island. New York: Cognizant Communication Corporation.
Strathern, M., M. Carneiro Da Cunha, P. Descola, C. Alberto Alfonso and P. Harvey (1998) 'Exploi table Knowledge Belongs to the Creators of It: A Debate', Social Anthropology 6 (1): 109-26.
Swain, M.B. (1989) 'Gender Roles in Indigenous Tourism: Kuna Mola, Kuna Yala and Cultural Survi val', in V.L. Smith (ed.) Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism. Philadelphia: University of Pensylvania Press.
Taylor, D. (1951) The Black Carib of British Honduras. New York: Wenner-Gren.
Tice, K.E. (1995) Kuna Crafts, Gender, and the Global Economy. Austin: University of Texas Press.
Tilley, C. (1997) 'Performing Culture in the Global Village', Critique of Anthropology 17(1): 67-89.
Urry, J. (1990) The Tourists Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Society. London: Sage.
Urry, J. (1995) Consuming Places. London: Routledge.

Notas

[1] Es importante notar que a lo largo del documento adoptamos el término garífuna (plural, garinagu) en vez de afro-caribeño, priorizando la auto-adscripción preferida por nuestros informantes. La denominación afro-caribeño ha sido convencionalmente usada en la literatura antropológica y es un término europeo que intenta denotar la herencia afro-americana de los garífuna (González, 1988: 6). Por su lado, ha sido sugerido que el uso del término garífuna se relaciona con el deseo de las personas de identificarse a sí mismas con la negritud (Anderson, 2000: 173). Para más información sobre el tema ver González (1988); Helms (1981); Taylor (1951).

[2] Como Stonich detalladamente observa: "Existe una interacción mínima entre los miembros de la comunidad y los visitantes quienes generalmente se mantienen en las instalaciones de los complejos hoteleros, las cuales han sido transformadas en enclaves cercados y vigilados que excluyen a la población local" (2000: 84).

[3] La comunidad tiene una iglesia católica, una escuela, un centro comunitario dañado por el huracán, una misión adventista con facilidades médicas y una antena satelital para cada barrio. La mayoría de los residentes locales son católicos (cf. Taylor, 1951: 92) y educados en español.

[4] El término "ladinos" es utilizado aquí para referirse a los inmigrantes hispano-hablantes que han llegado a las Islas de la Bahía de tierra firme hondureña, quienes también son conocidos en Roatán como "españoles" u "hondureños" (Stonich, 2000: 49).

[5] Llegando hasta Nicaragua, donde establecieron dos pequeñas comunidades cerca de Bluefields.

[6] González (1988: 48-9) cuestiona la continuidad del asentamiento garífuna en Roatán. Pudo haberse dado el caso que todos los garífunas dejaran la isla poco tiempo después de su deportación inicial en 1797. De acuerdo a esta versión, la cual no es muy popular entre los habitantes actuales de la comunidad, Roatán fue repoblada por un pequeño número de garífunas en una etapa posterior.

[7] Similarmente se dice que los negros creoles perciben a los garífunas como seres "inferiores" o "primitivos" (cf.

Derechos Reservados IHAH

Anderson, 2000: 173). También ha sido sugerido por England (2000: 332) que el término autóctono en oposición a indígena es utilizado por los garífunas para diferenciarse a sí mismos de los creoles.

[8] Para más información sobre los patrones regionales de la organización doméstica ver Helms (1976). Las fiestas masculinas para emborracharse también pueden encontrarse entre las comunidades misquitas de la Laguna de la Perla bajo la forma de "rituales de bebida de ron" (Jamieson, 2000: 316).

[9] En el pasado, la mayoría de las casas de Punta Gorda estaban revestidas de palma (cf. Kerns, 1983: 64; Taylor, 1951: 70-1). Actualmente, sólo existen una o dos casa de ese tipo, construidas recientemente y con el propósito de revitalizar la cultura y el turismo garífuna. Las personas de Punta Gorda se refieren a ellas con admiración y las consideran representativas de la tradición "afro-Caribeña" (cf. Cosminsky, 1976: 102-3).

[10] Esto podría estar relacionado con el hecho que informativamente los garífunas eran identificados como "retrasados y primitivos", debido a su participación en cultos ancestrales (cf. Anderson, 2000).

[11] Debe ser recalcado aquí que existe una diferencia entre el ritmo punta y el baile tradicionalmente representado por las mujeres mayores en las vigilias. Como Anderson lo argumenta, "en la era presente la punta tradicional se ha hipersexualizado y comercializado, logrando popularidad a lo largo de la nación como una expresión de la diversión tropical" (2000: 249). En el presente artículo, nos concentramos en la punta como una atracción turística distinta tanto de las representaciones de las vigilias como de lo que se baila localmente. Esta representación particular no es una "mercancía por diversión", un objeto que se comercializa a pesar del hecho que se supone que específicamente está protegido de la comercialización, y más bien es una "mercancía por metamorfosis"; algo que entra al estado mercantil, aunque originalmente se pensó para otros usos (Appadurai, 1986: 16). El ritmo punta es utilizado para promover la "riqueza cultural" de la cultura hondureña para los turistas y, como tal, también es otro ejemplo de la imagen de la cultura garífuna que actualmente está siendo promovida como parte de la narrativa hegemónica del carácter multi-étnico hondureño.

[12] Taylor nos proporciona una descripción colorida del baile punta la cual esencialmente es la "evolución del cortejo" entre un hombre y una mujer (1951: 100). La punta, según la describe Taylor, también implica el elemento de la competición ya que la/el bailarín que se canse primero admite su derrota y cede su lugar a la nueva/nuevo bailarín (1951: 100).

[13] "John Canoe" o wanaragua (ver González, 1988: 164; Kerns, 1983: 187) es señalado por Cozemius como el bailarín del carnaval afro-caribeño (1928: 192) celebrado en Navidad y Año Nuevo. Vale la pena citar a Kerns sobre el tema, quien declara que "wanaragua es distintivamente masculino en su énfasis en su actitud individual, en el disfrute directo e inmediato y en sus movimientos de un lado al otro (1983: 188, énfasis original).

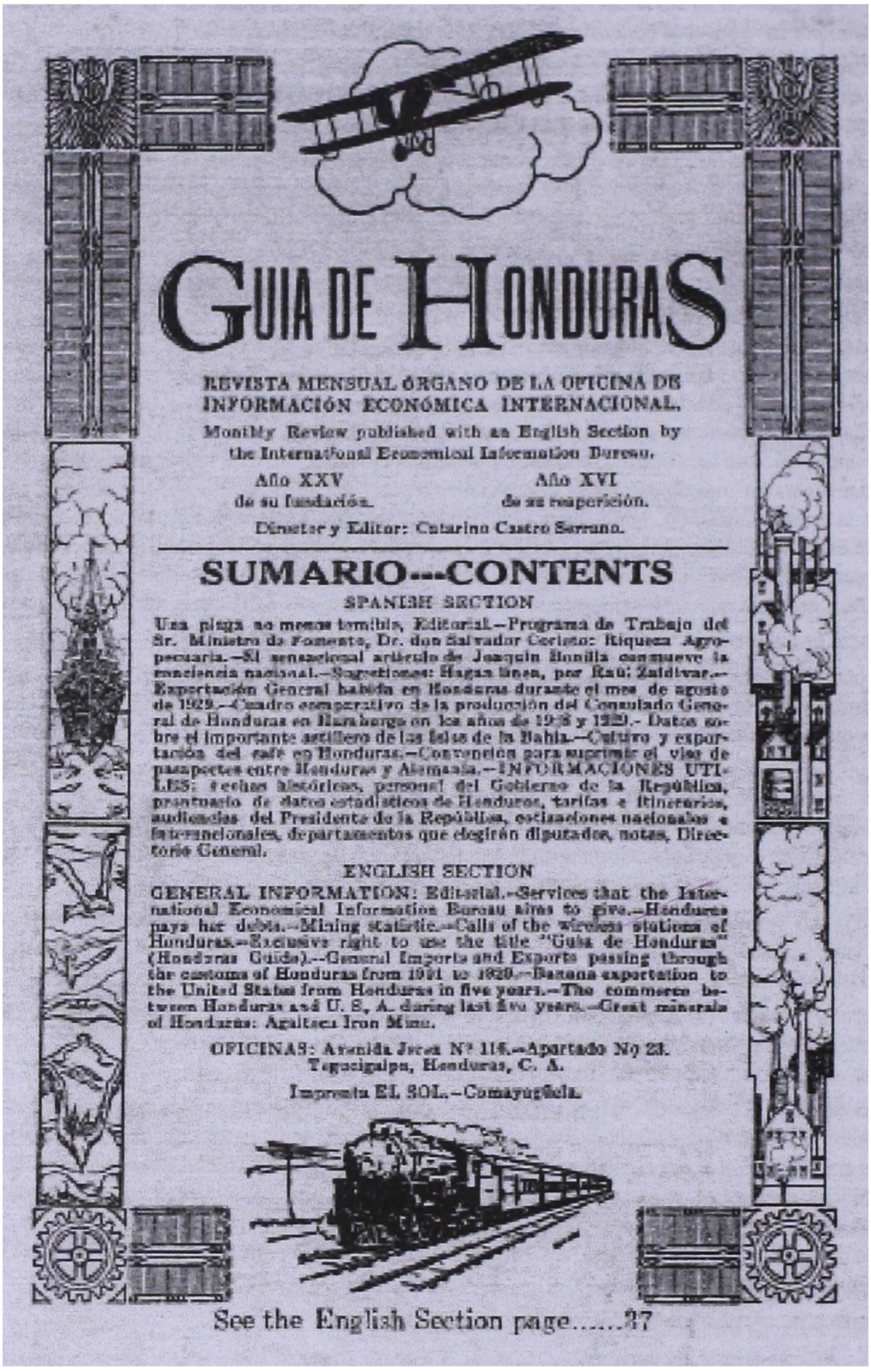
[14] El barco crucero con todos estos turistas estadounidenses había llegado a la isla para hacer una parada de un día en Roatán en su viaje semanal caribeño. Muchos individuos involucrados con el turismo en Roatán esperan estas visitas con gran anticipación.

[15] De hecho las caracteristicas de Distant View recuerdan como los turistas del punto Abbink buscan experiencias genuinas y auténticas (ver también Harkin, 1995; MacCannell, 1976), claramente marcando una diferencia cultural proporcionada por un "marco semiótico mínimo" (2000: 3).

[16] Jamieson ha examinado el estatus de "falsificación", las copias de los discos originales de música Nothern Soul, Jump Blues, Rockabilly y Doo Wop. Sus conclusiones sobre porqué ciertos objetos son considerados valiosos y otros no aparentemente encajan con el sermón garífuna. Como Jamieson lo señala, "los sujetos necesitan un conocimiento axiomático del carácter primordial de categorías particulares de objetos si los valores adscritos a los objetos (o personas) [y nosotros agregaríamos a las representaciones] en esas categorías deben ser fundamentalmente estables" (1999: 9). El baile punta ofrecido a los turistas, sin virtualmente ningún mito para complementarlo, puede eventualmente perder su propio poder y originalidad.

[17] Notar que Harrison no se refiere aquí especificamente a los garífunas.

Derechos Reservados IHAH



GUIA DE HONDURAS

REVISTA MENSUAL ÓRGANO DE LA OFICINA DE INFORMACIÓN ECONÓMICA INTERNACIONAL.

Monthly Review published with an English Section by the International Economical Information Bureau.

Año XXV de su fundación. Año XVI de su reaperición.

Director y Editor: Catarino Castro Serrano.

SUMARIO---CONTENTS

SPANISH SECTION

Una plaga no menos temible, Editorial.—Programa de Trabajo del Sr. Ministro de Fomento, Dr. don Salvador Cerisoc: Riqueza Agropecuaria.—El sensacional artículo de Joaquín Bonilla conmueve la conciencia nacional.—Sugestiones: Hagan bien, por Raúl Zaldívar.—Exportación General habida en Honduras durante el mes de agosto de 1929.—Cuadro comparativo de la producción del Consulado General de Honduras en Hamburgo en los años de 1928 y 1929.- Datos sobre el importante astillero de las Islas de la Bahía.—Cultivo y exportación del café en Honduras.—Convención para suprimir el visa de pasaportes entre Honduras y Alemania.—INFORMACIONES UTILES: Fechas históricas, personal del Gobierno de la República, prontuario de datos estadísticos de Honduras, tarifas e itinerarios, audiencias del Presidente de la República, asociaciones nacionales e internacionales, departamentos que elegirán diputados, notas, Directorio General.

ENGLISH SECTION

GENERAL INFORMATION: Editorial.-Services that the International Economical Information Bureau aims to give.—Honduras pays her debts.—Mining statistic.—Calls of the wireless stations of Honduras.—Exclusive right to use the title "Guia de Honduras" (Honduras Guide).—General Imports and Exports passing through the customs of Honduras from 1911 to 1920.—Banana exportation to the United States from Honduras in five years.—The commerce between Honduras and U. S. A. during last five years.—Great minerals of Honduras: Agaltuca Iron Mine.

OFICINAS: Avenida Juras Nº 116.—Apartado Nº 21.
Tegucigalpa, Honduras, C. A.

Imprenta EL SOL.—Comayagüela.

See the English Section page.....37

"Guía de Honduras", revista editada por Catarino Castro Serrano.

Derechos Reservados IHAH

Catarino Castro Serrano: Primer intelectual garífuna hondureño

Apuntes biográficos

Salvador Suazo, Ventura Arzú, Isidro Sabio González y José González

En el limbo de la infancia

Se supone que nació en la ciudad de Trujillo, departamento de Colón, el año de 1892[1], es decir, cuando el siglo XIX tocaba su fin. Sus padres fueron Martha Lalín Serrano y Jacinto Cacho. Aclaramos que Martha era hermana de Canuta Lalín Serrano, con quien don Jacinto estaba casado legalmente, por lo que se considera que su relación y el fruto de esta era legitima, ilegítimos. Por razones de paternidad, el apellido del pequeño Catarino debía ser Cacho, pero al tener éste mayoría de edad, lo cambió por el Castro. Tuvo Catarino varios hermanos, entre los cuales figuraban: Marcia, Mercedes y Justo Elías, todos de apellido Gotay; así como Juan y Margarita, ambos de apellido Cacho. Juan es el abuelo del conocido maestro Ambrosio Sabio Cacho.

Terminados sus estudios primarios en su natal Trujillo probablemente a mediados de la década de 1910, se traslada, junto a otros jóvenes garífunas del barrio Cristales, a realizar estudios a Tegucigalpa, gozando todos ellos de una beca estatal. Culminó sus estudios de Perito Mercantil y Contador Público; ya graduado, trabajó como administrador del mercado San Isidro de Comayagüela y como tenedor de libros de varias casas comerciales de la capital. Conocido por su tenacidad, aprende varios idiomas, entre ellos el español, francés e inglés, los cuales hablaba a la perfección y de los cuales fue profesor de lenguas en varios colegios de la capital.

Algunos amigos de entonces lo describen como un hombre elegante, de buenos modales y perseverante en sus tareas académicas. Fue un brillante conferencista y escritor combativo.

[1] Esta fecha de nacimiento no pudo ser comprobada en el Registro Nacional de las Personas nacional (N. del A.)

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Su obra cumbre

Al cumplir la República su primer centenario de independencia en 1921, Catarino Castro Serrano escribe su primer obra de gran trascendencia: "Honduras en la primera centuria, 1821-1921", una fuente de información para apreciar históricamente la evolución del país en los aspectos político, social, económico y cultural.

Unionista

Su vida política está ligada a la exaltación del unionismo centroamericano. Por esa época –los albores de la década de los veinte– fue un connotado miembro del Partido Unionista Centroamericano, presidente fundador de la Sociedad Unionista "Álvaro Contreras"; vicepresidente de la Sociedad Unionista "Francisco Morazán" y director del diario unionista "El Renacimiento".

El grupo Renovación

Pasado y extinguido el fervor unionista a mediados de la década de 1920, Catarino Castro Serrano forma parte de la pléyade de intelectuales que se aglutinaron en torno al grupo "Renovación", asociación cívica de escritores y periodistas en la cual decollaron con brillo propio Arturo Martínez Galindo y Federico Peck Fernández –jóvenes talentosos que murieron trágicamente a temprana edad. Además de los mencionados, el grupo "Renovación" lo integraban también: F. Flores Fiallos, como presidente; Terencio Ponce, tesorero; Arturo Martínez Galindo, secretario general y Fernando Humberto Gómez, fiscal. Además, Catarino Castro Serrano, Leonidas Fajardo, Alfredo León Gómez, P. Cubas Turcios, Gregorio A. Velásquez, J. M. López, Francisco Mazier, Julio C. Zamora, Manuel "atrevido garzón" Ramírez, Ángel G. Hernández, Juan Ángel Zelaya, Rubén Clare Vega y Eleazar J. Vargas, entre otros.

El grupo "Renovación" recibió su personería jurídica el 2 de diciembre de 1925, de manos del entonces Secretario de Estado en el Despacho de Gobernación, Justicia y Sanidad, Lic. Juan Manuel Gálvez.

Primer diputado garífuna

En la campaña política presidencial para suceder al Presidente Miguel Paz Barahona en 1928, Castro Serrano, seguidor del partido Liberal, se postuló como candidato a diputado por Colón, a la vera de la candidatura del Dr. Vicente Mejía Colindres, que a la postre saldría electo Presidente, representando al Partido Liberal.

Castro Serrano, a pesar de no contar con el visto bueno de sus conciudadanos de Colón, ganó el escaño y juró como diputado electo, siendo con ello el primer garífuna en ocupar un cargo político de elección popular. Desde ese curul trabajó intensa-

Derechos Reservados IHAH

mente por crear un colegio en su natal Trujillo, propósito que con el tiempo lograría al fundarse el famoso e histórico instituto departamental "Espíritu del Siglo".

Labor en el campo periodístico

En el campo periodístico, Castro Serrano se distinguió dirigiendo la revista de publicación mensual "Guía de Honduras", órgano oficial de la Oficina de Información Económica Internacional que tenía su sede en la Avenida Jerez de Tegucigalpa y se editaba en la imprenta "El Sol" de Comayagüela. Esta revista apareció a luz pública en 1905 y reapareció en 1914. La época en que Catarino Castro Serrano la dirige, corresponde a los años: 1929, 1930 y 1931; este tiempo corresponde al gobierno de Vicente Mejía Colindres, en el que Castro Serrano, fungió como diputado. Algunos historiadores le atribuyen también la dirección del periódico "Nuevo Oriente", de la Sociedad Espiritista de Honduras, del cual fue miembro activo. Además, como anteriormente recalcamos, fue director del periódico "Renacimiento", destinado a la exaltación de la utopía unionista centroamericana.

Catarino Castro Serrano

Deceso

Radicado en Tegucigalpa, Catarino Castro Serrano fallece el martes 10 de enero de 1939, víctima de un ataque cardíaco a la temprana edad de 41 años. Fue velado en uno de los salones de la Sociedad Espiritista "Nuevo Oriente". Su concurrido entierro se produjo el día miércoles 11, a las 8 de la mañana en el Cementerio General. Su corto paso terrenal deja una trayectoria luminosa que amerita ser recordada hoy y siempre.

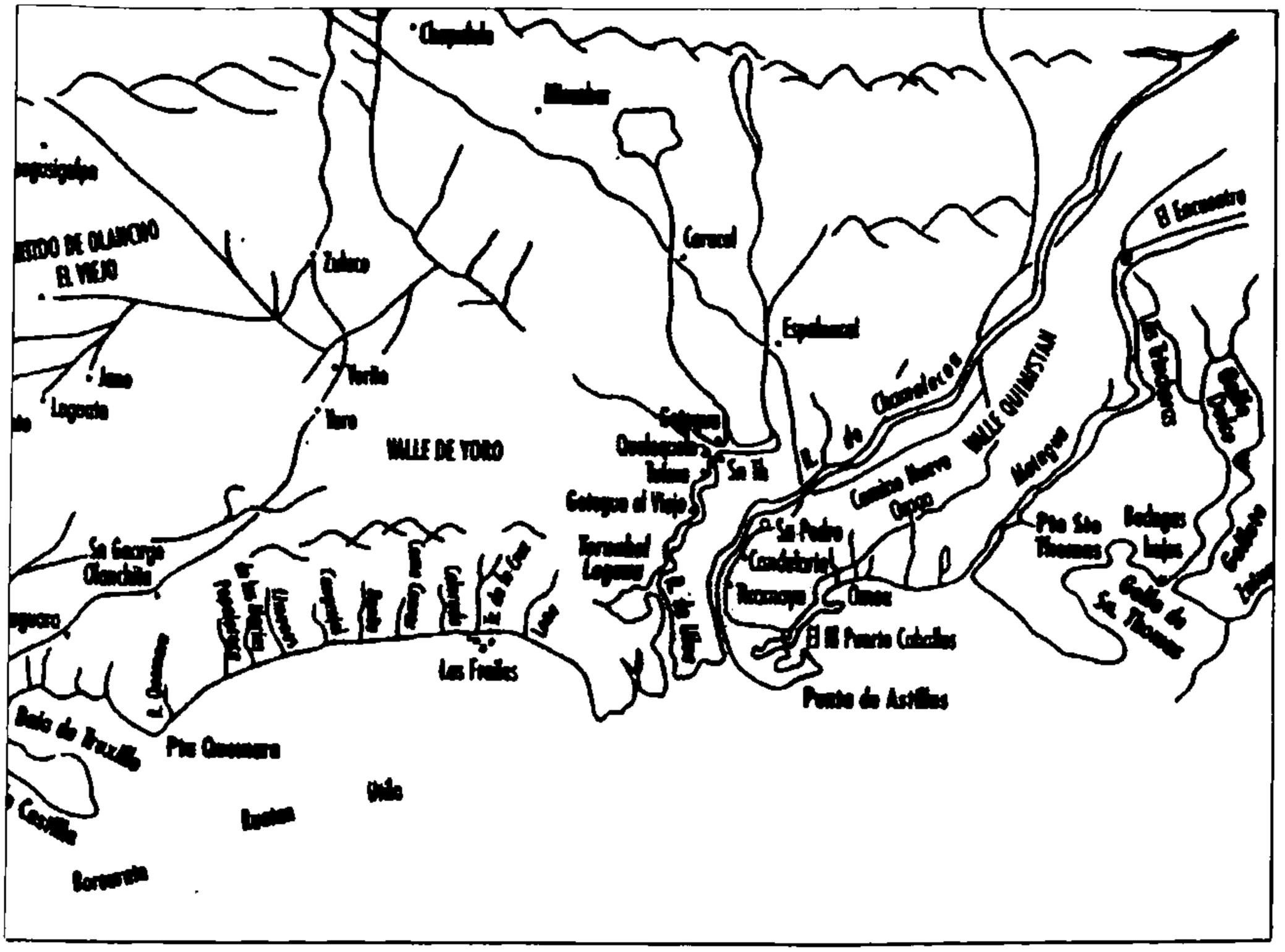
Bibliografía

Revista "*Guía de Honduras*", año 2, número 6, enero de 1930, Tegucigalpa.

Revista "*Tegucigalpa*", 15 de enero de 1939.

Valle, Rafael Heliodoro. "*Historia de la Cultura Hondureña*". Editorial Universitaria, Tegucigalpa, 1984.

Derechos Reservados IHAH



Fragmento de mapa de Honduras, redibujado según el mapa original de Díez Navarro de 1758. El norte es hacia abajo. Cortesía de William V. Davidson.

Derechos Reservados IHAH

Omoa: Cruce de identidades

Rina Cáceres[1]

Resumen. El presente artículo analiza la sociedad de Omoa durante la segunda mitad del siglo XVIII y se concentra en el grupo de personas esclavizadas de origen africano. Contra la idea ampliamente generalizada de que las sociedades esclavistas eran homogéneas y las personas estuvieron aplastadas por el sistema, el presente artículo demuestra las diferencias sociales al interior del grupo de africanos esclavizados. Demuestra que incluso en los sistemas más extremos de violencia social, los diferentes grupos sociales fueron capaces elaborar estrategias para mejorar sus condiciones de vida y saltar por sobre las limitaciones del sistema.

En 1790, Florencia Palma inició un largo litigo ante las autoridades del fuerte militar de Omoa, por el pago de sus salarios atrasados. Efectivamente, ella había trabajado durante seis meses en la construcción de una de las barcas que se usaban para el comercio en el río Motagua y en el desmonte, corte de madera y limpieza de los terrenos que rodeaban el Castillo de San Fernando de Omoa sin que el pago prometido hubiera sido cancelado. La disputa la hacía en nombre propio y el de su familia así como de varios negros libres que conformaba una de las cuadrillas. No era inusual que negros libres trabajaran en las obras de infraestructura en las tierras centroamericanas, lo que sí sorprende por inusual es que en el alegato indica que Manuel Toquero; Pedro Narciso Udole; Juan Mateo Nobondo; y Juan Colorado Musinga, todos "esclavos del rey" habían recibido también pagos diarios.

Ciertamente llama la atención que en las cuadrillas hayan estado como "asalariadas" algunas personas esclavizadas por la Corona pues en general el pago de jornales ha estado más bien asociada con los trabajadores libres. Sin embargo, el pago a personas esclavizadas no fue exclusivo de Honduras pues en otras latitudes aparecen otros casos similares; no obstante, es llamativo, por un lado, por la magnitud –única hasta el momento para Centroamérica– y, por otro, porque cuestiona la imagen tradicional que se tiene del concepto de esclavitud[2]. En este artículo buscamos responder si estos jornales de los que habla Florencia Palma fueron un caso excepcional de una cuadrilla, o parte de una política general por parte de la Corona en San Fernando de Omoa.

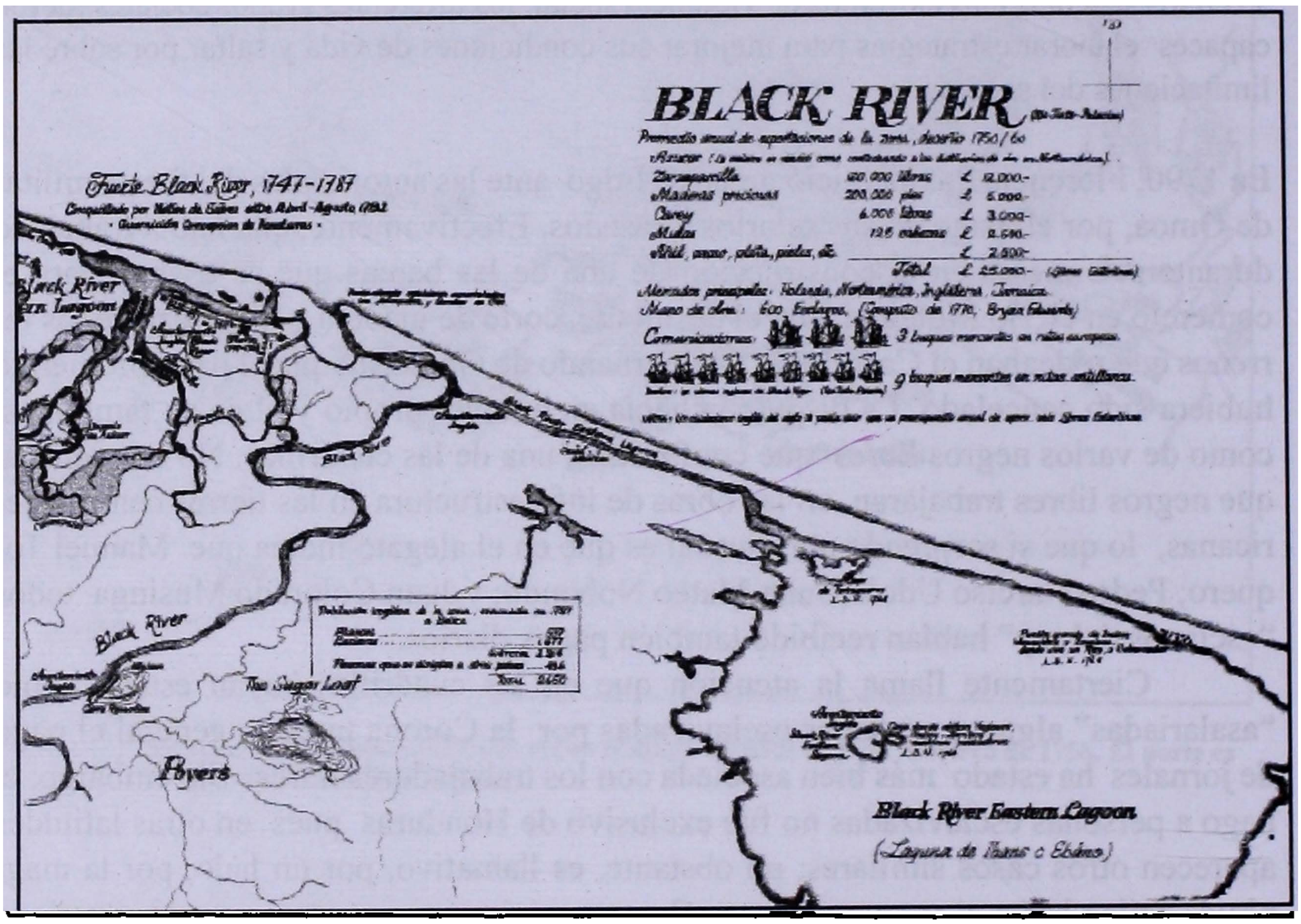
Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

La sociedad de Omoa

En los primeros años, la sociedad de Omoa fue organizada en torno a la construcción del fuerte militar y ya para la segunda mitad del siglo XVIII contaba con más de 1300 habitantes. La mayoría de sus pobladores eran residentes permanentes, otros estaban solo de paso, pues además de fuerte el sitio era un puerto que fue creciendo en importancia al paso de los años.

El escenario social de Omoa estaba compuesto por seis grupos sociales: a) las autoridades y la comandancia, b) los milicianos que procedían de diferentes áreas de la región, c) los presos que vivían en las bóvedas, d) los africanos esclavizados, e) un grupo de "negros ingleses" fugados de Belice en 1790, f) los indígenas que fueron llevados como trabajadores forzados desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta principios del siglo XIX –aunque cada vez en menor número– desde diferentes localidades de Honduras hasta Omoa.



"Black River", Río Tinto Palacios. Tomado de mapa de Herman Bock, cortesía de Ruth Eisemann.

En 1777, el comandante González Fermidor reportaba que en todo el establecimiento vivían 1343 individuos, repartidos entre el vecindario; entre ellos vivían

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

404 habitantes, encargados de reparar las velas de los barcos, comerciantes y religiosos. En él vivían también varias personas esclavizadas con apellidos castizos y que posiblemente trabajaban en los oficios domésticos o en los servicios. Cerca estaban los bohíos de los africanos con 611 personas, la mayoría procedentes de África y en el cuartel la tropa, las milicias y los voluntarios.

La construcción del fuerte se inició en 1745. Diez años después se había concluido la capilla, el hospital y las casas de las autoridades. En esta primera fase de construcción el número de trabajadores destinado a las obras fue escaso y estaba compuesto por trabajadores indígenas de Tencoa y Gracias a Dios así como por negros y mulatos libres del interior de Honduras, en un número insuficiente para la magnitud de la obra[3].

En la década de los cincuenta, y vista la lentitud con que se llevaba a cabo la construcción del fuerte, la Corona llevó en 1756 a los primeros cien africanos, que compró a Gaspar Hall, residente en Jamaica[4]. Los intermediarios fueron los comerciantes ingleses Guillermo Pitt y Robert Hodson, residentes en Río Tinto y Bluefields respectivamente, quienes controlaban el triangulo comercial con Belice y Jamaica. Los mercaderes vendían a las personas en grupos de cien mezclando sexos y edades: hombres, mujeres y niños[5]. En 1759, los oficiales reales de la Hacienda informaron sobre un segundo grupo compuesto por doscientos africanos[6].

En 1770 , y en el contexto del conflicto entre Inglaterra y España, La Habana autorizó la compra de más mano de obra africana, en "alguna colonia extranjera pero que viajaran en barco español". Don Alonso de Arcos y Moreno, en ese entonces Capitán y Gobernador de Guatemala informó haber recibido por medio de Robert Hodgson una oferta, de nuevo, de Gaspar Hall. Así en el bergantín Honduras y bajo el mando del capitán Juan Monerief y resguardado por un convoy de guerra, fueron llevados desde Jamaica 100 hombres y 100 mujeres para ser entregados al Presidente de la Audiencia de Guatemala. Fueron comprados en 184 pesos c/u. Pero además le vendieron a la Corona 200 vestidos a 300 pesos, 100 birretes y 100 pañuelos a 2rs. c/u. La Corona había adelantado en total 37 mil pesos en un acuerdo comercial con Gaspar Hall. El 24 de abril de 1770 Gaspar Hall explicaba desde Kingston que "... para cumplir con mi obligación he sido precisado de comprar una partida de 450 para escoger de esa partida 200". La corona se había comprometido a pagar después de que hubiesen llegado y les autorizó vender a aquellos "que llegasen enfermos"[7].

A finales de 1770 otras 211 personas llegaron en los navíos San Marcos y el Diamante[8]. El Asiento de Aguirre y Arestegui, compañía gaditana asentada en Puerto Rico hacía el ultimo envío a tierras centroamericanas.

Hay varias versiones sobre el número de personas que fueron compradas así como sobre el monto total pagado en la década de los setentas, pues hay varias órdenes de pago que no necesariamente coinciden con el número de personas transportadas. Una

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

orden de pago en el mes de octubre habla de un pago a Don José Piñol, –comerciante y vecino de Guatemala y representante del asiento gaditano– por 15.760 pesos por el saldo de una deuda total de 55.760 ps. Hay otra autorización de pago por 24.422ps. 6rs., más 100 ps. adelantados a José del Castillo y 577 ps., por derechos, para un total de 25.000 pesos[9]. En todo caso, al parecer tres barcos transportaron los africanos a tierras centroamericanas: el Honduras, el San Marcos y la balandra el Diamante[10].

El fuerte militar estaba a cargo de un "staf" administrativo compuesto por el comandante, el contralor, los mayorales de vigía, el tesorero real, los sobreestantes (1°. 2do. 3ro.), un despensero, tres vigías, 10 mozos, un cocinero del hospital, dos "doctrineros para los esclavos" y un "cavo de negros"[11].

Por otra parte, las milicias fijas estaban compuestas en 1771 por 36 soldados de infantería y 18 de artillería, un número que osciló a lo largo del periodo y que atendía la vigilancia y la construcción del fuerte. Otros trabajaban en el mar, por ejemplo, en el paquebote San Fernando, perteneciente a la Corona, trabajaban 29 artilleros, 34 marineros, 8 grumetes, un cocinero y 4 oficiales, que se turnaban entre esa nave y otros lanchones, balandras y goletas que la comandancia tenía a cargo.

En el pueblo encontramos múltiples trabajadores, una de ellas fue la partera Catarina Padilla, encargada de los partos de la mayoría de las mujeres africanas y quien llevaba un registro completo de todos los partos atendidos; otros, la mayoría varones, estaban encargados de la confección de velas, triquetes y foques para las piraguas que remolcaban los productos; sin olvidar a los encargados de la seca de los manglares; desmonte; corte de madera y remoción de tierra.

En el "hospital" del fuerte atendía un cabo quien se ocupaba diariamente de la salud de los trabajadores, presidiarios, marineros y soldados, aunque siempre tenía problemas con el abasto de medicinas e implementos. En la capilla, Felipe Bardales, mulato, sacristán y ministro tenía a cargo el menaje, cuidado y aseo de las alhajas y ornamentos; el repique de campana; oficiar las misas; rezar el Rosario de María Santísima todos los sábados y domingos; así como la enseñanza de la doctrina cristiana a los africanos[12].

El trabajo de construcción

La construcción de los fuertes militares españoles en Centroamérica fue parte de una política más amplia que se desarrolló no sólo en América sino que se remonta a la España medieval y al norte africano. En la región encontramos los fuertes de San Felipe de Bacalar en la península de Campeche; El Castillo de San Felipe del Golfo Dulce en el Caribe guatemalteco y San Fernando de Omoa y hacia el sur el Castillo San Carlos y el Fuerte de la Inmaculada Concepción, en el río San Juan, así

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

como todo el complejo de Panamá, entre los que se encuentra el de San Lorenzo el Real en el río Chagre[13].

Pero fue la toma de La Habana por parte de los ingleses entre julio de 1762 y agosto de 1763 lo que puso en estado de emergencia la defensa militar en la región. España recuperó la ciudad en la mesa de negociaciones a cambio de La Florida y el permiso a los británicos para talar madera en Belice. Inmediatamente después nombró a un nuevo gobernador en Cuba con poderes especiales y asignó recursos frescos para la reconstrucción de sus defensas en la región. Decretó un subsidio de 300.000 pesos por año para la fortificación de la Habana, 100.000 para San Juan Puerto Rico, y otro tanto para Honduras, los que serían suministrados por Nueva España/ México. Las obras fueron dirigidas en esta oportunidad por ingenieros formados en la tradición francesa entre los que sobresalieron Agustín Crame y Luis Díez de Navarro.

Un problema central en las tareas de construcción fue la consecución de mano de obra, por lo que la Corona otorgó al nuevo capitán general de Cuba la autorización de poder comprar, en nombre del Rey, cientos de trabajadores esclavizados directamente a los comerciantes esclavistas. A finales de la década de 1760, la corona española era el mayor dueño y el más importante empleador de mano de obra esclavizada, la que se ocupaba en trabajos militares, navales, defensa, infraestructura y en sus empresas de producción[14].

Sin embargo, el sistema resultó costoso y lentamente los trabajadores esclavizados fueron sustituidos por presidiarios. En1768, el número de africanos esclavizados era de 1136 mientras que el de presidiarios 636. Un año después los montos se habían invertido de 1115 presidiarios frente a 766. El cambio se debía, según el gobernador Bucareli al elevado costo de compra y manutención y a la elevada mortalidad. El contrato de trabajadores libres se les hacía inviable económicamente porque implicaba una erogación de 3 reales/ día /hombre, por lo que concluyeron que la única manera de mantener los costos dentro del margen de los 300 mil pesos era con el empleo de presidiarios, política seguida desde el inicio en las construcciones en San Juan, Puerto Rico[15].

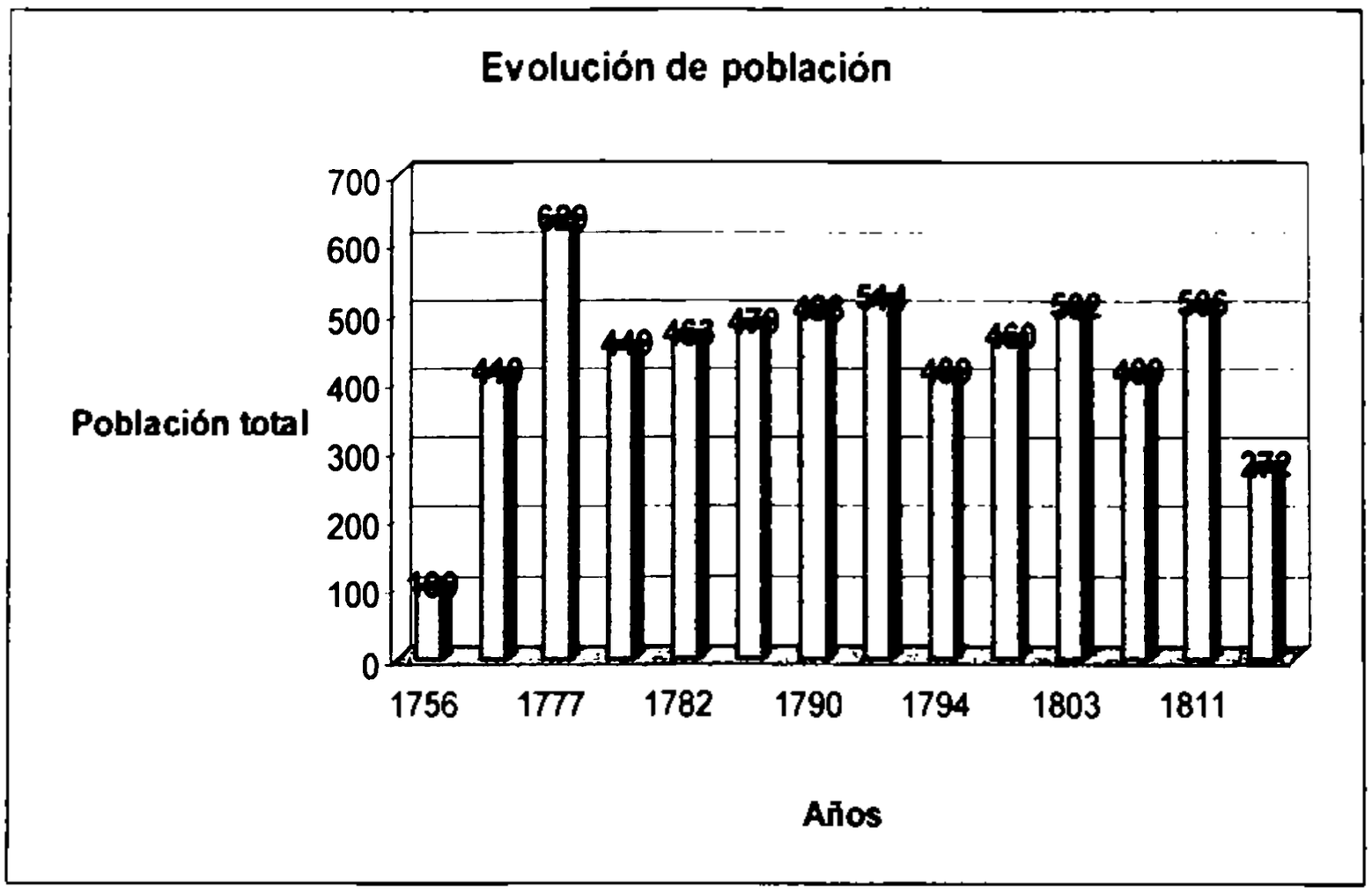
En 1777, en Cuba había 350 africanos esclavizados (además de sus hijos) en poder de la Corona; de ellos 100 eran artilleros y 250 estaban destinados a las obras de construcción organizados en cuadrillas que seguían las letras del alfabeto. A todos la Corona daba vestido, alimento y atención médica[16]. Para el mismo año en Omoa la Corona Española era dueña de 611 personas, organizadas en grupos por orden de llegada a Omoa, la 1ª, 2ª, 3ª, 4ª y 5ª contrata[17].

Una revisión de las cuentas de la Real Hacienda nos da una primera idea del número de esclavizados; sin embargo, nos hace falta hacer un estudio a profundidad

Derechos Reservados IHAH

de la evolución de la población de Omoa, por lo que presentamos el siguiente cuadro sólo a manera de ilustración:

Evolución de la población esclavizada en Omoa



Fuente: AGCA.A3.Leg.1287. A3.1 Leg. 1293, A3. Leg

La diversidad en Omoa

La documentación colonial indica que la mayoría de los africanos eran mondongos, llevados desde la región Congo-Angola; y carabalíes, procedentes del este de Nigeria. Entre los apellidos africanos que se conservaron están: Hete, Sibuanza, Evo, Ovy, Ocara, Mabanado, Cofy, Acuanavo, Ensangua, Pemba, Oququene, Acue, Ocore, Mangandi, Novoro, Udenda; por ejemplo.

Un estudio de la Compañía Aguirre y Aristegui, la cual vendió la mano de obra forzada en 1770, indica que los africanos fueron comprados en las islas del Caribe y no en África como estipulaba el contrato de la Corona con Aguirre y Aristegui. Por el contrario, la compañía mandó comprar a las personas esclavizadas a Antigua, Barbados, Bermudas y Curacao y las llevó a Puerto Rico, donde los africanos fueron reembarcados en barcos con bandera española. Otros barcos ingleses y franceses fueron directamente a las costas de Guinea y Angola, Cabinda y Yango en África y desde ahí a Puerto Rico, donde de nuevo los reembarcaban. De vuelta a Europa los barcos no iban vacíos sino con productos americanos como plata, tabaco, azúcar, cueros y palo de Campeche. Todo ello dibujando una intrincada pero

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

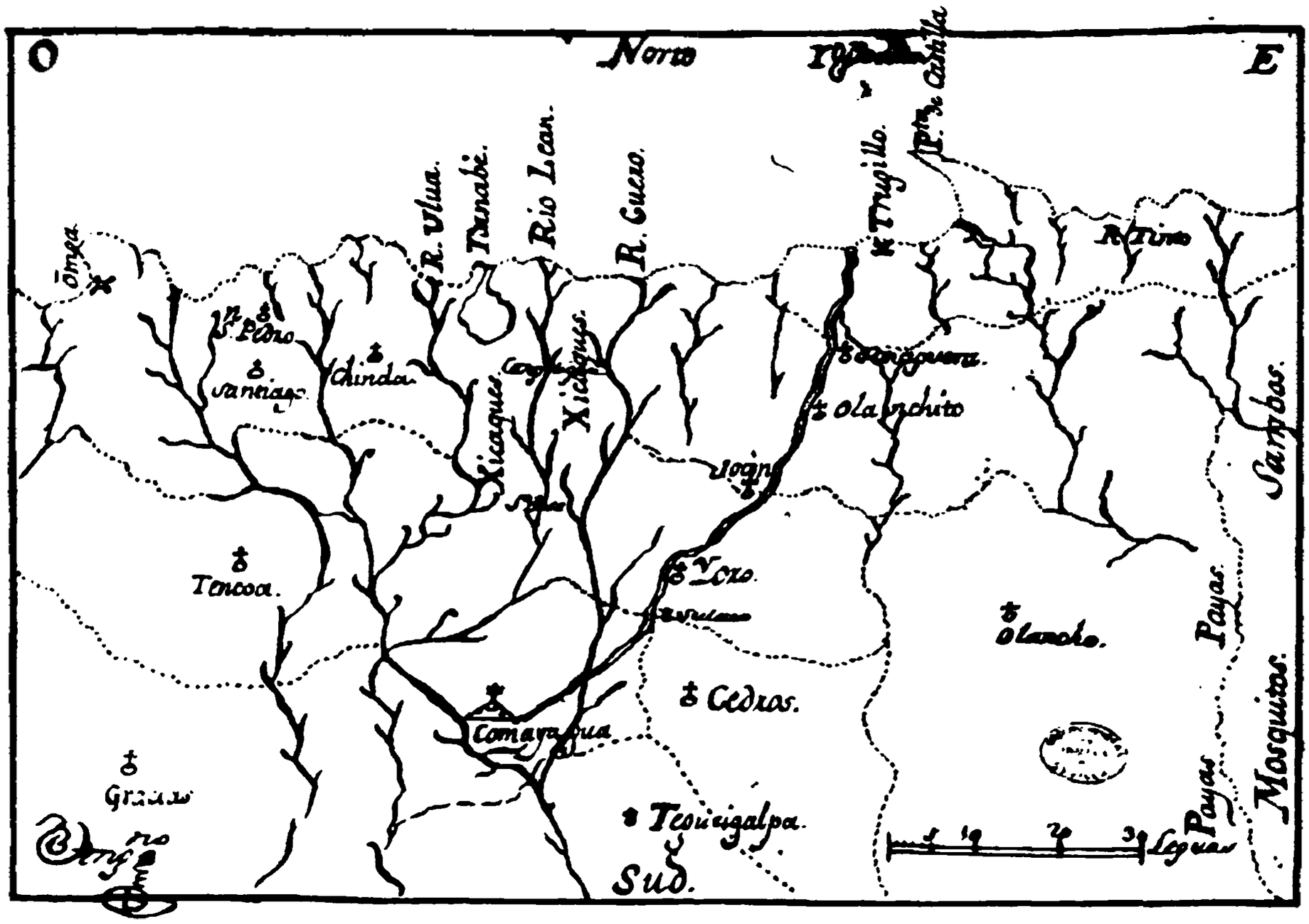
clara red inter-colonial de redistribución de mano de obra y materias primas donde Centroamérica, y en particular Omoa, era parte.

Los nombres María Conga y Francisco Andulo así como el apellido Pemba (Mpemba) podrían hacer alusión a una provincia del Reino del Kongo. Mientras los nombres Felipe Ocore, Okori/Okorie; Santiago Ude, y Eusebio Mangandi, podrían ser del este de la actual Nigeria.

Muy probablemente las personas originarias de la región Congo-Angola fueron individuos y familias dislocadas como resultado de las frecuentes guerras y la fragilidad del Estado. Para el caso de la bahía de Biafra serían más bien las razias, el secuestro, y la sanción judicial o religiosa las causas de su aprisionamiento y envío a América[18].

Muchos de ellos fueron niños secuestrados, comprados y vendidos a través del Atlántico e incluidos en los "paquetes" de venta como hemos dicho anteriormente, los cuales llegaron a representar, en muchos casos, entre un 20-25 % de los grupos o contratas.

Los africanos se sumaron a un conglomerado de personas procedentes de diferentes sitios. Los soldados a cargo de la vigilancia también presentaban una amplia diversidad cultural. En una revisión de la lista de artilleros del mar que se



Mapa de Honduras, original por el Gobernador Ramón Anguiano, 1798. Archivo General de Indias, planos Guatemala 272. Foto de William V. Davidson.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

encontraban trabajando en el puerto en 1771 encontramos 30 orígenes distintos, lo que ciertamente hacía a la plaza de Omoa un sitio típico de las sociedades atlánticas cosmopolitas, que hablaban diversas lenguas y procedían de diferentes escenarios culturales y geográficos. Entre los sitios de origen encontramos a Irlanda , Sevilla, Campeche, Malaga, San Pedro Sula, Puerto de Santa María, Comayagua, Cádiz, Cuba, Barcelona, Jamaica, Santa Cruz, Tenerife, la Guayra, Coro- Caracas, Cartagena, Maracaibo, Portobelo, Medina-España, Cartagena de Indias, Galicia, Sicilia, México, Villa Viciosa/ España, Mallorca, Xalapa, Santa Cruz Tenerife, Canarias, Chiquimula de la Sierra, Isla de la Trinidad de Barlovento, Curacao y Lima.

El trabajo

Las autoridades organizaron a los trabajadores africanos y sus descendientes en cuadrillas para la limpieza de terrenos, la construcción y la defensa militar. En cuanto a la manutención, la Corona como propietaria debía garantizar, como hemos dicho anteriormente, el alojamiento, la alimentación, el vestido y la salud. Sin embargo, ya fuera por la distancia con centros productivos o por una decisión administrativa, lo cierto es que el alimento en especie fue cambiado por un pago diario en efectivo. Esta gratificación de un real, dos menos de la que recibía un trabajador libre, debía de servir para cubrir todas las necesidades menos el vestido y la atención medica.

Por otra parte, el trabajo de construcción requirió de diversos tipos de trabajadores pues unas tareas eran más sofisticadas que otras y en algunos casos implicaban la dirección de cuadrillas, y con esto el acceso a ciertas cuotas de poder. Así se establecieron distintos pagos de acuerdo al oficio que realizaban y a su grado de experiencia.

En el informe contable de 1781 encontramos por ejemplo la cuadrilla de los carpinteros quienes trabajaban en la medianía del pueblo y estaban encargados de hacer y reparar puertas, ventanas y cureñas (donde se montaba el cañón de artillería). Los jornales oscilaban entre el ½ real diario y los 4 reales diarios. La suma de los totales indica que durante ese año el carpintero José Tovi ganó 14 pesos y 5 reales mientras que por el mismo periodo Lopez Crebu ganó 121 pesos, una cantidad nada despreciable si los negros libres recibían por su trabajo un aproximado a los 150 pesos por año. En la carpintería de rivera –responsable de la reparación y mantenimiento de los barcos así como la construcción de sus armazones de madera–, había un maestro responsable de un oficial y un calafete, ambos esclavizados. Estos se ocupaban de conducir "el bote de correo" y de dar auxilio a las embarcaciones que llegaban de España o La Habana.

La escasez de trabajadores calificados era una queja permanente de las autoridades. Muy pocas personas calificadas estuvieron dispuestas a trasladarse desde España

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

hasta estas tierras, aunque sabemos de una cuadrilla de ocho oficiales de albañilería que salieron de Cádiz rumbo a Omoa en 1769[19]. Llegaron a recibir un jornal que osciló entre los 10 y 14 reales más el derecho a llevar consigo sus baúles con artículos personales y sus herramientas de trabajo. No es de extrañar entonces que en ese contexto varios jóvenes esclavizados fueran enviados a Guatemala y a Cuba para especializarse.

La cuadrilla de albañiles estaba compuesta por Juan Acue, Joseph Ordo, Luis Acanique, Joseph Ocara, Agustín Uron, y estaban dirigidos por el maestro y oficial albañil Joseph Espinoza, sumándoseles por unos días Ayaloya.

Otro oficio importante era el de capitán. Francisco Palma[20], Juan Arroyo, Francisco Ocori, Miguel Occu, y Domingo Malli, tenían a cargo la dirección de las actividades laborales y eran los responsables de su orden y ejecución. Los capitanes o capataces dirigían la corta de palma en el monte y supervisaban el trabajo de cada uno de los trabajadores. Luego la acarreaban al pueblo y la embodegaban en casa del sobrestante.

Por último tenemos a los herreros encargados de la reparación de hachas, machetes, picos, azadones y herrajes. Los armeros Gabriel Cofi y Francisco Encuro, por ejemplo, recibieron un jornal de un real diario, alcanzado un total de 29 y 36 pesos respectivamente durante ese año.

Aquellos esclavos del rey que demostraron "mayor dedicación al trabajo" y lealtad, pero sobre todo habilidad técnica, recibieron un porcentaje mayor; este fue el caso de José Chaparro, calafate y tonelero, y Manuel Pancho, carpintero, quienes recibieron como gratificación un real y medio diario, quienes argumentaban que por el exceso de trabajo no podían dedicar tiempo al cultivo de los productos de auto consumo como el resto de los cautivos y vivían exclusivamente de las gratificaciones reales[21].
Por ultimo y no por ello menos importante tenemos una compañía de artilleros compuesta por 54 miembros africanos esclavizados adscrita a la compañía disciplinaria del real cuerpo de artillería.

Control y violencia

En el régimen de construcción del fuerte así como en el mantenimiento de las edificaciones y la defensa militar del puerto, las personas fueron sometidas a una violenta cotidianidad y como en el resto de las sociedades donde la esclavitud era parte del sistema estructural, se utilizaron el castigo físico, los azotes, el miedo y el escarmiento como mecanismos de control social[22].

Desde la llegada misma de los primeros africanos fue evidente la radicalidad de sus circunstancias. El primer factor fue sobrevivir trabajando en un medio geográfico donde dominaba la malaria y la fiebre amarilla. El segundo, fue enfrentarse a la violencia de sus propietarios. Como en todo el Caribe la conciencia de que el sistema podría ser fracturado por los esclavos estaba clara en la mayoría de las autoridades de

Derechos Reservados IHAH

la región. El 14 de setiembre de 1764 este hecho se constató de manera violenta[23]. El segundo sobreestante, Don Eusebio Cabeza de Vaca, había sido asesinado. Por él fueron acusados Marcos Agi y Antonio Polopo junto con otras tres personas de las que desconocemos su nombre. Este hecho dio pie a que las autoridades temieran un levantamiento de toda la población.

La información obtenida hasta el momento no indica claramente las razones del asesinato pero la naturaleza del trabajo podría explicar la causa. El sobreestante era la cara del sistema, él daba las órdenes, controlaba la presencia o ausencia de los esclavos y definía la composición de las cuadrillas. Tenía como tarea la distribución de las órdenes de trabajo. Cada mañana del día lunes los esclavizados se arremolinaban frente a la puerta de su casa y bajo listado, procedía a distribuir y asignar las tareas por realizar. Se dedicaba además a supervisar el corte de la palma para los techos de las oficinas, la iglesia, la comandancia, la contaduría, el pequeño almacén, el hospital y el cuartel, así como las tareas propias de la carpintería y la herrería[24]. Diariamente pasaba lista a los presentes y llevaba un control riguroso de la ubicación de cada una de las personas.

En los meses anteriores al incidente, la posibilidad de un levantamiento era temida por las autoridades quienes informaron a las autoridades de la Audiencia que, a pesar de que los esclavos procedían de "distintas naciones entre las que parece hay mutua oposición.....", era posible que todos se unieran y se organizaran para levantarse. Y temiendo "la fuerza de la resistencia" pidieron apoyo incluso a la Corona. Así que después de la muerte del sobreestante, el temor invadió todas las estructuras de mando del fuerte militar. Paradójicamente, el temor, que era un instrumento de las autoridades para sujetar a la población esclavizada, estuvo, al menos por unos días, invertido –pero a la larga recobró lamentablemente su lugar. La comandancia organizó en el más absoluto secreto el envío de milicianos desde Comayagua. Y plearon en detalle, en largas discusiones, el curso a seguir ya que buscaban que no fuera un castigo cualquiera sino uno que provocara miedo y sirviera de escarmiento entre los cautivos. Determinar el castigo de los detenidos consumió muchas horas de deliberación decidiéndose al final por la horca.

Morirían, indica el documento, "pasándolos por las armas, por detrás, y habiendo muerto, los mandaré suspender de la horca como llevo dicho. Pasadas las tres o cuatro horas se separaran sus cabezas y brazos, se pondrán en escarpias, en el paraje señalado, concediendo licencia para que se dé sepultura a sus cuerpos en lugar sagrado. Sus cabezas y brazos derechos se pondrán en los caminos públicos de esa ciudad."[25]

No tenemos información sobre los acontecimientos posteriores a este dramático hecho. Pero si a que fue muy común el uso de los azotes en las calles públicas

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

y la amenaza de su venta en otros parajes –lo que representaba la ruptura con sus núcleos familiares y sociales. Ambas cosas tenían por finalidad infundir el miedo y asegurar el control social, dos estrategias del sistema esclavista.

Pero a pesar de la amenaza física y el uso de la violencia como castigo muchos huyeron del fuerte. Fue el caso de Ramon Macabala, nacido en Omoa y uno de los cuatro hijos de Francisco Macabala. A los 13 años decidió huir por los maltratos del sobreestante y se unió a Francisco Apalito quien había planeado la fuga de Omoa hacia Belice. En Belice se hizo adulto a las órdenes del comandante Salvador Tablos, quien, según testigos también le golpeaba. Se había casado con María, negra libre, y tenía un hijo. A sus veinte años planeó huir de nuevo junto con otros cuatro o cinco compañeros, pero fue capturado por una goleta corsaria francesa que iba para Cuba, vía Trujillo previo paso por Belice. En la región, existía una gran actividad comercial, por lo que era común encontrar barcos ingleses y norteamericanos, así como barcos corsarios de distintas nacionalidades trasegando desde madera hasta harinas, galletas, arroz y cebollas.

En el interrogatorio contó que en Belice quedaban 5 esclavos del rey: Toribio Gangi, José Julián Toquero, Pedro Pascual Gamboa, Antonio Mavengo y Maria Niebes. Otros cuatro habían tenido un destino más distante: José García había sido vendido por los ingleses en la Ciudad de Mérida, Domingo Novondo en Jamaica, y Francisco Apalito... bueno, éste se había ido para España en una fragata....

En su declaración indicó que no había regresado por el miedo a los castigos que les daban a los esclavizados cuando huían. Pero a su regreso fue detenido y luego de ser azotado 50 veces fue puesto a disposición, de nuevo.... del sobreestante.

Francisco Ubi[26], también fue víctima de los azotes, en su caso fueron 200, dados esta vez en las calles públicas, por haber huido en un cayuco hacia Belice, la tierra de refugio de muchos, donde un destino similar o aun más cruel les esperaba.

Mujer garífuna de Tornabé,Honduras. Foto de William V. Davidson.

El trabajo de las familias y sus mujeres

Las funciones de las cuadrillas de mujeres eran fundamentalmente cuatro: desyerbe de los terrenos; acarreo de tierra para rellenar los ba-

Derechos Reservados IHAH

jíos; acarreo de paja nueva; recolecta y deshecho de la paja vieja de las oficinas. También trabajaban en la agricultura, sembrando y cultivando en los patios de sus bohíos para el consumo familiar y el comercio local.

Cuando era tiempo de desmonte, iban en cuadrillas con los hombres, siempre bajo la supervisión de los capitanes capataces con quienes vivían en gran tensión ya que eran junto con los sobreestantes los intermediarios del poder, ejercido muchas veces en forma abusiva.

Este poder ilimitado se ejercía en los montes, donde también abusaban de las mujeres. Según contaba Maria Josefa Loango[27], le resultaba "muy doloroso" ver a su hija Juana Bautista de 16 años salir todos los días a trabajar fuera de la población acarreando de los montes el bejuco y la caña, pues sabía de " las tropelías, violencias, infamias, que los mismos negros y desterrados, tienen hecho con las negras en los montes". Por ello había ahorrado y pedía a las autoridades le fijaran un precio a la libertad de su hija para poder manumitirla y "sacarla de ese trabajo".

El tener ingresos propios fue parte del sistema de organización de la Corona pero su uso fue iniciativa de los esclavizados. Así como María Josefa, muchas familias lograron tener sus propios ahorros "en donde se socorrían todas las necesidades para ellas y sus hijos", según declaraban Josefa Arroyo, Manuela Tamo y Luisa Nobondo. Se crearon también fondos colectivos de ayuda mutua, cuyos recursos procedían de los jornales pero sobre todo de las siembras vendidas en el pueblo. Ellas sembraban verduras en los patios de sus bohios que luego vendían en el mercado local[28].

El monto de las raciones de alimentos, varió de acuerdo a la edad y ocupación, y cuando había arroz, carne y sal se les deducía de sus jornales. Los problemas en el abasto de alimentos así como la mala calidad de los mismos fueron una constante en la región. Del interior de la capitanía llegaban los alimentos pedidos por contrato a comerciantes de diferentes localidades de la Capitanía; la carne, por ejemplo, procedía de las haciendas de ganado de Comayagua y el trigo de Quetzaltenango y Totonicapan[29]. No es casual entonces que la alimentación fuera una esfera de negociación y tensión entre esclavizados y administradores, donde las mujeres habrían de jugar un papel protagónico hacia finales del período.

Hacia la vuelta del siglo XVIII, un 12 de marzo las mujeres de Omoa paralizaron el fuerte militar. En la mañana del lunes, cuando hombres y mujeres hacían fila para recibir sus ordenes y el comandante les "instaba" a que tomaran la carne, que sería rebajada de su jornal, José Domingo Ordo, caminó uno o dos pasos y de frente a los demás les dijo, con el sombrero puesto y chupando su cachimba, "estas formales palabras": "caballero nada nada nada ninguno tomá carne" , y continuó su cuñado Santiago Macanda: "compañeros los caribes no comen más que cangrejo,

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

agua y miel y están gordos". Acto seguido todas las mujeres argumentaron en algarabía que la carne era más cara que antes. En la calle, en la plaza y en la pesa dijeron: "no hay que tomar carne, dejémosla para que se pierda"; argumento que "repetían y repetían, todas en común, en muchas ocasiones". Para Gabriel Aguanato, "mujer es más valiente que hombre porque ella no tomá carne, pues ¿porqué nosotros tomar...?". Mientras, María Malacate, gritaba mientras era llevada presa: "aunque me quiten el pescuezo no quiero tomar carne, comeré tortuga".

En la noche una "tropa de negros", que a juicio de Bernardo Marenco, cabo de las milicias de San Pedro, serían de 12 a 15 y que "hablaban en su idioma nativo" (africano) fueron vistos a las dos de la mañana. Esa misma noche en casa de Juana "la colorada" donde acostumbraban jugar, se habían reunido Manuel Necore, Pedro Jose Ocori, Sambruno, Domingo Palma, Manuel Domingo Piquinimi, Carlos Ofion, Jose Ignacio Piquinimi, Carlos Guvi y Juan de Dios Arroyo, todos esclavos y Juan Pedro, inglés, y Chico Vizente, estos dos libres. Ya todos sabían que las mujeres iban a despachar un correo con un memorial a Guatemala quejándose de los descuentos excesivos que hacían de la carne. Incluso Antonio Nicolas había ofrecido el dinero que se necesitaba para despachar dicho correo. Fue en casa de Manuel Domingo Pancho donde se redactó el memorial; ahí estaban su mujer, Luisa Novondo y el preso Manuel Monatalla.

La resistencia a consumir carne resultaba un grave golpe a la dieta y los negocios que se trasegaban en el fuerte, pues el número de españoles no eran suficiente para consumir el ganado que ahí se llevaba. Pero más importante, significaba que los esclavizados tenían conciencia de la posibilidad de controlar el efectivo que llegaba a sus manos y decidir el destino de sus recursos económicos. Esta posición del control del metálico así como la posibilidad de incidir en sus destinos se vio reforzada por la resolución de la Audiencia que obligó a liberar a los detenidos y los exoneró de la obligación de comprar carne.

La libertad

El problema de la carne supuso la antesala del fin. Hacia 1808 las protestas se acentuaron esta vez por la falta de vestido y por el incumplimiento en el pago de los jornales para la manutención. En los últimos años, la Corona había sido incapaz de cubrir las necesidades básicas de comida y vestido. Para entonces las autoridades habían acumulado una deuda con los esclavizados del fuerte de 15.335 pesos.

La cantidad de tela asignada a cada familia no era suficiente pues el monto definido al inicio no había tomado en cuenta el deterioro, resultado del tipo de trabajo que realizaban así como de las condiciones climáticas. Pero fue la carestía de géne-

Derechos Reservados IHAH

ros y el deterioro que sufrían las telas embodegadas en los almacenes del fuerte lo que llevó a las autoridades a cambiar el sistema de entrega de tela por efectivo, el cual fue entregado en montos distintos acorde a la edad. Una cantidad que según las autoridades era insuficiente para la confección de pantalones, camisas, faldas y blusas.

La falta de liquidez impidió el pago por lo que múltiples reclamos tanto de hombres como de mujeres saturaron la comandancia, la que se vio imposibilitada a dar una solución. A ello se sumarían las voces de los vecinos. La crisis económica se había desplazado más allá del fuerte, pues muchos comerciantes de la plaza habían dado crédito a los esclavizados confiando en el pago de la comandancia.

El origen del problema no estaba sólo en la mala administración y la corrupción que desde siempre había imperado en el fuerte militar sino también en la capital de la metrópoli. En ese mismo año, 1808, el levantamiento popular había explotado también en las calles madrileñas. La derrota militar de 1805 en la batalla de Trafalgar había puesto en evidencia que la guerra había consumido la mayor parte de los recursos económicos, agravando la calidad de vida de los sectores populares. Pero no sería sino la invasión de Francia y la sustitución del rey por José Bonaparte como Rey de España lo que llevaría al sistema a su momento más crítico.

En 1812, las autoridades militares del Fuerte de San Fernando de Omoa llegaron a su encrucijada final. La presión de los hijos y nietos de aquellos mondongos y caravalies que habían sido llevados a tierras centroamericanas, más la certeza de la incapacidad financiera para cubrir las deudas, provocaron la decisión de otorgar la libertad a las 506 personas esclavizadas que habían logrado sobrevivir. El 19 de enero fue dictada la manumisión en España y ejecutada en el fuerte en julio de 1812. Doce años después, y luego de consumada la independencia y conformada la Federación Centroamericana se declararía la abolición de la esclavitud en toda Centroamérica.

Notas

[1] Esta investigación fue posible gracias al apoyo de la Escuela de Historia, el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica y del National Endowment for the Humanities.

[2] Mary Turner ed. From Chattel Slaves to Wage Slaves. The dynamics of Labour Bargaining in the America's. Londres: James Currey Ltd., 1995 Beckles Hilary, "Creolization in Action. The slave labour elite and anti –slavery in Barbados" en Sepperd y Richards eds. Questioning Creole. Creolisation Discourses in Caribbean Culture. Kingston: Ian Randle, 2002. Ver además Maria Elena Diaz, The Virgin, the King and the Royal Slaves of El Cobre. Stanford: Stanford University Press, 2000. Mieko Nishida. "Manumission and Ethnicity in Urban Slavery: Salvador, Brazil, 1808 – 1888" en Hispanic American Historical Review, 73:3. Duke University Press, 1993. Reiss Joao "The revolution of the ganhadores. Urban Labor, Ethnicity and the African Strike of 1857 in Bahia, Brazil". Latin American Studies 29, Cambridge University Press, 1997. Págs. 355-393. José Antonio Quijano, "Las fortificacio-

Derechos Reservados IHAH

nes en América durante la Edad Moderna". En Buenavista de Indias, Vol. I, #2, Sevilla, mayo 1992.

[3] Ver Mario Argueta, op cit y Rina Cáceres "The African origins of San Fernando de Omoa", en Lovejoy and Trotman, Trans-Atlantic Dimension of Ethnicity in the African Diaspora.Londres: Continuum, 2003.

[4] por un monto de 18.400 pesos

[5] "Las castas que usualmente se venden a los españoles cuestan 140ps. c/u en moneda de Jamaica, de plata de contado, en grupos de cien y surtidos: 50 hombres, 30 mujeres, 10 muleques y 10 mulecas. Pero si se quieren solo hombres el precio sería de 164 ps. de plata. Los mulecones y muleconas depende de la proporción de su tamaño el precio oscila entre 120 y 140 ps. Los cautivos en cargazón procedentes de la Costa de Oro se venden en Jamaica a precios más altos que los originarios de otras regiones: los hombres cuestan 204 pesos plata c/u. Los mulecones a 196 ps, y los muleques de 170 a 190 ps." Los precios eran los siguientes: 1- los hombres de las primeras castas que cuestan en Jamaica 164 ps. se entregan en el puerto de Omoa a un costo de 184 ps. 2- los hombres de Costa de Oro de 204 ps a un costo de 224 ps. en AGCA A1.56. Leg 5920. Exp. 5920.

[6] Por los que pagaron a Hall 36.800 pesos, AGCA A1.56.Leg 215.Exp.5065.

[7] AGCA.A1.56 Leg 215. Exp.5066

[8] AGCA A3.2 Leg 709. Exp.13 298.

[9] AGCA A3.2 Leg 709. Exp.13 298.

[10] AGCA A3.2 Leg 709 Exp.13.273.

[11] I AGCA A3. Leg 1287. Exp. 22137 y AGCA A1.14 leg 55, exp 624

[12] A 3, leg 133, exp 2633.

[13] Ver José Antonio Quijano, "Las fortificaciones en América durante la Edad Moderna". En Buenavista de Indias, Vol I, #2, mayo 1992. Sevilla

[14] Ver Jennings, Evelyn Powell, Slaves of the State: Urban Slavery, imperial defense, and public work in colonial Havana, 1763- 1840. PhD thesis, University of Rochester, 2001 Pág. 4. Francisco Pérez Guzmán en "Modo de vida e esclavos y forzados en las fortificaciones de Cuba: siglo XVIII". En Revista de Indias, Nos. 143-144, enero-junio 1976. El trabajo de reconstrucción se llevó a cabo en una gran cantidad de fuertes, entre ellos los fuertes de La Cabaña, Atares, El Príncipe, y La Muralla en La Habana; San Severino y Jagua en Matanzas; Aguadores, Juragua, y Sardineros en Santiago de Cuba donde cientos de esclavos trabajaron –junto con los presidiarios en los fosos de sus fortalezas. En estos sitios fueron entrenados para trabajar como canteros, picapedreros, albañiles, cortadores de madera, aguaderos y peones.

[15] Ruth Pike, "Penal Servitude in the Spanish Empire: Presidio Labor in the Eighteen Century". Hispanic American Historical Review. Duke University Press, 1978.

[16] Carlos III a Don Diego de Navarro, al asumir como nuevo gobernador de la isla de Cuba en AGI. Santo Domingo 1.217, en Pérez Guzmán op.cit

[17] Esta ultima formada con los esclavos devueltos a la Corona por parte de los bienes del Com. José Antonio de Palma quien los había tomado ilegalmente.

[18] Ver Lovejoy Paul, Transformations of the Slavery. Cambridge, 1990

[19] AGI, Contratación 5512, N1, R1

[20] Francisco Palma debía su apellido al antiguo comandante de Omoa José Antonio Palma, que había hecho pasar como suyos algunos esclavos de la Corona. Luego de un largo juicio estos fueron devueltos pero mantuvieron el apellido Palma.

[21] A 3, leg 133, exp 2633

[22] AGCA Sig. A2. (4)Leg 29 Exp. 392

[23] AGCA. SA2.2 Leg79, exp.1724

[24] AGCA A1.14 leg 55, exp 624

[25] idem AGCA. SA2.2 Leg79, exp.1724.

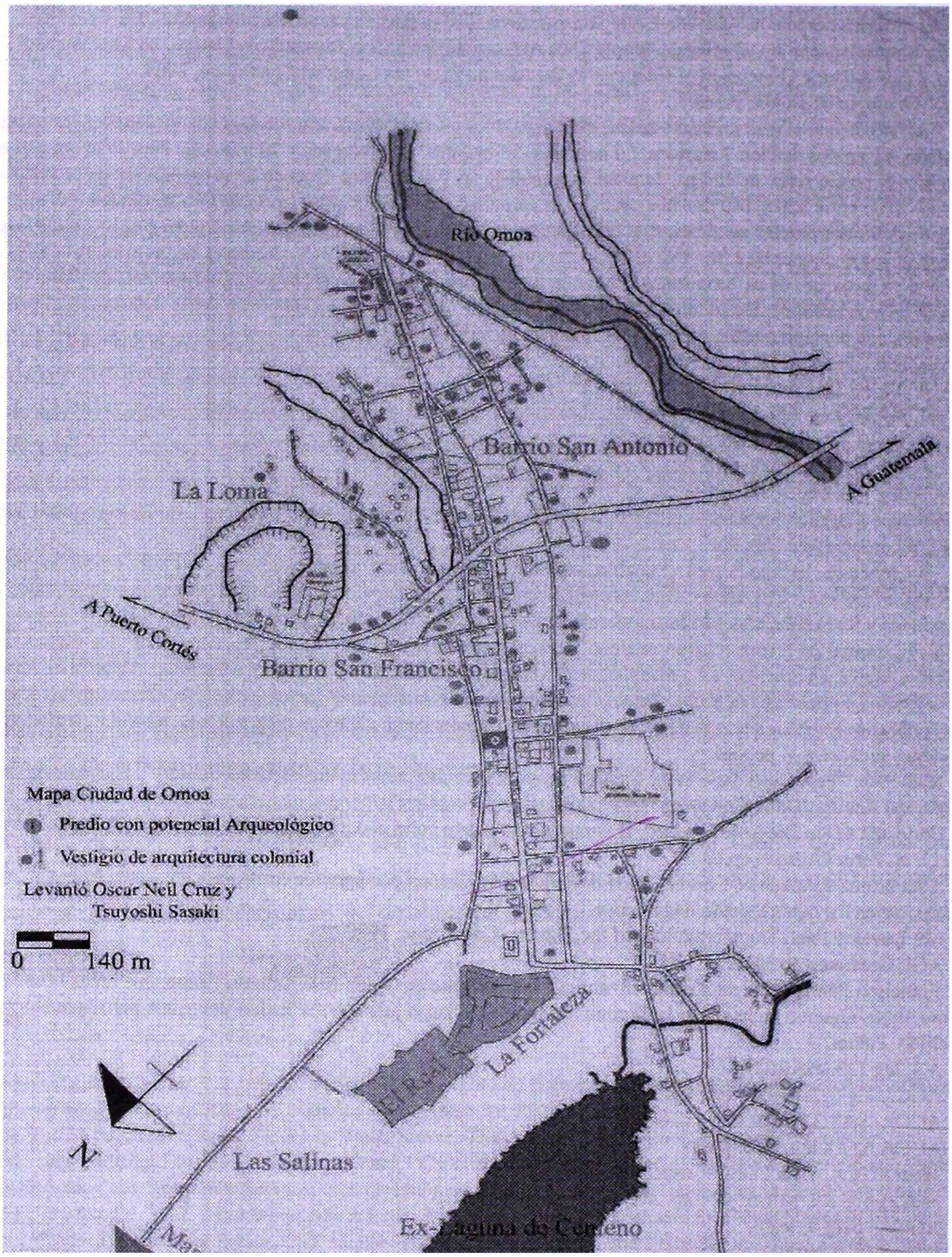
[26] AGCA Sig. A2. (4)Leg 29 Exp. 392

[27] AGCA. SA1.4, leg.57

[28] idem SA1.4, leg.57

[29] Argueta pag.159.

Derechos Reservados IHAH



Ubicación de los Sitios Potenciales Históricos. Mapa elaborado por Oscar Neil Cruz Castillo.

Derechos Reservados IHAH

El asentamiento colonial de Omoa, una reconstrucción de su traza urbana y su estado actual

Oscar Neil Cruz Castillo

Resumen. La actual ciudad de Omoa, ubicada en la costa noroccidental de Honduras, fue, desde la época colonial, un importante lugar estratégico en el cual se emprendió uno de los más ambiciosos proyectos de la corona española, la construcción del Fuerte de San Fernando. Este hecho marcó y definió el asentamiento que se estableciera en la bahía de Omoa. Tras el final de la colonia, la importancia de este puerto decae, siendo desconocido el destino y estilo de vida de su población -tanto africana, como mestiza y española.

En julio de 2007, el Instituto Hondureño de Antropología e Historia a través de la Unidad de Arqueología, emprenden la ejecución del Proyecto Omoa, cuyo objetivo principal es tratar de recobrar la traza urbana colonial, dando como resultado inicial el registro de áreas intactas y vestigios de la colonia así como la superposición de mapas -tanto el colonial como el actual- entre otros logros. Nuestro trabajo versará en presentar los resultados de esta etapa del Proyecto Omoa tratando de vislumbrar el proceso de formación del asentamiento de Omoa y los grupos humanos que lo conformaron.

Ubicación

La bahía y el asentamiento de Omoa se encuentra bajo las coordenadas geográficas: 15° 46' N, 88° 03' W; la costa norte del Honduras, en lo que hoy es Municipio de Omoa, cerca de San Pedro Sula, a 65 kilómetros de distancia.

Antecedentes históricos de la región

Por su ubicación estratégica cercana a Honduras Británica (hoy Belice), en 1685, la Bahía de Omoa fue escogida como sitio para instalar una fortaleza colonial española. Los proyectos para fortificar el Puerto de Omoa datan de finales del siglo XVII, a raíz de que el Presidente de la Real Audiencia de Guatemala, Enrique Enríquez de Guzmán, informó en 1685 al Rey Carlos II de España de la urgente necesidad de fortificar un sitio de la región, en vista del aumento de establecimientos ingleses en Belice. Enríquez de Guzmán contaba para ello con algunas contribuciones de cabildos civiles y eclesiásticos de Guatemala, pero lo anterior quedó en un simple intento[1].

A iniciativa del Oidor de la Real Audiencia de Guatemala, Don José Rodez-

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

no Manzolo y Rebolledo, en 1723, se formalizó la fortificación del Puerto de Omoa con el fin de evitar el comercio ilícito de los ingleses con bases de operaciones en Jamaica, que controlaban buena parte del Caribe, Belice y regiones costeras del Reino de Guatemala. En el plano presentado por Manzolo y Rebolledo se proponía una fortaleza de forma cuadrangular y de sistema abaluartado[2].

Estos diseños abaluartados fueron traídos a América por ingenieros militares españoles, y sus características se describían así: "Barrocas y neoclásicas, desde el punto de vista técnico, las obras se han de ejecutar de tal manera que todas las piezas o partes se han de flanquear entre sí, por que de ello radica el equilibrio defensivo y la seguridad".[3]

La evolución de la construcción de fortalezas defensivas desde la época medieval hasta el siglo XV se puede resumir en que los ingenieros se vieron en la necesidad de experimentar con nuevos modelos, reforzando las cortinas, ensanchando las torres, dándoles forma de polígonos y creando así los baluartes o una torre modificada; alzando los coronamientos, agradando las fosas o canales, haciendo obras exteriores a fin de evitar los asaltos por sorpresa con el fin de alejar al enemigo de la torre mayor o centro de la defensa. "Los modelos renacentistas fueron dando especial énfasis al uso de las figuras geométricas consolidándose con las construcciones de los primeros baluartes pentagonales"[4].

En el año de 1746, el Gobernador de Honduras Juan Vera toma medidas preliminares para iniciar las obras de construcción del Real en la bahía de Omoa tras el dictamen del Ingeniero de La Secretaría de Despacho Universal de Indias, Luís Díez Navarro, quién recomienda la construcción en la bahía de Omoa.[5]

Tras la aprobación Real de construcción de la fortaleza, hubo necesidad de construir una fortificación temporal que diera protección a los constructores antes de hincar los trabajos de la fortaleza de San Fernando. A este recinto se le dio el nombre de "Fortificación El Real"; este puesto defensivo se hallaba equipado de 26 cañones de calibres 2:18 y 24. Este fue cerrado mediante una empalizada que se derribó posteriormente cuando se consideró defendible.[6]

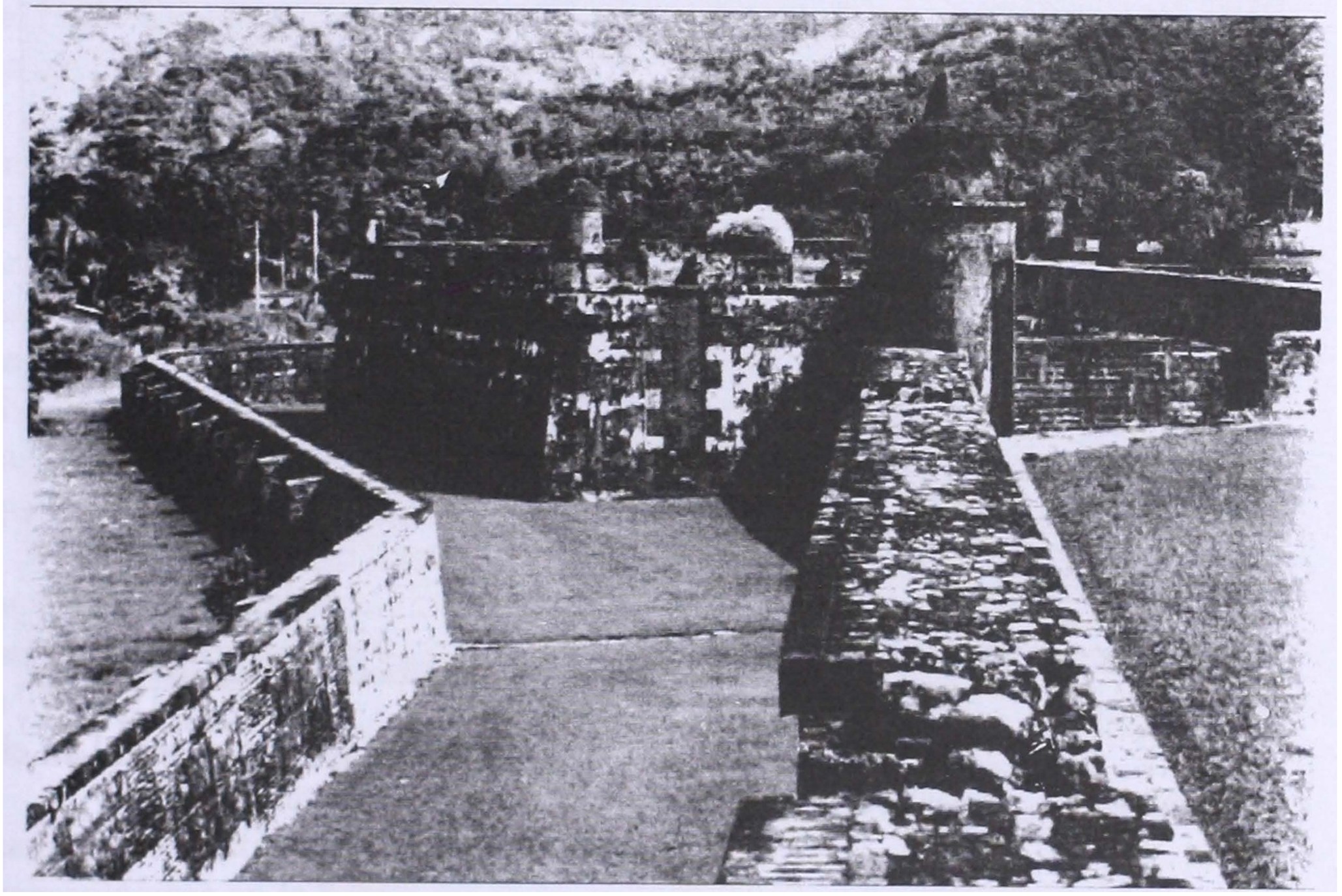
La obra de construcción de la fortaleza fue terminada en el reinado de Fernando VI, cuyo escudo de armas se encuentra en la espadaña de la puerta principal de la Fortaleza El Real.

La construcción de la Fortaleza fue culminada oficialmente en el año de 1775, con grandes sacrificios humanos y económicos, sin embargo la obra no estaba totalmente terminada y seguramente la urgencia de ponerla en servicio fue el motivo para que se empleara la fortaleza, dejando los detalles de culminación para otro tiempo. Estos detalles referían a la terminación de los parapetos y terraplenes, estos últimos

Derechos Reservados IHAH

sin contar con el relleno, así como la culminación de las obras en las cortinas y el glacis.[7]

Los antecedentes históricos del sitio se pueden rastrear en las primeras expediciones españolas por esta área durante el siglo XVI. Omoa fue uno de los puertos más importantes de la región centroamericana durante el dominio español y por esta razón se veía susceptible a ataques de piratas y corsarios, así como a enfrentamientos con flotas enemigas –esto posteriormente, durante la breve guerra con Inglaterra. De esta manera se proyectó la construcción de un fuerte que salvaguardara la integridad del puerto del litoral caribeño de la entonces Capitanía General de Guatemala, el cual integraría una línea de defensa junto con los fuertes de San Juan de Ulúa y Campeche, en México; de San Felipe, en Río Dulce, Guatemala; y de Santa Bárbara, en Trujillo.

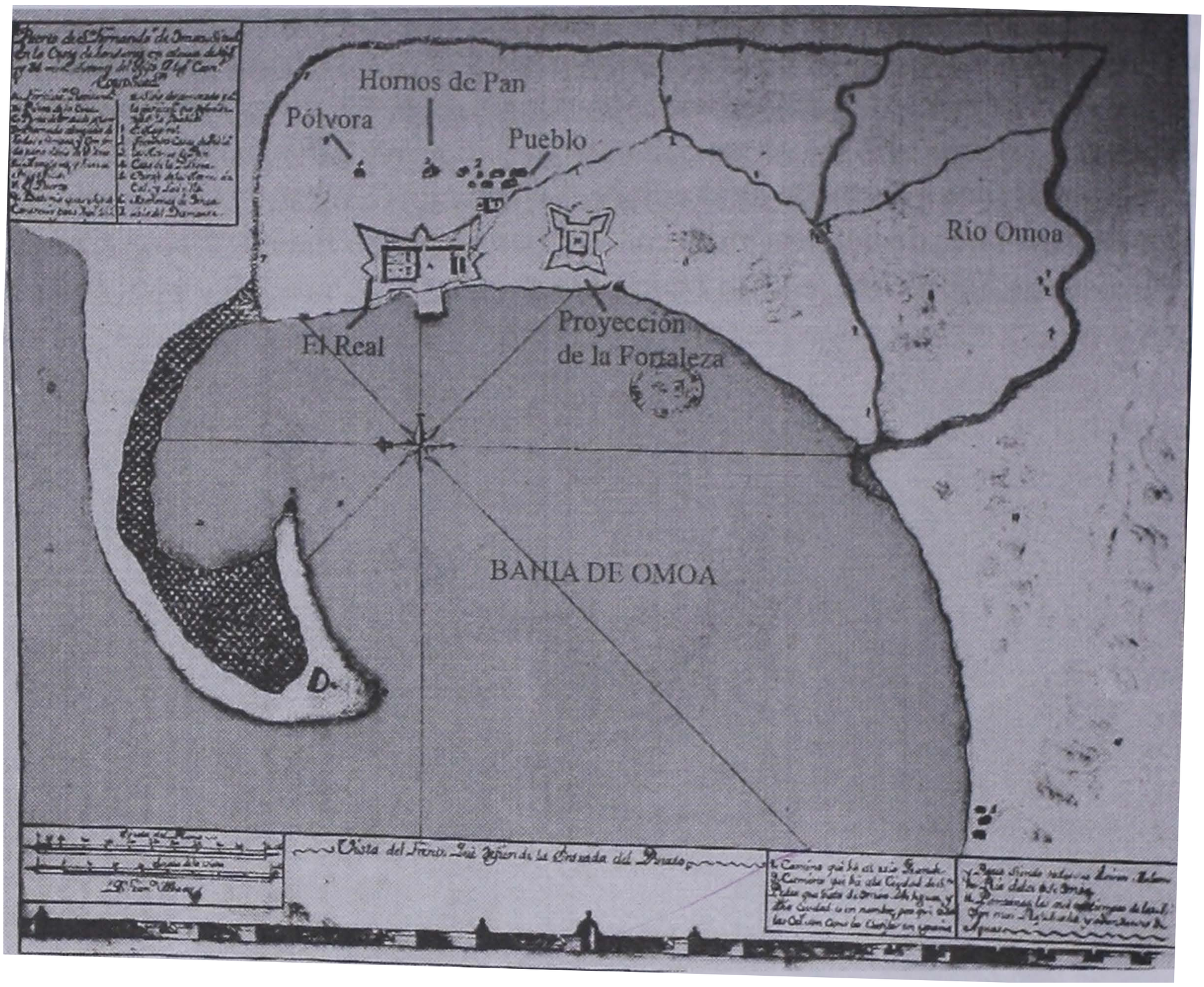


Fortaleza de Omoa. Foto de Oscar Neil Cruz Castillo.

La construcción de la Fortaleza de San Fernando inició a partir de 1759, bajo el reinado y las órdenes del rey Fernando VI. Aunque había habido versiones previas de dicha estructura, no quedarían rastros de ésta puesto que fue construida con madera y materiales perecederos. La Fortaleza se erigió con la distribución que puede apreciarse actualmente en una sola fase de construcción que abarcó desde el mencionado año de 1759 hasta 1775 -aunque nunca pudo terminarse del todo debido a dificultades

Derechos Reservados IHAH

económicas y políticas. Además también hubo dificultades estructurales desde su origen: continuamente había filtraciones y crecimiento de musgos y líquenes debido a la humedad. Esto pudo deberse a que este tipo de construcciones no estaban adaptadas a lo que sería el clima de precipitaciones pluviales abundantes que caracteriza al



Uno de los primeros mapas de la Bahía de Omoa, nótese que aún no se ha construido la Fortaleza y la proyección que se presenta es diferente a la que se construyera. Tomado de la obra de Zapatero, página 59, 1997, plano atribuido a Don Francisco Álvarez, 1757.

clima caribeño. Por otro lado, durante la batalla de octubre de 1779 contra las fuerzas inglesas, la estructura recibió, en su cortina principal, algunas descargas de artillería que aún son apreciables. Eso en cuanto a las afectaciones visibles de origen.

Durante buena parte del siglo XX la Fortaleza de San Fernando fue utilizada como cárcel, lo que derivó en modificaciones menores al interior de la estructura. En cualquier caso, la cárcel fue cerrada en el año de 1959, a tiempo para que fuera declarada Monumento Nacional con el Decreto No. 93 el 20 de marzo de 1959. De esta manera la Fortaleza quedó bajo la protección del Instituto Hondureño de Antro-

Derechos Reservados IHAH

pología e Historia.

En la década de 1970, se llevaron a cabo labores de conservación y consolidación de la estructura bajo el patrocinio del Gobierno de España. Fruto de esta labor fue el libro del Comandante y Doctor Juan Manuel Zapatero "El Fuerte de San Fernando y las Fortificaciones de Omoa", así como el actual museo y la condición actual del monumento. Al parecer se consolidaron pisos, se reformaron drenajes y se trató la estructura para darle una mayor consolidación. La Fortaleza fue abierta al público en el año de 1979.

Antecedentes de investigación de la zona

Se han realizado pocos trabajos de arqueología histórica en Honduras, de los cuales se puede mencionar, que la mayoría se han realizado en el centro del país, donde se ha obtenido información sustancial para el entendimiento del pasado de la región.

Para la región costera norte y más específicamente para Omoa, son pocos los antecedentes que tenemos de esta área. Según Reyes Mazzoni[8], existe una descripción muy breve de un sitio arqueológico en la faja costera cerca a Omoa. Se trata de una narración de un investigador de nombre Steinmayer sobre un sitio arqueológico de nombre "Río Frío", la cual fue publicada en 1932. Según este informe el sitio se encuentra cercano al Río Cuyamel y está compuesto por dos montículos, según Steinmayer, alargados y paralelos entre sí, así como otros montículos circulares; el material recolectado en esa visita hace suponer que se trata de un sitio colonial, ya que consistía en restos de artefactos de metales.

Doris Stone[9] hace mención de otro sito arqueológico ubicado en la cima de un cerro, de difícil acceso en la bahía de Omoa. Otros sitios que se han reportado por parte del personal de la Sub-Regional del IHAH en Omoa son: Chachahuala ubicado a 9 km de Omoa; Pueblo Nuevo a 16 Km de Omoa; los Achiotes, los Hornos y el sitio de La Loma dentro de la población de Omoa.

En la década de los ochentas el arqueólogo norteamericano George Hasemann del Instituto Hondureño de Antropología e Historia realiza investigaciones arqueológicas en la fortaleza. El resultado fue conocer el sistema constructivo, así como reconocer los elementos arquitectónicos que presenta. Se realizaron las investigaciones y exploraciones en el interior de los cuartos así como exploraciones en los patios. Estas exploraciones no se proyectaron ni se realizaron en los baluartes, por lo que su relleno es desconocido[10].

Para el año 2003, el arqueólogo Erick Valles del IHAH, realiza el Proyecto de Rescate de los Baluartes de la Fortaleza de San Fernando de Omoa, enfocándonos en el Baluarte Norte[11].

Derechos Reservados IHAH

No. de sitio	GPS (UTM)	Posicion (Rumbo)	Descripción de sitio	Observaciones

Teniendo el ejemplo siguiente:

No. de sitio	GPS (UTM)	Posicion (Rumbo)	Descripción de sitio	Observaciones
S.P.1	16P0388768 1744515	265grados, 112m hacia la esquina del baluarte del este	Predio ubicado hacia el este del baluarte este.	Hay dos casas actuarles de una familia a la orilla de la calle del nombre de a las salinas.

El año siguiente los arqueólogos Oscar Neil y Ranferi Juárez[12] ejecutan el Proyecto Sitios Clave, teniendo como objetivo registrar nuevos sitios arqueológicos, dando como resultado la incorporación de 5 sitios arqueológicos: sitio Chachauala, sitio Los Cebos, sitio La Venada, sitio Peseta y sitio Los Achiotes.

METODOLOGÍA

Metodología de Recorrido

Se recorrió la traza urbana de Omoa calle por calle, comenzando desde la fortaleza de San Fernando hasta el fina de la calles hacia la Loma y El Barrio San Antonio, con el propósito de registrar los predios, lotes y espacios potenciales para proponer como áreas potenciales de excavación arqueológica, con base en los documentos históricos de la ciudad de Omoa consultados de la obra de Zapatero (Zapatero, 1997).

Al localizar un predio donde no hubiera construcción alguna, o que tuviera un patio grande apropiado para sondeos, se iba registrando con un número secuencial con las siglas S.P (Siglas para Sitio Potencial de sondeo) o S.H (Siglas para Sitio Histórico), se georeferenciaba con la ayuda de un GPS, para poder posteriormente colocarlo dentro del mapa de la ciudad, del mismo modo se realizaba una descripción de cada sitio registrado. Todos estos datos se colocaron en un listado con las características siguientes:

Resultado de las investigaciones

Prospección arqueológica, Reconocimiento de superficie

Con los resultados del reconocimiento de superficie se realizó la tabla de Sitios

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Potenciales, en la cual se vaciaron todos los datos que se recolectaron en los recorridos a través de la ciudad de Omoa utilizando la metodología de recorrido y registro explicada arriba en la parte de "Metodología de Registro". Con base en la información obtenida en campo, las fotografías áreas y el registro de cada sitio potencial, se elaboró un mapa de ubicación de estos, así como de los SP.42 y SP.43; de la misma manera se tomaron fotografías a cada sitio registrado. (Ver mapa 5, 6 y 6a, planos 1 y anexos, compárese con el mapa de Agustín Crame que realizo en 1779, cuando se registra la máxima expansión urbana de Omoa, con la ubicación de los distintos grupos humanos que la conforman). Estos resultados se presentan de la siguiente forma:

Tabla de Registro de Sitios Potenciales

No. de sitio	GPS (UTM)	Posición (Rumbo)	Descripción de sitio	Observaciones
S P.1	16P0388768 1744515	265grados,112m hacia la esquina del baluarte del este	Predio ubicado hacia el este del baluarte este.	Hay dos casas actuales de una familia a la orilla de la calle del nombre de alas salinas.
S P.2	16P0388772 1744549	240grados,48m hacia la carretera principal	Predio ubicado entre la carretera principal y la calle vieja.	El nombre del dueño es Javier Zabillo. Hay una casa verde y una casa de bloque.
S P.3	16P0388812 1744515		Predio ubicado hacia el este del S.P.1. y lindante con la calle vieja	El nombre del dueño es Efalia Riera. El Lote baldío.
S P.4	16P0388874 1744428	Parque Alejandro Ausberto Sabio (Parque de Omoa)	Predio ubicado entre la calle principal y la calle vieja	Se trata del espacio público municipal.
S P.5	16P0388900 1744410		Predio vecino del parque(el S.P.4) hacia el sur	Casa de Martínez. Predio embastado no tiene ninguna casa en pie.
S P.6	16P0388958 1744377	305grados, 80m hacia el este del parque(el S.P.4)	Predio ubicado al este del S.P.5 y linda con la calle vieja.	Lote baldío.
S P.7	16P388977 1744352		Predio ubicado al lado del S.P.6 al este y linda con la calle vieja.	Es más bajo que el S.P.6. lote baldío. Se encuentra cascotes.
S P.8	16P0389014 1744274	315grados, 54m hacia la carretera a la frontera con Guatemala.	Predio ubicado con la calle principal	El nombre del dueño es Tito Lunati. Lote baldío con una bodega de lamina abandonada en la esquina noroeste del predio
S P.9	16P0389144 1744175	el barrio San Antonio	Predio ubicado entre la loma y la calle vieja.	Lote baldío.
S P.10	16P0389282 1744048	el barrio San Antonio	Predio ubicado entre la loma y la calle vieja.	Hay una casa de bloque con el techo de lámina.
S P.11	16P0389304 1744013	el barrio San Antonio	Predio ubicado entre la prolongación de la calle principal y la calle vieja.	Hay una casa de bloque con el techo de lámina. Posiblemente había una iglesia.
S P.12	16P0389293 1743965	30grados, 54m de la calle principal.	Predio ubicado al lado de la casa de Benjamin Sánchez del IHAH.	El nombre del dueño es Rafael Rosario. Hay una casa de bloque.

Derechos Reservados IHAH

S.P.13	16P0389351 1743974		Predio ubicado al sur de la prolongación de la calle principal al lado sureste.	Lote baldío. Posiblemente es el terreno de un japonés.
S.P.14	16P0389480 1743895		Predio ubicado enfrente de la iglesia.	El dueño del predio es la iglesia católica. Hay dos casas de bloque.
S.H. 1	16P0389467 1743920	Iglesia Católica	Predio ubicado al norte de la prolongación de la calle principal al lado sureste.	
S.R. 1	16P0389952 1743507	Cementerio Omoa, Cortes.		
S.P.15	16P0388602 1744650		Predio ubicado al sur del baluarte sur.	El terreno de la municipalidad de Omoa. Loto baldío.
S.P.16	16P0388693 1744527		Predio ubicado al sur de la calle principal	El nombre del dueño es Moradel. Lote baldío.
S.P.17	16P0388934 1744298	315grados, 527m hacia el baluarte sur línea recta de la calle principal.	Predio ubicado al sur de la calle principal	Hay una plancha de concreto (aproximadamente 3 por 3m).
S.P.18	16P0388959 1744270	315grdos, 560m hacia el baluarte sur línea recta de la calle principal.	Predio ubicado al sur de la calle principal	Hay un patio de una casa de ladrillo.
S.P.19	16P0389124 1744096	310grados, 46m hacia la carretera a Guatemala	Predio ubicado al sur de la calle principal.	Hay una casa de madera con el techo de lámina, es como un taller de bicicleta.
S.P.20	16P0389210 1744037	306grados, 146m hacia la carretera a Guatemala	Predio ubicado al sur de la calle principal.	Vivian las personas que tenían el apellido EVO. Lote baldío.
S.P.21			Predio ubicado al sur de la calle principal.	La tienda de servicios secretariales FOGUE. Hay una casa de bloque y el patio.
S.P.22		Predio de Benjamín Sánchez		
S.P.23		Museo de Omoa del IHAH		
S.P.24	16P0388606 1744551	330grados, 146m hacia la esquina sur del baluarte sur.	Predio ubicado al sur de la tercera calle, vecino de el predio que tiene una casa amarilla de bloque con el techo de lámina de asbesto (el dueño es Mailo Vasquez).	El nombre del dueño es Cubas. Lote baldío. Mailo Vásquez
S.P.25	16P0388729 1744412	La Escuela. 316grados, 310m hacia la calle principal por donde está la cancha del fútbol.	Predio ubicado al sur de la tercera calle.	El terreno es La Escuela Abraham Riera Peña. Tiene gran patio adecuado para sondear.
S.P.26	16P0388818 1744308	316grados, 415m hacia la calle principal por donde está la cancha del fútbol.	Predio ubicado al sur de la tercera calle.	Hay una casa blanca de bloque y madera con el techo de lámina
S.P.27	16P0388902 1744217	Cuerpo de Bomberos	Predio ubicado al sur de la tercera calle.	El nombre del dueño es José Rolan Talbott. En el terreno se encuentran depósito de agua y un bloque de cemento que se veía desde hace 80 años según el dueño.
S.P.28	16P0388924 1744184		Predio vecino del cuerpo de bomberos (S.P.27), ubicado al sur de la tercera calle.	El dueño es la tía de Rolan Talbott. Lote baldío.

Derechos Reservados IHAH

S.P.29	16P0388908 1744158		Predio vecino del S.P.29, ubicado al sur de la tercera calle.	En el centro del terreno hay un resto del pozo de ladrillo.
S.P.30	16P0389084 1744015	310grados,79m hacia la carretera a Guatemala	Predio ubicado al sur de la tercera calle.	El apellido del dueño es Evo. Lote baldío.
S.P.31	16P0389149 1743988	305grados, 70m hacia el S.P.30.	Predio ubicado al sur de la tercera calle.	Lote baldío, dueño desconocido
S.P.32	16P0389225 1743961	302grados, 150m hacia el S.P.30.	Predio ubicado al norte de la tercera calle.	El nombre del dueño es Carlos Fernández del IHAH (boletero). Hay una casa blanca.
S.P.33	16P0389260 1743932		Predio ubicado al sur de la tercera calle, al oeste de la intersección.	El terreno es de la municipalidad de Omoa. Hay una iglesia temporal.
S.P.34	16P0389293 1743923		Predio ubicado al sur de la tercera calle, al este de la intersección.	El apellido del dueño es Andradez. Hay una casa apaisada de madera y bambú del estilo africano.
S.P.35	16P0389360 1743892	287grados, 105m hacia la intersección de la calle.	Predio ubicado al sur de la tercera calle, vecino del S.P.34.	El dueño vive en San Pedro Sula. Lote baldío.
S.P.36	16P0389433 1743880		Predio ubicado al sur y el final de la tercera calle.	El dueño es la familia Riera (tel.6589237). Lote baldío
S.P.37	16P0389476 1743851		Predio ubicado al sur de la calle al río grande de Omoa.	El dueño es la familia Riena Lote baldío.
S.P.38	16P0390394 1743423	una finca (el dato de GPS de la entrada de la finca es 16P0390490, 1743445)	Predio ubicado al norte de la calle al monte por el cementerio.	El nombre del dueño es Hernán Areaga que tiene problema con el IHAH según Benjamín. Hay camino real antiguo.
S.P.39	16P0389136 1744258		Predio ubicado al este de la carretera a Guatemala. Al pie del norte de La Loma	El nombre del dueño es Tito Lunati. Hay una casa blanca de bloque con el techo de lámina.
S.P.40	16P0389135 1744338		Predio ubicado al este de la carretera a Guatemala. Al pie del norte de La Loma. El este del S.P.39.	El nombre de la dueña es Ramona Talcio. Hay una casa (restaurante) blanca de bloque con el techo de lámina. Según la dueña, la mayoría de su tierra se excavó para vender.
S.P.41	16P0389179 1744373		Predio ubicado al este de la carretera a Guatemala. Al pie del norte de La Loma .El este del S.P.40.	Hay una casa de bloque. Hay una piedra con dos huecos.
S.P.42	16P0389277 1744227		Predio ubicado al sur de la calle La Loma, enfrente del árbol.	El nombre del dueño es Gerardo Lejía. Hay unos restos de muro de la época colonial. Se encuentran las cerámicas prehispánicas y coloniales.
S.P42a			Predio ubicado al sur de la calle La Loma, vecino del árbol.	Se encuentra muro.
S.P.43	16P0389390 1744386		Predio ubicado al sur de la torre de la antena.	Predio baldío. Hay unos restos de muro coloniales destruidos por el hoyo grande.
S.P.44	16P0389392 1744057	45grados,100m(intersección) hacia la calle principal(calle hacia la iglesia).	Predio ubicado al sur de la calle de la calle vieja a La Loma.	Lotobaldío.
S.P.45	16P0389293 1744118		Predio ubicado al pie del sur de La Loma,	Lotobaldío.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

S P.46	16P0389447 1744028		Predio ubicado por la calle del lado de la iglesia católica hacia La Loma, enfrente de la casa de Héctor Molina del IHAH.	Hay dos dueños, uno Samuel Espinoza y otro desconocido Lote baldío.
S P.47	16P0389469 1744004		Predio ubicado por la calle del lado de la iglesia católica hacia La Loma, al lado de la casa de Héctor Molina del IHAH.	El nombre de la dueña es Maria. Lote baldío.
S P.48	16P0389504 1743974		Predio ubicado atrás (al norte) de la iglesia católica.	El terreno es de la familia Riera. Lote baldío.
S P.49	16P0389514 1743977		Predio ubicado vecino de la compañiía del cable.	Lote baldío
S P.50	16P0389522 1743903		Predio ubicado atrás (al norte) de la iglesia católica, al norte de la calle de la iglesia.	Lote baldío.
S P.51	16P0389538 1743901		Predio ubicado al este de la calle de la iglesia hacia La Loma.	Lote baldío.
S P.52	16P0388546 1744381	42grados,160m hacia la tercera calle	Predio ubicado al oeste de la primera calle perpendicular de la calle principal	Lote baldío.
S P.53	16P0388535 1744353		Predio ubicado al este de la primera calle perpendicular de la calle principal	Lote baldío.
S P.54	16P0388579 1744454		Predio ubicado al norte de la cuarta calle	Hay una casa color naranja de bloque
S P.55	16P0388552 1744459		Predio ubicado al sur de la cuarta calle	hay una caseta de madera
S P.56	16P0388509 1744517	318grados, 96m hacia la calle principal para la playa	Predio ubicado al norte de la cuarta calle	Hay una casa que están constuyendo.
S P.57	16P0388717 1744260		Predio ubicado al este de la segunda calle perpendicular de la calle principal.	Lote baldío.
S P.58	16P0388683 1744254		Predio ubicado al oeste de la segunda calle perpendicular de la calle principal, al sur de la escuela.	Lote baldío.
S P.59	16P0388689 1744247		Predio ubicado al este de la segunda calle perpendicular de la calle principal.	Lote baldío.
S P.60	16p0388948 1744049		Predio ubicado al oeste de la calle vieja conectaba con la carretera a Guatemala	Hay una casa de bloque que esta constuyendo.
S P.61	16P0389100 1744405	el barrio San Francisco	Predio ubicado al oeste de la calle de la gasolinera (COPENA).	Lote baldío. La dueña de la casa vecina es Liliana Cabs, es informante sobre los grupos africanos (sobre apellido africano, Luango, Evo Mercado, Viata Sabillo, Duran etc.)
S P.62	16P0389065 1744355	el barrio San Francisco	Predio ubicado al este de la calle de la gasolinera.	Lote baldío.
S P.63	16P0389131 1743942		Predio ubicado al oeste de la calle perpendicular de la tercera calle	Lote baldío.

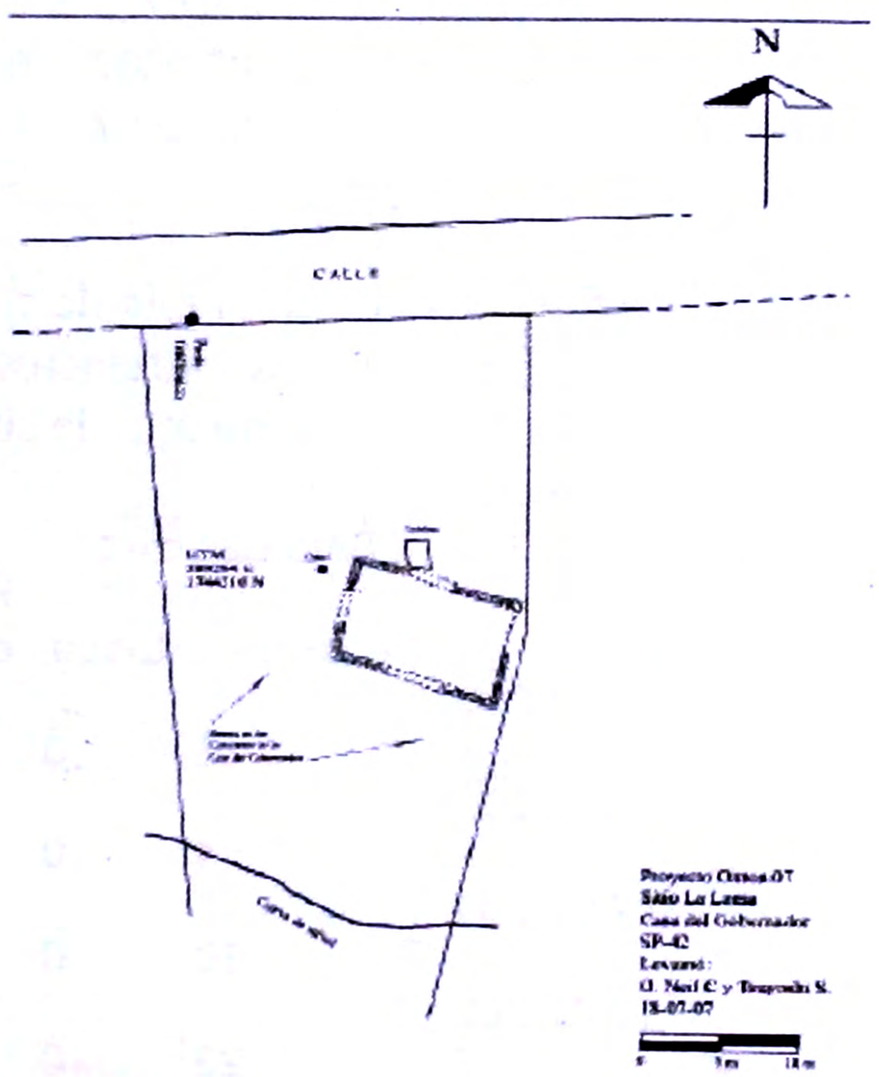
Derechos Reservados IHAH

S.P.64	16P0389134 1743948	Predio ubicado al este de la calle perpendicular de la tercera calle	Lote baldío.
S.P.65	16P0389128 1743922	Predio ubicado al sur de la calle perpendicular de la tercera calle	Lote baldío.
S.P.66	16P0389186 1743913	predio ubicado al norte de la calle perpendicular de la tercera calle	Lote baldío.
S.P.67	16P0389263 1743853	Predio ubicado al norte de la calle perpendicular de la tercera calle	Lote baldío. Se encuentra una lancha
S.P.68	16P0389247 1743857	Predio ubicado al sur de la calle perpendicular de la tercera calle	Hay una casa de bloque
S.P.69	16P0389589 1743887	predio ubicado al sur de la calle de la iglesia hacia el norte de la loma	Lote baldío.
S.P.70	16P0389599 1743888	Predio ubicado al norte de la calle de la iglesia hacia el norte de la loma	Hay una casa de madera

Según el informante Alberto Riera (trabajó con el IHAH), había un camino de la salida de la fortaleza línea recta hacia el este y la llegada hasta el cementerio (calle viejo actual), se veía hasta el año atrás. Es decir, el camino estaba en el predio actual. (6/julio/07)

Excavaciones Arqueológicas (Sondeos)

Debido a la necesidad de conocer los niveles freáticos en la temporada seca y a la curiosidad científica de contar con evidencias sobre la ubicación de "muelle del El Real", se programaron como actividades extra la proyección y excavación de dos pozos de sondeo en el área inmediata al portal principal al recinto de El Real, con los objetivos de conocer no sólo la profundidad del manto freático y la sedimentación de este lugar a través de tiempo, sino también, a través de sondeo, identificar evidencias o indicadores de la ubicación del muelle de la fortaleza temporal del El Real. Aprovechando la temporada seca de este año, se proyectaron dos pozos de 1 por 1 metro.



Levantamiento de la Planta de vestigios arquitectónicos en superficie, sector La Loma. Plano de Oscar Neil Cruz Castillo.

Los vestigios hoy existentes de lo que fuera la Fortaleza temporal conocida como El Real, ubicada al costado Este de la

Derechos Reservados IHAH

Fortaleza San Fernando, han sido poco investigados arqueológicamente hablando, remitiéndonos al antecedente más próximo y tal vez único de la investigaciones, llevadas a cabo por el Dr. George Haseman a mediados de la década de 1980 (Haseman, 1986).

Nuestro propósito en esta temporada de prospección en El Real, fue obtener datos sobre el nivel freático en la zona exterior inmediata al portal principal de este recinto, así como poder encontrar evidencias, con base en la información histórica, sobre la ubicación del muelle.

Artefactos arqueológicos recuperados de los sondeos en El Real

Relaciones de Artefactos Arqueológicos Proyecto Omoa 07

Excavación	Sitio El Real			Tipo de Material arqueológico						
Pozo	Capa	No. Bolsa	fecha	Cer	Lítica	Hueso	Metal	Madera	Otros	Observaciones
1	1	1	26/07/2007	6	0	0	0	0	0	
1	2	2	26/07/2007	1	0	0	0	0	0	
1	3	3(1)	26/07/2007	0	0	10	1	0	0	hueso de animal
1	3	3(2)	26/07/2007	2	1	8	1	1	2	hueso de animal y coral
1	3	3(3)	27/07/2007	0	0	0	0	1	0	
1	3	3(4)	27/07/2007	3	0	13	2	0	0	hueso de animal
1	3	3(5)	27/07/2007	0	0	0	0	2	0	*
1	3	3(6)	27/07/2007	0	0	0	0	23	0	*
2	1	4	27/07/2007	1	0	0	1	0	1	coral
Total		9		13	1	31	5	27	3	

*La madera fue colocada en la pila de conservación de madera en Omoa

**Ver fotografías de los artefactos más representativos, recuperados de las excavaciones y del reconocimiento de superficie.

Reconocimiento de superficie	Sitio La Loma						
No. Bolsa	fecha	Cerámica	Lítica	Hueso	Metal	Madera	Otros	Observaciones
1	17/07/2007	15	0	0	0	0	2	vidrio
2	17/07/2007	4	0	0	0	0	0	
3	17/07/2007	16	0	0	0	0	0	
4	17/07/2007	23	0	0	0	0	0	
Total		58						

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Conclusiones finales

La prospección arqueológica nos dio como resultado, el registro de 75 sitios potenciales a sondear, los cuales tendrán que tomarse en cuenta al momento de planificar la etapa de excavación, ya que el nivel freático en Omoa varía según su proximidad al mar. De estos 75 sitios potenciales, 4 sitios corresponden a restos o vestigios de arquitectura colonial en superficie (SP.29, SP.42, SP.42a., SP.43), colocados en el mapa junto a los números secuenciales 1, 2, 3 y 4 para distinguirlos, ya que no sólo se trata de sitios potenciales, sino que son también potenciales con restos arquitectónicos visibles en superficie. Por ejemplo, el SP.42-1 refiere a los restos de los arranques de muros de ladrillo de arcilla cocida y cimientos de una especie de cuarto cuadrangular, ubicado en la cima de La Loma, en el lugar que los mapas de Agustín Crame de 1779 coloca y señala como casa del Gobernador de la Fortaleza de San Fernando de Omoa (Zapatero, 1997); el sitio SP.42a.-2 contiene igualmente otros restos de arranques de muros aproximadamente a 70 metros al noreste del sitio SP.42-1. Sin embargo, la fuente no es clara, debido a que no indica las dimensiones reales de la casa o casas del Gobernador, por lo que creemos que estos restos (SP.42,42a) son el mismo complejo de residencias o posibles almacenes, siendo su función, extensión y dimensiones aclaradas en el momento de las excavaciones. En esta área de la ubicación de los restos de muros y cimientos en la cima de La Loma, se recolectaron de superficie tiestos cerámicos de tipos prehispánicos, mezclados con tiestos de tipos coloniales, característica única en la zona de Omoa, cuestión que se hace necesario e interesante de investigar, ya que pudiera tratarse de que este complejo de cuartos habitación-bodegas, estén sobre un sitio prehispánico ya abandonado; podría tratarse de un contacto entre los grupos europeos (españoles) con los indígenas de la región al momento de la fundación de Omoa, siendo conjeturas que sólo podremos abordar al momento de la investigación arqueológica a través de las excavaciones en esta área.

El sitio SP.43, corresponde a los restos de cimientos los cuales fueron perturbados con una excavación reciente, por lo que fueron expuestos. En este lugar no se observan restos de artefactos arqueológicos, siendo prioritario el rescate de este lugar, el cual no parece en los registros de Zapatero (Ídem).

El sitio SP.29, es el trazo rectangular de un pozo con paredes de ladrillo cocido de barro.

Se registró también un sitio el cual se denominó SH, o sitio histórico, el cual corresponde a la iglesia de Omoa.

En suma el resultado de la prospección nos proporcionó una serie de datos que junto con las fotografías áreas de Omoa, los planos coloniales publicados en la obra de Zapatero, y los planos levantados por el Instituto Geográfico nacional, se

Derechos Reservados IHAH

pudo dibujar el mapa actual de la ciudad de Omoa, en donde se ubicaron sitios potenciales para la excavación, sitios históricos y sitios con vestigios de arquitectura colonial en superficie, en la cuadricula actual en el trazo urbano de Omoa. Ésta se comparó con la traza colonial, superponiéndose el mapa colonial de Crame del siglo XVIII y nuestro levantamiento, encontrando que la traza colonial no ha cambiado mucho, es decir que el antiguo asentamiento de Omoa continua siendo la base del actual asentamiento.

La información recuperada de los dos pozos de sondeos excavados en las inmediaciones al portal principal del recinto El Real, nos arrojaron datos importantes sobre la posible ubicación del muelle colonial, mismo que ha sido documentado en el trabajo de Juan Manuel Zapatero. Este autor recopila diferentes documentos y mapas coloniales, en donde se puede observar no sólo los planos y la ubicación del muelle con respecto al Real, sino que incluso sus dimensiones y su posible manufactura, en suma, el registro de rasgos de constructivos como restos de vigas de madera con una orientación norte – sur, así como la presencia de mampostería de cantos rodados de río y rocas planas pegadas con cal. Todos estos son indicadores de que en el área en donde se proyectaron los sondeos se encuentra una construcción antigua, la cual muy probablemente está relacionada con una especie de muelle. Sin embargo, hasta no tener datos más concluyentes, producto de futuras investigaciones, no podremos establecer con mejor claridad la existencia, dimensiones, manufactura, uso y temporalidad, del muelle. En todo caso hemos descubierto con nuestras excavaciones, en la zona exterior de la Fortaleza Temporal El Real, la ubicación de rasgos y elementos arqueológicos de una construcción colonial cuya manufactura hecha de piedras de canto rodado de río, unidas con argamasa de cal y arena, así como vigas de madera, indica la presencia, como ya hemos mencionado, del posible muelle o cualquier otro vestigio colonial sepultado por la sedimentación del lugar. Esto se tendrá que definir en las siguientes fases de investigación en Omoa.

Tanto el resultado de las prospecciones a través de los reconocimientos de superficie y los sondeos en el exterior de la fortaleza temporal de El Real arrojaron datos comparativos con los cuales se levantó el mapa de sitios potenciales a excavar, así como la ubicación de los restos arquitectónicos en superficie. La mayoría de los predios donde se ubicaron los sitios potenciales de excavación son propiedad privada, por lo que será necesario antes de comenzar la segunda etapa que conlleve la del rompimiento del piso, un proceso de socialización con la población dado que los dueños de los terrenos tendrían que dar obviamente su aprobación para tal efecto. Sin embargo, el número de sitios potenciales es muy prometedor, y más de un dueño esperamos nos dé los permisos correspondientes.

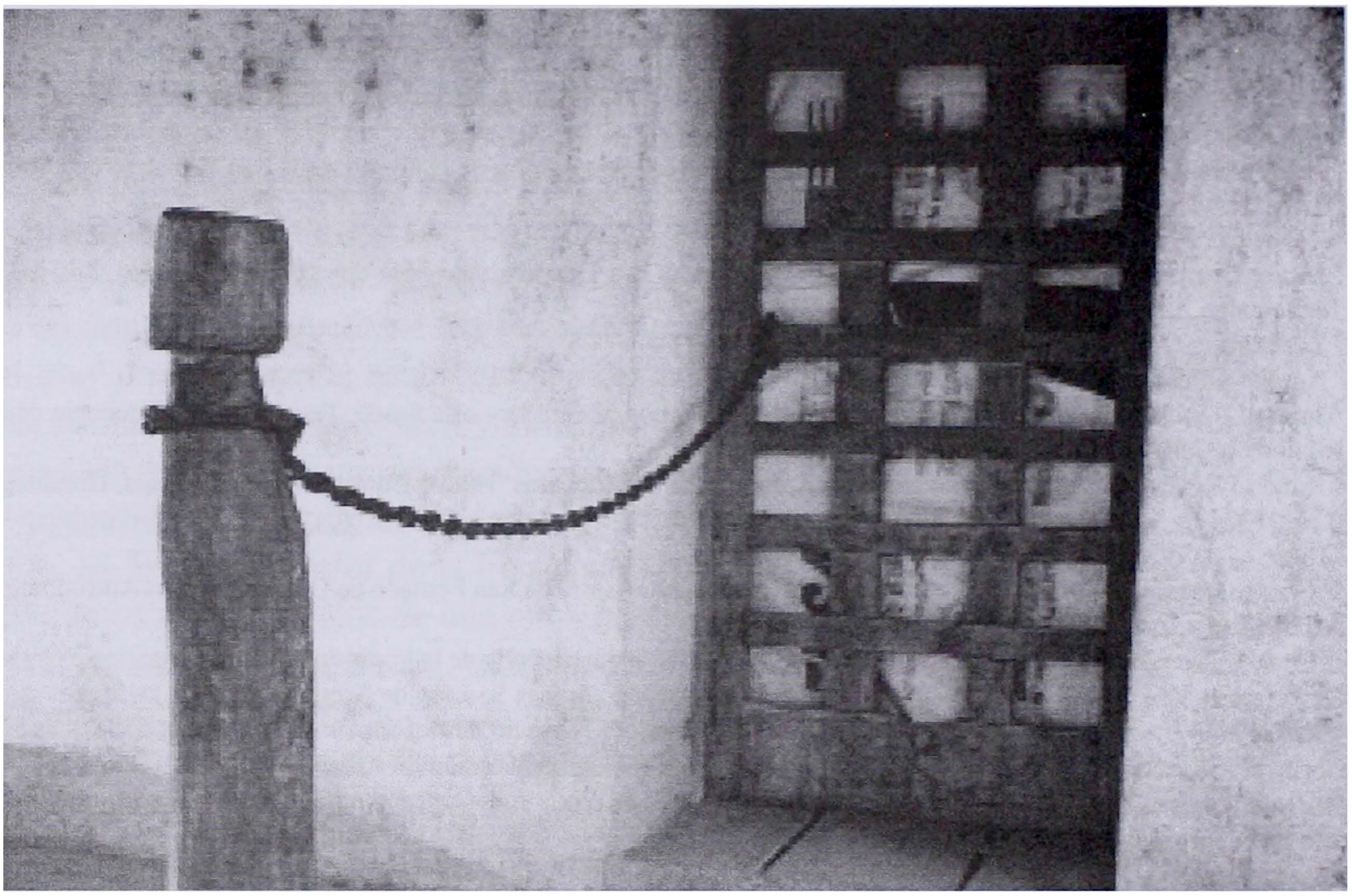
Derechos Reservados IHAH

Por otra parte, cada uno de los S.P. está debidamente registrado para su fácil ubicación. La gran mayoría está en terreno plano, salvo los que se encuentran en el sector de La Loma y el S.P. 38 ubicados en ladera y cima de loma correspondientemente. El manto freático constituye una preocupación constante, ya que este se encuentra muy alto aún en tiempo seco. No obstante, al retirarnos de la laguna y adentrarnos hacia el sur del asentamiento moderno, creemos encontrar mejores posibilidades de que el manto freático esté más bajo.

Notas

[1] Juan Manuel Zapatero, El fuerte de San Fernando de Omoa y las fortificaciones de Omoa, Guardabarranco, IHAH-OEA, Tegucigalpa, 1997.
[2] Juan Manuel Aguilar y Sergio Palacios, Guía Histórico- Arquitectónica de la Fortaleza de San Fernando de Omoa, IHAH, Tegucigalpa, 1999.
[3] Zapatero, 1997.
[4] Víctor Cruz Reyes, "Fuerte de San Fernando de Omoa", en Estudios antropológicos e históricos, No. 5, IHAH, Tegucigalpa, 1985.
[5] Zapatero, 1997.
[6] Aguilar y Palacios, 1999.
[7] James L. Zackrison, The castillo de san Fernando de Omoa, the history of a fiasco, Tesis doctoral, fotocopia de la Biblioteca Núñez Chinchilla, IHAH, s/f.
[8] Roberto Reyes Mazzoni, Introducción a la Arqueología de Honduras, Nuevo Continente, Tegucigalpa, Honduras, C. A., 1976.
[9] Ibid.
[10] Goerge Hasemann, Investigaciones arqueológicas en la Fortaleza de San Fernado de Omoa, Estudios Antropológicos e Históricos, No.6, IHAH, Tegucigalpa. 1986.
[11] Erick Valles Pérez, Informe Final del proyecto rescate del baluarte norte de la Fortaleza de San Fernando de Omoa, Departamento de Cortés, Dirección de Investigaciones Antropológicas Sección de Arqueología, IHAH, 2003.
[12] Oscar Neil Cruz Castillo y Ranferi Juárez Silva, Informe del Proyecto de Reconocimiento de Superficie "Omoa / Corinto" (Sitios Clave), Dirección de Investigaciones Antropológicas Sección de Arqueología, IHAH, 2004.
[13] Bruce Trigger, "La Arqueología como ciencia histórica", en Boletín de Antropología Americana, julio n 4, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1981.
[14] Oberto Besso, El paradigma de la Arqueología histórica, una propuesta de investigación. Tesis de la ENAH, 1979
[15] Kent Flanery, The Early Mesoamerican Viyage, Academic Press New York, 1972
[16] Nohel Hume, La Arqueología Histórica, Universidad de Cambridge, Londres, 1969

Derechos Reservados IHAH



"La Cárcel". Foto de David Andrés Hernández Vásquez.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

La raíz del racismo ayer y hoy

Rodolfo Pastor Fasquelle

Los historiadores modernos han establecido las bases objetivas para hacer la historia (la investigación) del racismo, prejuicio que atribuye superioridades o inferioridades intelectuales, emocionales, morales y hasta estéticas, a los seres humanos, en función de lo que el intelectual afroamericano Du Bois llamara la trinidad fenotípica del "pelo, el color y los huesos".

Hemos descubierto que han sido generalizadas desde siempre, uno, la percepción etnocéntrica del mundo, por la cual cada grupo étnico o fenotípico supone ser superior y, dos, el abuso de los derechos de los otros, que busca alguna clase de justificación en categorías denigrantes, como las de "salvajes" o "bárbaros". Darío Euraque, en un recorrido por "200 años de categorías raciales en Honduras" registra 15 categorías etnoraciales desde fines del s. XVIII, tales como "indios, indígenas, indígenas selváticos, ladinos, españoles, mulatos, pardos, mestizos, sambos, mosquitos, negros caribes, negros ingleses, criollos, y caracoles."

Como sea, los historiadores modernos también descubrieron que la idea de que un grupo fenotípico específico (el indio o el negro) sea demostrablemente inferior en capacidades, es una idea moderna que data del descubrimiento y establecimiento del tráfico triangular entre Europa, África y América, con que se organizó la infame Trata de Esclavos negros desde mediados del s. XVII, primero bajo hegemonía de portugueses y luego, inglesa.

Los ingleses se empaparon tanto de esa idea que, a fines del s. XVII, hay indicios de un genocidio, acaso no planificado, pero no por eso menos claro, generalizado y brutal, de los mestizos angloafricanos que ya eran una proporción de la población del Caribe. Y en los albores del siglo XVIII, poco antes de que algunos ilustrados "philosophes" la emprendieran contra el racismo y se aliaran al movimiento contra la esclavitud, los ilustrados ingleses y particularmente el brillante David Hume, bordaban justificaciones "científicas" para la trata, mientras los puritanos aducían que traficaban con los esclavos para salvar sus almas o las de sus descendientes en las colonias a los que se pudiera evangelizar. Amén. Aleluya.

En la América Española y Honduras, el racismo arrancó del debate posterior a la conquista, sobre si tenía o no alma "racional" el indio. Paradójicamente catalizó,

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

el racismo, con la política de las Leyes Nuevas, que separaban incluso físicamente a las poblaciones, en teoría para proteger al indio del abuso y al español de la contaminación. A los blancos, se exigía después "pureza de sangre" para acceder a los cargos de la administración imperial, lo cual indujo la práctica de "comprar" pureza al registro de bautismo. Alarmada, la Corona luego restringió la importación de esclavos que rápidamente se convertían en peligrosos sambos cimarrones. En algunos países se conservaron y reprodujeron poblaciones indígenas y de europeos por separado; en Honduras esa política –que se puede ilustrar con la supuesta separación de la Comayagüela indígena y la Tegucigalpa española– era insostenible y fracasó. Al igual que en Nicaragua o El Salvador, para fines del siglo XVIII, la mayoría de los habitantes eran de "casta" mestizos que habían asimilado a los africanos importados como esclavos para la minería. Fue a fines de ese siglo que se estableció la comunidad garífuna, igual que la de los negros franceses asimilados posteriormente y, después de 1830 inmigró la comunidad de negros ingleses, que pobló las islas y el Litoral caribeño.

Por décadas, en Honduras prevaleció la tesis de que en nuestro país no había racismo, ni siquiera discriminación de los negros ni de los indios, porque –supuestamente– todos éramos mestizos variopintos a los que nos resultaba imposible discriminar a cualquiera de los componentes de la mezcla. Y hay en ese mito un ingrediente de veracidad. Mario F. Martínez C. alega que nadie se escapa aquí "aunque sea del cabello ensortijado" que traiciona un gen recesivo. Escribí hace mucho tiempo que "llevo en mis venas las tres sangres". Muchas veces desde entonces he escuchado una frase semejante en labios de mis mejores amigos. Y mientras que los estadounidenses tienen por primera vez un precandidato afrodescendiente, en Honduras tuvimos gobernantes mulatos desde el s. XIX; y, aunque se lo escondiera con posterioridad, como descubre Euraque, muchos de nuestros gobernantes del siglo pasado tenían rasgos afrodescendientes, desde el dictador Manuel Bonilla hasta Carlos Roberto Reina, que prefería llamarse "indio de Comayagüela", pero todos lo conocíamos por "cuarterón".

El mestizaje, sin embargo, nunca fue homogéneo y los conceptos discriminatorios convivían con los estereotipos de "pureza", según los cuales los negros debían permanecer en las playas y los indios, vestidos de manta y faldas de colores chillones, en la montaña. Incluso, cuando se concebía el mestizaje como un proceso inevitable y mejorador, los elementos originarios quedaban desestimados. Indios y negros y castas han sido en Honduras víctimas del racismo, de exclusión por causa de su origen y su cultura.

En las primeras décadas del siglo XX, el "nacionalismo" –de ambos partidos tradicionales, que debería de haber reaccionado contra el imperialismo– optó por temer la "contaminación de los africanos" que habían empezado a venir para la construcción del ferrocarril en la década de 1870 y que acompañaron después a los

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

finqueros estadounidenses en los albores del siglo XX. Al igual que en otros países del istmo, se dictaron leyes fascistas para detener la inmigración "contaminante". En 1931, Alfonso Guillén Zelaya, prominente intelectual y liberal, expresaba ese prejuicio a la moda alegando que "la invasión negra desplazaba a los hondureños de manera humillante", y "se corría el peligro de que, con el correr de los años, Honduras sea una nación de mulatos". Froylan Turcios compartía el miedo y el prejuicio, calificando esa inmigración de "perniciosa".

Y no sólo los negros de distintas filiaciones, también los misquitu, que son de ascendencia africana, han sufrido como consecuencia. Asimismo, en diferentes momentos, han sido víctimas de "racismo" los chinos, los árabes, los judíos y todos los grupos de alguna manera percibidos, o que se perciben, por fuera de esa mezcla o mestizaje perfecto idealizado. La Constitución de 1982 rectificó el entuerto, prohibiendo y estableciendo sanciones contra "toda discriminación por motivo de raza" como "lesiva a la dignidad" del ser humano y varios de sus redactores eran afrodescendientes.

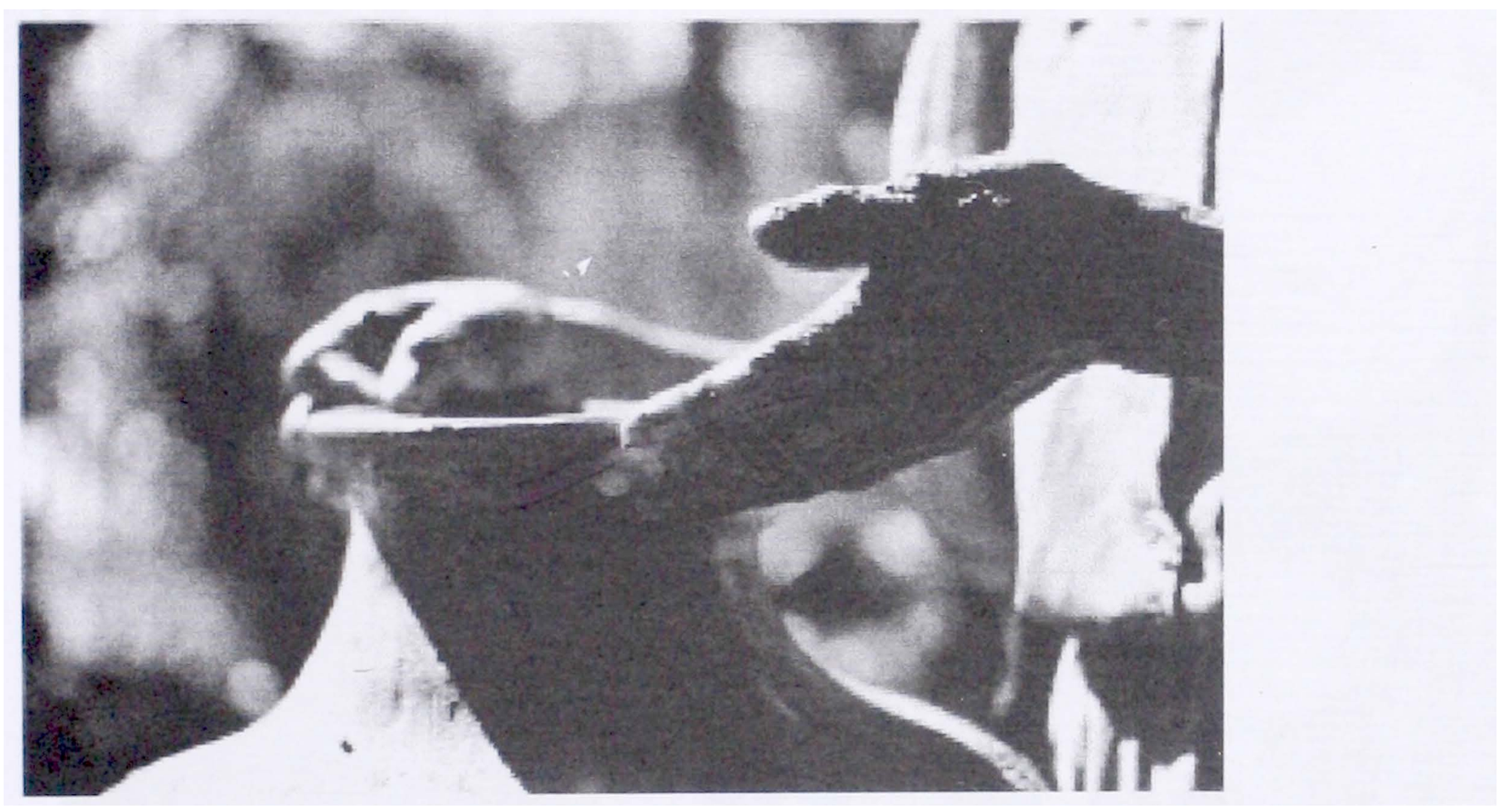
Por razón de la definición de categorías, los cálculos sobre la población étnicamente diferenciada en nuestro país, varían desde el 7% hasta el 15% del total de la población. Pero según los estimados oficiales, los afrodescendientes sumados eran en el 2007 casi 200 mil hondureños, una sexta parte de 1.2 millones de ciudadanos étnicamente diferenciados. Sus aportes al desarrollo de este país en todos los campos han sido visibilizados por la política de reconocimiento que comenzó en la Administración Reina (1994-1998). En el momento de enviar el Convenio 169 de la O.I.T para ser ratificado al Congreso Nacional, pese a las reticencias de varios de sus ministros e intelectuales de su confianza, que veían en ese tratado una amenaza para esa unidad mitológica de los mestizos, el Presidente Reina por primera vez reconoció que Honduras es un "país multiétnico y pluricultural" y que tenía, por lo mismo, una obligación jurídica con sus minorías. En este gobierno del Presidente Zelaya, esa apertura se retoma y se manifiesta con nuestra política de valoración de la Diversidad Cultural y la incorporación de profesionales afrodescendientes a nuestras tareas institucionales. Con el otorgamiento de Los Premios de la Herencia Africana que la Secretaría de Cultura, Artes y Deportes (SCAD) viene entregando, desde el año antepasado en colaboración del Centro Nacional de Cultura Garinagu; igualmente se lucha contra el racismo institucional.

Importante y oportuna esta rectificación, porque aunque sea imposible remediar todas las injusticias y atender de inmediato todas las expectativas, el afrodescendiente enfrenta grandes retos en el futuro desarrollo del litoral atlántico para el turismo, para el cual el desarrollo de las comunidades costeras es un principal recurso. Y porque el racismo (que yo defino como mala conciencia) es una estupidez y un comportamiento primitivo, que hay que desterrar por completo y para siempre.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Derechos Reservados IHAH



HONDURAS TIERRA ADENTRO

Foto de Jaime Andrés Rojas Mickan.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

"Lunardi y tres indígenas en Honduras". Tomado de: Lunardi, Ernesto, *Intibucani, Génova: AISA, 1976*

Derechos Reservados IHAH

Las investigaciones históricas y geográficas de Monseñor Federico Lunardi y la búsqueda del hombre en su propia realidad[1]

Ernesto Lunardi

Me corresponde a mí dar el cierre a las ponencias del simposio, aunque esto no estaba previsto de ninguna manera. El tema "Las publicaciones y los manuscritos de interés histórico y de interés geográfico de Mons. Federico Lunardi", había sido asignado al Prof. Fulvio Fulvi de la Universidad de Florencia, quien en 1968 versó su tesis de grado sobre "El viajero Federico Lunardi", siendo, por lo tanto, el primero de una nutrida comitiva de jóvenes que se empeñaron en realizar investigaciones sobre el gran mar del archivo de Lunardi[2].

Tras haber comprometido su participación ante el surgimiento de urgentes compromisos universitarios, el Prof. Fulvi dio a conocer que no había podido preparar la ponencia. No podíamos dejar de tratar un tema tan importante como aquel que había sido anunciado y fue así como me vi obligado a asumir el compromiso en la vigilia del simposio.

Debo precisar que no conocía en absoluto el texto de las ponencias que se estaban presentando y me siento particularmente feliz al constatar que lo que había escrito en mi ponencia, posteriormente se vio confirmado en las palabras de Manuel Ballesteros Gaibrois, Laura Laurencich Minelli, Leoncio Cabrero, Concepción Bravo y José Muñoz Pérez.

Concluyo esta breve declaración preliminar afirmando que hubiese preferido confiar a otra persona éste empeño, por el simple hecho de que, como sobrino de Mons. F. Lunardi, podría parecer interesado en hacer una apología, y precisamente por ello he intentado ser lo más objetivo posible, así como realizar un análisis técnico como podría haberse hecho sobre la obra de casi cualquier otro estudioso, en el límite de mi capacidad crítica y conocimiento del tema, como fin último.

La presente ponencia modifica ligeramente el título y el tema de la ponencia asignada a Fulvio Fulvi. El título de la ponencia se convirtió en "Las investigaciones históricas y geográficas de Mons. Federico Lunardi y la búsqueda del hombre en su propia realidad", que comprende de manera más exacta todo aquello que será dicho.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Antes de entrar a la parte vital del argumento, declaremos previamente que ya se ha hablado en este simposio de las obras publicadas y de los Libretti, es decir de las anotaciones de Federico Lunardi sobre sus investigaciones de campo y sobre sus viajes; pero junto a su archivo contamos incluso con un notable número de textos no publicados, trabajos en parte finalizados y otros que han quedado sin una redacción definitiva, que en sí mismos merecerían de un cuidadoso escrutinio. Citaremos de memoria tan sólo uno: "El escudo de México". Es una exploración muy esmerada sobre la simbología de los elementos figurativos que componen el escudo de México: porqué en el escudo se ve el águila, porqué la serpiente, porqué la planta. Es una búsqueda que va hacia atrás en el tiempo, indaga sobre la tradición y une la realidad moderna con un pasado bien lejano.

Existen muchos otros trabajos que aún no han sido presentados. El simposio no obstante tenía esta finalidad, aquella de llamar la atención nuevamente hacia la figura y la obra de éste estudioso que ha quedado un poco al margen, cuando menos de forma aparente, de la gran investigación americanista y de acercar a los estudiosos al gran patrimonio dejado por él y que hasta ahora no había sido puesto a disposición, debido a que en las sedes precedentes de la A.I.S.A. y del Museo Americanístico no existía la posibilidad de colocar adecuada y sistemáticamente los materiales. Dejando de lado por ahora su trabajo aún inexplorado, avoquémonos a las publicaciones de carácter histórico y a aquellas de carácter geográfico, en los límites desde los cuales se pueden incluir los temas de la historia y la geografía en los oficios de Monseñor Lunardi, que normalmente no se restringen a un sólo campo especializado de indagación, sino más bien, abarcan múltiples temáticas del americanismo.

Podríamos examinar dos libros de carácter histórico: "La Fundación de la Ciudad de Gracias a Dios y de las primeras villas y ciudades de Honduras" y "Lempira, el héroe de la epopeya de Honduras".

Repasando conjuntamente el período histórico del primer momento de la conquista y del establecimiento de los españoles en Honduras, estos mismos eventos y documentación son rememorados en ambos casos, aunque los dos trabajos tienen, en cierto modo, una técnica expositiva muy diversa. En el primero existe una investigación de todas las fuentes documentales en los archivos de España y en los archivos de América. Las etapas y el plano de la colonización de Honduras se puntualizan de una forma más escrupulosa, con suma paciencia, a través de comparaciones continuas, con la más decisiva voluntad de llegar a confirmar o corregir la tradición histórica. La fundación de la "Ciudad de Gracias a Dios" es reconstruida seleccionando las fuentes e investigando en ellas los errores, a través de documentos y un análisis minucioso que justifica, donde es necesario, la rectificación de las

Derechos Reservados IHAH

noticias de los escritores más antiguos[3].

En el segundo trabajo, "Lempira", se presenta el acontecimiento de este protagonista de la resistencia (llamémosla así[4]), ante la conquista española. Sin embargo, el desenlace del héroe no es narrado simplemente como un hecho episódico, más bien es rebuscado en sus antecedentes: Prácticamente después de ser convocado a un coloquio, Lempira es asesinado a traición, aunque él fue conscientemente al encuentro de la muerte.

Él era el dirigente de la lucha de la población indígena de Honduras que se había opuesto hasta entonces, desde una tenaz resistencia, aunque se había dado cuenta que los suyos no lo seguían más; en parte por el cansancio y por la necesidad de volver a las labores agrícolas, por otra parte debido a la sugestión de la tradición calendaría con las predicciones de un nuevo tiempo y de nuevos señores, ya no existía el espíritu que los había animado hasta ese momento, entre sus amerindios, aquel espíritu de voluntad por combatir que multiplica las fuerzas, pero que él no quería ceder y por lo tanto fue a éste encuentro sabiendo bien que lo asesinarían, porque quería sucumbir mientras aún estuviera de pie[5]. En el trabajo de Lunardi no se da únicamente la investigación del hecho histórico en sí mismo; también se investigan los motivos psicológicos y culturales, además de las condiciones ambientales dentro de las cuales se desarrollan los eventos, los motivos que se encuentran en el fondo del verdadero estímulo, del verdadero detonante del impulso humano.

La historia está hecha por los hombres y los hombres son los detonantes de su fuero interno; cada evento no puede verse solamente como un hecho en sí, sino como resultado de toda una complementariedad de causas de diversa naturaleza.

Podríamos revelar en los trabajos históricos de Lunardi cómo estos han sido realizados (recordemos que los trabajos publicados no son más que una parte, muy pequeña incluso, del material histórico compilado por él). Todas las obras nacen de un estudio de indagación realizado según un esquema de trabajo bien preciso que podemos puntualizar de la siguiente manera:

1. Investigación detallada de todas las fuentes. En la Biblioteca Lunardi, en la nueva sede de la A.I.S.A., actualmente denominada como "Biblioteca Vetus", tenemos todas las obras de los "escritores primitivos de Indias" y no en una sola edición, sino en varias ediciones que han sido comparadas, confrontadas y anotadas por el estudioso: todos los textos de la Biblioteca Lunardi contienen comentarios al margen, con llamados a otras ediciones de la misma obra, aquella del año tal o cual, e incluso refiriéndose a traducción a otros idiomas en una constante confrontación de la edición que utiliza correctamente. Dado que cualquier texto presenta variaciones, algunas palabras se transforman en algo distinto en las traducciones, dejando espacio

Derechos Reservados IHAH

a diversas interpretaciones y cada vez Lunardi lo hace resaltar[6].

2. Investigación de toda la documentación posible relativa al evento estudiado, sea en los archivos españoles o en los archivos de las Américas y no sólo archivos del Estado, también archivos eclesiásticos, y de existir, notariales y privados.

3. Investigación de todas las tradiciones transmitidas localmente, interrogando cómo fue observado, sobre todo, por los ancianos y siempre señalando el nombre, la edad, la región y la actividad, con el objetivo de documentar el testimonio y rememorar lo más atrás posible en la tradición local, lo conservado por algún elemento histórico o que auxilie la interpretación.

4. Exploración directa de la localidad donde se desarrollaron los eventos históricos, de manera que el estudioso va directamente al lugar cargando siempre con sus cámaras fotográficas, estudiando el sitio directamente, fotografiándolo y pasando de los archivos, diríamos así, de su memoria a sus materiales documentales, tantos datos como pueda recopilar[7].

5. Reconstrucción posterior del ambiente cultural y espiritual que siempre debe ayudar a comprender los eventos. Para esta investigación él se apoya en la tradición aún viva de las poblaciones actuales, en los relatos de los primeros cronistas, en los textos de origen precolombino (el Popol Vuh, Los Libros del Balam) buscando interpretar y aproximarse a las diversas versiones y documentarse con los usos sobrevivientes y los mudos testimonios de los vestigios arqueológicos. Siguiendo las enseñanzas de Vico, Federico Lunardi busca en la tradición, en las leyendas, en los mitos, en las fuentes literarias, la historia verídica que se oculta y que él intenta recuperar.

Por un lado, él estudia con mucho cuidado a los grandes protagonistas, intentando no dejarse sugestionar por el retrato, exaltante o denigrante, que han dejado los cronistas, sino más bien valorando al personaje en su comportamiento frente a las contingencias desde las cuales opera, mientras del otro observa el comportamiento de las masas, quienes reaccionan más desde la sugestión, que debido a la claridad de consciencia.

De este método articulado, nosotros vemos emerger la estructura y las razones de su trabajo, que no son nunca trabajos de gran envergadura o de gran síntesis.

Queda claro que si bien es normal que cada estudioso compile materiales bibliográficos y documentales para la redacción de sus propios trabajos, para Mons. Lunardi el trabajo de preparación asumía proporciones y amplitudes extraordinarias, indagando incluso problemas no estrechamente ligados al tema principal.

Como será aclarado más adelante, Monseñor Lunardi ha publicado muchos de sus trabajos con la finalidad precisa de despertar el interés de la población sobre sus propias tradiciones históricas y culturales, y por ello ha dado casi siempre a sus páginas un tono más discursivo que estrictamente científico. Sucede, por lo tanto, que al examinar sus trabajos y sus conclusiones, se debe tener presente que los datos

Derechos Reservados IHAH

que él ofrece, aunque no siempre los documente, no son el fruto de una arbitraria interpretación subjetiva, pues tienen su justificación y soporte científico documental en las páginas de sus libretos, en sus fotografías o en los actos públicos o capitulares transcritos por él en las primeras narraciones, manuscritos o mecanografiados, conservados en su archivo científico custodiado por la A.I.S.A, el cual ha tratado otros estudiosos durante el simposio y deben ser consultados porque completan los trabajos impresos. El total de la contribución al progreso de los estudios americanísticos en sus múltiples aspectos no puede ser recabado solamente a partir de aquello que fue publicado por él.

El resto de esa contribución está ligado al carácter de su obra: Monseñor Lunardi ha hecho quizás aquello que para algunos es un mérito y para otros un demérito. No realizó una gran síntesis que obliga a desatender datos aparentemente secundarios o incluso a deformar detalles; enfrentó al contrario los problemas singulares, confrontando de manera especial aquellos históricos desde la más escrupulosa indagación. De esto resulta que las observaciones sean precisas y minuciosas; por ello los datos que ofrece son irrefutables.

Podemos dar un ejemplo: Herrera escribe que Lempira "rodó sierra abajo" del "peñón" donde estaba parlamentando y donde fue asesinado con un arcabuz. Monseñor Lunardi va en busca del lugar y encuentra "el peñón", lo bordea, y lo examina con precisa atención, después con toda certeza afirma que Lempira fue golpeado en el peñón de Cerquin y no, como algunos sostienen, en Piedra Parada, situada en Coyucutena. Plantea que a la roca de Cerquin, sobre la cual se encontraba cuando fue herido, uno se puede acercar bastante, tanto como para poder golpear con un arcabuz de cañón corto que se encuentra sobre la cima, cuestión imposible en las otras dos localidades[8]. El dato que en el texto de Herrera no ha sido precisado claramente de esta forma se consolida a partir del estudio directo de la topografía[9]. Esto significa precisar un detalle, si se quiere; pero justamente esa acción confirma el constante empeño del estudioso por la búsqueda de la verdad, de aquello que ocurrió como realidad histórica.

Lunardi examina detalladamente (y fotografía) las tres localidades, verifica las distancias, reconstruye la ubicación de la comitiva española y de los hombres de Lempira, esboza un plano de la zona; pero además suma un estudio sobre los habitantes, sobre las ruinas arqueológicas y los vestigios in situ, sobre el armamento, las armaduras, las técnicas de combate de los españoles y de los amerindios. Todos los datos que recopila contribuyen a confirmar la autenticidad histórica del personaje y de los eventos en la lógica sucesión de la lucha entre los recién llegados y los nativos, en la trágica y despiadada confrontación entre los "pocos" más organizados y mejor armados, y los "muchos", presas más vulnerables de sus propias creencias antiguas.

Aquello que sobre todo preocupaba a Federico Lunardi, en sus investiga-

Derechos Reservados IHAH

ciones históricas, es un problema que aún en parte, creo, permanece indefinido. Manuel Ballestero hablaba de la visión de Lunardi sobre la gente del Caribe para quienes utiliza la expresión "el gran torbellino del Caribe"; efectivamente, este estudioso, había sentido y buscado aclararlo. Esta confusión, digámoslo así, de gente, de raza, de pueblos que se han situado al margen de los siglos, bajo el impulso de los eventos (y podemos comenzar por el impulso tolteca y aquel azteca del continente, el impulso del Caribe en las Antillas, hasta llegar al movimiento ocasionado con las conquistas españolas, y después incluso a nosotros, pero sobre todo en los primeros tiempos de las colonizaciones blancas en Centro América). Estos impulsos, estos cambios de grupos y de pueblos que han iniciado, rápida o lentamente, han provocado después una modificación del mapa etnológico y antropológico de la zona, y a veces han traído datos diversificados en algunas zonas congruentes, a través de la realidad etnológica de hoy y los resultados de las investigaciones arqueológicas.

Hemos encontrado en algunas zonas vestigios arqueológicos atribuibles a una cultura mientras que la población actual pertenece a un grupo étnico distinto. El arqueólogo se encuentra entonces en una situación incómoda, pudiendo ser auxiliado por documentaciones escritas, no disponibles en la época precolombina, pudiendo siempre recopilar elementos de la tradición local, debiendo brindar una explicación corregida de la influencia de una cultura en zonas de otra cultura o partir de la hipótesis de un vivaz "comercio". La primera explicación es aceptable, por lo menos como principio general, particularmente en zonas colindantes; la segunda hipótesis puede conllevar algunas dudas, sobre todo si se refiere a la cerámica vascular y particularmente con la más rica artísticamente, que es en sí aquella más constante en términos de estilo y motivos, la atribución de los materiales a una cultura y época bien determinada, que era de uso ritual o sepulcral, consolidándose como el "lenguaje espiritual" más característico de una "gente" determinada y por lo tanto no transferible a otra cultura que haya sido habitada en el pasado por otro grupo étnico, de otra cultura (aquella cuyo testimonio es evidente a partir de los vestigios arqueológicos).

Esta también es una hipótesis, pero tiene una mayor posibilidad de verificación, particularmente si el fenómeno ha ocurrido en tiempos históricos a partir de la Conquista. Monseñor Lunardi, quien no deja de intentar recopilar la verdad, prueba incluso esta vía. ¿Qué hace entonces? Busca en los registros de la comunidad, y en los archivos públicos los títulos de propiedad de los terrenos, los nombres de los notarios; en los archivos parroquiales, en los registros de bautismos, de matrimonios, de funerales y en los testamentos, la documentación de la llegada de los grupos de otras etnias a lo largo del estudio de los nombres y los apellidos (aquellos de origen indígena que se asientan, comúnmente, y aquellos de origen español) y así realiza

Derechos Reservados IHAH

un estudio de las toponimias. Es una investigación que se convierte en un punto indispensable, difícil, extenso, minucioso, pero que él sabe realizar y así puede hablar con los documentos en mano. "Este pueblo hoy se llama así, pero antes tenía otro nombre, propio al grupo cultural de los que vestigios arqueológicos dan testimonio". "Este es un nombre venido de fuera, llegado con la gente que lo trajo en un momento histórico bien determinado, nombre que ha permanecido aislado en un primer momento tras otros nombres reconocibles como perteneciente a otro grupo, preexistente, que luego se ha afianzado mientras continuaban apareciendo los nombres que existían con anterioridad".

Este es un método de investigación histórica que debe ser destacado, debido a que se apoya en las tradiciones de los actos públicos de toda una zona, está fundamentado en una consciencia profunda que Lunardi tenía sobre los idiomas de los pueblos mesoamericanos y de la América ístmica y caribeña, bajo la consecuencia directa de la localización de la zona a partir del estudio de los medios de vida, de la cultura material de las poblaciones y en base a la investigación arqueológica de campo. El problema lo fascinaba y buscaba los trazos del pasado no sólo en los documentos, sino incluso en las tradiciones locales, en los usos, en los instrumentos de trabajo, en las características somáticas, ampliando el horizonte de sus investigaciones históricas a los campos de la etnografía, la arqueología y otras disciplinas que podían auxiliarlo.

El evento histórico del cual ha tomado el impulso permanece en el centro de su investigación, pero el cuadro se amplía y los hechos se entrelazan en la secuencia temporal, del pasado más lejano a los eventos sucesivos y hasta la actualidad; entonces se puede responder a la situación incómoda del arqueólogo, a las dudas del antropólogo y trazar un mapa más exacto de la geografía antropológica e histórica. La restante geografía e historia se complementa siempre; Monseñor Lunardi sabe bien que el paisaje físico y las condiciones ambientales influyen mucho sobre el hombre, sobre sus comportamientos, sobre su capacidad de acción y de reacción, y esto explica la atención constante del estudioso dirigida al ambiente natural: A la orografía, la hidrografía, la fauna y flora, la posibilidad de alimentarse con la siembra, la caza, la pesca, la recolección y a la facilidad o dificultad de las comunicaciones. Todo esto viene siendo examinado para explicar incluso los hechos históricos en el ambiente geográfico donde se realizan. En otro momento se le presenta otro problema a Lunardi relacionado con el límite norte del imperio inca: la tradición dice que éste límite era el Angasmayo y se menciona incluso en las crónicas, sobre todo en Cieza de León y en Gracilazo el Inca, pero no se conoce bien cuál es este afluente.

Monseñor Lunardi se pone en busca de la localidad, en territorios incluso

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

hasta cierto punto hostiles, de difícil acceso, especialmente en los tiempos en que él llevaba a cabo esta investigación, la cual hizo cuando se encontraba todavía en Colombia, es decir cerca de 1927 y 1928. A través del método arriba rememorado, él conduce la investigación, estudia todas las hipótesis ya avanzadas para encontrar una respuesta clara y finalmente identifica que el Angasmayo constituía el verdadero límite septentrional del imperio inca[10].

El Angasmayo es reconocido por él en el tronco superior del Río Guaitara, afluente del Río Patía. El estudio directo de la zona y el reconocimiento de las características orográficas e hidrográficas del Angasmayo coinciden en este interesante reconocimiento y ayudan a entender, debido a la pobreza de la zona a la cual el afluente daba acceso, porqué los orgullosos ejércitos incas se convencieron de parar en aquel punto su impulso hacia el norte[11]. Como ha sido subrayado por otros, para ir de Budapest a La Paz se requería de un itinerario incómodo y peligroso, volando en aviones no siempre eficientes a lo largo del Río Amazonas, que forma parte del testimonio en la obra "De La Paz a Belém do Pará en avión"[12].

El suyo es un texto precioso, ya que el viaje a través del Amazonas en avión no era en aquel tiempo una aventura a llevar a cabo con el corazón ligero, y él podría haber viajado de manera más segura por barco, pero prefirió ver de más que viajar más seguro[13]. Con una gran capacidad de síntesis, Lunardi describe el pasaje tal cual se observa desde el avión, precisando las plantas que predominan en aquella porción de la selva, los frutos que dan, la utilización que se les da; además, indica los centros habitados, su origen, el número de habitantes y los monumentos. Recoge toda la información posible sobre la población, sus costumbres, su tenor de vida, así como la localidad (fotografiada al momento de la visita), que es presentada en su propia realidad histórica. Las noticias compiladas en las 158 páginas del libro son una enorme cantidad. El texto se lee con gran placer, sin pesantez, y el autor se traslada a un mundo que parece encantado, pero es el mundo de la realidad descrito con la pluma del poeta.

Se observan los trazos en sus notas de viaje que hemos rescatado, traducido y publicado en Terra Ameriga[14]: en el fondo del paisaje descrito en los pasajes naturalísticos y casi como necesaria promesa, aparece el hombre que ha incorporado el condicionamiento, pero que se enriquece de una vibración sentimental del ambiente.

La imagen del "Garimpeirio" que busca en la arena la pepita soñada[15] y el melancólico canto belicoso de la calura[16], tiene el poder de transformar la página del estudioso en aquella del poeta; aunque Monseñor Lunardi no es un poeta de la fantasía, sino de la realidad cotidiana, poeta de las laboriosas obras humanas que cuestan sudor y lágrimas.

La curiosidad siempre está despabilada, el interés siempre está vivo y cada elemento, natural o humano, se advierte y traspasa a sus notas para ser utilizado,

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital-UDI-DEGT-UNAH

antes o después, como apoyo a sus investigaciones. ¿Pero por qué, nos preguntamos?, ¿por qué esta búsqueda?, ¿qué cosa deseaba encontrar? Responderemos a la mayor brevedad. Habíamos dicho, y después hemos reafirmado, que es posible que Monseñor Lunardi haya cometido un gran error, que muchos hombres de estudio, muchos científicos, no se lo perdonan: aquel de haber sido presa de la manía de saber siempre de más, más de lo que daban a conocer los resultados de sus investigaciones. Él siempre acumulaba nuevos materiales y ha cometido ciertamente un gran error, no tomó en cuenta que la vida humana tiene desgraciadamente sus límites, que en un momento dado la vida se acaba y la obra de investigación puede verse interrumpida y terminar dispersándose si no se diese a conocer.

En vez de publicar los resultados de sus nuevos estudios, se proponía llevarlos a término después, ya que quería acumular los materiales cuanto fuera posible y tenemos las pruebas en su archivo. Pero también ha publicado, sobre todo para el interés local, pero no él suyo personal –como bien ha sido aclarado en éste simposio– sino para que la gente del lugar, que no estaba aún preparada para respetar sus propios valores arqueológicos, históricos, etnográficos, tradicionales, se diese cuenta del patrimonio con el cual contaba.

Sin embargo, él publicó, casi en su totalidad, sus diarios locales en las revistas, para crear consciencia en las personas del lugar sobre su propia riqueza cultural[17]. Esta es una postura que debe ser puesta en relieve; no publicaba para sí, por el amor o por el placer de publicar, sino para que la gente conociera, para que la gente supiera, para que la gente se interesara y conservara sus propios valores humanos. Esto resulta clarísimo leyendo sus textos y es éste y ningún otro su mérito, ya que con esto ha contribuido a no perder un precioso patrimonio científico y humano.

Una vez más Federico Lunardi fue pionero en la noble empresa de la promoción cultural entre poblaciones abandonadas durante demasiado tiempo a sí mismas, que vivían casi bajo el peso de la pertenencia a las "razas superiores" y que adquirieron a partir de estímulos y solicitudes de "Can May", consciencia de su propio pasado y de su propia dignidad.

Pero para lograr su objetivo, el insigne estudioso debía intentar ser "comprensible", dejando de lado los tonos y el lenguaje demasiado técnico o especializado, presentando los problemas de maneras más accesibles, incluso a las personas menos preparadas.

Quizás esto le restó dignidad académica a muchos de sus trabajos en el plano formal, mejor dicho, en el estrecho campo de los especialistas; pero se debe recordar siempre que cada uno de sus textos tiene a sus espaldas una documentación en su archivo que lo justifica ampliamente; que el dato científico exacto no es menos verdadero si se dice de una sola vez, sin demasiado oropel, sin usar una jerga es-

Derechos Reservados IHAH

pecializada, incomprensible para la mayoría; que es necesario primero destacar el problema, darlo a conocer y después hacer, tras un examen minucioso del material documental, su debida profundización.

Recordemos que Mons. Federico Lunardi llegó a América con tres grados de licenciatura: en filosofía, en teología, en "utroque iure" (y el Prof. Ballesteros ha encontrado un documento en el cual se declara que el estudioso tomó un curso completo de arqueología clásica), por lo que llegó con un bagaje humanístico notable pero de una tradición cultural puramente europea, clásica, enviado para que subiera sus primeros escaños en la carrera diplomática vaticana en América Latina.

Indudablemente se encontró frente a una realidad desconocida de un "Nuevo Mundo" para nuestra tradición, de la cual partió, y en los primeros tiempos quizás no tenía la certeza de si podría zambullirse en ese mundo para él desconocido o si debía limitarse a aquello que era su trabajo, su competencia, que era la diplomacia vaticana.

Después de haber pasado por Cuba y ser transferido a Chile, afortunadamente encontró, para todos nosotros que creemos en su trabajo, el primer apoyo, el primer impulso fuerte, en la Academia Chilena de Ciencias Naturales, donde se encontró amigos que lo motivaron a realizar estudios en el campo del americanismo y lo animaron a escribir. A partir de ahí, aparentemente, comenzó a realizar las primeras investigaciones sistemáticas y a ampliar los primeros trabajos. Después estuvo en Colombia y se encontró frente a una realidad más compleja. Hablando desde el plano de los estudios geográficos, nos basta ver el vasto estudio sobre la parte geográfica del "macizo colombiano"[18]. La investigación fue conducida con todo detalle, bajo la premisa posteriormente de la parte histórica, lo cual de hecho ayuda a aclarar por qué la civilización de San Agustín, la civilización de Pasto, haya permanecido aislada e incluso poco estudiada[19]. La zona en la cual se desarrolló aquella civilización es de difícil acceso todavía en la actualidad y lo era mucho más en el pasado.

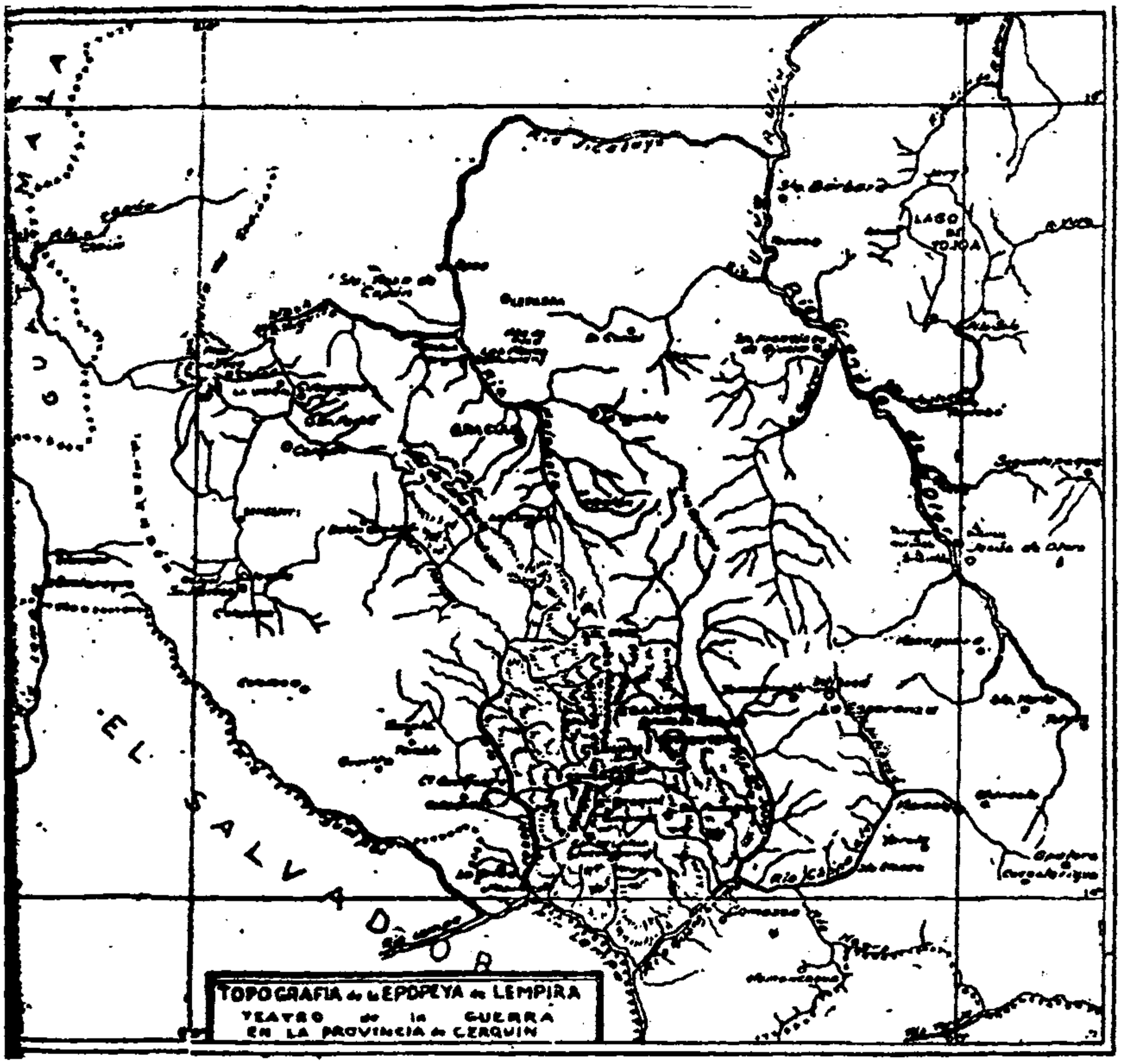
Para los estudios de carácter geográfico, Monseñor Lunardi considera indispensable sustentar sus textos con mapas y planos que va compilando con sumo cuidado, demostrando una notable pericia técnica y una precisión escrupulosa. En muchos casos se trata de zonas que ya han sido estudiadas y representadas por él, y de las cuales se tenía apenas un conocimiento aproximado basado en antiguos relatos de cronistas y viajeros.

Incluso sus "libretas" están llenas de mapas de las zonas visitadas para localizar los monumentos, para destacar la presencia de afluentes en las cercanías de antiguos centros, para trazar los probables itinerarios recorridos por una expedición, o la dificultad o facilidad de comunicaciones entre diversos centros de interés histórico o arqueológico.

No se debe olvidar tampoco que Federico Lunardi, para realizar con mayor precisión los mapas y planos que trazaba, recurría cuando le era posible a la fotografía aérea (en los límites comprendidos por los aviones y el equipo fotográfico dispo-

Derechos Reservados IHAH

nible en esos tiempos): "de esta costumbre suya de observación aérea han quedado varios fragmentos incluso en el volumen de "De La Paz a Belém do Pará"[20].



Mapa geográfico relativo a la topografía de la Epopeya de Lempira, tomado del volumen de E.Lunardi en SILVIA R. CARBONE "Ricerche sui viaggi in Honduras di F.Lunardi". Tesis. Università degli studi di Genova, 1973.

Naturalmente, como "el apetito viene comiendo", y Monseñor Lunardi no era un hombre tranquilo, de hecho, era cualquier cosa menos un hombre tranquilo. Bajo este perfil tenía incluso pocas de las características del diplomático del vaticano típico, pero tenía muchas de las características del americanista, del hombre que se enfrenta con un "mundo" de problemas que se presentan bajo múltiples aspectos.

Derechos Reservados IHAH

Después de Cuba, Chile y Colombia, tuvo como sede Brasil, donde los contactos con el Instituto Histórico y Geográfico Brasileño fueron muy prolíficos y desde donde pudo realizar viajes de interés etnográfico-etnológico. Después fue a Bolivia, donde sumó a los estudios sobre el hombre actual aquellos sobre la civilización antigua. Permaneció, a solicitud propia, diez años en Honduras, y pudo así confrontar los problemas de la civilización maya y realizar importantísimas investigaciones de campo, concluidas después con sus investigaciones etnológicas e históricas, junto a su propia vida en Paraguay.

Cada país tuvo problemas interesantes para ofrecerle; cada campo de investigación podía ser profundizado; la historia de las personas en muchos aspectos no había sido escrita, el ambiente geográfico en parte estaba todavía pendiente de ser descubierto.

Aunque en alguna ocasión su condición social llegó a limitarle, la mayoría de las veces le facilitaba los medios y la colaboración de las autoridades locales, además de la ayuda espontánea de las poblaciones. Muchos viajes le fueron sugeridos por parroquias, desde donde le enviaban fragmentos de cerámica antigua encontrada por habitantes del lugar; para otros encontraban una motivación eclesiástica, y esto a veces sucedía en el período de vacaciones, las cuales nunca transcurrieron en su tierra natal. Muchas veces hasta el mínimo detalle de los itinerarios eran estudiados con anticipación para responder a alguna investigación proyectada; otras veces eran modificados, o incluso improvisados sobre la marcha, si se ofrecía la oportunidad de una interesante nueva experiencia. A su curiosidad y a su indagación no le faltaron nunca sujetos y temas, tampoco aquellos que a primera vista se presentaban obtusos o casi no solucionables, o que por ello requiriesen de largos tiempos para la investigación.

Su atención se concentraba en el calendario sagrado, el Tzolkin, de 260 días, del cual sobrevive la tradición hasta nuestros días entre los "milperos" de Guatemala y en Honduras en los recuerdos, pero también en las prácticas propiciadoras de las labores del campo.

Partía del conocimiento del campo astronómico, como muchos pueblos del viejo continente, en las grandes construcciones de los edificios sagrados de los Mayas se notaba el rol del calendario en la vida de la comunidad. Pero no podía escapar al estudioso que un año de 260 días, considerado sagrado, debía haber sido elaborado a partir de una referencia muy exacta del movimiento del sol, que era la mayor divinidad de la época clásica maya. Kanik Ka Moo, era el "Señor rostro de Sol". A lo largo de un cuidadoso estudio de las tradiciones más antiguas, a través de textos que han permanecido y del estudio de las costumbres de las poblaciones actuales, de la configuración geográfica y las observaciones astronómicas directas, Federico

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital, UDI-DEGT-UNAH

Lunardi localizó entre Copán y Sulaco el punto de origen del Tzolkin y llegó a la conclusión que el primer día del año sagrado debía inicialmente coincidir con el pasaje del Sol por el cénit. En realidad el intervalo largo entre dos recorridos del sol por el cénit en la latitud de Sulaco es exactamente el año sagrado maya, ya que de 260 días y de 105 días es el intervalo corto: el Tzolkin era en sí mismo el período del ciclo vegetal (y del ciclo de la gestación humana) bajo la protección del Gran Dios.

De su investigación sobre este fascinante tema habla en sus obras, refiriéndose a la identificación de orden arqueológico ya realizada o por él descubierta, y trata sobre ello en sus libretas, convalidándolas con observaciones directas y personales en la localidad que mantiene una importancia notable[21]. Cuando no puede ir, se sirve de sus amistades y lo encarga a otros. Se cuenta con un telegrama en el cual invita a un amigo a ir a verificar, el día del equinoccio, si el sol surge en el preciso punto que él indica y se tiene el telegrama de respuesta: "Sol se levantó como V. E. había escrito".

Las hipótesis sobre el calendario de Federico Lunardi coincidían en gran parte con aquellas de Lizardi Ramos y están, como otras, sujetas a discusión entre los especialistas. No vamos a entrar en éste aspecto, ya que de nuestra parte avalándonos en sus datos y de sus reservas, hemos buscado una respuesta al problema, respuesta que en parte se aleja de aquella posición[22].

No queda duda que incluso en este campo Lunardi no dejaba correr la imaginación, sino que se apoyaba en datos científicos, en observaciones in situ, en las tradiciones transmitidas de generación en generación y presentes en los textos más antiguos y que él buscaba interpretar.

Podemos asociar a la geografía incluso otras dos investigaciones, aquella sobre la tierra colorida y aquella sobre materiales en litigio y sobre el jade, los jadeitos y la obsidiana[23]. La finalidad, es estos casos, es de interés arqueológico para localizar los centros de la cerámica vascular, policroma y el "comercio" interno en el mundo maya del jade, pero para él era necesario partir de la investigación de las zonas donde se encontraba una mayor difusión de aquellos materiales y hacer por lo tanto un estudio de los elementos geográficos y geológicos. La orografía y la hidrografía en sí podían ayudar a explicar el surgimiento de los centros ceremoniales en una localidad en vez de en otra.

Por otra parte, y esto es fundamental, el americanismo como ciencia no es un sector bien delimitado en sí, pero abarca muchas ciencias. No está rígidamente subdividido en especializaciones, ya que no se puede ser "especialista" sólo en arqueología sin tener también el bagaje antropológico, etnológico, histórico y de las tradiciones, etc., ya que al mantenerse en una sola especialización no se resuelven los problemas más profundos; hablar sólo de un sector es casi lo mismo que no decir nada concluyente. Mons. F. Lunardi, en sus libretos, como se observa en los textos precedentes de Minelli,

Derechos Reservados IHAH

Cabrero y Bravo, contiene páginas de descubrimientos arqueológicos intercaladas con observaciones sobre las vestimentas, y otras antropológicas en base a densa documentación histórica y descripciones de las tradiciones, de todo aquello que es interés del americanista actual, la realidad cultural que constituye el mundo americano.

Él anota, fotografía, viaja por casi cualquier medio, desde el caballo hasta el avión, del barco a la canoa, incluso a pié si es necesario o suspendido en un teleférico, pero ¿qué busca en el fondo? Debemos preguntarnos qué buscaba este hombre que no se quedaba nunca quieto, que era incansable. Cuando vino a Italia, hace unos treinta años, francamente uno se cansaba de seguirle el ritmo, aunque para entonces Monseñor Lunardi ya casi tenía setenta años. Desde las 5 de la mañana hasta la medianoche, siempre estaba en movimiento, quería ver, quería estudiar todo. Impresionaba porque pedía humildemente aquello que deseaba, lo pedía a cualquiera y muy a menudo nadie podía responderle... Y la respuesta la daba él, que casi no había conocido Italia, que la había dejado casi seis lustros atrás.

¿Qué cosa buscaba éste hombre? He aquí lo que buscaba: aquello que creemos haber deducido a partir de sus libros y de sus apuntes que hemos manejado tantas veces, aquello que no resulta de pronto claro si se leen superficialmente sus libros: Federico Lunardi buscaba "al hombre", al ser humano que es el resultado de un componente físico y antropológico, de una sucesión histórica, de una tradición espiritual, de una condición ambiental, geográfica; a este hombre lo buscaba en su verdadera realidad, en su complejidad material y espiritual.

A pesar de su condición de diplomático vaticano, de eclesiástico, de hombre de cultura y de profunda doctrina, no había en él ninguna dificultad, ningún condicionamiento debido a su estatus de frente al hombre común, al más modesto, al más lejano a su tradición cultural y religiosa. Él buscaba al hombre y lo buscaba en su realidad, lo consideraba siempre como su par, buscaba entender qué se agitaba en su espíritu, con profundo amor y siempre respetando los valores. Él logró que le relataran las tradiciones, las creencias religiosas, las prácticas mágicas de los grupos amerindios que visitaba; incluso andando con las ropas del prelado.

Los indios le confiaban cosas que a ningún otro europeo le habían contado. Estuvo entre los jicaques, que repudiaban el contacto con el hombre blanco, pero fue recibido como "hermano del jefe" debido a que sabía dar esa caricia de humanidad, como aquel que se acerca con un amor que siente inmediatamente, surgiendo entonces la confianza. Lunardi por su parte acoge con una sonrisa bondadosa al descendiente de los antiguos mayas, quien le pide que bendiga el maíz que será ofrecido a los Chac de la lluvia y a los Bacab de los cuatro ángulos del mundo; da gracias a la ofrenda del gallo negro, de la harina de maíz y de la "chicha", la vieja intibucana.

Recordemos que el pseudónimo de "Canmay" (gran sacerdote) con el cual Monseñor Lunardi firmó tantas páginas de diarios y en las revistas de Honduras, era

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

el apelativo con el cual lo recibían en la población de origen maya. Can may, el gran sacerdote, era recibido con gran afecto pues era un hombre de increíble cordialidad y bondad, cercano a los más humildes, interesado en su vida cotidiana, respetuoso de sus valores tradicionales

"Joven indígena de Honduras con manos cruzadas". Tomado de: Lunardi, Ernesto, *Intibucani, Génova: AISA, 1976*

Existe la bondad del pastor cristiano y la indagación del estudioso que se integran y dan siempre resultados positivos, por que jamás existe en él un acercamiento in quisidor ni pedantería de científico que considera al hombre de otra cultura como elemento a ser analizado en una probeta.

En sus apuntes, en las notas que hemos rememorado, siempre se precisa: "cuenta mengano, me dice sutano", "me dice el tal" y F. Lunardi incluye el nombre, la edad y la condición.

Él busca presentar al hombre en su complejidad, al hombre en su propia identidad que es el resultado de infinitos factores; por ello los trabajos históricos, geográficos, arqueológicos, aquellos etnológicos, las investigaciones de arqueología, la medición del hombre y la documentación de los archivos y las fotografías. Su archivo está lleno de fotografías de individuos de un grupo o de una etnia, individuos vistos de frente y de perfil. En cierto momento toma fotografías de las manos y los pies, diferenciados, ya que en todo siempre está el hombre en su realidad, quien es individual como criatura y universal como esencia. Es esto lo que él busca y se da cuenta sin embargo que este hombre está condicionado. Cuando Lunardi hace sus estudios históricos, examina no sólo el hecho en sí mismo, sino la relación que se debe comprender y explicar entre el conquistador y sus soldados, entre el jefe indígena y sus amerindios, pues el hecho histórico es siempre una conclusión humana y jamás casual.

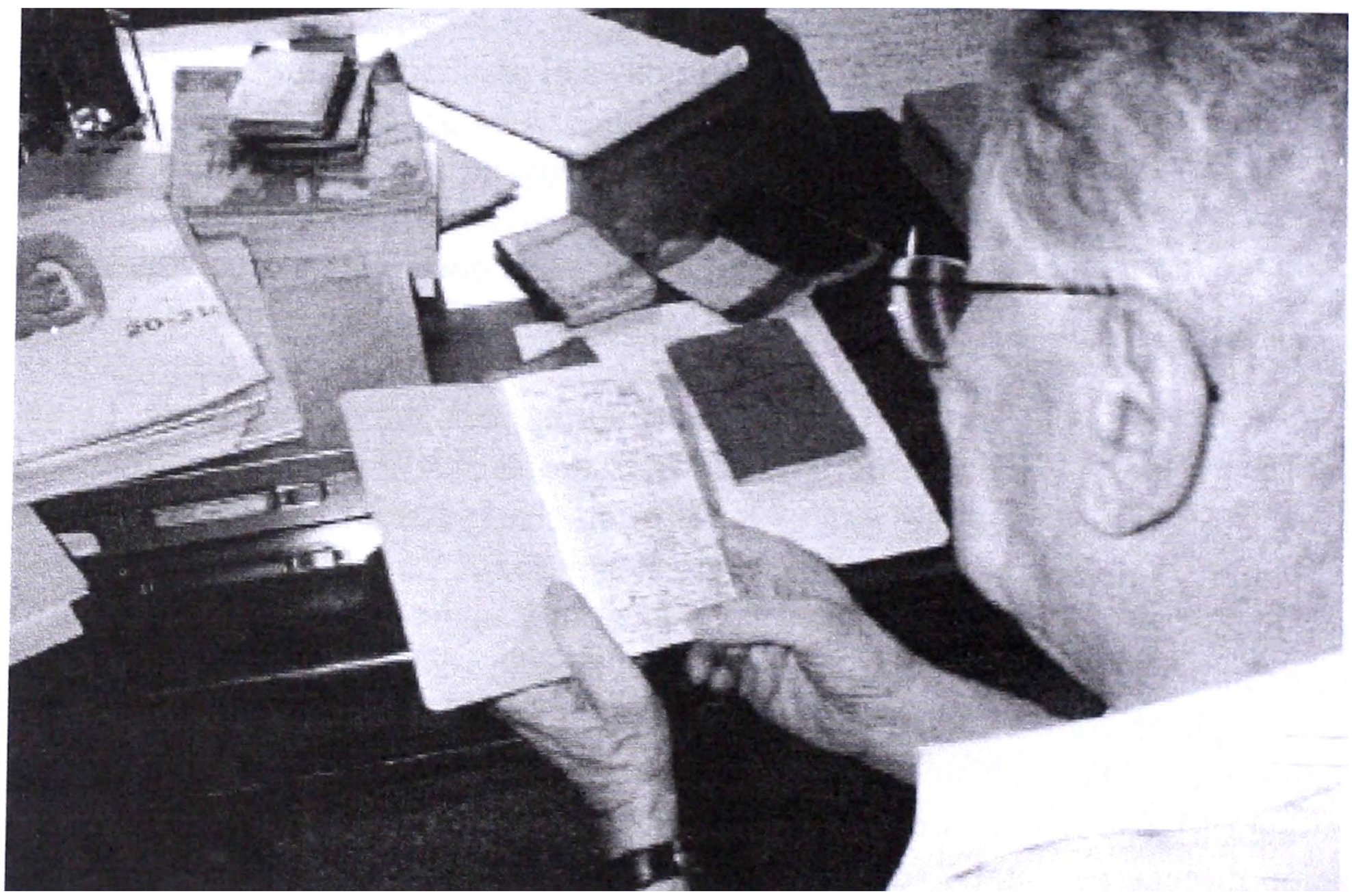
Para Monseñor Lunardi no existe jamás la casualidad, existe siempre la intervención directa, racional o sentimental del hombre y este comportamiento, consciente o inconsciente, se explica a partir del estudio de todos los componentes. Si existe un evento del siglo XVI a estudiar, se debe tener presente que los protagonistas de dicho siglo no nacieron de la nada; nacieron en el siglo XVI, pero cargan una

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

tradición en sus espaldas, la que les lleva hasta el pasado, incluso sin saberlo, y entonces deben de encontrarse los componentes de esta tradición y no hacerlo significaría no comprender la verdadera dinámica de los eventos. Después está el punto de interés relacionado con la belleza artística, el interés por la arqueología, sobre todo, pero incluso es este interés por la arqueología que lo ha hecho famoso –como hemos escuchado a través de los aportes en este simposio–, nace, en un primer momento, propiamente de la voluntad de conocer al hombre, la realidad del humano de hoy, quien es el resultado de un ambiente y de una larga, larguísima, tradición.

Quizás rigurosamente los libros de Lunardi pueden parecer llenos de abigarrados términos españoles y de ahí ser considerados como desordenados, que puede ser aquello que llamamos "confusión", mejor dicho mezcolanza, hasta cierto punto; pero esta mezcla, si existe, nace de la voluntad de completar el examen buscando, de tener presentes todos los elementos que deben tomarse en consideración. Esto es aquello que se recoge de las lecturas de las obras publicadas, pero se tiene también presente que muchas aún no lo han sido y que las libretas son aún material de estudio para utilizar incluso en las investigaciones históricas y las investigaciones geográficas.



Profesor Ernesto Lunardi con Libretas Etnograficas de F. Lunardi. Foto de Darío Euraque.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

Federico Lunardi es un verdadero americanista de campo, incluso en campos como el histórico, en el cual recurre a menudo y voluntariamente a los datos anotados en la bibliografía y en el campo geográfico, en los cuales él no se limita a los aspectos más llamativos sino que busca profundizar a partir de "excursiones" en terrenos paralelos como la geología, la petrografía, la química, con pinceladas en el campo de la botánica, de la medicina y de la farmacología; pero siempre y donde quiera la ciencia está animada por la presencia del hombre.

Ya lo hemos dicho y lo repetimos: Monseñor Lunardi era un americanista que indagaba en todos los campos en los cuales está subdividida esta ciencia y lo hacía con seriedad y método, con una noción precisa de las técnicas y los elementos constitutivos de la ciencia particular y de la investigación especializada; pero no era un analista frío, totalmente inmerso y encerrado en la investigación; ni tampoco olvidaba que cada dato cultural es esencialmente un elemento humano, que el hombre es el verdadero sujeto de la investigación científica, que es el "protagonista" de cada "hecho".

El hombre es la semilla y el fruto de cada realidad cultural, desde sus componentes materiales y espirituales, inducido por sus necesidades, inspirado por sus ideales, actúa obedeciendo sus impulsos y muy animado por el lenguaje de su corazón, aquel hombre que es realidad individual y valor universal.

Monseñor Lunardi a lo largo de la historia, la geografía, la etnología, la antropología, la arqueología, las tradiciones, la vida cotidiana, el canto y la danza, siempre ha buscado y nos ha presentado al hombre americano de hoy y de ayer[24].

Sospechamos que cuando se complete el catálogo de todos los temas de su archivo científico, tendremos en nuestras manos una riquísima enciclopedia americanista que deberá ser actualizada ciertamente de 1954 en adelante, pero que permanecerá siendo indispensable para cada investigación futura.

Notas

[1] Conferencia de cierre del Simposio Americanista sobre Federico Lunardi, dictada por el Profesor Ernesto Lunardi en Génova, del 22 al 24 de abril de 1981.

[2] TESIS DE GRADO SOBRE FEDERICO LUNARDI REALIZADAS CON LA UTILIZACIÓN DE SU ARCHIVO

1. Fulvio	FULVI	-"El viajero Federico Lunardi"	Universidad de Estudios de Pisa Facultad de Letras y Filosofía Año 1965-1966
2. Silvia	CARBONE	-"Investigaciones sobre los viajes en Honduras de Federico Lunardi"	Universidad de Estudios de Génova Facultad de Letras Modernas Año 1972-1973

Derechos Reservados IHAH

3. Claudia	BARTOLOMMÆONI	-"Estudios y apuntes de Monseñor Federico Lunardi sobre la cultura material y espiritual de las poblaciones de Honduras"	Universidad de Estudios de Génova Facultad de Letras y Filosofía Año 1974-1975
4. Marina	CARDULLO	-"La actividad de Mons. Federico Lunardi en Brasil, del 1931 al 1936" (con álbum fotografías archivo Lunardi)	Universidad de Estudios de Génova Facultad de Letras y Filosofía Año 1974-1975
5. Silvia	SPOTORNO	-"Los viajes y la actividad científica de Mons. Federico Lunardi en Bolivia 1936-1938" (con álbum fotografías archivo Lunardi)	Universidad de Estudios de Génova Facultad de Letras y Filosofía Año 1974-1975
6. Clelia Paola	FIORILLO	-"Investigaciones sobre los apuntes de Mons. Lunardi" (con álbum fotografías archivo Lunardi)	Universidad de Estudios de Génova Facultad de Letras y Filosofía Año 1975-1976
7. Giovanna	GUALCO	-"Investigaciones de Mons. Federico Lunardi en Mesoamérica" (con álbum fotografías archivo Lunardi)	Universidad de Estudios de Génova Facultad de Letras y Filosofía Año 1975-1976
8. Carla	MONCALVO	-"El último período de las investigaciones de Mons. Lunardi: Paraguay" (con álbum fotografías archivo Lunardi)	Universidad de Estudios de Génova Facultad de Letras y Filosofía Año 1975-1976
9. Paola	STORACE	-"Investigaciones sobre los apuntes inéditos de Mons. Federico Lunardi en relación a Colombia" (con álbum fotografías archivo Lunardi)	Universidad de Estudios de Génova Facultad de Letras y Filosofía Año 1975-1976

TESIS DE GRADO REALIZADAS EN PARTE CON LA UTILIZACIÓN DE MATERIALES BIBLIOGRÁFICOS DE LA BIBLIOTECA LUNARDI (BIBLIOTECA VETUS, TOMADO DE LA AISA.)

1. Giuseppina	CALABRÓ	-"Poblaciones y gente del Paraguay: Edad pre-colonial hasta hoy" (con álbum fotografías archivo Lunardi)	Universidad de Estudios de Génova Facultad de Letras y Filosofía Año 1975-1976
2. Luisa	COPPA	-"Los indígenas en las relaciones de los conquistadores"	Universidad de Estudios de Génova Facultad de Letras y Filosofía Año 1975-1976
3. Elisabetta	MURATORIO	-"La Colonización española y la obra misionera de los Jesuitas en la antigua Florida"	Universidad de Estudios de Génova Facultad de Letras y Filosofía Año 1977-1978
4. Carla	RAPETTO	-"Del Imperio Inca al Estado Nacional Peruano"	Universidad de Estudios de Génova Facultad de Letras y Filosofía Año 1977-1978
5. Franca	RATTO	-"La formación histórica del Brasil. De la ocupación de las costas a la	Universidad de Estudios de Génova Facultad de Letras y Filosofía

Derechos Reservados IHAH

	expansión al interior"	Año 1977-1978
6. Elisabetta CAFFARONE	-"México antiguo al nuevo"	Universidad de Estudios de Génova Facultad de Letras y Filosofía Año 1979-1980

[3] Mons. Federico Lunardi – La Fundación de la Ciudad de Gracias a Dios y de las primeras Villas y Ciudades de Honduras – En los documentos y erradas narraciones de los historiadores – (Nacimiento de la nacionalidad de Honduras). No fue fundada por Juan de Chávez.
Biblioteca Nacional de Honduras – Biblioteca de la Sociedad de Antropología y Arqueología de Honduras. Tegucigalpa, 1946.
Los documentos recopilados van desde la página 119 a la 268 y comprenden pasos de los cronistas, relatos y otras actas; la historia de la "Fundación" abarca las páginas 17 a 51; el análisis y la corrección de errores, las páginas 55 a 65.
[4] Mons. Federico Lunardi – Lempira, el héroe de la epopeya de Honduras. Biblioteca de la Sociedad de Geografía e Historia de Honduras. Tegucigalpa, 1941.
Ver en particular otras investigaciones estrictamente históricas y geográficas, el apéndice: El fin del mundo maya al tiempo de Lempira al cual hacía mención Lunardi para reconstruir el mundo psicológico del protagonista.
[5] El fin de Lempira – El haber ido a la guerra sin voluntad, la mayor parte de los jefes, dio por resultado el desastre final.
Lempira había asegurado que se expondría a los mayores peligros. En efecto, se puede imaginar por el relato de Herrera, que cada día se presentaba en la cumbre del peñón situada en la parte oriental, sobre el campo de los españoles, desafiándolos y provocándolos, seguro de su invulnerabilidad.
Pero, hubo un día de gran tristeza para él. El día anterior a su muerte. Era el presentimiento; probablemente pensaba en el fin desastroso, acaso era uno de los días aciagos.
Que los jefes estaban preocupados lo demuestra la última catástrofe. "Cayó Lempira rodando por la sierra abajo... Con esta muerte de Lempira que el día antes anduvo muy triste, se levantó gran alboroto y confusión entre los indios..." (Herrera. I.C.).
Fue pues suficiente que el caudillo desapareciese para que se apoderara de todos el pánico. Muchos huyendo se despeñaron por aquellas sierras y otros luego se rindieron.
Ahora bien, no se hubiesen rendido tan pronto que al decir de Montejo, al mediodía todo estaba en paz, sino hubiesen tenido el ánimo preparado. (F. Lunardi, Lempira... Pag. 94).
[6] Una breve exposición sobre la "Biblioteca Lunardi" fue realizada por Romano Ghersi en el Congreso Internacional de Estudios Americanistas desarrollado entre Génova y Rapallo del 10 al 14 de noviembre de 1974 (Actas del Congreso... AISA, Génova, 1976). La Biblioteca recoge todos los textos más importantes de americanismo, sobre todo de arqueología, etnología, antropología e historia, hasta 1954, textos que Federico Lunardi estudió atentamente para cada una de sus investigaciones. Muchas obras, como lo evidencian las dedicatorias, fueron otorgadas al estudioso por parte de las autoridades; sobre otras, en la correspondencia se documenta la agotadora búsqueda de los textos que no podía obtener, solicitando que le hicieran un microfilme para poder consultar con frecuencia. "Historiadores primitivos de Indias", por su cercanía cronológica a los eventos y a los personajes, fueron de los textos más utilizados.
[7] El archivo fotográfico de Federico Lunardi, enriquecido con otras 60,000 imágenes, constituye en sí mismo un patrimonio científico. Las fotos están ordenadas por serie de negativos, según las zonas visitadas y en el borde de los negativos señalizó la localidad, la fecha y a veces el sujeto en particular con su propio puño. Algunas series son específicamente de interés arqueológico, otras de interés etnológico y antropológico, la mayor parte retratan todos los múltiples aspectos de una zona. Federico Lunardi revela a lo largo de su fototeca, poseer una notable capacidad técnica por la puesta en foco correcta y el corte de los encuadres, que le permite incluso realizar el montaje de más fotos. Una selección de dos series (194 fotos de 800) fue publicada en el volumen "Intibucani" (fotografía de Federico Lunardi, texto de Ernesto Lunardi, AISA., Génova, 1976).
[8] Sin método crítico se ha levantado a veces la opinión de unos o de otros, los cuales dando rienda suelta a la imaginación, han querido decidirse por uno u otro lugar, como si los hechos pasados que dan base a la historia pudieran depender del gusto de uno o de otro. Así, para traer un ejemplo tipico, el erudito e ilustre poeta don Jeremías

Derechos Reservados IHAH

Cisneros, acepta la muerte de Lempira en Piedra Parada solamente por conveniencia poética, pero declara que lo acepta como un punto más verosímil, ya que existen otros sitios del partido de Cerquín señalados como teatro de la catástrofe (F. Lunardi, Lempira).

[9] Frente a la punta occidental del espinazo, en donde el peñón forma como un pequeño pan de azúcar, como se ve en la fotografía que aquí reproduzco y que yo mismo tomé en ese punto, se puede llegar por Eguate a caballo, como yo mismo lo hice. Es cortado a pique y el profundo precipicio que lo separa de Eguate podrá tener unos cuarenta o cincuenta metros, distancia suficiente para dar un tiro certero de arcabuz; aunque Lempira, como es de suponer, se hubiese colocado arriba, en la punta.

En lugar de repetir lo que hizo con los dos emisarios españoles, según la costumbre de los maya, matándolos de golpe como también lo temían los emisarios por segunda vez enviados por Cáceres, exponiéndose a muerte segura, admitió la plática y las amonestaciones, descuidando estar sobre aviso porque la tristeza y los presentimientos del día anterior estaban produciendo su efecto.

Al momento de terminar su respuesta, posiblemente hubiese matado a los dos, si el arcabucero de las ancas, que seguramente era de los más escogidos y certeros, no se hubiese adelantado.

Se presentó la buena ocasión y en el descuido, como hace el cazador que tira a vuelo, apuntó de repente y dio en la frente. (F. Lunardi, Lempira, Pag. 106 y siguientes).

[10] Mons. Federico Lunardi – O Angasmayo – Os verdadeiros límites septentrionaes do Imperio Incaico – 2da edición, Río de Janeiro, 1935. De ese texto fue publicada ese mismo año la primera edición, la cual incluía una breve introducción en idioma italiano.

[11] Incluso en este estudio Federico Lunardi une las investigaciones históricas y aquellas geográficas, confronta varios textos y visita directamente la zona. El trabajo fue presentado el 25 de junio de 1935 en ocasión de su incorporación como miembro correspondiente del Instituto Histórico y Geográfico Brasileño.

[12] Mons. Federico Lunardi "De La Paz a Belém do Pará en Avión" Colección Nadir Serie A No. 3 – Sociedad Geográfica Americana. Buenos Aires, 1946.

[13] Un vapor debía salir de Manaos el mismo día en que yo llegué o, a más tardar, a la mañana siguiente; era rápido y en tres días me habría llevado directamente a Belém do Pará. Pero ese viaje no me convenía de ningún modo. Llegar al Amazonas después de tantos deseos y molestias, y viajar como un pollo encerrado en un cajón, sin ver el Río Mar, con sus ciudades importantes y características, con su poética belleza y su fantástica grandiosidad, no había sido mi propósito. Más valdría no haber venido. (F. Lunardi, De La Paz a Belém, Pag. 83).

[14] Notas de viaje de Mons. Federico Lunardi publicadas en "Terra Ameriga"

-Parada en Zipacón: 5 Agosto 1927	Terra Ameriga N.2
-Los Indios Paeces de Tierradentro	Terra Ameriga N.3
-Sugestión de Copán	Terra Ameriga N.
-Santo Tomas de las Letras: Una Leyenda de Brasil	Terra Ameriga No.4
-Un viaje interesante y maravilloso por la cuenca diamantífera brasileño: I, II, III	Terra Ameriga No.6, 7, 8
-Viajes a través de Honduras	Terra Ameriga No.9
-En contacto con los Chavantes	Terra Ameriga No.10
-A la caza de las hormigas	Terra Ameriga No.12
-El primer encuentro con Colombia: I	Terra Ameriga No.15/16
-De viaje por Colombia: II-II Viaje por tierra	Terra Ameriga No.17
-A lo largo de Colombia: III – Averías sobre las aguas y entre las nubes	Terra Ameriga No.18/19
-A lo largo e Colombia: IV – Viaje a Chiquinquirá	Terra Ameriga No.20/21
-A lo largo de Colombia: V – Con el Presidente y los diplomáticos	Terra Ameriga No.22/23
-A lo largo de Colombia: VI – Las minas de sal y el encanto de Zipacón	Terra Ameriga No.24/25

[15] "El sueño del garimpeirio" – El piloto me relata un sueño que había tenido mientras estaba juntando una "catra", es decir un nido de diamantes. Un día se concentró en una catra y se quedó dormido sobre ella. Ahí soñó que veía una vaca mestiza atada, de color "blanco anaranjado". Soñar con una vaca blanca es bueno para el "garimpeirio". Ahí sueña, y encuentra el diamante. La mañana siguiente después de escarbar sobre la cuenca diamantífera, lavó los fragmentos y encontró el diamante.

Un viaje interesante y maravilloso por la cuenca diamantífera brasileña (III).

[16] "El equipaje tiene pocos deseos de llevar hoy a Macaubas; prometo un poco de queso y vino, y se ponen manos a la

Derechos Reservados IHAH

obra. Son las 12.50; se ven cerca las colinas de Río Claro. Grandes playas de arena y una gran curva, que suscitan la vena poética del piloto, quien canta. Primero una canción de Goyaz, después de Maranháo y finalmente una gaucha, del Río do Sul:

Nao vejio ceu tao zaul
Beijando as plagas do sul;
Gaucha, contigo me sinto bem
Quem vai e volta a Porto Alegre
Demostra ser gaucho tambem. (Ibíd.).

[17] Tomemos del prefacio del autor en el volumen "Honduras Maya". "Lo que no se podía entender era que de repente, como cuando en ocasiones de fiestas se pintan las fachadas de las casas, se ponía a Honduras de otro color. Antes de ahora no se sabía a quién había pertenecido; ahora se le decía claramente el nombre patronímico: Honduras es maya.

Poco a poco ha penetrado y hasta los que nunca habían sentido el sabor de estos estudios, ahora les seducen y entretienen, y no es raro que algún chofer que me lleva en automóvil, me diga de repente con gran satisfacción: "He leído sus artículos, me gustan mucho" y otros, de más sabiduría, me dan a conocer que los buscan con afán y los recortan para tener la colección.

Y a cada momento se me ha demostrado el gran deseo de que los publicara en un libro".

[18] Mons. Federico Lunardi – El Macizo Colombiano – presentado en la sesión inaugural del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, - Río de Janeiro, 1935.

[19] Véase también Mons. Federico Lunardi – La vida en las tumbas – Arqueología de San Agustín y otras regiones de Colombia – Río de Janeiro, 1935.

[20] En la desembocadura del Río Negro en el Amazonas, desde lo alto, puede apreciarse netamente la diferencia entre el agua oscura del primero y la amarilla del segundo.

Como acabo de constatarlo en esta oportunidad, no es el agua del Río Negro la que invade el Amazonas por muchos kilómetros, como se ha dicho, sino al contrario, es el agua amarillenta del Río Mar, la que forma como una barrera a lo largo del Negro, que se esfuerza para entrar, barrera neta, como cortada por una cuchilla y su pujanza es tal, que arroja toda la masa oscura del agua del Río Negro contra la orilla izquierda, formando una figura que desde lo alto parece una gran cuchilla puntiaguda. (Lunardi, De La Paz a Belém, Cit. Pag. 84).

[21] Las investigaciones arqueológicas del Mons. Federico Lunardi constituyeron, quizás –particularmente en el período 1939 -1947– una de las actividades a las cuales dedicó las mayores energías, sobre todo con la finalidad de encontrar vestigios de la gran civilización maya en el sector más meridional y oriental (Honduras). Fuera de las obras publicadas (ver la biografía presentada por Manuel Ballesteros), existen innumerables libretos y la serie fotográfica y material riquísimo compilado por él que constituye el cuerpo principal del Museo Americanístico dedicado a su nombre (mucho material fue dejado en museos locales).

[22] Ver: Ernesto Lunardi. Así medían los mayas el tiempo (el calendario maya y sus problemas) - Terra Ameriga No.4.

El "Señor que retornó del Sol" y la "Serpiente Emplumada" - Terra Ameriga No. 29-30

Calendario y cronología de los Mayas – Terra Ameriga No. 31-32

El Antiguo y el Nuevo Chichén Itzá: El "Castillo" y las modificaciones del calendario – Terra Ameriga No.37- 40.

[23] Véase particularmente Mons. Federico Lunardi – Honduras-Maya – Parte III – Capítulo IX: Los colores de los Mayas – Capítulo XIV: Jade y piedras verdes en Honduras.

[24] Recordemos aquí aquello dicho al inicio: el simposio celebrado para el centenario del nacimiento de Federico Lunardi no podía agotar la exploración de su obra y sólo buscaba volver a llamar la atención de los estudiosos de las nuevas generaciones sobre su figura, sobre algunos aspectos de su actividad, sobre la importancia de los materiales compilados por él. Sobre la base de todo aquello que surgió durante las labores y con mayores posibilidades facilitadas por la nueva sede, se podrá proceder al estudio sistemático de todo su patrimonio científico.

Derechos Reservados IHAH

Visita del santo de Opatoro a Guajiquiro. Foto de Victor Ney.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

El guancasco entre Mexicapa y Gracias:
Una interpretación desde la antropología de la religión

Oscar Rápalo Flores

Introducción. El presente artículo tiene el propósito de hacer una breve descripción de un ritual[1] de la etnia[2] Lenca de Honduras. Se pretende hacer una interpretación de El guancasco como una forma de procesión religiosa, expresión de la religiosidad popular y del sincretismo que caracteriza a las creencias Lencas, así mismo como uno de los elementos que conforma y fortalece la identidad étnica.

¿Peregrinación o procesión religiosa?

Víctor Turner (1974: 273) propone que la peregrinación religiosa es:

> una experiencia social de movimiento y transición liminal en el que los individuos voluntariamente abandonan sus estructuras y patrones de vida social normal y emprenden un viaje extraordinario por un paisaje sacro y culturalmente creado en los intersticios de las experiencias normales, esferas en donde reina lo insólito. Al transitar por esta arena de ambigüedad, los códigos normales de clasificación y de ordenamiento social son temporalmente suspendidos. La peregrinación constituye una antiestructura en donde la heterogénea, compleja y desigual organización de la vida cotidiana, junto con los sistemas lógicos y utilitarios que la apoyan, son reemplazados por una relación humana homogénea y en consecuencia radicalmente distinta a la que predomina en la estructura social normal.

El guancasco, como ritual debe de ser entendido como una procesión religiosa, de acuerdo a la definición que nos proporciona Roberto Varela citado por Garma y Shadow (1994: 228-229): este tipo de peregrinación está caracterizada porque el santo patrón (imagen religiosa) es el mediador (simbólico) durante la misma; la peregrinación a secas no supondría llevar consigo una imagen del santo patrón.

En este mismo sentido Ana María Portal (1994) citada por Garma y Shadow (1994: 141) afirma que la peregrinación religiosa es un sistema de intercambio simbólico que facilita la recreación de identidades sociales.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Religión oficial y religiosidad popular

El guancasco es entendido, desde la jerarquía religiosa, como una expresión de la religiosidad popular, que tiene sus orígenes en la conversión al catolicismo de los lencas durante los siglos XVI y XVII, como parte del proceso de transculturación, concepto acuñado por el antropólogo cubano Fernando Ortiz citado por Portuondo (2000), y que se entiende como:

> ... el término que expresa mejor las diferentes fases del proceso de tránsito de una cultura a otra, el cual no sólo consiste en la asimilación de una cultura distinta —tendencia que se designa con la voz angloamericana acculturation—, sino que también supone la pérdida o desarraigo de una cultura precedente; es decir, una parcial desculturación. La condición para que se produzca la aculturación, por consiguiente, es necesariamente la desculturación. Pero la transculturación incluye, además, una tercera fase o tendencia: la creación de nuevos fenómenos culturales o neoculturación.

Leticia de Oyuela (1995:11-12) caracteriza el caso de Honduras así:

> la religiosidad popular es la forma especial de interpretar el mundo y sobre todo la mestización de una religiosidad que viene a ser finalmente el producto de una síntesis cultural... Esta siempre fue apoyada por parte del clero utópico que acepto y fomentó la vertiente cultural más rica y poderosa que subyacía en la gran masa anónima que se expresaba en los cultos de la religiosidad cultural. Que impulsó al pueblo a penetrar o a crear ese eje central que dio sentido a su existencia, creando una forma peculiar de experimentar lo sagrado en la vida cotidiana.

La religiosidad popular, de acuerdo a Giménez (1978) citado por Garma y Shadow (1994: 35-36) establece la diferencia de la religión oficial, ya que esta estructurada alrededor del clero, los sacramentos y la relación individual de los fieles con el creador. Por su parte la religiosidad popular se caracteriza por una exuberante ceremonialidad comunitaria efectuada bajo la autoridad de los oficiales laicos del pueblo y relativamente autónoma del control de la pastoral.

En este sentido, para Giménez (Garma y Shadow (1994: 35) la peregrinación y la religiosidad popular operan para construir y reafirmar la identidad social pueblerina de los practicantes (integración hacia adentro), al mismo tiempo que se oponía a la religión oficial y a otras fuerzas culturales que pueden amenazar a la cultura desde fuera.

Breve historia y ubicación geográfica de la ciudad de Gracias y Mexicapa

Gracias es una antigua ciudad del occidente de Honduras, en el actual departamento de Lempira. Fue Don Pedro de Alvarado, uno de los conquistadores de Honduras,

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

que envió a Juan de Chávez a esta zona, aún no conquistada, para establecer una ciudad, en la ruta entre Guatemala y Honduras, para facilitar y salvaguardar la comunicación entre ambas provincias. Sin embargo, fue Don Gonzalo Alvarado quien realizó la primera fundación de la ciudad en la villa de Opoa. Unos meses después se decidió trasladarla a unas dos lenguas de distancia, donde permaneció hasta finales de 1538 o principios de 1539, cuando el Adelantado Francisco de Montejo, en su calidad de Gobernador Real de Honduras e Higueras, mandó trasladar la ciudad a un sitio distante unas dos leguas de este segundo paraje, situándola más cerca de una concentración mayor de población indígena que podría proporcionar el alimento y servicio que los españoles necesitaran.

Mexicapa es una aldea cercana a la ciudad de Gracias ubicada en la montaña de Celaque. Sus orígenes se remontan a uno de los contingentes poblaciones de ascendencia mexicana que los conquistadores españoles reclutaron para reforzar la conquista en Centroamérica.

Los lencas de Honduras en el siglo XVI

Las culturas prehispánicas que sobrevivieron a los primeros impactos de la conquista se transformaron profundamente. Estas sufrieron un brusco descenso de población, sobre todo por factores como la conquista militar, las enfermedades infecto-contagiosas y por el cambio cultural abrupto con la consecuente ruptura violenta de los patrones culturales indígenas; además el trabajo excesivo en la minería y en el trabajo agrícola.

Hoy en día, bajo el termino genérico de Lenca se agrupaban cuatro subgrupos indígenas:

A. Lenca - Care: ubicados en los actuales departamentos de Intibucá, La Paz, norte de Lempira y sur de Santa Bárbara

B. Lenca - Cerquín: localizados en centro y sur de los actuales departamentos de Lempira y sur de Intibucá

C. Lenca - Potón: en El Salvador y al oeste del río Lempa.

D. Lenca - Lenca; en los actuales departamentos de Comayagua, oriente de La Paz, centro y sur de Francisco Morazán, Valle y oriente de Choluteca donde colindaban con los Potones de El Salvador.

De acuerdo a Chapman (1985: 39-59) y Newson (2002: 42-46), al llegar los españoles los lencas contaban con una sociedad estratificada, en la que el "principal señor" o cacique de un señorío era a la vez jefe militar. Al cacique lo sucedía su primogénito y existían linajes endogámicos patrilineales en la cúspide de la jerarquía. Cada pueblo contaba con un juez, señor de la justicia mayor, auxiliado por cuatro tenientes. Los sacerdotes eran de origen noble. Los vasallos pagaban tributos a los señores principales. Las mujeres hilaban, tejían y manufacturaran la cerámica. Y los

Derechos Reservados IHAH

hombres de este estrato cultivaban la tierra. La mayor parte de los hombres eran soldados-vasallos, pero al ser capturados por el señor de una provincia o pueblo enemigos, se convertían en esclavos. Los esclavos eran capturados en guerra, entre los mismos "lencas" y grupos vecinos.

Según la información de las crónicas españolas se supone que había alrededor de quinientas poblaciones prehispánicas en la región Lenca, con población densa; el pueblo de Opoa, por ejemplo, a dos leguas de la actual Gracias contaba con 260 casas. Los pueblos estaban rodeados de campos de cultivo.

De acuerdo a Newson (2002: 42-46), la agricultura de subsistencia era la actividad de mayor importancia. Los cultivos más importantes eran el maíz, el frijol y el algodón. Había huertos en las riberas de los ríos y próximos a las casas; basándonos en la división actual del trabajo podemos suponer que las mujeres se encargaban de los huertos cercanos a la vivienda y los hombres de los demás. Esta agricultura permitía cubrir las necesidades básicas; el maíz y el frijol eran y siguen siendo la base de la alimentación; y el algodón permitía la elaboración de vestimentas.

Contaban con sacerdotes que oficiaban en los templos, que eran los lugares donde estaban los ídolos. Estos sacerdotes probablemente eran los "adivinos", o "sabios". En las ceremonias se realizaban sacrificios de animales. En rituales que se mantienen actualmente como los "pagos" o "composturas", se sacrifican pollos, gallinas, jolotes.

Entre estos pueblos las guerras parecen haber sido frecuentes; como medida defensiva utilizaban los peñoles, montes peñascosos y albarradas, como murallas defensivas.

Según el cronista Herrera (en Newson 2002: 84) la función de la guerra era capturar esclavos y la de conquistar tierras. En ocasiones se establecían momentos de "paz acordada", los guancascos, con los grupos vecinos de lengua común. Los tiempos de paz establecidos por los guancascos permitían realizar intercambios comerciales, principalmente con sal, aves, mantas, achiote y cacao que era un producto muy estimado por los lencas.

El guancasco

Por su origen prehispánico y colonial, los guancascos coloniales y postcoloniales simbolizan el sincretismo[3] religioso y cultural que produjo la dominación hispánica que conformó una situación ambivalente en la que se refleja la derrota de las culturas indígenas, así como los mecanismos de sobrevivencia y resistencia cultural.

La zona centro–occidental de Honduras, donde se ubican los Lencas, fue la principal área de colonización política-administrativa colonial, en donde se concentraba más densamente la población indígena; allí que se privilegió la evangelización por medio de la Orden Mercedaria.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Las cofradías[4] indígenas, fueron organizadas por la Iglesia Católica dedicadas a un santo patrón (santo o virgen) con el objeto de celebrar la fiesta litúrgica (misas, procesiones y rezos), la compra de ornamentos e imágenes. En muchos casos estas instituciones religiosas tuvieron funciones económicas importantes ya que se convirtieron en fuente de riqueza y de ahorro, que durante coyunturas de malas cosechas o sequías permitían a las comunidades contar con recursos económicos para enfrentar estos problemas. La base de la riqueza de una cofradía la constituía los hatos de ganado[5] y en algunos casos terrenos. Aunque en teoría eran los indígenas los que debían administrarla, en la práctica las autoridades españolas intervenían en la elección de los administradores indígenas y el destino de los fondos.

En este sentido los guancascos podrían considerarse como parte de un sistema de reciprocidad y de redistribución[6] de recursos comunales administrados por las cofradías.

Anne Chapman (1992: 265) define el guancasco como una costumbre de origen lenca, en la época prehispánica. Y según la tradición oral, el guancasco era un acto de paz entre dos pueblos o dos señoríos.

Actualmente, en Honduras es un "pacto", un convenio entre dos pueblos vecinos para celebrar visitas recíprocas de imágenes religiosas (santo patrón o virgen) llevadas por las autoridades religiosas locales, acompañadas de músicos y parte del pueblo para visitar a su vecino el día de su celebración. El guancasco se organiza por medio de dos cofradías: la de la Ciudad de Gracias, su santo patrón es San Sebastián, auto-denominándose Villanos (habitantes de la Villa) y la cofradía de la aldea de Mexicapa cuya patrona es Santa Lucía, y son conocidos con el nombre de Mexicapas.

Gilberto Giménez (1978), citado por Portal (1994: 143), afirma que el santo patrón constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto se considera no sólo el protector y el abogado (a) local, sino sobre todo un centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento de la identidad.

Durante el ritual de El guancasco las dos imágenes religiosas se encuentran, "danzan y dialogan", a través de la máxima jerarquía de las cofradías, adquiriendo las imágenes en este sentido características humanas. Los mayordomos afirman que cada santo o virgen tiene su propia personalidad e incluso gustos personales.

Boyer, citado por Goody (1999: 265), plantea la antinaturalidad según la cual:

> las representaciones religiosas normalmente se centran en afirmaciones que atentan contra las expectativas del sentido común respecto de las cosas cotidianas, las personas y los procesos. Las representaciones religiosas constituyen hechos reales pero situados

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

> fuera de la normalidad y en la medida en que se les reconoce como tales en forma intuitiva.

La celebración del ritual del guancasco se lleva a cabo por medio de visitas de los santos patrones. San Sebastián visita a Santa Lucía entre el 12 y el 16 de diciembre y Santa Lucía visita a San Sebastián entre el 20 y el 25 de enero. Durante estas visitas cada imagen se hospeda en la iglesia respectiva durante 9 días.

Cada cofradía organiza una *procesión*; el Alcalde y el Mayordomo (2 principales cargos de la cofradía) flanquean la imagen religiosa y encabezan al pueblo, llevando cada uno una vara de mando (llamadas Divinas Majestades o las Varas Altas de Moisés).[7]

Previamente a la celebración del ritual del guancasco, la noche anterior, las dos Cofradías practican lo que denominan El encierro[8], el cual se lleva a cabo en la casa de la cofradía de San Sebastián en la ciudad de Gracias, o en la casa de la Cofradía de Santa Lucía en Mexicapa; este es un momento secreto donde sólo participan los integrantes de cada una de las cofradías.

El encierro corresponde a la fase de "separación" propuesta por Arnold van Gennep, citado por Turner (1980: 104), y supone una conducta simbólica que implica la separación del individuo de su anterior situación del grupo social.

Shadow y Shadow (1994: 115) afirman que los rituales que implican separación pueden considerarse como liminoides, ya que se desarraiga social y anímicamente a los peregrinos de las estructuras y actividades productivas habituales.

El guancasco se realiza en el atrio de la Iglesia[9] (San Sebastián o Santa Lucía). Como afirma Bravo citado por Garma y Shadow (1994: 40), estos son considerados como espacios sagrados, un espacio heriofánico, centro o núcleo donde se hayan los símbolos sagrados más poderosos.

La procesión del guancasco se encuentra jerárquicamente organizada. De acuerdo a Chávez (1992: 38-45):

> El Mayordomo y el Alcalde flanquean la imagen religiosa, encabezando la procesión. Al frente marchan los personajes de la danza en línea horizontal: El Capitán 1, el Monarca, un personaje llamado "La Malincha" y el Capitán 2, estos dirigen las filas de danzantes llamados "Guancos" seis de cada lado. Estos van ataviados con trajes diseñados especialmente para la ocasión, en la cabeza llevan un sombrero piramidal adornado con lágrimas de San Pedro (representan la esperanza), espejos (simbolizan la historia de Santa Lucía y San Sebastián que según la tradición oral ambos eran perseguidos y San Sebastián formó una laguna para escapar de los perseguidores). También cuelgan representaciones pequeñas de ojos de Santa Lucía, y cintas multicolores (representan los rayos del sol y el arco iris – como símbolo de la alianza de los hombres con Dios luego del diluvio universal). En las cuatro esquinas del cuadro que forman los danzantes, se ubica un personaje llamado El Negro, sumando 4 Negros adultos, más un Negro pequeño que viene en la parte de atrás de las dos filas,

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

> su indumentaria son trajes europeos de color negro, incluido sombrero y una máscara (elaborada de madera o de la piel de un animal que haya sido cazado por la persona).

En el momento en que las dos imágenes se encuentran "se saludan" (los cargadores balancean las imágenes a ambos lados). Los jerarcas de las cofradías se saludan dándose las manos; luego se realiza la danza y los diálogos entre los personajes de la procesión. El ritual finaliza con el ingreso de las imágenes a la iglesia y se da inicio al intercambio de ofrendas entre las cofradías, consistentes en comidas y bebidas, con lo cual se da gracias a Dios por los frutos del trabajo agrícola y por las cosechas obtenidas, estrechándose los lazos de hermandad (alianza) entre ambas comunidades.

Portal, citada por Garma y Shadow (1994: 144) afirma que:

> El santo patrón es en realidad el "sujeto del intercambio", es decir que las acciones que realiza el pueblo se representan a través del santo, que simbólicamente es el que peregrina, el que da y recibe. El dar y recibir a través del personaje sagrado del santo representa el punto de partida del evento religioso popular. Todo se organiza en torno a ello: las danzas, la música, la misa, las flores, la comida, etcétera, que en realidad son vistos como diferentes actos de ofrendar con un doble sentido: para ser protegidos por el santo de los males reales y simbólicos que pueden venir durante el año, tanto individuales como a la comunidad; y por la alegría de dar para agradar. El santo patrón es visto al mismo tiempo como una fuerza castigadora y como abogado protector.

A este respecto Crurine (1978), citado por Shadow(1994: 24), sobre la función social de las peregrinaciones declara:

> el elemento de la reciprocidad que existe entre santos y los romeros, debe ser interpretado como un drama ritual que no sólo expresa la jerarquía de clases sino que mediatiza las grandes brechas sociales que separan los distintos estratos y clases. La peregrinación no sólo provee apoyo para la estructura social tradicional, sino que ritualmente suaviza, homogeniza y mediatiza las diferencias y heterogeneidades, tanto naturales como sociales, por razón de ser una experiencia compartida unificadora.

El santo patrón se convierte en un referente de identidad colectiva, Portal en Garma y Shadow (1994: 145), en la medida que sintetiza elementos significativos del pasado y del presente, a través del cual se teje una parte de la visión que los pobladores tienen del mundo y sobre sí mismos. Pero además se convierte en la referencia nombrable, en la materialización del sentido de pertenencia.

La fiesta del santo patrón y la realización del guancasco cumple el papel fundamental de construcción de identidad en la medida en que es un referente fijo, que se vincula a una forma de concebir el mundo y que a través de ello se sintetiza

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

en diversos planos de la historia del pueblo lenca.

Este elemento de creación – recreación de la identidad es fundamental para los Lencas, definidos por Chapman y otros antropólogos como "campesinos de tradición Lenca", ya que han perdido muchos elementos de identificación externa como la lengua y la indumentaria tradicional; sin embargo, mantienen la autodenominada como la "*religión*[10] *antigua*" producto del sincretismo cultural y religioso originado durante el período colonial, en donde la celebración de composturas y guancascos son los rituales principales.

Para Segalen (1998: 31), el rito o ritual es el conjunto de actos formalizados expresivos, portadores de una dimensión simbólica. Se caracterizan por una configuración espacio–temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo.

Así los elementos identificatorios que darían a los Lencas características diferenciadoras serían: los rituales del ciclo agrícola (Composturas), la celebración de Guancascos (ambos considerados como parte de las prácticas sociales) y una rica tradición oral (memoria histórica y cosmovisión).

Para Aguado y Portal (1992: 78), por medio del ritual se recrea el pasado, el presente y el futuro en un mismo momento, pero resignificándolos continuamente, uno en función del otro, y todo con relación al presente. A partir de esto se refuncionaliza una cosmovisión particular, es decir se actualiza la memoria histórica.

La celebración de el guancasco representa un elemento identificatorio que refuerza y recrea los lazos de solidaridad e identidad [11] étnica. A este respecto María Ana Portal (1997: 47-48), afirma que la identidad implica:

> la forma en que un grupo social se pregunta y se responde en el plano vivencial "quiénes somos" a partir del cual se define de inmediato "quiénes no somos". Este proceso se construye a partir de un continuo movimiento que va desde la diferenciación – o la particularidad de los sujetos a la indeferenciación o- integración con el todo. Particularmente en el caso religioso tal proceso adquiere relevancia, pues generalmente la revelación con lo sagrado se establece a partir de este movimiento: se forma de parte del todo (Dios, el cosmos, etc.), para restituirse en lo concreto diferenciado.

De acuerdo a Chávez (1992: 45) en el ritual del guancasco:

> sobresale a) la evidencia del origen indígena – mexicano de los Mexicapas y el origen español de los Villanos b) el carácter festivo del ritual por medio de la música y el baile c) intercambio entre cuerpo y alma, que implica una sólida alianza entre comunidades que es simbolizada por la ofrenda a Dios e) lo etéreo, lo inalcanzable

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

es capturado ritualmente y convertido en parte sustancial de las comunidades f) los textos contiene la ideología que amarra el orden jerárquico sobre el cual descansa el signo más profundo del destino de la alianza entre los hombres y Dios g) se enfatiza el valor de la honestidad en dos niveles: la fidelidad de la alianza entre las comunidades y la fidelidad a la jerarquía establecida. El ritual cumple las funciones de consolidar la estructura de cargos de las cofradías que deben de cumplirse a cabalidad porque representan los valores sublimes que contienen el destino y esperanzas del grupo.

Conclusiones

El guancasco representa uno de los rituales que dan sentido y pertenencia e identidad a la etnia Lenca.

En el guancasco se muestra de manera simbólica la manera en que los distintos elementos tanto, indígenas como hispánicos, se fusionaron durante el período colonial.

Es posible incluir a el guancasco como parte de la religiosidad popular lenca, y que esta fue un instrumento de la iglesia católica para llevar la evangelización a las pueblos indígenas.

Es necesario profundizar en estos rituales desde el punto de vista de la antropología de la religión, ya que si bien existen descripciones y etnografías, estas tienen la principal debilidad que no se interpretan los datos, y sobretodo los símbolos que se ponen en movimiento durante el ritual.

Bibliografía

Aguado, José Carlos y María Ana Portal. (1992) *Identidad, ideología y ritual.* México. Editorial Universidad Autónoma Metropolitana.

Chapman, Anne. (1992) *Los Hijos del copal y la candela.* México D.F. Editorial UNAM-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Tomo I y Tomo II.

Chávez, Borjas Manuel. (1992) *Como subsisten los campesinos.* Tegucigalpa, Honduras. Editorial Guaymuras.

Douglas, Mary. (1973) *Pureza y peligro.* Madrid, España. Siglo XXI.

Garma, Carlos y Roberto Shadow. (1994) *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación.* México. Editorial Universidad Autónoma Metropolitana.

Geertz, Clifford. (1997) *La interpretación de las culturas.* Madrid, España. Gedisa.

Gonzáles, Silvia y Oscar Rápalo Flores. (2005) *Guión temático histórico – antropológico.* Centro de Interpretación de la Mancomunidad Colosuca. Gracias, Lempira. Honduras C.A. Agencia Española de Cooperación Internacional – Secretaría e Instituto Hondureño de Turismo.

Goody, Jack. (1997) *Representaciones y contradicciones.* Barcelona, España. Paídos..

Grimes, Ronald. (1981) *Símbolo y conquista: rituales y teatro en Santa Fe, Nuevo México.* México. Fondo de Cultura Económica.

Grimson, Alejandro. (2000) *Interculturalidad y comunicación.* Buenos Aires, Argentina. Grupo edito-

Derechos Reservados IHAH

rial Norma.
Newson, Linda. (2002) *El costo de la conquista.* 1ra. Reimpresión. Tegucigalpa, Honduras. Editorial Guaymuras.
Oyuela, Leticia de. (1995) *Honduras: religiosidad popular, raíz de la identidad.* Tegucigalpa. Centro de publicaciones Obispado de Choluteca.
Polanyi, Karl. (1976) *La economía como actividad institucionalizada. Comercio y mercado en los imperios antiguos.* Barcelona, España. Editorial Labor.
Portal, María Ana. (1997) *Ciudadanos desde el pueblo.* México. Editorial Universidad Autónoma Metropolitana.
Portuondo Gladys. (2000) *La transculturación en Fernando Ortiz: imagen, concepto, contexto.* Revista Letralia Edición N° 86. http://www.letralia.com/index.htm
Segalen, Martine. (1998) *Ritos y rituales contemporáneos.* Madrid, España. Alianza Editorial.
Turner, Víctor y Edith Turner. (1978) *Image and pilgrimage in Christian Cultura: Antropological Perspectives.* New York. Columbia University Press.
Turner ,Víctor. (1980) *La selva de los símbolos.* Madrid, España. Siglo XXI editores.
Turner, Victor. (2002) *Antropología y Ritual.* México, D.F. INAH-CONACULTA.

Notas

[1] Turner (1980) define al ritual como una conducta formal prescrita en ocasiones no dominada por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. (p.21). En este mismo sentido, otros autores, como Aguado y Portal (1988), definen el ritual como un proceso cultural de ordenamiento y jerarquización simbólica, mediante el cual los grupos sociales se apropian de la experiencia colectiva al poner en juego símbolos culturalmente determinados. El ritual tiene entonces la cualidad de sintetizar en una sola práctica lo colectivo, lo biológico y lo social. Todo ello organizado como un sistema de comunicación –verbal o no- que almacena y transmite significados ordenados en códigos que interpelan, conciente e inconscientemente a los individuos que participan en él. (p. 84-85).
Por su parte, Martine Segalen (1998) define a el rito o al ritual como el conjunto de actos formalizados expresivos, portadores de una dimensión simbólica, el cual se caracteriza por una configuración espacio – temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo. (p.31)
[2] Grimson (2000) define a un grupo étnico como, antes que nada, una forma de organización social en la cual los participantes por sí mismos hacen uso de ciertos rasgos culturales del pasado, un pasado que puede o no ser históricamente verificables. Estos rasgos culturales que son postulados como emblemas externos o incluso como valores fundamentales, pueden ser tomados de la propia tradición, de la de otros pueblos o, simplemente, pueden ser creados. (p.32)
[3] Etimologicamente el término sincretismo proviene del griego sinkretismós, "coalición de dos adversarios contra un tercero", en alusión peyorativa a los cretenses, a quienes los griegos consideraban traicioneros. El Diccionario de la Lengua Española lo define como un sistema filosófico que trata de conciliar doctrinas diferentes. Sincretismo: proceso creativo de acomodamiento, adaptación y transformación experimentado en el juego de símbolos, ideas, dogmas y creencias que ocurrió como resultado del choque violento de dos ricas tradiciones religiosas (indígena – hispánica). Shadow y Shadow (1994) afirman que la Iglesia Católica mostró tolerancia a este proceso, apoyándolo y guiándolo como parte de la estrategia evangelizadora. (p.30)
[4] *Cf.* Mario Felipe Martinez Castillo, "Cofradias y Religiosidad Popular," Yaxkin, Nos. 1 y 2 (Octubre, 1996): 114-118; Jorge F. Travieso, "Persistencia y Cambio en las Cofradías Indígenas de Honduras," Yaxkin, Nos. 1 y 2

Derechos Reservados IHAH

(Octubre, 1996): 119-126.

[5] Los mayordomos cuidaban el dinero de la iglesia, cuidaban una cofradía que llegóse a tener de 60 cabezas de ganado. Cuando vinieron nuevos como sacerdotes, se fue perdiendo el ganado, el fierro ya fue como que el sacerdote era el dueño y ese ganado no era de un solo dueño. Los mayordomos a veces disponían del animal para comer cuajada, leche, destazar carne y vender cuando el ganado era de la iglesia. Como había honradez se aumentó el ganado, después se perdió cuando vinieron mayordomías de mala fe: "si el santo no necesita ganado" y mal usaban el ganado, robaban pisto(dinero) allí. Hoy no hay nada, hasta el potrero se vendió, como 5 caballerías por 400 pesos.
El ganado era para que esté así. A San Matías le dentraba un gran dineral, no tenía necesidad de vender una vaca, más bien se perdían o no se perdían sino que en la feria de San Matías echaban una mano. Primera vez que se metieron a robar, me dijeron "es que el Santo no necesita ganado, dinero, ni bienes, ese dinero no es de nadie, por eso no es delito, lo que si es delito es romper el edificio". El padre Manuel Muñoz dijo "aquí hay dinero", ese dinero estaba así, cualquiera echaba mano. El padre dijo que había 500 pesos, "vamos a comprar cemento para hacer un atrio", la torre nueva también la arreglaron con ese pisto. El mayordomo que cuidaba el ganado había hecho la casa para que cuidara el potrero. Si estaban enfermos ya los curaban, la iglesia le daba dinero para medicinas y sal. Todos los regalos de San Matías eran la cofradía. Las vacas de las cofradías no se compartían en las fiestas, sólo se invitaba a comer a los que iban a la fiesta y otros que llegaban a mirar. Don Policarpo Sánchez y Don Justino Orellana, sabedores tradicionales, La Campa, julio 2003. (En Guión Temático histórico – antropológico, Centro de Interpretación de la Mancomunidad Colosuca, Gracias, Lempira. Honduras C.A. Carpeta II. Pág.49. AECI-IHT. 2005)

[6] Karl Polanyi (1976) define en términos económicos a la reciprocidad: supone movimientos de intercambio entre puntos correlativos de agrupaciones simétricas. Presupone un trasfondo social de agrupaciones distribuidas simétricamente y la redistribución: consiste en movimientos de apropiación en dirección a un centro que colecta primero y, posteriormente, desde este se redistribuye hacia fuera otra vez.

[7] Entre los Lencas estas varas de mando son objeto de veneración y culto: la tradición oral afirma que los Lencas son los descendientes directos de Moisés. Anne Chapman (1992): recopiló el siguiente relato:
"*Somos descendientes de los hebreos*": Dios mandó un cayado a Moisés que era la Majestad Divina (la Vara). Así como la tenemos en los pueblos de Intibucá y Yamaranguila. Allí, los hebreos no lo decían majestad sino cayado, pero es la misma majestad que está ahora en nuestro pueblo de Intibucá y en Yamaranguila, son las Varas de Moisés. Ahora vienen muchos trastornos en el mundo porque no se lleva la tradición como antes. Moisés vino enviado por Dios a sacar al pueblo hebreo de la esclavitud. Así nosotros somos descendientes de los hebreos y esto es una cosa grande que no la entiende nadie, salvo nosotros. El pueblo indígena es descendiente de los hebreos. Los indios que quedamos, con el copal y la candela somos Hebreos, del pueblo de Israel, de los israelitas. No creo que haya hebreos en otra parte porque no hay más pueblos que crean como nosotros. El pueblo hebreo somos nosotros aquí. Somos los descendientes de hebreos que llamamos Lenca, indígenas Lencas. (p.26)

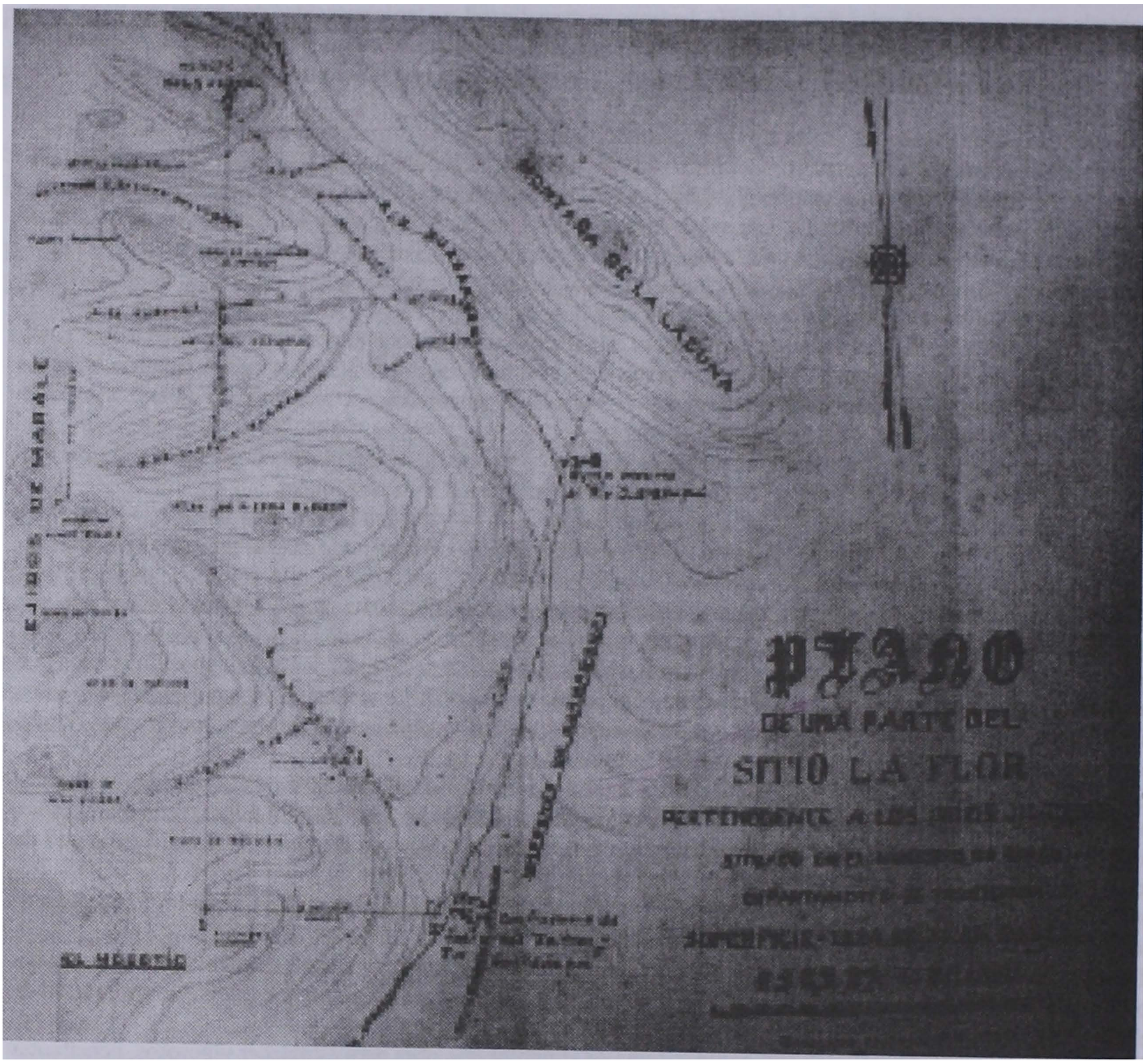
[8] El encierro lo hacen en la casa de cada cofradía en Gracias y en Mexicapa. En los encierros la gente baila, después de tomar el huacal de chicha (licor de maíz fermentado, insustituible bebida de los rituales Lencas) con marquesote, bailan, amanecen bailando. Sólo entran los miembros de las cofradías de Mexicapa y los Villanos. Testimonio de Doña Armida Lara, ayudanta de San Sebastián. Gracias, Lempira 2005.
En Guión temático histórico–antropológico, Centro de Interpretación de la Mancomunidad Colosuca, Gracias, Lempira. Honduras C.A. Carpeta II. Pág.48. AECI-IHT. 2005.

[9] Desde hace varios años los sacerdotes no permiten el ingreso a las iglesias durante el ritual, únicamente para depositar en el interior las imágenes religiosas, las autoridades eclesiásticas no son muy proclives a la realización de celebraciones que se vinculen al pasado indígena, unido al consumo de Chicha.

[10] Geertz (1997) define a la religión como: Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único. (p.89).

[11] Aguado y Portal (1992), Identidad definida como: proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad. (p.47).

Derechos Reservados IHAH



"Plano de una parte del SITIO LA FLOR perteneciente a los indios Jicaques situado en el municipio de Orica departamento de Tegucigalpa", de Camilo Gómez, 1928. Tomado del Archivo Nacional de Honduras, Tegucigalpa.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

El Municipio de Orica*

Raúl Flores Ramírez

Autobiografía

Nací el día 2 de noviembre del año 1913, mis padres fueron Teodora Flores y Eduardo Ramírez, personas de escasos recursos económicos. Mis estudios primarios hasta el tercer grado, los hice en mi pueblo natal, Orica, pasando después a cursar cuarto y quinto grado en la ciudad de Cedros. Concluidos los estudios de nivel primario, continué mi formación en la Escuela Normal Central de Varones de Comayagüela, en la cual después de 4 años obtuve el honroso título de Maestro de Educación Primaria.

A la edad de 5 años perdí a mi madre, situación que influyó en mi carácter; así como mi hermano Marcial fue una figura importante en mi educación.

El 21 de febrero de 1934 hice mi examen general para optar al título de Maestro de Educación Primaria. Ese mismo año ocupé la subdirección de la Escuela Urbana Mixta de Orica, con los grados tercero y cuarto. Al año siguiente pasé a ocupar la Dirección de la Escuela de Liure, en el departamento de El Paraíso, cargo que ejercí durante los años 1935 y 1936. En 1937 fui subdirector de la Escuela Álvaro Contreras de la ciudad de Cedros. Durante 1938 fui director de la Escuela de Orica y el siguiente año, 1939, pasé a ocupar en Tegucigalpa el puesto de maestro auxiliar de la Escuela República Oriental del Uruguay, anexa a la escuela Normal Central de Varones, bajo la dirección del maestro de generaciones don Vicente Cáceres.

En esa escuela aumenté mi acervo cultural, disciplina, orden, trabajo, constancia y firmeza de carácter. Por espacio de 5 años ejercí, junto con el Profesor don Toribio Bustillo, don Carlos Antonio Aguilar, don José María Silva Valladares y don Arturo Santos Vallejo, (todos ya muertos, QEPD). Realizamos una buena labor y ensayamos nuevos métodos en la escuela urbana mixta Isolina Lozano de Guillbert, que así se llamaba en aquel entonces. Empecé mi trabajo con el tercer grado, hasta sacar los alumnos de primaria. Entre ellos recuerdo a Roger Adolfo Brito, un profesional de las ciencias contables; Jorge Atus, sacerdote católico; Rigoberto Brito,

* Testimonio tomado de "Monografía del Municipio de Orica, FM" del Profesor Raúl Flores Ramírez. El consejo Editorial ha decidido publicar este artículo por encontrarse la Montaña de la Flor en esta zona.

Derechos Reservados IHAH

un comerciante afortunado; Germán Agurcia; María Agurcia; Miguel Ángel Licona Fuentes y otros que escapan de mi memoria.

En 1951 fui elegido Alcalde Municipal de Orica; en ese tiempo no pude hacer nada en beneficio por el pueblo debido a la miseria de los habitantes. Ese poder sólo duraba un año. En el año de 1954 fui elegido nuevamente alcalde. Mi labor fue muy poca por la pobreza y la miseria, en nuestra localidad apenas habíamos salido del gobierno del General Tiburcio Carias.

En el año de 1957, fui nombrado director de la escuela urbana mixta Isolina Lozano de Guillbert. Empecé mi labor no sólo dentro de la escuela, sino también fuera de ella. Durante 1959 promoví la construcción de la carretera; una vez que esta vía estuvo en regulares condiciones, mi trabajo se centró en la adquisición del proyecto de agua potable, ya para ese entonces teníamos un buen gobernante, el Dr. José Ramón Villeda Morales. En 1960 inauguramos la escuela 15 de Septiembre, nombrada así por disposición de la Supervisión Departamental de Educación Primaria. El Sr. Secretario de Educación Pública, abogado don Juan Miguel Mejía, puso todo su empeño en ayudarnos, dándonos L.4,000.00 en efectivo y L. 26,000.00 en ladrillos para la escuela.

Al mismo tiempo que se construía la escuela, se hacía una casa para el cura. También promovimos la construcción de la iglesia parroquial, la cual fue terminada en 1965. Debido al golpe de estado dado al gobierno del Dr. Villeda Morales, y como en aquel tiempo no había leyes protectoras del maestro, me vi obligado a dejar la Dirección de la escuela y me dediqué a la agricultura por espacio de algunos años. En 1975 volví a la escuela, siempre en Orica, como maestro auxiliar; luego como subdirector y finalmente como director en propiedad. Para 1976, logré que el Jefe de Estado don Juan Alberto Melgar Castro me diera un subsidio para construir cuatro aulas en la Escuela 15 de Septiembre.

Durante 1978 asumí la presidencia del patronato promejoramiento comunal. Con los pocos fondos que había en la tesorería del patronato y los que pude adquirir, refaccionamos el centro de salud de esta comunidad. En ese mismo año se construyeron tres aulas en la escuela 15 de Septiembre con la donación que hizo la institución "Plan en Honduras".

Con el nuevo gobierno surgido en 1981, conseguimos la creación del instituto de segunda enseñanza, el prevocacional "Óscar A. Flores" y la construcción de 6 aulas para el mismo instituto.

Mi labor mientras fui maestro de escuela se centró en el desarrollo de esta comunidad; para ello tuve que abrazar con buen resultado la política, que de no haber sido así, tal vez no hubiera hecho nada en beneficio de nuestro querido pueblo.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

A la edad de 21 años uní mi suerte con la señorita Dominga Murillo. De tal unión nacieron: Wilfredo, Raúl Rolando (ya fallecido), Alma Ivonne y Armando, todos de apellidos Flores Murillo. Mi trabajo no solo lo realicé en la enseñanza, también incursioné en la agricultura, entrando en contacto con la naturaleza y en donde mi quehacer cotidiano dejó buen sustento para mi familia.

Digamos que mi trabajo en las escuelas, como fuera de ellas, será juzgado imparcialmente por las pruebas de haber trabajado con coterráneos. Declaro que todos los trabajos u obras que he realizado en Orica han sido en conjunto con mi cuñado y buen emprendedor, don Perfecto Murillo Landa.

Hoy estoy en la quietud de mi casa, jubilado, después de haber trabajado en la docencia nacional por espacio de 34 años.

Hoy en la tercera edad, sólo espero lo que Dios diga: Amén.

Aspectos generales del municipio

El municipio de Orica está situado al norte de Francisco Morazán. Limita al norte con los municipios de Marale y Mangulile, Olancho; al sur con el municipio de Guaimaca; al occidente con el municipio de San Ignacio y al oriente con el municipio de Guayape, Olancho.

El municipio de Orica cuenta con las siguientes aldeas: El Nance, San Marquitos, El Encino, San Cristóbal, El Naranjo, Piedra Gorda, El Tablón, San Francisco, Guarabuquí, Joya de Quebracho, El Matapalo, Río Arriba, Guatemalita, Miraldita y La Casita; además, los caseríos de: La Prensa, Talanquera, La Joya, Guillén, El Potrero, La Ilusión, Las Flores, El Ocotalito, San José Guayabillas y las Ánimas. Todas las aldeas y algunos caseríos cuentan con escuela pública.

La cabecera municipal es Orica conformada por los barrios: Arriba, Abajo, El Centro, San Antonio, Buenos Aires, La Ronda Norte, La Ronda Sur, Miramar, Los Castaños, La Cruz, Miraflores, y Las Acacias. Dicha cabecera municipal está situada en el margen izquierdo del Río Malaque.

El municipio de Orica tiene una extensión superficial de 317.2 kilómetros cuadrados, posee límites naturales bien definidos por ríos, riachuelos, montañas y cerros, mismos que circundan un pequeño valle llamado Guarabuquí, en donde fue creada la cabecera municipal de Orica a 770 metros sobre el nivel del mar.

La población del municipio de Orica se calcula en 8,132 habitantes, dividida en población urbana en 3,000 personas y población rural de 5,132, con una población relativa de 25 habitantes por kilómetro cuadrado.

Los lugareños se dedican a la agricultura, cultivan maíz, frijoles, arroz y en pequeña escala tomate, chile, repollo, cría de ganado vacuno, caballar y porcino, entre otros.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

En su mayor parte la población es indígena, y en menor escala blanca, mestiza y mulata.

Las montañas del municipio son las que se describen a continuación:

La montaña La Flor es la sede de la tribu de los indios xicaques, al norte del municipio, con cultivos de café en su mayor parte.

Guadaloupe Guerrero Martínez (Lupita) con sus hijos cuando el IHAH le entregó el libro "Los hijos de la muerte" de Anne Chapman. Montaña de la Flor, Fco. Morazán. Foto de Francesca Randazzo.

La montaña Misoco sirve de línea divisoria entre el municipio de Orica y Guaimaca; también está cultivada de café y diversidad de árboles frutales. Esta montaña se encuentra a la altura de "Volcán Guaimaca" y penetra en el departamento de Olancho. También se encuentran algunas alturas importantes, tales son el cerro "Calichón" y el "Calichito", dos centinelas que guardan la quietud del viejo pueblo de Orica, así como el cerro Los Guamiles, La Higuera, Azacualpa, El Matapalo, La Mina, El Tule y El Calderón.

Mucha importancia tienen tanto las montañas como los valles, pues en ellos se ensancha la agricultura y la variada industria que pueda desarrollarse, dependiendo de sus pobladores y autoridades.

En Orica, solamente existe un pequeño valle llamado Guarabuquí, con una extensión de 16 kilómetros de norte a sur y con una anchura de dos kilómetros de oriente a occidente. Este valle inicia al pie de la montaña Misoco hasta un lugar lla-

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

mado Garibay. Sus tierras son muy fértiles, sobre todo en la parte norte. El cultivo de maíz, frijoles, hortalizas son el patrimonio de todos sus pobladores.

El territorio del municipio es muy irregular (quebrado), por cualquier rumbo que tomemos nos encontraremos con una colina, un cerro grande o una montaña, de ahí que el clima sea muy variado, va de ardiente hasta el frío de la montaña. La deforestación ha contribuido al cambio del clima, pues la tala del bosque ha sido y continúa siendo inmisericorde.

Las estaciones están bien marcadas: La estación seca comienza el 15 de octubre hasta el 15 de mayo y la estación lluviosa da principio el 15 de mayo para terminar 15 de octubre; sin embargo, la estación lluviosa algunos años se amplía a todo el mes de noviembre, razón por la cual las temperaturas algunas veces son frías y otras veces bastante calurosas.

El río Guarabuquí nace en la montaña de Yerbabuena, situada entre los departamentos de Yoro y Francisco Morazán. Es de abundante caudal, carente de peces, pues en todo tiempo son perseguidos por la gente que vive cerca de su orilla. Gran parte del valle de Guarabuquí es bañado por este río hasta unirse con el río La Unión, que sirve de línea divisoria en gran parte de los departamentos de Francisco Morazán y Olancho; cuando este río pasa por el pueblo de Guayape, recibe el mismo nombre (Guayape).

En la montaña Yerbabuena, también se origina el río Mangulile, que penetra al departamento de Olancho. Otro río que nace en esta montaña es el río Siale, que sirve de línea divisoria entre los municipios de Marale, San Ignacio y Orica.

El río Malaque brota en la montaña de Misoco, y lleva sus aguas al río Siale. Es de reducido caudal, en la estación seca sus aguas se consumen, aunque son aprovechadas en otro tiempo por los vecinos para el riego de hortalizas. Esta una nueva modalidad utilizada por los pobladores del lugar.

Estos ríos reciben gran cantidad de riachuelos, de los cuales podemos mencionar los siguientes: Quebrada El Suyatal, Cuesta Vieja, El Sapotillo, El Incencio, Las Vainillas, La Pita y Los Maureleanos.

El municipio de Orica cuenta con una carretera que se une a la carretera de Olancho, con una extensión de 28 kilómetros. Es una carretera mala pues fue hecha para sacar madera, ningún gobierno ha querido hacerla en su totalidad; eso sí, todos los años le mandan a dar una raspadita. Esta carretera atraviesa el valle de Guarabuquí de sur a norte, pasando por las aldeas: El Encino (por el centro de la población), El Naranjo, Piedra Gorda, La Minita, hasta llegar a un lugar llamado El Espino, donde se bifurca en dos caminos, uno pasando por El Tablón, Santa Cruz y llega al pueblo de Guayape, en Olancho; el otro, por San Francisco, dividiéndose allí en dos ramales: el que conduce a la montaña La Flor, sede de los xicaques y el que va

Derechos Reservados IHAH

a Guarabuquí, La Lima, Joya de Quebrachos, Guatemalita, La Casita y sigue hasta empalmar con la carretera que de El Porvenir llega a Marale (carretera central) para seguir al departamento de Yoro. Toda esta carretera se encuentra en mal estado, pero con una reparación se podría viajar al norte del país.

Otras vías de acceso son los caminos de herradura. Nuestros antepasados tenían la costumbre de limpiar, excavar y desviar caminos. Ahora esa práctica ya terminó; los caminos se perdieron por la acción del tiempo. Recordamos que para los municipios de San Ignacio, Guaimaca, Guayape y aldeas del municipio, había buenos caminos.

El servicio de transporte de buses es completamente deficiente, pues hay un monopolio que no deja que otros con buenas intenciones lo mejoren.

El correo y el telégrafo son los medios de comunicación que tenemos, desgraciadamente son servicios ineficientes. Carecemos de teléfono y de otros medios de comunicación.

La flora del municipio de Orica fue muy rica y variada, nuestros bosques daban un ambiente de felicidad y colorido; sin embargo, el bosque ha sufrido un descuaje inmisericorde por parte de los madereros en complicidad con las autoridades respectivas. Su extinción nadie la detiene.

A causa de las compañías Meege Lumber, Lamas, Limas, etc., hoy apenas quedan en pequeñas cantidades los bosques conformados por pinos, robles, encino, cedro, caoba, epicacuana, apazote, ciguapate, hombre grande, y liquidámbar. También se dan las plantas medicinales; mangos, aguacates y cítricos, en sus diferentes variedades; otros árboles como llama del bosque, acacias, jacarandas y plantas ornaméntales, entre ellas los jazmines, rosas, claveles, dalias, crisantemos, margaritas y diversas plantas de jardín.

De la riquísima fauna, quedan muy pocos ejemplares: la ardilla, pizote, zorrillo, zorra, conejos, coyotes, tepezcuintle y monos. Especies como venados, cerdos de monte, linces, etc., han sido diezmadas por la caza mayor.

La cría de ganado vacuno se ha incrementado, pues hay buenos hatos de ganado de buena calidad por el cruce de sementales. La cría de cerdos, caballos y aves de corral, son buenos rubros para el hombre del campo.

Hace algunos años murió un buen amigo, don Margarito Ferrera. Él era de esos hombres, honrado, servicial, atento, de buenas costumbres. Me contaba que a él le gustaba mucho el lavado de oro y que en cualquier paraje lo encontraba, que este metal es muy abundante en todo el municipio; al igual que el cobre, el plomo y otros metales que sólo esperan la mano del hombre.

Las mujeres de este lugar en tiempos pasados se dedicaban a lavar oro en la quebrada El Cuévano y la quebrada La Higuera; en esta última una señora encontró

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

un pedazo de oro incrustado en una piedra. Como aquello era tan grande, pensó en regalarlo a un ricachón de Tegucigalpa para quedar bien con él. Así era y es nuestra gente que vive en el campo, ingenua, humilde, sincera; lo dan todo, sin pedir nada. Pero aquellos tiempos y aquella gente ya pasaron, hoy vivimos de realidades.

Existen en el municipio algunas bellezas naturales, con algunos descuidos de parte del vecindario, pues no se dan cuenta de su importancia. El Chorro es una pequeña catarata, una de esas bellezas, un lugar muy bonito para darse una asoleada en cierta época del año. Otro paraje hermoso es la loma de La Cruz, a orillas de la población. Desde allí se contempla el panorama de la cabecera municipal y el valle en todo su conjunto.

Todos los años se organizan caravanas de personas que van a darse un baño, tanto de agua como de sol, al río Guarabuquí, sobre todo en la semana mayor. Las aguas de este río son abundantes, frías, vivificantes.

Hay otros lugares de incalculable belleza, pero que nosotros no hemos sabido apreciar.

Historia

De la tesis presentada por el Dr. Julio Eduardo Díaz Sarmiento, previo al acto de su investidura con el título de Doctor en Medicina y Cirugía, copiamos lo siguiente:

> El municipio de Orica es muy antiguo, según archivo de la Iglesia Católica Orica ya existía en el año de 1536, aunque esto no está confirmado. En la división política territorial de 1889, Orica ya formaba parte del distrito de Cedros. Se ubica al norte del departamento de Tegucigalpa y formado además por los municipios de Cedros, Santa Rosa de Guaimaca, Orica, y Marale. Distaba 28 kilómetros de la cabecera del distrito, correspondiéndole 13 caseríos (refiriéndose al municipio de Orica).

En cuanto a la etimología de la palabra "Orica" se han dado diversas explicaciones ligadas a la leyenda. En el repartimiento de tierras de Alvarado está escrito "Oricapala", que significa en lenguaje mexicano "cerca de la casa del ungüento", haciendo alusión al ungüento que hacían los aborígenes con la trementina. Por degeneración con el uso de la palabra, fue reduciéndose a "Orica".

A esta comunidad, así como a las extintas de Agalteca y Tapale, originalmente poblados de indios, no se les conocen punto exacto ni época de fundación. En la lista de los poblados y tributarios de la jurisdicción de Honduras, por partidos del año de 1593 (lo que forma parte del repartimiento de Alvarado) está escrito: "Tomado y extraído de las cuentas de la Caja Real, en lo referente al tostón (lo que pagaba cada indio de tributo anual, mujeres y niños no pagaban) del servicio del año de 1593. Oricapala, jurisdicción de Comayagua, 20 tributarios, 100 habitantes indios."

El dato fidedigno más antiguo que se tiene acerca de la existencia de este

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

pueblo es el año de 1633, a solicitud del representante de Don Fray Luís Canizares, Obispo de Comayagua, para probar que los sitios de San Francisco de Papua y San Pedro Buena Vista pertenecían a los herederos del Capitán Don Alonso de Cáceres. Lo dicen también el Presbítero Tomás Gutiérrez y el capitán Pedro del Rosal del Cuerpo de Guerra de Flandes y Gobernador de la provincia de Honduras.

En el expediente de ejidos de dicho pueblo se encuentra que, en el año de 1700, el Alguacil Mayor Don Jacinto Pérez y demás principales se presentaron pidiendo el sitio llamado Santa Cruz de Guarabuquí para fundar una hacienda de la comunidad. La Matapalo, con dirección oriente; se pasó al río Jutiapa, siguió río arriba hasta juntarse con el Guayape. Posteriormente, en el año de 1781, Don José Antonio Lozano dio poder a Don Miguel Mendoza, vecino de la nueva Guatemala (hoy Miralda y Guatemalita) para que denunciara la tierra de los ejidos de Orica por haber desaparecido el mencionado pueblo. Con este motivo, Don Joaquín Plaza del Consejo de su Majestad, Oidor, Alcalde de Corte y Juez privativo del Real Derecho de Tierras, pidió informe a Don Ildefonso de Domezain, Alcalde Mayor de Tegucigalpa, quién para evaluarlo pasó el expediente para que informe al Comisario de los Valles de Tapale, Guarabuquí y Orica, Señor Francisco Rojas.

El informe del Alcalde Mayor de Tegucigalpa está concebido en estos términos:

> Por el conocimiento que tengo de este país, manifiesto: que el pueblo de San Francisco de Orica se compone de 12 a 14 familias de pardos (negros) y españoles, contando con cinco indios de ambos sexos, chicos y viejos, criollos de dicho pueblo y además de estos indios del pueblo de Agalteca, que tienen Iglesia en Cofradía, que habían otras casitas de personas de afuera que ocupan cuando vienen a misa y pasar Semana Santa. La hacienda de "Orica" fue Cofradía el Ordinario (Obispo) la vendió hace como 16 años en 4,000 pesos a José Jiménez, que no ha sabido que hubiese distracción de los antiguos indios a otra parte, sino que se han muerto por no ser saludables el temperamento (el clima) y que, el pueblo más es el de Agalteca.
> Los habitantes se dedican al cultivo de la caña de azúcar, café, yuca, plátanos y cereales. Es regado por los ríos Guarabuquí y Malaque.
>
> Sus montañas: La Flor, Batideros, ambas de bastante elevación y extensión. Existen plantas medicinales como la quina, contrahierba, ipecacuana, copal, tatascán, liquidámbar, drago, nogal y manzanilla.

En una nota del Curato de Orica puede leerse:

> "378 almas, pueblo: Orica (cabecera) Agalteca. Valles: Tapale, Guarabuquí, Culebra. Los caminos de este curato son de tierra plana a excepción del de la Culebra que es muy áspero y montañoso, siendo preciso en algún tiempo parado por la corriente de

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

un arroyo que sirve de camino como media legua, por no haber otro tránsito, el cual en tiempo de agua es muy peligrosa, tanto para el cura como para todo pasajero".

En otro aporte dice el Dr. Julio E. Díaz Sarmiento:

A los habitantes de Orica les cabe el orgullo histórico de ser un municipio por decisión de la corona española, según documentos, llamado: Título Real de los Ejidos de Orica, expedido por su Majestad el Rey Don Felipe II, en el año de 1744. Este documento fue registrado en Comayagua a los 6 días del mes de septiembre de 1843, firmado por el ministro de Hacienda Don Francisco Ferrera. Tan importante documento se encuentra celosamente guardado en poder de la Corporación Municipal.

Hacia el norte de la jurisdicción municipal de Orica se encuentra la montaña "La Flor", asiento de dos tribus xicaques, quienes desde fines del siglo pasado huyeron del yugo de un acaudalado explotador de Yoro que los utilizaba como bestias para transportar raíz zarzaparrilla al puerto de Trujillo. Desde entonces se encuentran ubicados allí.

Estas dos tribus se organizaron a su vez en dos familias, una de indios blancos: Juan, Beltrán y Julio Soto como cacique, esta tribu habitó siempre en la región norte de la montaña y han sido poco comunicativos; la otra familia de indios (cobrizos): Pedro, Fidelio y Cipriano Martínez como caciques, han permanecido en la región sur de la montaña, caracterizándose por ser más asequibles para los extraños.

Ambas tribus han sido muy pacíficas y siempre han tenido una vida miserable y permanecida, abandonados por el resto de la comunidad nacional; se dedican a una vida rudimentaria de agricultura, sembrando maíz, café y tubérculos. En muchas ocasiones han sido estafados y atropellados en sus derechos. En la administración del Dr. Miguel Paz Barahona se les regaló tierras legalmente, teniendo su título bien arreglado. Este documento se encuentra inscrito en el Registro de la Propiedad inmueble y mercantil de este departamento de Francisco Morazán, bajo el número 164 – folios 265 al 307, según acta del 14 de febrero de 1929 y firmado por el encargado de dicho archivo Sr. Martín Velásquez.

Existen otras versiones sobre Orica. La primera, según contaba la señorita Purificación (Tía Pura, como le llamábamos) y que a ella se lo contaron sus abuelos y padres, es aquella según la cual la población de Orica en su inicio estuvo ubicada al oriente de la actual cabecera municipal, como a cuatro kilómetros, en un lugar llamado Pueblo Viejo; sus habitantes eran indios y algún otro blanco. Que hubo una estación lluviosa, demasiado copiosa, a tal grado que el lugar fue inundado por el desbordamiento del río Malaque y otras fuentes, causando la muerte de varios pobladores y los que lograron salvarse, vinieron a poblar lo que se llama "El Tejar" y alturas próximas. Más tarde se extendieron por La Hacienda Vieja, Sabana de Julio, El Estiquirín y Quebrada de los Orines, llegando hasta Las Guayabillas y Las Ánimas. En todos estos lugares hay

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

vestigios de haber sido habitados que, posteriormente, se fueron agrupando en la parte que hoy ocupa la población a la margen izquierda del río Malaque.

La otra versión es que la cabecera municipal de Orica estuvo en un lugar llamado Pueblo Viejo. En ese lugar la tierra era muy poca para los faenas agrícolas; por primera vez alguien lo pensó y se trasladó, con el propósito de hacerse de un pedazo de tierra. Otras personas siguieron al primero y así sucesivamente. Cuando regresaban a sus hogares iban cansados, dolientes por el trabajo del día, entonces alguno de ellos creyó que lo mejor era hacer un rancho de "vara entierro" y se quedó viviendo acá, secándolo por otros, y así se formó la cabecera municipal.

Contaba el recientemente fallecido don Abraham Flores, una leyenda oriquense según la cual a estas tierras se les llamaba "Urica" (Orica), lo que significa "oro rico" y por extensión, "territorio rico en oro", por la gran riqueza que contiene, pues existen maravillas ocultas. En la Montaña La Flor se asegura están bajo tierra todos los ornamentos de la antigua Iglesia de Miralda, incluidas las imágenes que eran todas de oro macizo, las cuales los primitivos habitantes enterraron en aquella montaña para que los españoles no se apoderaran de ellas, pues eran conocedores de la codicia de éstos. Los enterradores murieron sin revelar el sitio secreto. Detrás de ese fabuloso tesoro han llegado varios aventureros, pero ninguno ha podido encontrar el misterioso lugar.

Los indios xicaques de la montaña "La Flor"

El municipio de Orica, Francisco Morazán, se enorgullece de tener en su territorio a los indios xicaques de la montaña La Flor, dignos descendientes de nuestros antepasados, restos de aquellos valientes que se enfrentaron a las huestes españolas por conservar la integridad de nuestro territorio. Allá en el occidente del país surgió la figura legendaria del indio Lempira, que traspasó los umbrales de la eternidad para dejar a sus compatriotas una tierra libre, soberana, tal como habían vivido. Allí tenemos pues, a los siempre ignorados indios xicaques de la montaña La Flor, etnia pura que a través del tiempo se ha conservado en el atraso debido a la indolencia de nuestra sociedad y a los gobiernos que han proliferado en nuestro país.

Cuentan personas que han convivido con los indios que estos son descendientes de las tribus Santa Marta y Subirana, poblados del departamento de Yoro.

Para desgracia de los indios, un día llegó al departamento de Yoro un aventurero buscando fortuna, quien miró la gran cantidad de zarzaparrilla. Así, dispuso poner a los indios a arrancar y separar la raíz del resto de la planta y una vez hecho este trabajo, mandó a los indios que la cargaran en sus espaldas y llevaran hasta la ciudad de Trujillo, donde se exportaba al exterior. Los indios no recibían ningún

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

sueldo, no les daban de comer... De esa manera la fuerza del desventurado gringo caía sobre sus cuerpos, hasta que el indio cansado, vejado en su dignidad, rendía su trabajo a la madre tierra. El resto de indios llegaba a su destino con su carga y regresaba dolido, hambriento, cansado a sus bohíos, a lamentarse de su desgracia, de su mala suerte; pero no todos los indios estaban dispuestos a seguir soportando el yugo que se les había impuesto. Pedro y Juan Martínez una noche de luna abandonaron su tierra querida; caminaron por cerros, montañas y planicies con paso lento pero seguro, buscando la libertad ansiada. Dejaron sus casas, sus gallinas y todo lo que tenían, pues esto era fundamental para su seguridad, para conservar su vida. Por delante tenían un horizonte, una tierra que les daría albergue: la montaña La Flor.

Entre Pedro y Juan no había ningún parentesco, únicamente el de la raza. Con Pedro Martínez vino su señora, pero ignoramos su nombre; también vinieron: Domingo, Benito, Doroteo, Beltrán y Mateo, los cuales eran todos sus hijos. Con Juan Martínez, llegaron su señora y sus hijos: Lorenzo, Leopoldo y Beltrán. Todos se establecieron en un solo lugar y así vivieron por mucho tiempo, formando un solo cacicazgo. No sabemos por qué se pasaron formando así las dos tribus existentes, tuteladas en la actualidad por Cipriano Martínez y Julio Soto.

Cómo viven los indios

Los indios viven casi en la intemperie, sus casas son malas, duermen en el suelo pues no tienen camas; su vestimenta es tradicional, sucia como el suelo. Sin embargo, la tribu de Cipriano Martínez ya está bastante civilizada, pues se rozan con las personas que van o sino ellos llegan a la población. La amistad para ellos es una cosa sagrada, cumpliéndose la palabra empeñada; son pacíficos por naturaleza, con una mirada vaga, indecisa.

Su alimentación consiste en masa de maíz, solamente con sal. Les gusta pescar, pero en el río que pasa cerca de sus casas ya no tienen ese alimento codiciado: los peces. La caza mayor se extinguió; ellos usan la cerbatana, con la cual hacen tiros certeros.

Son supersticiosos, pero creen en Dios. Tienen su cementerio, un lugar apartado de donde viven. Casi nunca se enferman y cuando alguna dolencia les llega, se afligen y mueren de "musepo". La gripe es para el indio la enfermedad mortal, como la desnutrición y el parasitismo, entre otras.

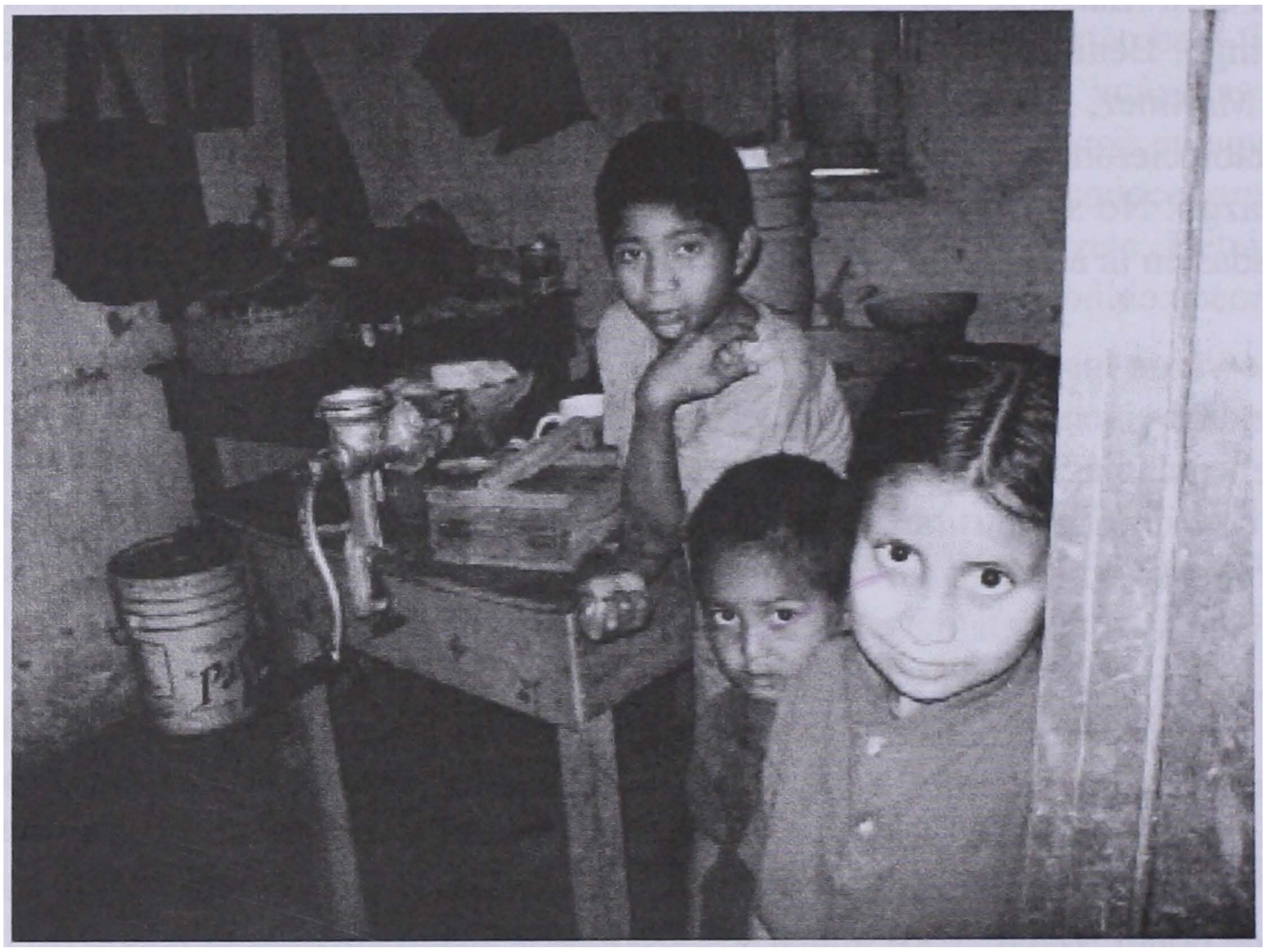
En los últimos años se ha prestado buena atención a los indios. De la Secretaría de Salud llegan visitas para prestarles servicios de vacunación y darles otra clase de medicinas. Los indios ya se han introducido en una nueva etapa de su vida, aceptan las medicinas, las sales de su Tamagasapa.

Los indígenas hablan el dialecto xicaque, pero también español. Han recibido con

Derechos Reservados IHAH

beneplácito la escuela, pues donde Cipriano Martínez hay una y donde Domingo Martínez, otra. Al fin, las autoridades y la sociedad en general han comprendido el error cometido contra de los xicaques de la montaña La Flor, que vivieron en la pobreza, en la indigencia. Así son los indios xicaques, los tolupanes de la muerte.

En la tribu de Cipriano Martínez hay una población de 260 indios; en la de Julio Soto sólo tenemos conocimiento de su población, pues viven muy lejos y son muy huraños. Los indios tienen su terreno propio, donado por el Presidente Dr. Paz Barahona. En ese terreno hay gran cantidad de pinos y hasta ha llegado la mano constructora de los madereros, que no se acordaron de pagar la madera extraída. Se dice que los indios perdieron la cantidad de L. 35,000.00 en complicidad con las autoridades de la Corporación Hondureña.



Los hijos de Lupita en su casa. Montaña de la Flor, Fco. Morazán. Foto de Francesca Randazzo.

Religión y fiestas pueblerinas

Los habitantes del pueblo de Orica son muy religiosos. La población está dividida en católicos y evangélicos, lo mismo sucede en las aldeas y caseríos. Los católicos celebran a la Virgen Los Dolores, El Perpetuo Socorro, Las Mercedes y María Auxiliadora en los meses de mayo y junio, octubre y noviembre; el Santo Rosario, San

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Antonio, San Rafael, San Francisco de Asís y otros.

La fiesta más importante es la que se celebra en el mes de octubre en honor al patrón San Francisco de Asís. En esa fecha todos, hombres y mujeres, demuestran su entusiasmo, así como en la Santa Misa y el Santo Rosario, los matrimonios, los bautismos y las comuniones. También hay bailes y serenatas, cohetes y cohetillos, carreras de bombas, cintas y encostalados, "torofuego", borracheras y sin faltar, desde luego, las chiveadas. En esos días nos visitan personas de Tegucigalpa y de otros lugares vecinos. Afloran también los coyotes que se aprestan a formar parte de la directiva que se encarga de coordinar los actos de la fiesta, para hacer su agosto, o sea "meter las uñas" en el dinero recaudado.

En la Semana Santa o semana mayor, la gente de tiempos pasados empezaba a alistar sus atuendos para cuando llegara esta fecha, ya estaban listos para lucir los eneros. Desde la mujer más pobre hasta la más encumbrada iba a la iglesia bien "emperifollada" para gustar al galán que la acechaba en sus citas de amor. Entraban al templo con todo recogimiento espiritual a postrarse ante el altar mayor, santiguarse y decir en silencio sus oraciones, rogando a San Antonio que le apareciera el joven de sus sueños. Pero eso sí, todo era respeto. Ellas miraban a todos lados para ver si allí estaba el hombre soñado, pero nadie miraba nada de su cuerpo, ni un pié, mucho menos arriba de la rodilla. La mujer no se dejaba tocar de nadie hasta que la boda llegaba a su fin. Así eran nuestras mujeres y así lo eran los hombres, respetuosos. De esta manera trascurrían los días de la Semana Santa, las confesiones, las comuniones y las procesiones, con recogimiento espiritual.

En la casa se comía el tradicional pescado, las inseparables torrejas eran traídas con anticipación y se desechaba todo aquello que profanara la fe cristiana. Aquella gente era temerosa de Dios.

Hoy las cosas han cambiado, por cuyo motivo no tenemos por qué decir lo que sucede, pues todo mundo conoce nuestra realidad. Bellos tiempos aquellos en los cuales se veía el respeto, las buenas costumbres, el buen decir sin extralimitarse en un lenguaje vulgar y soez.

En las fiestas de nochebuena o navidad, en tiempos no muy lejanos, se acostumbraba hacer nacimientos muy originales con material de la localidad; por las noches se bailaba en el local de los nacimientos; se comían tamales, torrejas, atol de maíz, café, rosquillas, rosquetes y algunas veces, ayote en miel. Esos eran los platos que se saboreaban en dichas fiestas. Las costumbres desaparecieron y ahora prevalecen el árbol de navidad y otras tradiciones no hondureñas.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

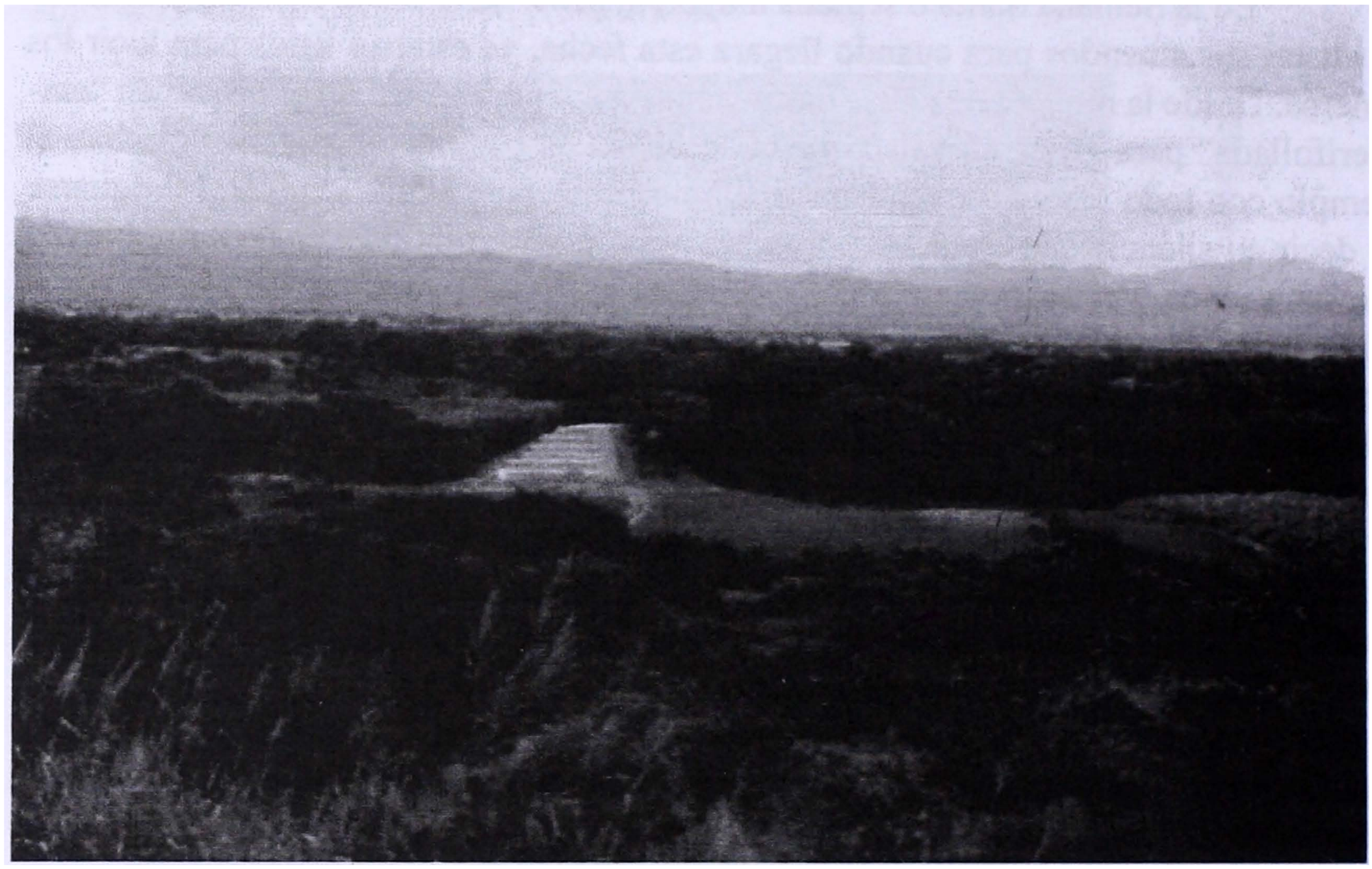


Figura 1. Vista desde la estructura 101. Foto de Boyd Dixon.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Yarumela: Una historia de investigación arqueológica en el sitio y su lugar en la antigua historia hondureña

Boyd Dixon

Resumen. Este documento primero ofrece una introducción al sitio arqueológico de Yarumela y sus alrededores, en vista de su selección para ser desarrollado como parque nacional. Se presenta un resumen de las investigaciones arqueológicas en el lugar durante el último siglo y medio, seguido por una discusión del significado del sitio para estudiantes de investigación de la pre-historia y la historia de Mesoamérica del Sur y Centroamérica del Norte en Honduras.

Introducción. El sitio de Yarumela (designado LP-1 en los archivos del sitio del IHAH) está ubicado en el valle de Comayagua, que se extiende por 550 kilómetros cuadrados, en el Departamento de La Paz. El valle se encuentra en las tierras altas centrales de Honduras, aproximadamente a 600 metros sobre el nivel del mar, formando así un paso natural entre las costas del Caribe y del Pacífico, también llamado el "corredor del centro de Honduras" (Dixon 1989ª, 1989b), vía los ríos Humuya y Lempa y sus afluentes. Yarumela probablemente fue habitado por los ancestros de los lenca entre al menos 1000 años antes de Cristo hasta quizá 400 años después de Cristo (Dixon 1992; Goralski in prep.; Joesink-Mandeville 1986, 1987a); posteriormente sus descendientes probablemente se mudaron a otros lugares en el valle o sus alrededores (Stone 1957, 1972). Los nativos siguieron habitando el valle después de la llegada de los españoles a Comayagua en 1536 (Hasemann y Lara Pinto 1993; Lara Pinto 1985, 1991; Lara Pinto y Hasemann 1988).

El escenario natural del sitio es espectacular, ya que está situado cerca del centro geográfico del valle de Comayagua y brinda una vista a la cuenca y sus montañas de alrededor desde la cumbre de la estructura 101, de 20 metros de altura (figura 1). Esta estructura, conocida localmente como el Cerro de David o El Cerrito, quizá es la estructura de tierra más alta que ha sido construida al sur del área maya en toda Centroamérica (Demarest 1986; Fowler, Jr. 1991; Hasemann et al. 1996). Probablemente antedata por siglos la verdadera arquitectura monumental de Copán, (Fash, Jr. and Stuart 1991), compitiendo solamente con la contemporánea estructura 1 en Los Naranjos a esa escala (Stone 1934; Baudez 1976; Baudez y Becquelin 1973; Dixon et al. 2001).

Aparentemente ese lugar pudo haber sido elegido por campesinos de principios

Derechos Reservados IHAH

del periodo formativo de la región, aproximadamente 1000 años después de Cristo, por

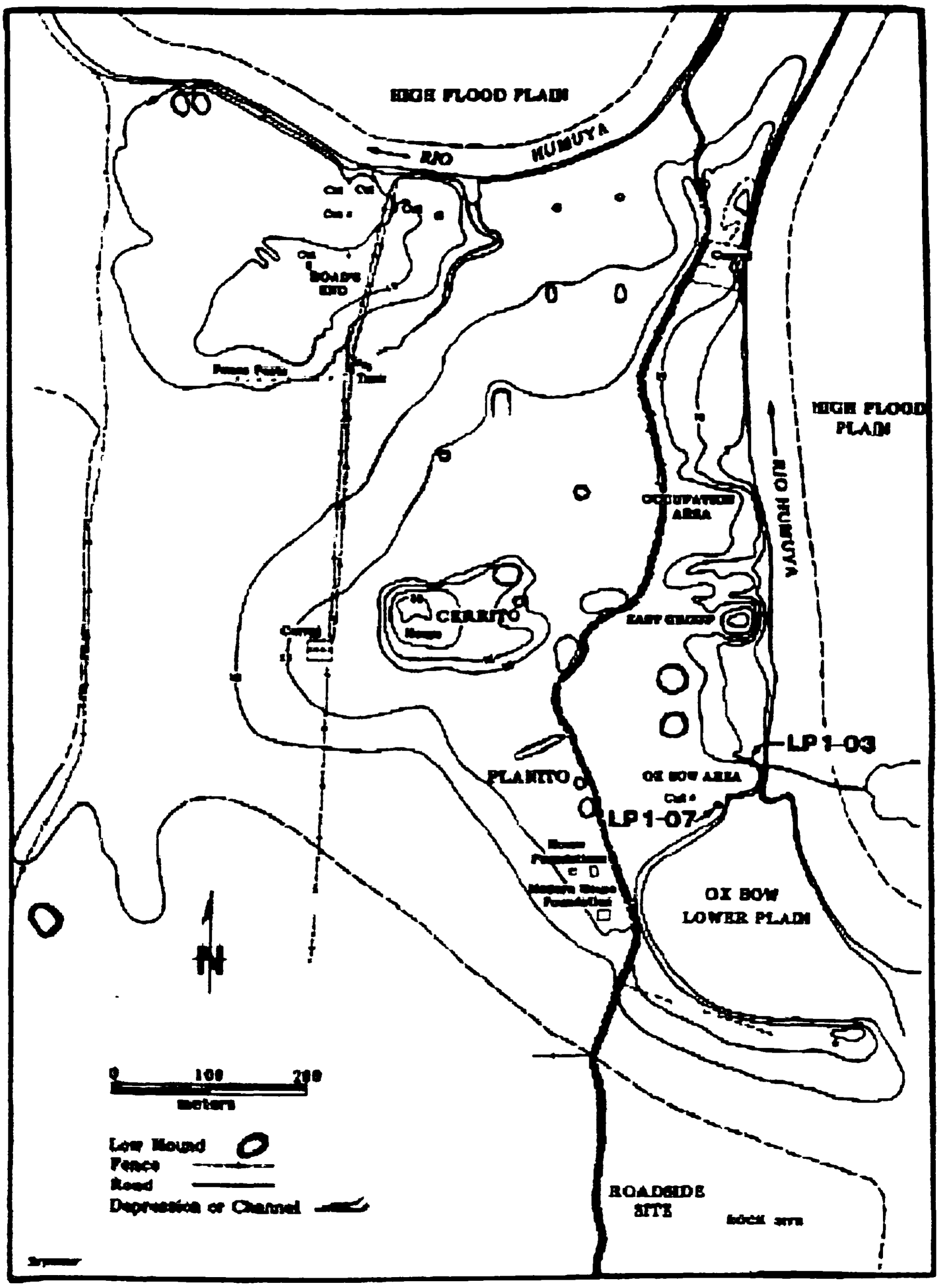


Figura 2. Mapa del sitio de Colby, 1984.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

su ubicación en una terraza alta contiguo a una de las extensiones más amplias de tierras de planicies aluviales en el valle. Algunas de las estructuras más grandes en el sitio están ubicadas al borde de un bosque secundario de especies indígenas e introducidas a lo largo del río Humuya, con porciones de vegetación seca en el centro del sitio y sus estructuras más altas (figura 3). Los distintos ambientes dentro del sitio están habitados por una variedad de animales y pájaros locales e introducidos, encontrándose por parte en medio de campos agrícolas usados por los inhabitantes de la pequeña comunidad rural de Miravalle, mucho así como estaba en el pasado cercano.

Una historia de investigaciones arqueológicas en Yarumela

El interés internacional por Yarumela se registró por primera vez por el viajero norteamericano Ephraim Squier (1855), cuando estaba investigando la ruta posible para un ferrocarril transcontinental del Mar del Caribe al Pacífico. Posteriormente, parafraseado por Hubert Bancroft, Squier encontró que las estructuras en el sitio o "túmulos están orientados cuidadosamente, y que algunos tienen gradas de piedra en el centro de cada lado" (Bancroft, 1875:72). El sitio se mencionó más tarde por Samuel Lothrop en 1926 (1927) cuando estaba en camino a la fortaleza de Tenampua en la montaña (Dixon, 1987), y después brevemente por Jens Yde en el marco de la expedición de la Universidad de Tulane y el Museo Danés en 1935 (Yde, 1936). Obviamente ya existía el conocimiento de esos sitios importantes entre los habitantes de La Paz y Comayagua mucho antes de la llegada de estos investigadores extranjeros.

Figura 3. Excavación de la estructura 101. Foto de Boyd Dixon.

En 1941, Monseñor Federico Lunardi (1941), en ese entonces el Nuncio Apostólico del Vaticano en Honduras, publicó las primeras fotografías del sitio y de una escultura que erróneamente había identificado

Derechos Reservados IHAH

como maya. Esta tendencia hacia la mayanización en los comienzos de la literatura arqueológica de Centroamérica ha sido notada por Darío Euraque (2004), siendo esto una contribución que puede hacer el nuevo parque nacional de Yarumela hacia el reconocimiento público de la diversidad étnica, la cual da hoy en día una enorme herencia cultural a Honduras.

En 1949, Joel Canby (1949, 1951) realizó las primeras excavaciones del sitio e hizo el primer mapa de las estructuras, identificando correctamente su ocupación como perteneciente al Periodo Formativo, equiparado con niveles tempranos de Copán (Agurcia Fasquelle y Valdez, 1994). Doris Stone, (1957, 1972), hija del jefe de la United Fruit Company en Honduras, luego publicó ilustraciones más extensas de los artefactos del sitio en 1957, ubicó al sitio en su propio contexto regional dentro del valle y las tierras altas del centro de Honduras. El arqueólogo francés Claude Baudez (1966) también visitó Yarumela en 1966 y registró la evidencia de la ocupación del sitio, cerca de la comunidad moderna de Miravalle, en el Periodo Clásico entre 400 A.C. y 900 D.C. Esta siguiente fase de ocupación del sitio también lo registró Glass (1966:175).

En 1980, LeRoy Joesink-Mandeville, con varios estudiantes de postgrado y colegas, empezó un programa ambicioso de excavaciones de 25 años en el sitio (1986, 1987a, 1993, 2000), enfocándose en la evidencia para las conexiones que tuvieron los primeros habitantes lencas con las culturas del norte de Sudamérica y del sur de Mesoamérica (Joesink-Mandeville, 1987b; Joesink-Mandeville et al., 2004). Inicialmente, Joesink-Mandeville se enfocó en el registro de arquitectura no monticular ocupada por los primeros campesinos antiguos, como lo reveló por Joel Canby (figura 6). Luego Joesink-Mandeville se concentró en la arquitectura monticular ocupada por la elite del sitio, acompañando el trabajo de campo de Boyd Dixon entre 1988 y 1990 (Dixon, 1997; Dixon et al., 1994).

Peculiarmente cada estructura larga bajo la excavación presentó un distinto método de construcción (Dixon et al., en prep.), variando desde la apariencia de agujeros simples y grandes debajo de una estructura (estructura 106), hasta el uso de pisos de arcilla colorados en estructuras bajas (estructura 104), y luego plataformas de paredes de adoquines (estructura 105) y construcciones de terraza de tablas en estructuras más altas (estructura 110). Las superestructuras también varian entre un roste muy largo y superestructuras de paja (estructura 101) y estructuras mucho más pequeñas de zarzo y lodo (estructura 109), hasta fachadas de superestructura de piedras largas con paredes de ladrillo de adobe en forma de óvalo y techos de paja apoyados por postes de leña masiva (estructura 102).

En contextos de pisos sellados y características intactas asociadas con esa

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

arquitectura, también se encontraron restos calcinados de maíz, calabaza y coyol (Lentz et al., 1997), conchas del río y huesos de animales salvajes (Colby, 1971), y herramientas de agricultura de obsidiana y basalto (Elder, 1983). Investigaciones que se realizaron más tarde por Carleen Sanchez (1997) están enfocadas en la industria de la producción de herramientas de obsidiana en el sitio, comparando métodos y productos con las de otras poblaciones formativas fuera del valle, en vista de su relación espacial con fuentes de materias primas. Excavaciones subsiguientes en la estructura 104 por Craig Goralski (2000) revelaron que la construcción arquitectónica a escala de monumentos en el sitio muy probablemente tuvo sus orígenes en los comienzos del Periodo Formativo.

Mientras la determinación de época utilizando radiocarbono de contextos de arquitectura sellada en el sitio no demuestra una tendencia evolucionaría unilinealmente en esos datos, de pequeña a gran escala, de técnicas simples a complicadas, desde el punto de vista de una variedad de enfoques a construcciones y productos agriculturales es obvio que el sitio era el hogar de numerosos experimentos, tal vez impulsados por la competencia entre linajes dentro del valle (Joesink-Mandeville, 2000) y emulación de contemporáneos interregionales de más allá (Joesink-Mandeville et al., 2004). La posible participación en un sistema de creencia pan-mesoamericano también se investigó en respecto a la arquitectura monumental en el sitio y su orientación con el paisaje de las montañas alrededores y eventos astronómicos (Meluzin, 1986).

El sitio de Yarumela en la historia hondureña amtigua

Basado en los resultados del pasado siglo y medio de investigación arqueológica en el sitio, Yarumela aparentemente representa solamente uno de los pocos pueblos del Periodo Formativo en Honduras. De hecho, en el norte de Centroamérica, en donde los resultados de los primeros experimentos humanos con la agricultura y la formación de desigualdad social entre 1000 A.C. y 400 D.C. todavía son visibles para el visitante. Transformaciones similares, aproximadamente en el mismo periodo, ocurrieron en otros lugares del valle de Comayagua (Dixon et al., 2004), como en el sitio de Los Naranjos a orillas del Lago de Yojoa (Baudez, 1976; Dixon et al., 2001; Stone, 1934), en el valle de Sula (Joyce and Henderson, 2001; Strong et al., 1938), en el valle de Sulaco (Hasemann, 1985, 1987a, 1987b; Hirth, 1988), y en muchas otras partes de las tierras altas no mayas de Honduras (Ashmore, 1987; Urban y Shortman, 1986). Muchos restos arqueológicos de ese periodo también están limitados a tumbas (Beaudry-Corbett et al., 1997; Brady et al., 1995; Dixon et al., 1998; Healy, 1978) o están cubiertos por siglos de deposiciones riberas (Popenoe, 1934; Strong,

Derechos Reservados IHAH

1937, 1948).

Dado el potencial agricultural de las planicies aluviales amplias y el flujo de agua predecible del río Humuya, no sorprende que un centro de población mayor se asentara aquí después de la introducción de la agricultura del corte y quema en sus alrededores (Rue, 1987, 1989; Greene, 2000). Pero la posición única del sitio entre las rutas de acceso fluvial hasta la costa Caribe y Pacífica también ubicó a Yarumela en una posición geográficamente estratégica para beneficiarse de las redes de intercambio regional y de transferencia de información. Una medida de involucramiento de Yarumela en la esfera de interacción con Mesoamérica del sur es la presencia de obsidiana y jade, mientras que los vínculos de Centroamérica del norte probablemente tienen acceso a los ornamentos de conchas y mármol del Pacífico y del Caribe. Se tiene que admitir que los pocos entierros que se han encontrado durante las excavaciones en el sitio hasta ahora no han sido particularmente suntuosos, según los estándares mesoamericanos, especialmente comparándolos con sitios como La Venta en las tierras bajas de los Olmeca. Aún así, son razonablemente conformes con los entierros del Periodo Formativo documentados en otros lugares de la periferia de Mesoamérica del sureste durante ese periodo, así como el sitio de El Salitrón Viejo en el valle de Sulaco (Hirth, 1988).

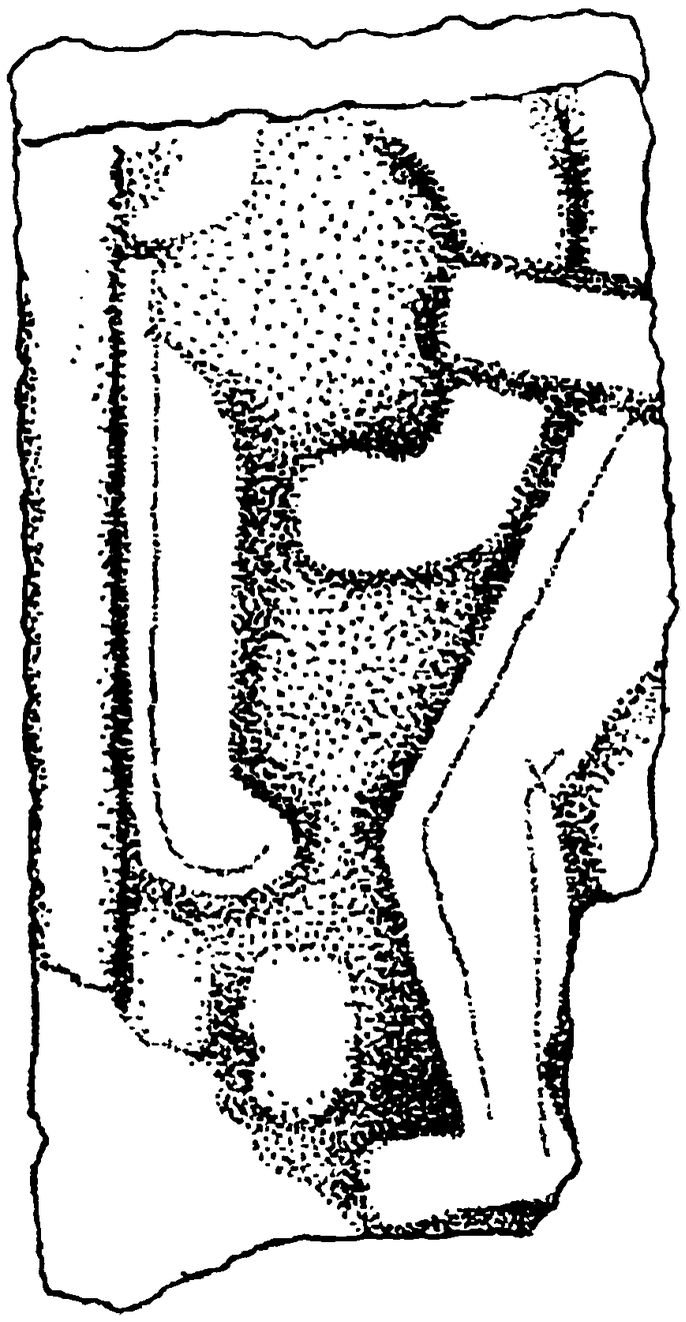


Figura 4. Jugador de fútbol del estilo Izapán en fragmento de escultura de piedra. Dibujo de Boyd Dixon.

Otro elemento que sugiere la importancia de Yarumela a escala interregional es la presencia de esculturas de piedras del estilo Izapán en este sitio. En particular, el fragmento de una escultura encontrada frente a la estructura 102 en 1990, que quizá demuestra un jugador de pelota mesoamericano (figura 4) y otro de estilo muy similar registrado por Lunardi (1941), sugiere interacción con las tierras altas de Guatemala. Otros materiales como el, en el centro de Honduras llamado, olmecoide se encontraron en Yarumela, así como una figura de barriga en un envase cerámico encontrada al pie de la estructura 103 en 1988 (figura 5), pero estos elementos no tienen mayor importancia que los de otros sitios del periodo formativo en la periferia sures-

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

te maya. De hecho, el plan del sitio de Yarumela no parece ser conforme a distintos patrones olmecas (por ejemplo el de La Venta). Sus contemporáneos en Chalchuapa y Los Naranjos todos parecen haber desarrollado sus propios diseños cosmológicos únicos, al menos considerándolos por su posición en el sitio a finales del Periodo Formativo (Dixon en prep.).

Por lo tanto, parece que el sitio de Yarumela y sus habitantes tenían un papel

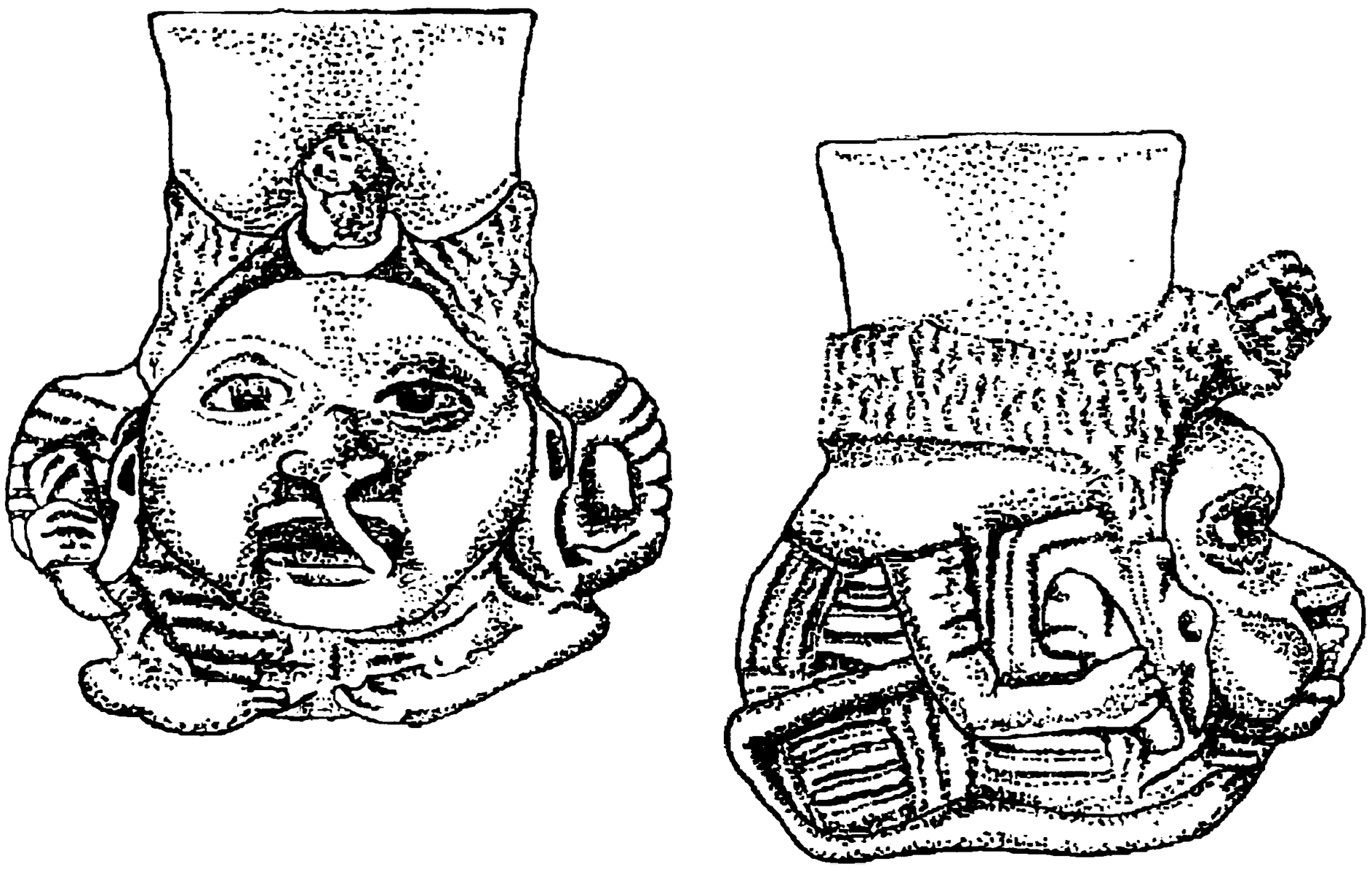


Figura 5. Vasija cerámica del estilo Olmeca. Dibujo de Boyd Dixon.

significativo en la región de las tierras altas del centro de Honduras desde por lo menos el Periodo Medio Formativo hasta el comienzo del Clásico Temprano. Tomando en cuenta el volumen de rellenos de tierra y de piedra erguida como arquitectura en el sitio (Dixon et al. 2004), una población sustancial tiene que haber habitado el valle y haberse movilizado varias veces para eventos de construcción, asociados con rituales importantes, quizá con participación de otros contemporáneos en la región. Artefactos de obsidiana, mármol, jade y conchas del mar sugieren que algunos de esos eventos pudieron haber estado acompañados por manufactura e intercambio de herramientas y objetos ceremoniales, mientras que los estilos de esculturas de piedra y cerámicas compartidos por visitantes y habitantes quizás simbólicamente reforzaron

Derechos Reservados IHAH

los vínculos de parentesco que unieron a los inhabitantes con los linajes regionales. Si ese escenario básicamente es correcto, Los Naranjos, a orillas del Lago de Yojoa, (Dixon et al., 2003) y Cachapa, en el norte de El Salvador (Share, 1978), dos sitios que también pueden jactarse de estructuras de una altura de 20 metros del Periodo Medio Formativo, daban lugar a rituales y eventos de construcción similares a los efectuados por los habitantes del valle de Comayagua.

Conclusión

Probablemente sería seguro interpretar a Yarumela como una de muchas sociedades de centralización emergentes en la región, una que puede haber crecido hasta una magnitud sin precedentes, y que quizás influenció, en su cumbre, pero al mismo tiempo fue un sitio que formaba parte de un proceso pan-regional de una experimentación socio-política ocurrida en el mundo de habla proto-lenca y maya en este tiempo (Joesink-Mandeville 1987).

Vínculos con sociedades de centralización lideradas por una persona emergentes del Periodo Formativo en sitios de tierras altas como Copán, Kaminal-Juyu, Chalchuapa y Los Naranjos probablemente tenían un papel en determinar cuáles elecciones se hicieron por las elites locales. Es obvio que estos centros también recibían la influencia de estilos del arte olmeca y sus alusiones sociopolíticos y religiosos. La clave de la complejidad social de Yarumela y el centro de Honduras, sin duda alguna, se encuentra en el sitio mismo y sus contemporáneos en la región. La creación de un parque nacional en el sitio es un paso gigante en valorizar esa realidad.

Bibliografía

Agurcia Fasquelle, R. y J. Valdez. 1994. Copan y Tikal Secretos de Dos Ciudades Mayas. La Nacion, Costa Rica.

Ashmore, W. 1987. Cobble Crossroads: Gualjoquito Architecture and External Elite Ties. En Interaction on the Southeast Mesoamerican Frontier: Prehistoric and Historic Honduras and El Salvador. E. Robinson, editora, pags. 28-48, British Archaeological Reports, International Series No. 327, Oxford.

Bancroft, H. 1875. The Native Races of The Pacific States of North America. Volume IV. Antiquities. Longmans, Green, and Co., London.

Baudez, C. 1966. Niveaux Ceramiques au Honduras: Une Reconsideration de L`Evolution Culturelle. Journal de la Societe des Americanistes. LV(2):299-342.

1976. Los Naranjos, Lago Yojoa, Honduras. Vínculos 2(1):5-14.

Baudez, C. y P. Becquelin. 1973. Archaeologie de Los Naranjos, Honduras. Mission Archeologique et Ethnologique Francaise au Mexico, Collection Etudes Mesoamericaines–2, México.

Derechos Reservados IHAH

Beaudry-Corbett, M., J. Brady, B. Dixon, P. Gomez, G. Hasemann, and D. Reents-Budet. 1997. North Central Honduras: A Maya Landscape. En Proceedings of the 1995 and 1996 Latin American Symposia. A. Cordy-Collins y G. Johnson, editores, pags. 49-66, San Diego Museum Papers 34, San Diego Museum of Man, San Diego.

Brady, J., G. Hasemann, y J. Fogarty. 1995. Harvest of Bones Ritual Cave Burial in Honduras. Archaeology (May June:36-40).

Canby, J. 1949. Excavations at Yarumela, Spanish Honduras: Recovery, Description and Interpretation of a Long Ceramic Sequence. Tesis de doctorado, Department of Anthropology, Harvard University, Cambridge.

1951. Possible Chronological Implications of the Long Ceramic Sequence Recovered at Yarumela, Spanish Honduras. Proceedings of the Twenty-Ninth International Congress of Americanists 1:79-85.

Colby, S. 1988. An Analysis of Faunal Remains from Yarumela, Honduras. Journal of New World Archaeology VII (2/3):71-107.

Demarest, A. 1986. The Archaeology of Santa Leticia and the Rise of Maya Civilization. Middle American Research Institute, New Orleans.

Dixon, B. 1987. Conflict Along the Southeast Mesoamerican Periphery: A Defensive Wall System at the Site of Tenampua. British Archaeological Reports 327(i):142-153, Oxford.

1989a. A Preliminary Settlement Pattern Study of a Prehistoric Cultural Corridor: The Comayagua Valley, Honduras. Journal of Field Archaeology 16(3):257-272, Boston.

1989b. Estudio Preliminar Sobre el Patron de Asentamiento del Valle de Comayagua: Corredor Cultural Prehistórico. Yaxkin XII(1):42-76, Tegucigalpa.

1992. Prehistoric Political Variability on the Southeast Mesoamerican Periphery. Ancient Mesoamerica 3:11-25, New York.

1997. La Arquitectura del Período Formativo y la Competencia del Estado Social en Yaru mela, Honduras, 1991. Yaxkin XV:19-48, Tegucigalpa.

Dixon, B., M. Dippel, G. Tercero, y D. Gosser. 2004. Patrones de asentamiento y los planos de los sitios del periodo formativo en Honduras: Lo que podrian ensanarnos sobre la competencia del estrato social. Memoria VII Seminario de Antropologia de Honduras "Dr. George Hasemann". Pag. 267-278, Tegucigalpa.

Dixon, B., G. Hasemann, P. Gomez, J. Brady, and M. Beaudry-Corbett. 1998. Multi-Ethnicity or Multiple Enigma: Archaeological Survey and Cave Exploration in the Rio Talgua Drainage, Honduras. Ancient Mesoamerica 9:327-340, New York.

Dixon, B., LRV Joesink-Mandeville, N. Hasebe, M. Mucio, W. Vincent, D. James, and K. Petersen. 1994. Formative-Period Architecture at the Site of Yarumela, Central Honduras. Latin American Antiquity 5(1):70-87, Washington DC.

Dixon, B., R. Webb, y G. Hasemann. 2001. Arqueologia y ecoturismo en el sitio de Los Naranjos, Honduras. Yaxkin XX:55-76, Tegucigalpa. In prep. Formative Period Site Plans, Settlement Patterns, and Social Status Competition on the Southeast Maya Periphery. In: 25 Years of Settlement Pattern Research on the Southeast Maya Periphery: Papers in Memory of George Hasemann. In press, Tegucigalpa.

Elder, D. 1983. The Stone Tools of Yarumela and the EarlyFormative Period of Mesoamerica. Tesis de la Maestria, Departamento de Antropologia, California State University, Fullerton.

Euraque, D. 2004. Conversaciones Historicas con el Mestizaje y su Identidad Nacional en Honduras. Centro Editorial, San Pedro Sula.

Fash, W. Jr., y D. Stuart. 1991. Dynastic history and cultural evolution at Copán, Honduras. En Clas-

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental Digital. UDI-DEGT-UNAH

sic Maya Political History: Hieroglyphic and Archaeological Evidence. T. P. Culbert, editor, pags. 147-179, Cambridge University Press, Cambridge.

Fowler, W., Jr. 1991. The Formation of Complex Society in Southeastern Mesoamerica. CRC Press, Boca Raton.

Glass, J. 1966. Archaeological Survey of Western Honduras. In Handbook of Middle American Indians. G. Ekholm and G. Willey, editors, Vol. 4, pp. 157-179. University of Texas Press, Austin.

Goralski, C. in prep. Monumental Architecture and Site Occupation at Yarumela, Formative Honduras. In: 25 Years of Settlement Pattern Research on the Southeast Maya Periphery: Papers in Memory of George Hasemann. In press, Tegucigalpa.

Greene, Glenn. 2000. A Pollen Spectrum from the Eastern Shore of Lake Yojoa, Honduras. Paper given at the 65th annual meeting of the Society for American Archaeology, Philadelphia.

Hasemann, G. 1985. Desarrollo de los asentamientos Clásicos Tardíos a lo largo del Río Sulaco. Yaxkin 8(1-2): 25-45, Tegucigalpa.

1987a. El patron de asentamiento a lo largo del rio Sulaco durante el Clásico Tardio, Honduras. Yaxkin 10(1): 58-77, Tegucigalpa.

1987b. Late Classic Settlement on the Sulaco River, Central Honduras. En Chiefdoms in the Americas. R. Drennan y C. Uribe, editores, pags. 85-103, University Press of America, Lanham.

Hasemann, G. y G. Lara Pinto. 1993. La Zona Central: Regionalismo e Interacción. En La Historia General de Centroamérica. Vol. I. R. Carmack, editor, FLACSO, San José.

Hasemann, G., G. Lara Pinto, y F. Sandoval. 1996. Los Indios de Centroamérica. Editorial Mapfre, Tegucigalpa.

Healy, P. 1978. Excavations at Selin Farm (H-CN-5), Colon, Northeast Honduras. Vinculos 4:57-79, San Jose.

Hirth, K 1988. Beyond the Maya Frontier: Cultural Interaction and Syncretism along the Central Honduran Corridor. En Boone, E. y G. Willey, editores, The Southeast Classic Maya Zone. Dumbarton Oaks Papers, Washington, D.C.

Joesink-Mandeville, L.R.V. 1986. Proyecto Arqueologico Valle de Comayagua: Investigaciones en Yarumela-Chilcal. Yaxkin 6(2):17-42, Tegucigalpa.

1987a. Yarumela, Honduras: Formative Period Cultural Conservatism and Diffusion. In Interaction on the Southeast Mesoamerican Frontier. E. Robinson, editora, BAR Internatio nal Series 327(i):196-214, British Archaeological Reports, Oxford.

1987a. The Ethnological Significance of the Copan Archaic. In The Periphery of the Southeastern Classic Maya Realm. G. Paul, editor, UCLA Latin American Studies Volume 61:1-26, Los Angeles.

1993. Comayagua Valley. En Pottery of Prehistoric Honduras: Regional Classification and Analysis. J. Henderson y M. Beaudry-Corbett, editores, pp. 235-247. Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles.

2000. The Demise of Paramount Chieftainship in the Comayagua Valley, Honduras: Sanctified Authority Shattered. Ponencia presentada en el VII Seminario de Antropología de Honduras, IHAH, Tegucigalpa.

Joesink-Mandeville, L.R.V., S. Meluzin, y C. Sanchez. 2004. Yarumela, Honduras: El antiguo cacicazgo de la frontera o la demarcaion revisada. Memoria VII Seminario de Antropologia de Honduras "Dr. George Hasemann". Pag. 279-286, Tegucigalpa.

Joyce, R. y J. Henderson. 2001. Beginnings of village life in eastern Mesoamerica. Latin American

Derechos Reservados IHAH

Antiquity 12:5-24.

Lara Pinto, G. 1985. Apuntes sobre la Afiliación Cultural de los Pobladores Indígenas de los Valles de Comayagua y Sulaco. Mesoamérica, Año 6, Cuaderno 9 (June 1985): 45-57.
1991. Change for Survival: The Case of the Sixteenth Century Indigious Population of Northeast and mideast Honduras. En Columbian Consequences 2. D. Thomas, editor, Washington D.C.

Lara Pinto, G. y G. Hasemann. 1988. La Sociedad Indigena del Noreste de Honduras en el Siglo XVI: Son La Etnohistoria y la Arqueologia Contradictorias? Yaxkin XI(2):5-28.

Lentz, D., C. Ramirez y B. Griscom. 1997. Formative-Period Subsistence and Forest Product Extraction at the Yarumela site, Honduras. Ancient Mesoamerica 8(1):63-74.

Lothrop, S. 1927. The Museum Central American Expedition: 1925-1926. Indian Notes. Pag. 12-32. Heye Foundation, New York.

Lunardi, F. 1941. Los misterios del valle de Comayagua. Imprenta Calderón, Tegucigalpa.

Meluzin, S. 1986. Some Ideas Concerning Future Field Investigations at Yarumela, Department of La Paz, Honduras (LP-1). Manuscript on file with author.

Popenoe, D. 1934. Some Excavations at Playa de los Muertos, Ulua River, Honduras. Maya Research 4:61-85.

Rue, D. 1987. Early Agriculture and Early Postclassic Maya Occupation in Western Honduras. Nature 326(6110):285-286.
1989. Archaic Middle American Agriculture and Settlement: Recent Pollen Data from Honduras. Journal of Field Archaeology. 16:177-184.

Sanchez, C. 1997. El cociente de filo a masa: Una reconsideracion en vista de la Obsidiana del sitio Formativo de Yarumela. Yaxkin (1 y 2):5-15.

Squier, E. 1855. Notes on Central America. Harper and Brothers, New York.

Stone, D. 1934. A New Southernmost Maya City. Maya Research, Vol. I(2):125-128.
1957. The Archaeology of Central and Southern Honduras. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Volume 49(3). Harvard University, Cambridge.
1972. Pre-Columbian Man Finds Central America. Peabody Museum Press, Cambridge.

Strong, W. 1937. Archaeological Explorations in Northwestern Honduras. Smithsonian Institution, Washington D.C.
1948. The archaeology of Honduras. En Handbook of South American Indians. Volume 4, J. Steward, editor, pags. 70-120, Washington, D.C.: Smithsonian Institution

Strong, W., A. Kidder y A. Paul. 1938. Preliminary Report on the Smithsonian Institution - Harvard University Archaeological Expedition to Northwestern Honduras, 1936. Smithsonian Institution, Washington D.C.

Urban, P. y E. Schortman, editores. 1986. The Southeast Maya Periphery. University of Texas Press, Austin.

Yde, J. 1936. A Preliminary Report of the Tulane-Danish National Museum Expedition to Central America 1935. Maya Research Vol. III(1):25-38.
1938. An Archaeological Reconnaissance of Northwestern Honduras. Levin & Munksgaard, Copenhagen.

Derechos Reservados IHAH

Foto de Omar Aquiles Valladares.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Yarumela: Revalorizando un sitio arqueológico en el valle de Comayagua

Omar Aquiles Valladares

Resumen. Este ensayo muestra la importancia del sitio arqueológico de Yarumela y de la comunidad moderna conocida con el mismo nombre, ubicadas ambas en el valle de Comayagua. Describe en un primer plano la validez del asentamiento arqueológico señalado como el lugar más importante en la zona central hondureña. Este surgió mucho antes que los asentamientos mayas de Copán. Se comenta brevemente la transición durante el periodo colonial, realzándose la tradición oral de la comunidad actual y postcolonial.

A la par de la mención a la moderna comunidad de Yarumela se exalta el origen del caserío de Miravalle, situado en la misma área. Este poblado emergió en la década de 1970 beneficiado por de la reforma agraria de la época. Estos pobladores se ubicaron en la cercanía de los montículos de Yarumela I, o el Chilcal. Es relevante recalcar que durante las diferentes excavaciones arqueológicas en las décadas de 1980 y 1990 algunos de los vecinos de Miravalle han sido empleados en las mismas, por lo que tanto la comunidad como el sitio arqueológico han estado ligados.

Actualmente, el Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) realiza importantes gestiones para crear un parque arqueológico en Yarumela I, donde la comunidad de Miravalle quedará integrada y será beneficiada del turismo cultural. Concluirá así un ciclo que comenzó con un asentamiento campesino vinculado como parte integral de un patrimonio cultural revalorado, en fomento de la identidad local y nacional.

Introducción. Yarumela es parte de las metas y objetivos del IHAH del 2006 al 2010. La meta No. 10 dice textualmente lo siguiente: "Planificar el desarrollo de nuevos parques arqueológicos (i.e. Yarumela y Tenampua en el Valle de Comayagua) y museos (i.e. Nacional de Arqueología en Tegucigalpa e Historia Colonial en Comayagua) en el país".

Pero ¿qué es Yarumela? Contestaré esta interrogante desde mi formación de historiador utilizando como fuente los diversos trabajos realizados por los especialistas de la arqueología y otras disciplinas. Obviamente los historiadores necesitamos de la fuente arqueológica, la cual es sumamente ilustrativa y necesaria.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Primeras noticias y arqueólogos en Yarumela

Las primeras impresiones extranjeras del lugar las recogió Ephraim G. Squier, viajero norteamericano, diplomático y etnógrafo, quien visito la zona a mediados del siglo XIX para realizar un estudio del tan ansiado ferrocarril interoceánico. Squier se expresó de las estructuras de Yarumela de la manera siguiente: "De formas regulares, rectangulares y colocada con escrupulosa referencia a los puntos cardinales habiendo sido dispuesta en terrazas [con] vuelos de grada en medio de cada sitio [y] todavía de pie fragmento de paredes con piedras cortadas" (en Dixon, 1997: 24).

Boyd Dixon, arqueólogo que realizó excavaciones en la zona a fines de la década de 1970, comenta que cuando Squier visitó el sitió, las estructuras estaban en notable estado de conservación y el lugar conservaba una vegetación muy abundante.

A principios del siglo XX, hay breves menciones de Yarumela en dos expediciones arqueológicas: una de ellas la de Samuel K. Lothrop de la fundación Haye (1926), quien realizaba excavaciones en Tenampua (1927), y la de Jens Yde (1935), el cual encabezaba una expedición conjunta del museo Danés y la universidad de Tulane (Dixon, 1997: 24). Aparentemente ninguna de estas expediciones realizó excavaciones en Yarumela, sólo reconocimientos superficiales.

En la década de 1940, el nuncio apostólico del Vaticano en Honduras, Monseñor Federico Lunardi, mostró interés en Yarumela. Erróneamente le atribuyó el origen de las estructuras a los mayas (Dixon, 1997: 24). Obviamente Lunardi no sólo promovió Yarumela como un sitio Maya, sino que la generalidad de la hondureñidad según él era depositaria y heredera de esa notable cultura (Euraque, 1998: 85-ss). Así se invisibiliza el aporte de otros grupos indígenas en la configuración de la cultura del país.

En la mitad del siglo XX, Joel Canby, de la Universidad de Harvard, estableció la primera cronología para el sitio (Dixon, 1997: 24). Según personeros del IHAH, en las bodegas de la Universidad de Harvard existen piezas de cerámica de las que estudió Canby.

Las investigaciones arqueológicas en el Valle de Comayagua realizadas por Doris Stone, arqueóloga norteamericana hija del Director de la United Fruit, lograron elevar la importancia del sitio a nivel mundial (Dixon, 1997: 24). Claude Baudez, arqueólogo francés, relacionó Yarumela con complejos cerámicos del norte de Honduras, específicamente con Los Naranjos y Playa de los Muertos (Dixon, 1997: 25).

A partir de los años ochenta del siglo XX, se realizan trabajos a gran escala. Entre los investigadores están Leroy Joesink Mandeville, Boyd Dixon, Carleen Sánchez, entre otros.

Últimamente, Craig Goralski de la Universidad de Pennsylvania realiza

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

su tesis doctoral sobre Yarumela, teniendo a su disposición las notas del fallecido arqueólogo Mandeville. Hay que resaltar que Mandeville fue uno de los que más tiempo consagró a las investigaciones en el lugar y de los que menos publicó, por lo que este trabajo de Goralski puede ser un aporte relevante si se rescatan las notas de campo del investigador. Finalmente, en estos días ha realizado una estadía de investigación la Dra. Laura Orourke, arqueóloga de origen mexicano. Pero ¿qué demuestra el registro arqueológico sobre Yarumela? Muchas cosas y todas interesantes.

Ubicación geográfica de Yarumela

El emplazamiento arqueológico Yarumela está ubicado en el Valle de Comayagua a una altitud de 600m sobre el nivel del mar. Está asentado en la ribera occidental del río Humuya. El clima en este paraje comprende una estación seca de enero a abril, y una temporada lluviosa de mayo a diciembre. Sin embargo, Yarumela es algo más caliente y seco, debido al efecto de sombra fluvial que provoca la cercanía de las montañas que tienen una altitud de más de 1000m (Dixon, 1997:20-23).

Yarumela entre el Periodo Formativo y la llegada de los conquistadores

Aunque la evidencia no es concluyente, es probable que la presencia de megafauna extinta, como osos perezosos gigantes y mamuts a lo largo de la ribera del río Humuya, pudo haber atraído al valle a los cazadores del paleoindio previo al 4000 A.C. (Dixon, 1989: 47-48). Estas bandas de cazadores recolectores estaban compuestas por unos cuantos individuos emparentados entre sí, quienes se movían a través de un territorio para aprovechar los recursos disponibles. El utillaje de estos grupos era bastante simple. Sus campamentos eran de corta duración. Generalmente no dejaban restos llamativos (Henderson, 1993: 83). Hacia el final del periodo formativo (300 A.C. - 500 D.C.) la evidencia arqueológica demuestra que "Surgen grandes centros como Los Naranjos en el Lago de Yojoa y Yarumela en el valle de Comayagua, que consiste en grandes aldeas con edificios públicos de tamaño monumental que llegan a tener 20 metros de altura. (Aproximadamente la altura de un edificio de 7 pisos)" (Agurcia, 1989: 21).

Lo que es extraordinario, y en lo que coinciden los arqueólogos, es en la ubicación del sitio, justo en la depresión transversal de Honduras. Por lo tanto, Yarumela estaba en la ruta comercial que servía de puente a la América nuclear precolombina de México central a Perú (Joesink Mandeville, 1997: 5).

La vegetación nativa ha sido descrita según el registro paleoetnobotanico como mefitica o bosque tropical caducifolio (Lentz citado por Ramírez Sosa: 76). En las zonas del Valle donde era menos lluvioso aparece un bosque de Sabana. Algunos árboles

Derechos Reservados IHAH

de esta sección incluían Jícaro, Jagua, nance, carao, pinos. Se pueden agregar piñón, anona, maguey, cactus y numerosas gramíneas (Ramírez Sosa, 1996: 76).

Un importante fruto encontrado en las excavaciones arqueológicas es el marañón (anacardium cf occidentale). Esta variedad de marañón, posiblemente sea de origen suramericano. Según expertos, "esto parece ser el registro más temprano del marañón en un sitio arqueológico en Honduras" (Ramírez Sosa, 1996: 78), evidenciando algún tipo de contacto interregional entre los bloques Norte y Sur a través de Centroamérica. La savia de marañón era usada como insecticida y como fuente medicinal, además de utilizarse su fruto y su semilla. Otros restos encontrados son el ayote y el higo, como fuente de leña y para hacer canoas (Ramírez Sosa, 1996: 85). Como combustible utilizaron el pino el cual se encuentra en las colinas de los alrededores (Ramírez Sosa, 1996: 86).

Como material de techo utilizaban pasto. La madera de guanacaste fue utilizada en la construcción de casas, siempre y cuando no tuviese contacto con el suelo, pues era susceptible de ataques de termitas (Ramírez Sosa, 1996: 85). El registro paleoetnobótanico demuestra que aquellos primeros pobladores del formativo medio tenían maíz en este importante sitio arqueológico (Ramírez Sosa, 1996: 87).

La arqueóloga Susan M. Colby realizó investigaciones sobre la fauna que se cazaba en Yarumela. Los restos que aparecieron corresponden a Tapires (Tapirella bairdii). Los tapires habitaban a lo largo de las selvas tropicales espesas. Igualmente, se han encontrado restos de conejo cola blanca, de pájaros, moluscos de río, peces, tortugas, serpientes, cangrejos e iguanas. Nuevamente, observamos cómo la evidencia arqueológica sugiere intercambio entre diversas áreas, pues se encontraron restos de conchas marinas provenientes de la costa del Pacifico (Joesink Mandeville, 1997: 16-15).

Alrededor de los años 100 A.C. al 500 D.C., la agricultura de maíz se volvió más intensiva, consolidándose en la zona sociedades estratificadas o cacicazgos.

En algún momento las redes comerciales que existían entre la zona central hondureña y el oriente de El Salvador se rompieron, debido quizá a la erupción del volcán Ilopango durante el siglo III d.c. El intercambio parece desplazarse a las tierras de Guatemala (Dixon, 1989: 50-51). Muy probablemente el sitio maya de Copán era el intermediario en este comercio. Alrededor del 600-900 D.C. se vuelve a encontrar evidencia de amplia vida cultural en el valle, la cual subsistió hasta un nuevo periodo de regionalización y fragmentación en el posclásico, 1300 D.C. A 1500 D.C., situación que encontraron los españoles. Luego se reconoce "que hay un agrupamiento de sitios alrededor de extensas vegas, sugiriendo un cambio en los patrones de asentamiento de hecho Yarumela y lugares secundarios estaban abandonados y eran utilizados como cementerios (Mandeville citado por Dixon ,1989: 51).

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Yarumela, el pueblo actual, una historia reciente

Cuando los conquistadores españoles arribaron al valle de Comayagua, hubo alzamientos indígenas. La misma Comayagua, fundada en 1537, fue quemada y vuelta a refundar dos años después. La defensa indígena la lideró en parte Tenampua, otro asentamiento prehispánico ubicado en una cumbre al Sureste de la aldea de las Flores en el valle de Comayagua. Lunardi narra que Tenampua fue fortalecida terriblemente contra los españoles: pero no se usó como defensa, porque en el último momento se abandonó, sin esperar al adversario (Lunardi, 1948: 145).

Cuando Tenampua cayó en manos de los españoles, los indígenas quemaron sus casas y se refugiaron en las montañas. El conquistador español Francisco de Montejo describe la cumbre de la siguiente manera:

> Hasta que pare de la otra parte de la Villa de Comayagua; y el capitán que
> Andaba de la otra parte, pacificando, como supo que yo andaba por
> las espaldas, conoció la flaqueza en los indios y fue a un penol
> donde estaba mucha gente recoxida que era el mas fuerte de aquella comarca,
> y tomola por fuerza, y luego le vino de paz aquella provincia, e le dixeron
> como yo había pasado adelante, e que había pasado adelante, e que iba derecho
> al pueblo donde mataron los seis cristianos que se llama Guaxerigui, que tenían
> en el un penol, el mas fuerte de toda aquella tierra .
> Yo me fui derecho a el, y un día antes de que llegase, lo desampararon y no
> osaron esperar; y visto por el penol, que era la cosa mas fuerte que se ha visto,
> que se tobieran tiempo de cortar un cuchillo de sierra que estavan cortando, era
> imposible tomarse, porque tenían dentro agua y leña e sementeras y muchos
> bastimentos, tenían doscientas e veinte casas, y ciertas tempas (casas civiles)
> e oratorios (Lunardi,1948: 146).

Pacificado el territorio y establecido el sistema colonial, Comayagua se convirtió en la sede de las autoridades civiles, religiosas y militares. El sitio de Yarumela y sus cacicazgos ya dispersos fueron sujetados al dominio español.

Para 1570 en Comayagua se centralizó el poder religioso, el poder civil y el poder político (Martínez Castillo, 1982: 9). No tenemos indicio de cómo pudieron ser los cambios culturales en estos primeros años, lo cual debió haber provocado severas alteraciones en la vida de los indígenas.

Durante el periodo colonial no hay muchas menciones de Yarumela. En octubre de 1776, en carta del obispo de Comayagua, se informa de constantes lluvias que han afectado las comunidades del valle. Según el informe, por las inundaciones, el valle semejaba un gran lago. Los pueblos de Ajuterique, Lejamani, Cururo, La Villa de San Antonio, Yarumela y las reducciones de las Flores habían quedado incomunica-

Derechos Reservados IHAH

dos. Ese mismo mes se vieron afectados por un terremoto que dañó los alrededores, incluyendo a Yarumela (Martínez Castillo, 2004: 32).

Para 1801, en el informe del intendente Ramón de Anguiano, la población de Yarumela forma parte del partido de la capital, Comayagua. Este partido sumaba 9600 almas de españoles y ladinos y 4245 de indios. La parroquia de Comayagua comprendía entonces la reducción de San Antonio, las Piedras, el Rincón y Lamani, Canquigue y Yarumela. Esta última comunidad la componían 43 familias ladinas (Vallejo, 1893: 127). Vemos, pues, que la comunidad de Yarumela a inicios del siglo XIX era una modestísima aldea de ladinos. Este término ladino se refiere en este momento del periodo colonial específicamente a los hablantes de castellano. "Racialmente" podían ser mestizos, mulatos e incluso indígenas (Euraque, 1996: 75).

Alexis Machuca, quien ha investigado la historia de la ciudad de La Paz, sugiere que hay una fuerte influencia del componente étnico negro, el cual proviene de tiempos coloniales. Acentúa Machuca que la mayor influencia se dio en Yarumela, donde son bien pronunciados los rasgos negroides de su población (Machuca, 2007: 19). En los padrones de población de 1835, Yarumela tenía 473 habitantes y en el valle de Las Piedras se contaban 1488 pobladores (Machuca, 1983: 5).

En la descripción de Squier (1850) sobre el Departamento de Comayagua, se enumera la división administrativa con los siguientes distritos: Comayagua, Lejamani, Yucasapa, Siguatepeque, Meambar, Aguanqueterique, Goascorán, Esquías, Lamani, Chinacla, Jurla, Langue y San Antonio del Norte (Squier,1908: 109). Squier alaba la buena disposición geográfica del valle donde estaba concentrada la mayor población del departamento: "La capital misma, las considerables poblaciones de La Paz, y San Antonio, y los pequeños Pueblos de Ajuterique, Lejamani, Yarumela, Cane, Tambla y Lamani, están en este llano conteniendo, una población de 25.000 almas por lo menos" (Squier, 1908: 110).

Sobre la población del Valle de Comayagua, Squier comenta que la herencia indígena, se encuentra a cada paso, especialmente en las toponimias; en algunos lugares la mayor parte de la población es una mezclada de indígenas (Squier, 1908: 113).

La tradición oral señala que el poblado contemporáneo de Yarumela surge de los terrenos de una antigua hacienda (1709) denominada Nuestra Señora de la Concepción, propiedad de José de Rivera (Torres, 2007: 6-10). Este enunciado presenta una hipótesis de trabajo: en ocasiones, ciertos caseríos, en diferentes lugares de la geografía de Honduras han crecido alrededor de alguna hacienda importante. Esta hipótesis merece respuesta o por lo menos trata de entender cómo evoluciona un poblado de antigua hacienda a caserío. Para ello se efectúa una exhaustiva revisión de títulos de propiedad en los Archivos Nacional y de la Propiedad.

Derechos Reservados IHAH

El profesor José Santos Torres, nativo de la comunidad, destaca que los terrenos de la antigua hacienda constaban de una caballería y cuatro cuerdas de medida antigua. El terreno, según el profesor Torres, pasó de ser propiedad privada a propiedad comunal, lo que pudo haberse suscitado ya sea porque la familia se extinguió o por confusión del vínculo de sangre (Torres, 2007: 7).

Alexis Machuca comenta que la citada hacienda estaba un kilómetro al Suroeste del actual poblado. En dicha hacienda existió una ermita. La campana de la iglesia actual es de aquella antigua ermita, pues lleva inscrita la fecha 1743 (Machuca, 2007: 94). Consideramos que tal aseveración merece ser comprobada detenidamente.

La hacienda en la historia hondureña va ligada a la producción minera pues proveía a esta de cueros, mulas, carne para los trabajadores, etc. El historiador Marcos Carías explica que la hacienda fue la respuesta económica que tuvieron los mineros criollos a los desvelos e ingratitudes del fluctuante negocio extractivo (Carías, 2007: 108-109). La inversión era muy baja; con pocos peones se podía manejar una estancia y no existía presión fiscal sobre ellas (Carias, 2007: 109).

Alrededor de la hacienda se conformó un mundo cultural diferenciado. Específicamente el dueño de la hacienda regía aquel mundo a partir de: su casona solariega, su parentela y sus clientes, los vaqueros y peones, las diferentes clases de mujeres servidoras, todo un amplio conjunto de personal, usualmente mestizo, ligado con lazos de fidelidad y compadrazgo con el patrón-propietario que junto a su pudiente familia nucleaba el mundo de las haciendas ganaderas hondureñas (Carías, 2007: 110).

No sería de extrañar que en el transcurso del tiempo, la población que dependía de las haciendas creciera y que la presión sobre las tierras para subsistencia aumentara, provocando el fraccionamiento de las mismas. Ligado a esto podían existir otros factores para que las haciendas fueran decayendo y dando paso a pequeñas aldeas o caseríos, pero esto sólo podría dilucidarse con una exhaustiva investigación.

Con la creación del Departamento de La Paz el 28 de mayo de 1869, la ciudad de La Paz, que era municipio desde 1821, se convertirá en la cabecera departamental. Actualmente las aldeas del municipio de La Paz son Concepción de Soluteca, Matasano, Potrerillos, San José del Playón, San Rafael, Tepanguare, Tierra Prieta y Yarumela (Pineda Portillo, 2007: 391).

Yarumela en el siglo XX

La moderna aldea de Yarumela no debe ser confundida con los sitios arqueológicos, a pesar de que existen importantes montículos en la propia comunidad, específicamente en el área del cementerio. Los demás yacimientos precolombinos se encuentran por otros rumbos.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

El censo de población de 2001 registró que Yarumela poseía 616 viviendas particulares y 3 colectivas (censo de población 2001: 8). El Patronato de la comunidad para 2006 enumeró 780 viviendas. Actualmente la tradición constructiva de Yarumela se está perdiendo porque los propietarios están construyendo con nuevos materiales.

Un vistazo a las derruidas casas revela las formas constructivas antiguas. Entre estas formas es notable la ausencia de metales en la construcción. Esta omisión puede ser influencia de la tecnología arquitectónica precolombina (Agurcia, 1984: 47-59). Aún en el siglo XX las casas solían construirse de bahareque amarradas por fibras o bejucos (ver foto de inicio), las maderas del lugar se utilizaban en los horcones vigas y además los techos solían ser de tejas. Entre los barrios de Yarumela están: San Francisco, Buenos Aires, Santa Lucía, Sagrado Corazón, El Progreso, Buena Vista y La Independencia (Machuca, 2007: 95).

Foto de Omar Aquiles Valladares.

Según el antes citado censo, para 2001 Yarumela tenía 2862 habitantes (INE 2001). El Patronato Pro Mejoramiento de Yarumela sostiene que la población para el 2006 era de 3786 habitantes, de la cual el 31% eran menores de 15 años. Existen en la comunidad tres centros de enseñanza, un colegio de secundaria una escuela y un jardín de niños. Cuenta con un centro de salud rural (CESAR) atendido por 2 enfermeras

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

y un médico por horas (Archivo Unidad Etnología).

En asamblea del poder ciudadano del 23 de septiembre de 2006, los habitantes de Yarumela le plantearon al Presidente de la República una serie de problemas que adolece la comunidad. Entre ellos carencia de servicios básicos (agua potable, luz eléctrica, alcantarillado, centros escolares y de salud). En esa misma reunión los pobladores pedían al gobierno central "decretar" un parque arqueológico. El 30 de septiembre de 2006 en reunión de cabildo abierto pedían la delimitación, conservación y vigilancia permanente del área considerada como zona arqueológica, mostrando un interés particular por su patrimonio cultural.

Este interés de la comunidad por su herencia patrimonial podría ser parte de una identidad local, misma que se puede observar en su artesanía. La alfarería es una tradición reconocida del Valle de Comayagua. Sobre la tradición alfarera, Alessandra Folleti específica que "Algunos centros importantes de producción tienen una larga trayectoria histórica atestiguada en documentos coloniales, como en caso de La Campa, departamento de Lempira, Cacauchaga, departamento de Intibuca, Yarumela y Guajiquiro departamento de La Paz y Ojojona en el departamento de Francisco Morazán" (Foletti: 125).

La alfarería de Yarumela se caracteriza por la producción de figuras tradicionalmente usadas en los nacimientos navideños. Al respecto, Folleti menciona que el pueblo de Yarumela se ha especializado en la elaboración de pichingos, figuras humanas y animales de diferentes tamaños, utilizados para decorar nacimientos navideños (Foletti, 2001:139).

Sobre la importancia de esta tradición alfarera, Alexis Machuca ilustra que en 1848, la plaza de la entonces villa, era utilizada como mercado donde comerciaban diferentes productos, según Machuca "Es aquí en donde se sientan a vender sus naranjas los indios de Chinacla y Marcala, donde venden sus petates y canastos los indios de Guajiquiro, sus ollas, cómales, tinajas y porrones los vecinos de Yarumela (Machuca, 1983: 75-76).

Otra tradición relevante en el pueblo de Yarumela es la literatura oral. Gabrielle Di Lorenzo y Mario Ardón Mejía han recopilado, en el libro La Vaquilla de Oro, una amplia variedad de cuentos, leyendas y versos de la región. Con una mirada rápida, el lector se entera que la mayoría de los informantes proceden de Yarumela, y en menor medida de otros lugares del Departamento de La Paz.

Una sección especial de este libro corresponde a los cuentos históricos donde la precisión, las cronologías y el manejo de la fuente es lo de menos. Pedro Castro Maradiaga, vecino de Yarumela, relata desde su particular punto de vista histórico, el descubrimiento de América:

Derechos Reservados IHAH

Cristóbal Colon
Los españoles llegaron a explotar aquí. Hasta vivos enterraron
A los indígenas... y Cristóbal Colon por tradición, es el padre
de Centroamérica. Estuvo rogando al rey de España que había tierra
y al tanto rogarle, le hizo la embarcación. Entonces le dio la tripulación
los reos, los criminales de España, para que si no hallaban tierra que lo
mataran.
Al mes de andar embarcados, ya la provisión se había acabado, y no
hallaban Tierra, y ya querían matar los reos a Colon porque no
hallaban tierra.
Una tarde, voló una golondrina en el mar, y dijo Colon
¡ tierra ¡
Ya no amenazaron los reos con matarlo. Llegaron al puerto de Trujillo.
Se salvo Colón.
Por eso se llama el departamento de Colón, porque Colón llegó a salir allí
Con la tripulación. (Di Lorenzo y Ardón, 1986: 123).

Esta narración describe en parte la historia oficial del hecho, con otras circunstancias totalmente imaginativas, interiorizando un periodo particularmente complejo en la historia de nuestros países latinoamericanos; explotación y muerte de las poblaciones indígenas fue el resultado de ese hecho histórico y la tradición popular lo sostiene. Otras narraciones en el texto son las relacionadas a los azoros o espantos muy populares en la geografía hondureña. Los cuentos de la sucia y la llorona son los más contados en Yarumela. Generalmente a estas historias no se les ha buscado el sustrato que las alimenta, que no es otro que formar opinión o consenso comunitario en ciertas experiencias colectivas. Los compiladores de La Vaquilla de Oro sostienen que la tradición de la Llorona proviene de la tradición oral de España (Di Lorenzo y Ardon, 1986: 141).

Milagros Palma, estudiosa de la tradición oral suramericana propone tres versiones del mito de la Llorona, en primera instancia puede ser que la Llorona sea una mujer que fue despojada de sus hijos. Otra versión supone que la Llorona, enloquecida por la miseria, mató a sus hijos y se suicidó, vagando por la eternidad por aquel horrendo crimen. Otra más asume que la Llorona perdió a sus hijos ahogados mientras lavaba en el río. Milagros Palma puntualiza que La Llorona en la mayoría de los casos es un alma en pena condenada a errar por el mundo, porque renegó de la maternidad (Palma ,1991: 71). Evidentemente aquí hay una función moralizadora, pero también una función de control por cuanto en Honduras se les aparece generalmente a los hombres mujeriegos trasnochadores y borrachos.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

El Coloquio de la Vieja, teatro y guancascos

Especial mención merece lo que se puede considerar una de las tradiciones más emblemáticas y poco conocidas de Yarumela. Nos referimos al Coloquio de la Vieja, una obra teatral de corte anónimo representada en la comunidad. Una lectura de ella revela una rica literatura por cuanto está estructurada dramáticamente y con cierto manejo del lenguaje que merece estudios de especialistas de la literatura. La obra podría considerarse una comedia de enredos. Dieciocho personajes intervienen en la puesta en escena. Los personajes femeninos buscan un buen matrimonio o sufren desengaños. Hay duelos, escenas cómicas y en ocasiones un elevado lenguaje amoroso.

En el texto de la obra hay un pasaje que no puede fecharse con exactitud, pero llama la atención que se hace alusión a una posible representación ante un importante personaje político, que debió de suceder en algún punto de la historia de Yarumela, en esta dedicatoria se lee lo siguiente:

> El tiene la presidencia como Gobierno de estado hallándose colocado con toda vuestra voluntad. Auditorio en realidad vea este primer hondureño que vence con elevado empeño en instalar su gobierno con agrado. La patria agradece y este pueblo se le ofrece colmándolo del parabién porque ha procurado el bien que ha clamado tiernamente la nación. Tu nombre será para siempre con razón gravado en los libros de la historia (El Coloquio de la Vieja, La Loa inicial).

No se sabe a qué presidente se está refiriendo el texto, pero debe tratarse de alguno de los más importantes de la historia patria y centroamericana. Para entender el lenguaje elevado, es bueno citar el siguiente dialogo entre dos personajes femeninos que se disputan el mismo amor, el diálogo transcurre así:

> Lesbia: No tengo la sangre fría, mis ojos no ven de furia, quita de aquí no os conozco, quiero vengar a mi injuria.
> Clorindo (tomando a Dorila la rival de Lesbia): Vete conmigo Dorila te esconderé por mi casa.
> Fabrique (galán): Oírme Lesbia hermosa, sosiega la sangre tuya aplaude tu pecho esa bulla que tu honor no lo permite. No el furor te precipita a manchar vuestra belleza que a mujeres de la plaza se permite esa simpleza.
> Lesbia: ¿Quién eres que a mi grandeza hoy vienes a perturbar?
> Fabrique: Aquel que en otro tiempo contigo se desposó y amante te juro ser tuyo.
> Lesbia: No prodigas que de mortal furia llena, esa tu voz me envenena y me anuncia a la muerte, yo he de hacer que vuestra suerte sepa cumplir la palabra por este puño que labra muerte, venganza y traición. Hoy mismo en esta locación el sol se ha de levantar y su esfera ha de cruzar antes que aurora despierte sombra eres de la muerte aleve, falso tirano, fementido, traidor, desleal...(El Coloquio de la Vieja)

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

La tradición teatral en el Valle de Comayagua, además del tradicional baile de moros y cristianos de Los Diablitos, registra el Baile del Gigante, de la comunidad de Lejamani, el cual fue publicado por Mario Ardón. El Baile del Gigante describe la lucha entre el gigante Goliat y David. De igual manera esta tradición teatral es rica en su dramaturgia y variaciones del lenguaje (Ardon, 1996). Fue remontada en la década de 1990 por la fundación Colectivartes dirigido por el director de teatro Leonardo Montes de Oca, después de mucho tiempo sin escenificarse.

En el pueblo de Ajuterique, siempre en el área de influencia del Valle de Comayagua, se ejecutaba en época navideña el auto de los Reyes Magos de carácter anónimo y con fuertes reminiscencias medievales.

Hay en la zona dos guancascos, tradición Lenca que se remonta al periodo precolombino. Uno se registra entre las comunidades de Yarumela y la Villa de San Antonio, y el otro entre Lejamani y la comunidad de La Cuesta de Comayagüela. Este ultimo está sin investigar pues resulta notorio como dos comunidades tan lejanas geográficamente sostienen un guancasco.

El IHAH busca rescatar la tradición del Coloquio de la Vieja. Para tal fin, estamos contratando un director de teatro profesional, quien deberá realizar, previo al montaje de la obra, seminarios de actuación, voz y dicción, expresión corporal y demás herramientas del trabajo escénico con el objetivo de realizar esta puesta en escena, que deberá de realizarse con actores de la comunidad.

Hacia la creación de un parque arqueológico

Este rescate de la tradición teatral es parte del Proyecto Etnología Participativa. Este proyecto busca, entre otras cosas, involucrar a las comunidades en el manejo del futuro parque arqueológico para una mejor comprensión de los procesos humanos que conformaron la vida cultural en el valle de Comayagua durante y después de la colonia. Boyd Dixon, por ejemplo, propone la interpretación pública de la agricultura tradicional como un componente clave para el entendimiento del sitio de Yarumela (Dixon, 2007: 8).

A nuestro juicio, el planteamiento de Dixon es válido por cuanto la agricultura tradicional actual puede brindar algún aspecto del conocimiento de la agricultura de antaño. Dixon aconseja involucrar a la comunidad local de agricultores que residen en los alrededores del sitio de Yarumela, en la producción de alimentos para el consumo local y del visitante, como para la educación del público (Dixon, 2007: 9). Se le ofrecería al visitante una explicación introductoria sobre la agricultura tradicional y el surgimiento de la desigualdad social y económica en la antigua Yarumela.

Dixon asevera que el visitante podría observar y participar en las tareas de

Derechos Reservados IHAH

preparación de la tierra, el cultivo, el cuidado de la cosecha de maíz, frijoles, calabazas y otros productos tradicionales, dando como resultado estimular al público y residentes a conocer la fragilidad del medio ambiente y la necesidad de conservarlo (Dixon, 2007: 9-10).

Como dijimos, la otra comunidad ligada al centro arqueológico de Yarumela es el caserío de Miravalle, ubicado a inmediaciones del Chilcal o Yarumela I. Este caserío surgió durante la década de 1970 como un grupo beneficiario de la reforma agraria hondureña (1972-1975). Esos primeros habitantes de Miravalle provenían de la aldea de Potrerillos, jurisdicción del municipio de La Paz (Entrevista con Francisco Martínez vecino de Miravalle).

Fueron unas cuantas familias las que dejaron la aldea de Potrerillos buscando nuevas oportunidades pues no tenían tierras para la agricultura; entre los primeros pobladores estaban José Víctor Mejía, Agustín Martínez, Agustín Meléndez, Ángel María Castillo y Mariano Martínez.

Los primeros residentes recibieron capacitación política por parte del sacerdote católico de origen mexicano Pedro Zavala Guerrero (Entrevista a Francisco Martínez). Estos campesinos sin tierra fundaron la Empresa Asociativa Campesina La Paz No. 1 adscrita a la ANACH (Asociación Nacional de Campesinos de Honduras), logrando que se les cedieran los terrenos en la zona arqueológica en la década del 70.

Actualmente, la pequeña comunidad de Miravalle cuenta con un aproximado de 46 casas habitadas, 7 no habitadas y 5 en construcción. Los materiales usados en la construcción de las casas son el adobe y el bloque de cemento. La comunidad cuenta con su escuela, la cual tiene una matrícula de 91 alumnos, 42 niñas y 49 varones; tiene además un kinder con 15 niños de preescolar; no se tienen datos exactos de la población en general pero asciende aproximadamente a unas 300 personas.

La actividad económica de la zona es la agricultura. Algunos habitantes trabajan por jornal, otros en la extracción de arena. Una importante fuente de ingresos son las plantaciones de mango, habiendo en la comunidad de Miravalle cuatro productores que logran vender su producción en el mercado local y una modesta exportación a Estados Unidos y Canadá. Estas plantaciones crecen en las cercanías del sitio arqueológico. A simple vista la comunidad se ve prospera, limpia y ordenada, y sus niños caminan saludables a la escuela revelando la índole emprendedora de sus habitantes.

Algunos de los pobladores de Miravalle han trabajado en las diferentes excavaciones arqueológicas del Chilcal, interactuando estos pobladores con el patrimonio de su comunidad y con los arqueólogos destacados. Actualmente el IHAH, basado en el artículo 17 de la Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación, aborda con estos propietarios la adquisición de los terrenos para crear un

Derechos Reservados IHAH

parque arqueológico.

La cantidad de tierra a negociar comprende un estimado de 74.5 manzanas, pertenecientes a 17 propietarios y propietarias. El área donde se han realizado trabajos de excavación arqueológica, tiene una extensión de 1.5 manzanas, la cual está liberada de restos arqueológicos, y es donde se creará el centro de visitantes, además allí se levanta una de las principales y más llamativas estructuras.

Muchos propietarios, en el transcurso de los años, se han dedicado a sembrar plantaciones de árboles frutales como papaya, mango, limón, guanábana naranja, mandarina y granos básicos como maíz. El mayor productor de mango tiene sembrados 358 árboles, una considerable cantidad si consideramos que el precio estimado de un árbol es de 200 lempiras. Pero al adquirir los terrenos la ganancia es intrínseca, pues el patrimonio e identidad cultural se verían cimentados y la afluencia de visitantes a la zona ascendería considerablemente.

Las posibilidades de un parque en la zona brindaría una fuente de conocimiento para la población hondureña, promovería el interés de los investigadores por realizar nuevos trabajos de investigación, y los pobladores de Miravalle se beneficiarían por las visitas de turistas y podrían ser empleados como guías y guardaparques, clausurando así un ciclo de una comunidad ligada mediante la reforma agraria al patrimonio cultural de la nación. Asimismo el parque arqueológico de Yarumela se vinculará con el museo de Antropología e Historia de Comayagua, que se reinauguró el 31 de julio de este año.

Conclusiones

La zona arqueológica de Yarumela muestra presencia humana desde tiempo inmemorial. Como área de contacto de las tradiciones mesoamericanas, área intermedia, y suramericana, es un lugar obligado de estudio. La profusa tradición oral, antropológica, étnica e histórica brinda el escenario propicio para estudios multidisciplinarios. Para el IHAH, la apertura de un parque arqueológico, con su respectivo centro de visitantes, brindaría al turista una comprensión global de la región y del resto de Honduras. A la vez incentivaría la posibilidad de nuevos estudios, no sólo en el sitio, sino que también en otros rumbos de la geografía hondureña. La grandiosidad del legado de los mayas de Copán en ocasiones parece opacar el resto de los sitios arqueológicos de nuestro país, sitios de gran prestancia cultural como el de Yarumela.

Por otra parte, la población del caserío de Miravalle deberá ser capacitada en atención al visitante. Se podría formar a los pobladores en la producción de artesanías (esencialmente en el pueblo de Yarumela donde la tradición alfarera es notable) y como guías de parque. Asimismo, se podría promover la creación de pequeñas

Derechos Reservados IHAH

tiendas y negocios para ofrecer servicios y por supuesto indemnizar a los campesinos que poseen tierras en el lugar arqueológico y reasegurar su inserción en tierras del valle al comprarles sus parcelas. Algunos de los entrevistados revelan nostalgia ante la idea de vender sus tierras. Debemos como institución evitar que un compatriota sea afectado emocionalmente, pues existe un apego a la tierra aunque sea patrimonio cultural. Por supuesto, los propietarios están concientes de la importancia de la creación del parque arqueológico y se busca trabajar mancomunadamente después de años de abandono.

Bibliografía

Anónimo, El coloquio de la vieja tradición teatral. Inédito. Archivo Unidad Historia IHAH.

Ardón Mejía, Mario, (1986), Moros y Cristianos en Honduras: Texto del Baile drama de David y el Gigante Goliat, Revista Mesoamérica, No. 11, Año 7.

Agurcia F, Ricardo y Rolando Soto. (1984). La casa de don Calecho: un ejemplo de la arquitectura vernácula en Honduras. Revista Yaxkin, Vol. VII No. 1.

Agurcia F, Ricardo. (1989) Una Síntesis de la Arqueología de Honduras. Revista Yaxkin, Vol. XII No 1.

Carias Marcos (2007) De la Patria del criollo a la Patria Compartida: Una Historia de Honduras, Ediciones Subirana, Tegucigalpa.

Di Lorenzo Gabrielle y Mario Ardón (1986) La Vaquilla de Oro y otras Ofrendas de la Tradición Popular Hondureña Editado Por El Cuerpo de Paz. Tegucigalpa.

Dixon, Boyd (1989).Estudio Preliminar Sobre el Patrón de Asentamiento del Valle de Comayagua Corredor Cultural Prehistórico. Revista Yaxkin Vol. XII, No.1.

Dixon, Boyd (1997). La Arquitectura del periodo formativo y la competencia del Estado Social enYarumela, Honduras. Revista Yaxkin, Vol. XV. Diciembre 1997.

Dixon, Boyd (2007) Agricultura Tradicional e Interpretación Publica en el Nuevo Parque Arqueológico de Yarumela: Una Sugerencia. Ponencia presentada en el symposio Arqueo logía, Participación Comunitaria y Patrimonio en Honduras. Museo Arqueológico de Comayagua, Comayagua.

Euraque Darío (1998), Antropólogos, arqueólogo, imperialismo y la mayanizacion de Honduras Revista Yaxkin Vol. XVII.

Euraque Darío (1996). Estado, Poder, Nacionalidad y Raza en la Historia de Honduras: Ensayos. Ediciones Subirana. Choluteca, Honduras C.A.

Lunardi Federico (1948) Honduras Maya. Tipografía Nacional, Tegucigalpa.

Foletti Alessandra Castegnaro de (2001) Viaje por el Universo Artesanal de Honduras. IHAH. Tegucigalpa.

Henderson John (1993) El mundo Maya, en Historia General de Centroamérica, Editado por Robert. M. Carmack, Tomo I. Flacso. Madrid.

Derechos Reservados IHAH

Joesink – Mandeville, LeRoy (1997) Programa Arqueológico de Yarumela, temporada 1983:Descubrimientos y análisis importantes Revista Yaxkin, Vol. XV.

Machuca Alexis (1983) La Paz semblanza histórica de una ciudad y su gente, Secretaria de Cultura y Turismo. Tegucigalpa.

Machuca Alexis (2007) Tierra Maternal, manuscrito inédito La Paz.

Martínez Castillo Mario Felipe (1982) UNAH, Revista Historia Critica, Etapa 1, No 3. Tegucigalpa.

Martínez Castillo Mario Felipe (2004) La Intendencia de Comayagua, Litografía López. Tegucigalpa.

Palma, Milagros (1991) La Mujer es puro cuento simbólica – religiosa de la feminidad aborigen y mestiza, Ediciones Abya Yala. Quito.

Pineda Portillo Noe (2007) Geografía de Honduras, Multigráficos Flores. Tegucigalpa.

Ramírez Sosa Carlos Et Al (1996) Investigaciones paleoetnobotanicas del periodo formativo en el sitio de Yarumela, Honduras Revista Yaxkin, Vol. XIV. No. 1 y 2.

Squier Eprhain (1908) Honduras Descripción Histórica Geográfica y Estadística de esta República de la América Central, Tipografía Nacional, Tegucigalpa.

Torres José Santos (2007) Yo soy Yarumela, manuscrito inédito, Yarumela.

Vallejo, Antonio R (1893), Primer Anuario Estadístico, Tipografía Nacional, Tegucigalpa.

Entrevistas

Francisco Martínez Martínez, 8 de Julio 2008.

José Santos Mejía, 8 de Julio 2008.

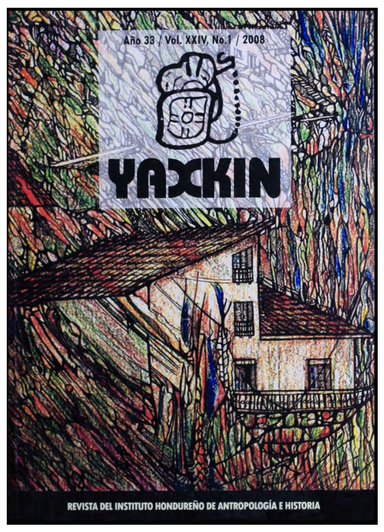
Servando Sánchez, Presidente Patronato Miravalle, 8 de Julio 2008.

Otros documentos

Censos 2001, Instituto Nacional de Censos y Estadísticas, INE

Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación, Decreto Legislativo 220-97

Derechos Reservados IHAH



Yaxkin

Revista multidisciplinaria sobre el patrimonio hondureño del Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH)

De venta en las diversas oficinas del IHAH y en las principales librerías del país.

País	Volúmenes VII, No.1; VII; IX; XI No. 1, No.2; XII No. 1, No. 2; XIII	Volúmenes XV, edición especial; XVI; XVIII; XIX; XX; XXI; XXII	Volúmenes XXIII No.1, No.2, edición especial; XXIV No.1
Honduras	Lps. 40.00	Lps. 60.00	Lps. 80.00
Centro América, Panamá y Belice	USD 5.00	USD 7.00	USD 8.00
América de Norte y Norte del Caribe	USD 7.00	USD 8.00	USD 10.00
América del Sur y Sur del Caribe	USD 7.00	USD 8.00	USD 10.00
Europa, Rusia y Turquía Asiática	USD 8.00	USD 9.00	USD 12.00
África, Ásia y Oceanía	USD 10.00	USD 11.00	USD 14.00

Desprendible para pedidos

Nombre y apellidos:
Institución:
Dirección:
Teléfono:
Fax:
Correo electrónico:
Números solicitados:

Favor consignar su pago al Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH) o proponer revistas o libros en canje.
Para mayor información comuníquese con nosotros: publicaciones@ihah.hn

Derechos Reservados IHAH

Yaxkin es la revista del Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH). El IHAH es una institución autónoma del Gobierno, con personería jurídica y patrimonio propio. Su misión es la protección, investigación, conservación y promoción del Patrimonio Cultural de la Nación.

Yaxkin es una revista multidisciplinaria. Sus páginas están abiertas a toda expresión creativa y rigurosa del quehacer académico sobre el estudio y la promoción del patrimonio cultural hondureño.

Las colaboraciones serán sometidas al arbitraje de un Consejo Editorial. Los artículos presentados para su publicación cumplirán con los siguientes requisitos:

a. Estar escritos en español o traducidos a esta lengua.
b. Preferiblemente no haber sido publicados anteriormente.
c. Estar presentados en Times New Roman, 12 puntos, espacio y medio. No exceder 20 cuartillas, salvo los casos que ameriten la excepción.
d. Tener formato Word o RTF.
e. Digitalizar las fotografías y/o ilustraciones en formato JPEG –o en su defecto TIF o PNG–, con alta resolución. La publicación de las fotografías y/o ilustraciones estará condicionada a su calidad, disponibilidad de espacio y valor intrínseco en el artículo.
f. Ser entregados en versión electrónica. Por aparte, incluir una breve biografía del autor o autora, nombre del artículo y dirección.
g. Estar acompañados de un resumen del artículo de no más de 100 palabras.
h. La bibliografía y las citas deben cumplir con las normas de la APA. Puede solicitarse una copia de esta pauta a publicaciones@ihah.hn y/o ihahediciones@yahoo.com
i. En caso que las citas excedan los cuatro renglones poner aparte, con sangría y puntaje menor.
j. Los "piés de página" deberán presentarse al final del artículo.
k. Someter los artículos a arbitraje para su publicación. La evaluación será hecha por una comisión que puede estar compuesta por miembros del Consejo Editorial u otras y otros académicos. La comisión se compromete en dar respuesta con respecto al arbitraje en un lapso no mayor de tres meses. Podrán ser tres las posibilidades: aceptado, aceptado condicionado a modificaciones, rechazado.
l. Enviar los artículos a la Unidad de Publicaciones, Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Villa Roy, Barrio Buenos Aires, Tegucigalpa, Hon duras. Teléfono: (504) 238-0608. Comunicación por correo electrónico a publicaciones@ihah.hn y/o ihahediciones@yahoo.com
m. Opiniones son bienvenidas a los mismos correos.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Boyd Dixon, Doctor en Antropología de la Universidad de Connecticut (1989). Su tesis doctoral fue sobre las investigaciones realizadas entre 1985 y 1987 acerca de los patrones de asentamiento pre-histórico e histórico en el valle de Comayagua. Trabajó en el proyecto Copán (1978-80), El Cajón (1981-82), Yarumela (1988-90), Talgua (1995) y Lago de Yojoa (1996). Asistió al IHAH en investigaciones en los Higos, Cueva El Gigante, río Pelo, valle del río Patuca, entre otros. Además ha participado durante los últimos 40 años en investigaciones arqueológicas en Belice, Guatemala, Ecuador, Perú, Inglaterra, España, Norteamérica y el Pacífico.

Christian Wells es profesor asociado y Director de estudios graduados del Departmento de Antropología de la Universidad del Sur de la Florida. Recibió su B.A. en Oberlin College y su M.A. y Ph.D. en Antropología de Arizona State University. Wells es un arqueólogo cuyos intereses académicos e investigativos incluyen la arqueología aplicada, antropología de la economía, y aspectos culturales y ecológicos de la dinámica entre los humanos y los suelos. Por los últimos 15 años, Wells ha realizado investigaciones arqueológicas de campo en Honduras, Guatemala, y México, con fondos provenientes de entidades tales como la Fundación Nacional de Ciencias, la Fundación Wenner-Green, y la Sociedad Nacional Geográfica, entre otras agencias. También ha escrito o editado seis libros y números de revistas, incluyendo Dimensions of Ritual Economy (con Patricia A. McAnany), Mesoamerican Ritual Economy (con Karla L. Davis-Salazar), y Advances in Geoarcheologial Approaches to Anthrosol Chemistry (con Richard E. Terry), así como más de 50 artículos, capítulos, y revisiones.

Dimitrios Theodossopoulos es catedrático de antropología en la Universidad de Bristol. Es autor de When Greeks Think about Turks: The view from Anthropology (Routledge, 2006) y Troubles with Turtles: Cultural Understandings of the Environment in a Greek Island (Oxford: Nerghahn, 2003). Sus primeros trabajos analizaron la relación humana-ambiental con el turismo y la percepción indígena. Actualmente estudia los estereotipos étnicos, el indigenismo y la política de las representaciones culturales en Centro América y el sureste europeo.

Elisabeth Kirtsoglou es catedrática de antropología social en la Universidad de Wales Lampeter. Es autora de For the Love of Women: Gender, Identity and Same-sex Relations in a Greek Provincial Town (London: Routledge). Sus temas de inves-

Derechos Reservados IHAH

tigación incluyen la teoría de la identidad, género, nacionalismo y ciudadanía.

Ernesto Lunardi (Livorno, 1921- Génova, 1981) fue Profesor en Letras Italianas en la Universidad de Génova. Gracias al apoyo de su tío, Monseñor Federico Lunardi, se trasladó a España para especializarse en letras hispánicas. Su tesis doctoral fue realizada sobre el pensador español José Cadalso (1749-1794), sobre quien escribe el libro La Crisis del s. XVII: José Cadalso. Un año después de la muerte de Monseñor Lunardi (1955) se compromete en recopilar el archivo y los materiales de su tío hasta fundar en 1964 la A.I.S.A. (Asociación Italiana de Estudios Americanísticos)

Isidro Sabio González era oriundo de Trujillo. Fue maestro garífunas de generaciones, ex diputado por Islas de la Bahía y padre del conocido educador Ambrosio Sabio Cacho. Murió en Tegucigalpa en el 2006.

José González es poeta e investigador literario. Actualmente trabaja con la Secretaría de Cultura, Artes y Deportes coordina el Programa de la Red Nacional de Casas de la Cultura. Reside en la ciudad de La Paz donde dirige la Casa de la Cultura.

Omar Aquiles Valladares Licenciado en Historia (UNAH, Honduras). Ocasionalmente profesor de historia y asiduo visitante del Archivo Nacional. Actualmente tiene el puesto de Auxiliar en la Unidad de Etnohistoria.

Oscar Neil Cruz Arqueólogo (Escuela Nacional de Antropología e Historia, México). Jefe de la Unidad de Arqueología, Instituto Hondureño de Antropología e Historia.

Oscar Rápalo Flores Licenciado en Historia (UNAH). Especialidad de postgrado en Antropología de la Cultura y candidato a Maestro en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana (México).

Raúl Flores Ramírez es Maestro de Educación Primaria (Escuela Normal Central de Varones de Comayagüela). Fue Subdirector de la Escuela Urbana Mixta de Orica; Director de la Escuela de Liure, El Paraíso; Subdirector de la Escuela Álvaro Contreras (Cedros); Director de la Escuela de Orica y maestro auxiliar de la Escuela República Oriental del Uruguay; Director de la escuela urbana mixta Isolina Lozano de Guillbert; y Alcalde Municipal de Orica.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Rina Cáceres es Doctora en Historia y tiene la maestría en Estudios de África del Colegio de México. Es investigadora y Directora del Centro de Investigaciones Históricas de la Universidad de Costa Rica. En 1997 ganó el Premio "Ricardo Caillet-Bois" en Historia por su obra Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII. Actualmente tiene el puesto de Docente en la Escuela de Historia en la Universidad de Costa Rica.

Rodolfo Pastor Fasquelle Doctor en Historia. Secretario de Estado en los Despachos de Cultura, Artes y Deportes (SCAD).

Salvador Suazo nació en Cusuna, (Iriona, Colón). Es Licenciado en Administración de Empresas y uno de los escritores garífunas con mayor obra publicada. Actualmente se desempeña como viceministro de Cultura, Artes y deportes.

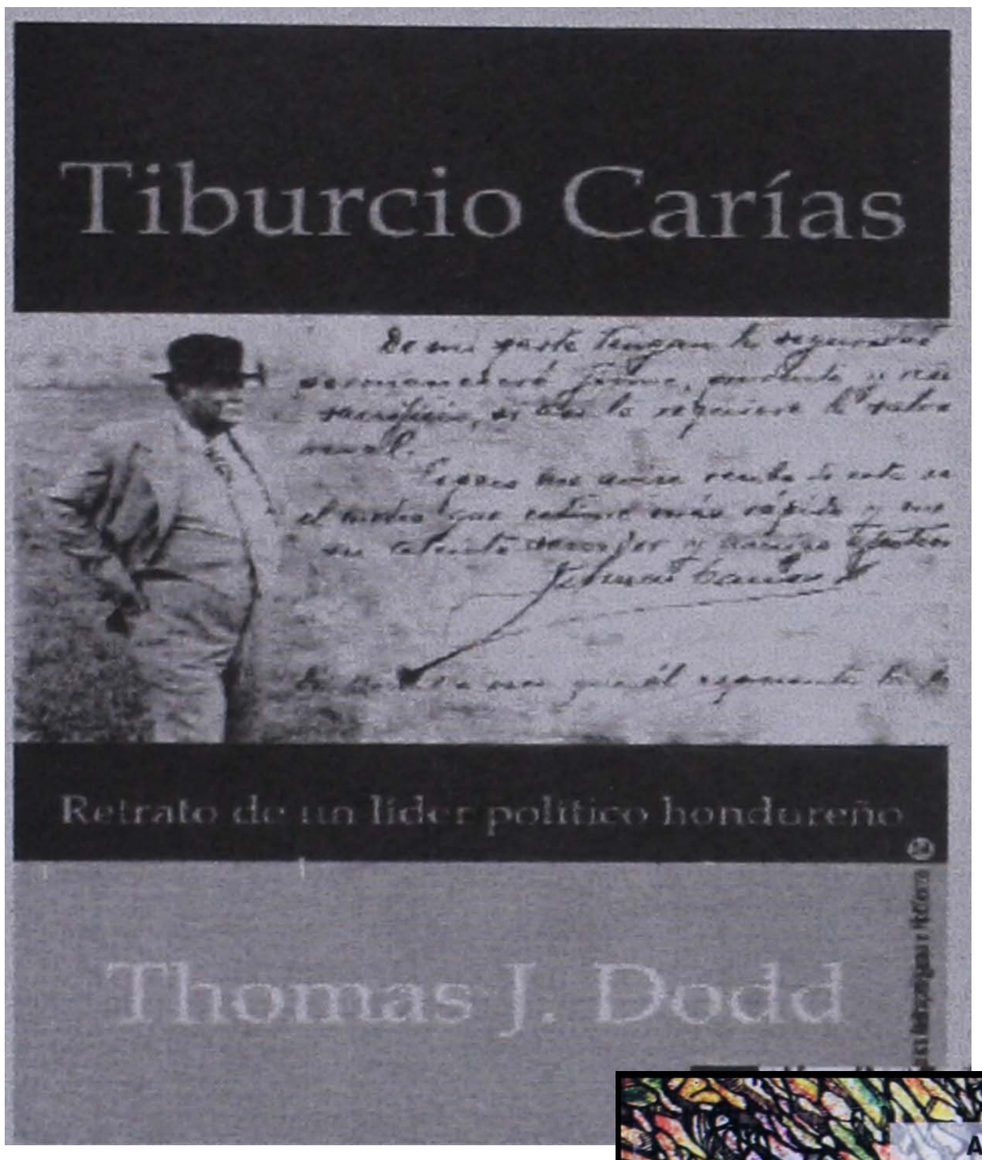
Ventura Arzú nació en Trujillo. Es profesional de Contaduría Pública y un acucioso investigador de la sociedad garífuna en los barrios trujillanos de Cristales y Rio Negro. Actualmente reside en Tegucigalpa.

William V. Davidson es un reconocido geógrafo norteamericano especializado en la geografía histórica de los grupos étnicos de Centroamérica. Es miembro de la Asociación de Geógrafos Latinoamericanistas, la cual lo distinguió con el Premio Preston E. James 2001 como eminente contribuyente a los estudios de la región.Por muchos años fue catedrático y director del Depto. de Geografía y Antropología de la Universidad Estatal de Louisiana (LSU).

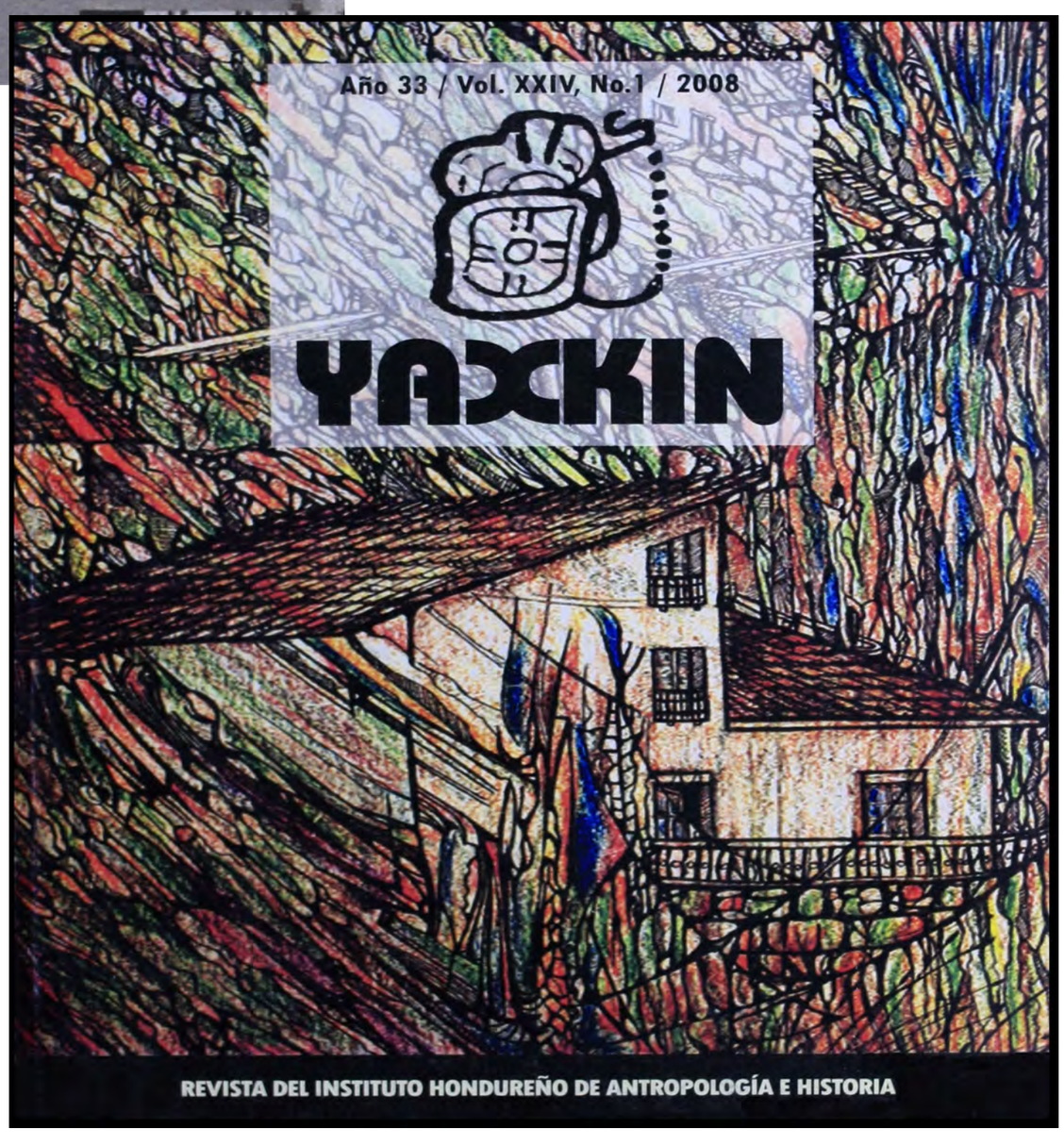
Derechos Reservados IHAH

Derechos Reservados IHAH

Publicaciones recientes del IHAH



A menos de ser referida como la clásica "República Bananera", la historia moderna de Honduras es raramente tratada con seriedad fuera del país. Este libro, al contrario, presenta una biografía basada en los archivos hondureños más importantes resultando en un trabajo de primera categoría.



En esta edición especial de **Yaxkin** *estrenamos la publicación de la primera edición del concurso de fotografía en blanco y negro, de temática "Patrimonio Cultural de la Nación hondureña".*

De venta en las diversas oficinas del IHAH y en las principales librerías del país

Derechos Reservados IHAH

Derechos Reservados IHAH

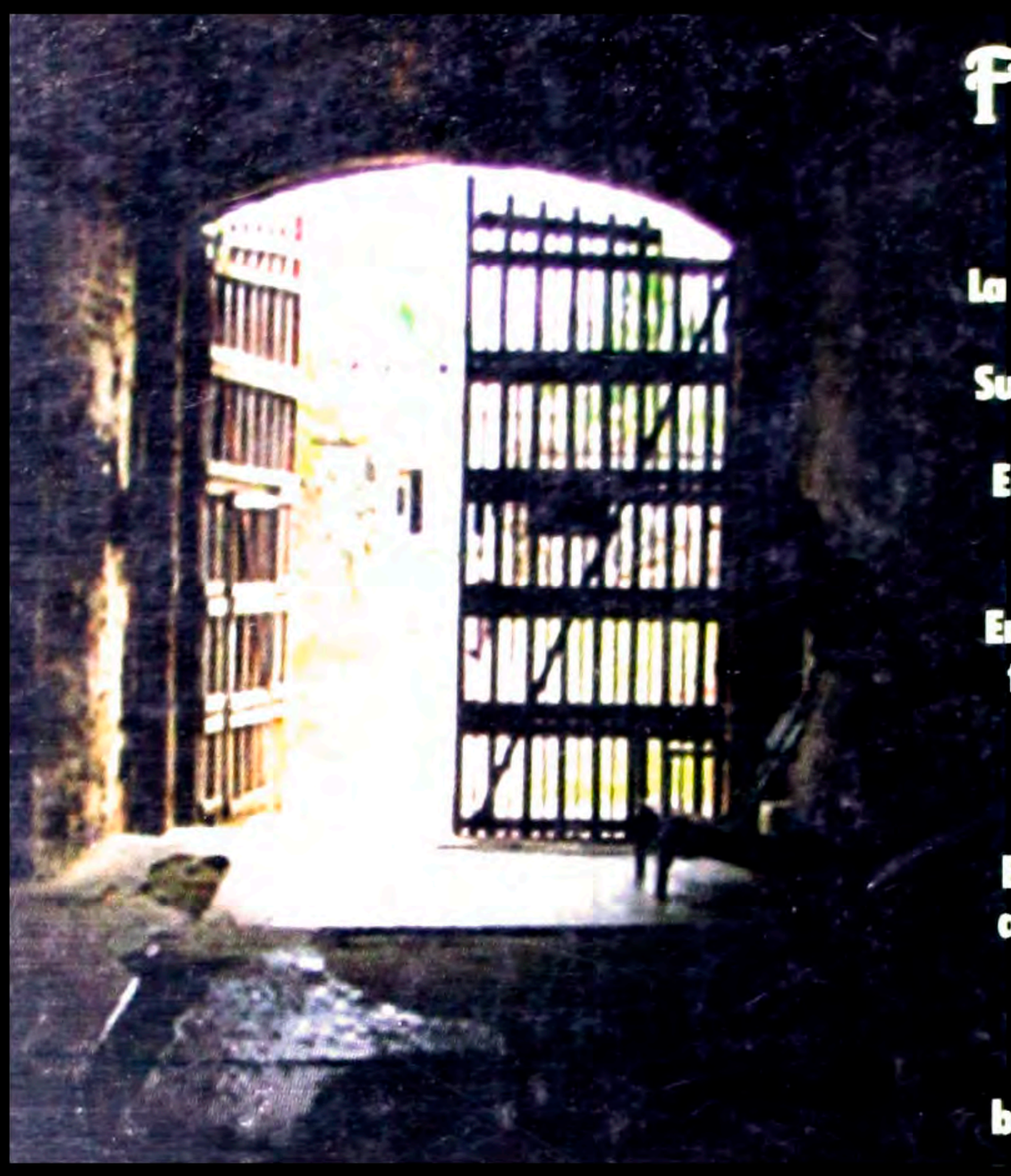
Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

EMPRESA NACIONAL
ARTES GRAFICAS

Esta revista se terminó de imprimir
en los talleres de ENAG, en el mes de septiembre del 2008.
Su edición consta de 1,000 ejemplares

Derechos Reservados IHAH

Derechos Reservados IHAH



Fuerte de San Fernando de Omoa

La Fortaleza de San Fernando se encuentra en el municipio de Omoa, Departamento de Cortés.
Su historia se remonta a 1685, cuando la bahía fue escogida para instalar una fortaleza colonial española.
En 1746, el Gobernador de Honduras, Juan Vera, inició las obras tras el dictamen del Ingeniero de La Secretaría del Despacho Universal de Indias, Luís Díez Navarro.
En 1775, la obra fue puesta en servicio sin estar totalmente terminada, a pesar de los grandes sacrificios económicos y humanos, pues fue construida por esclavos africanos e indígenas.

Este imponente sitio sirvió a los españoles para repeler el ataque de corsarios y piratas que asediaron las costas del litoral centroamericano hasta 1832.
En 1909, Miguel R. Dávila lo decreta presidio nacional.
El 20 de marzo de 1959 se declara monumento nacional bajo la protección del Instituto Hondureño de Antropología e Historia (IHAH).

La Unidad de Arqueología del IHAH ha realizado varios estudios arqueológicos e históricos en la fortaleza. Entre ellos cabe citar el de don Juan Manuel Zapatero en 1972, quien efectúa los primeros estudios para su puesta en valor; en la década de los ochentas, George Hasemann investiga el sistema constructivo y los elementos arquitectónicos; en 2003, tiene lugar el Proyecto de Rescate del Baluarte Norte de la Fortaleza por Erick Valles; en 2005, Oscar Neil y Ranferi Juárez incorporan cinco nuevos sitios arqueológicos; en 2007, Oscar Neil Cruz y Tsuyoshi Sasaki levantan un mapa de potenciales sitios de excavación arqueológica y reconstruyen la traza urbana colonial y en el 2008 inicia el Proyecto de Arqueología Histórica en la costa Norte, a cargo de la arqueóloga Rosemary Joyce de la Universidad de Berkely, en conjunto con el IHAH.

Actualmente el Fuerte cuenta con un centro de visitantes donde está instalada la boletería, la tienda, la biblioteca y el museo que encierra una rica parte de nuestra historia.

Oficina sub regional de Omoa, Cortés, Instituto Hondureño de Antropología e Historia
Teléfonos (504) 658-9167 Correo Electrónico: gjohnson@yahoo.com

Derechos Reservados IHAH