

## **Antropología Experimental**

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2021. nº 21. Texto 16: 237-260

Universidad de Jaén (España)  
ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v21.5816>

Recibido: 16-10-2020 Admitido: 18-03-2021

### **Indios en El Paraíso. Un grupo étnico olvidado de Honduras**

**Lázaro FLORES MEJÍA\***; **Ignacio R. MENA CABEZAS\*\***

\*UPN Francisco Morazán (Honduras); \*\*Ex-profesor de la UPO (España)  
irmencab@outlook.com

#### **Indians in EL Paraiso. A forgotten ethnic group from Honduras**

##### **Resumen**

En las últimas décadas del siglo XX la movilización indígena y social obligó al reconocimiento oficial de nueve grupos étnicos autóctonos y afrodescendientes en Honduras. Sin embargo, los indios matagalpas del departamento de El Paraíso siguen siendo negados e invisibles para el Estado y parte de la sociedad civil mestiza. Nuestra investigación reconstruye el contexto histórico del olvido y ofrece una caracterización antropológica de su identidad cultural y del proceso de movilización étnica emprendida recientemente por estos indios centroamericanos.

##### **Abstract**

In the last decades of the twentieth century, indigenous and social mobilization forced the official recognition of nine autochthonous and Afro-descendant ethnic groups in Honduras. However, the Matagalpa Indians of the department of El Paraíso keep being denied and are still invisible by the State and part of the mestizo civil society. Our research rebuilds the historical context of oblivion and offers an anthropological characterization of their cultural identity and the process of ethnic mobilization recently undertaken by these Central American Indians.

##### **Palabras clave**

Grupo Étnico. Matagalpas. Etnogénesis. Identidad Cultural. Honduras  
Ethnic Group. Matagalpas. Ethnogenesis. Cultural Identity

## Introducción

Los indios de El Paraíso constituyen un grupo étnico apenas conocido en el complejo y heterogéneo contexto pluriétnico hondureño. De hecho, no fue hasta finales del siglo XX cuando el Estado hondureño reconoció la singularidad de nueve grupos indígenas: Pech, Tolupanes o Xicaques, Tawahkas, Misquitos, Lencas, Chortis, Nahoas, Garífunas y Creoles Ingleses, pero dicho reconocimiento formal olvidó y sigue olvidando a los indios de Texiguat, Liure, Vado Ancho, Yauyupe, Soledad, San Antonio Flores y San Lucas de dicho departamento del sur del país. Frente a esta realidad multiétnica, desconocida o ignorada por el resto del país, la sociedad hondureña sigue conservando un imaginario nacional mestizo donde reina la armonía étnica y se ocultan los conflictos. No hay un problema indígena en la agenda del país.

Este grupo indígena minoritario, también conocido por sus topónimos, como indios de Texiguat, Liure, Vado Ancho, Yauyupe y otras poblaciones del departamento de El Paraíso, resiste invisible y negado pese a su larga historia e importancia en la construcción nacional de Honduras. Son muy escasos los trabajos etnográficos sobre los indios de El Paraíso, muchos de los antropólogos que se acercaron al territorio sólo pudieron constatar la existencia de indios, pero remitían a la necesidad de estudios más detallados para interpretar los datos. Su presencia quedaba reducida a su mera constatación y a la posterior invisibilidad, así podemos reseñar los aportes de Squier (1870); Adams (1957); Stone (1957); Cruz Sandoval (1984); Newson (1992); Herranz (1992); Rivas (1993); Hasemann, Lara y Cruz (1996); Davidson (2011). La mayoría repitieron, y no fueron más allá, los postulados académicos del antropólogo americano Richard Adams, campesinos pobres con tradiciones indígenas, imprecisas y poco estudiadas, que serían sometidos a la aculturación y latinización hegemónica creciente (Adams: 1956: 894). En la actualidad su condición de grupo étnico diferenciado sigue siendo olvidada en estadísticas y censos gubernamentales. Existe, pues, un contexto general de invisibilidad y negación pese a que las referencias a la pertenencia identitaria indígena de los texiguats<sup>1</sup> son cada vez más crecientes, así como las referencias históricas y etnográficas que los relacionan con grupos étnicos matagalpas, si bien con influencias lencas, chorotegas, tlaxcaltecas y nahuas, algo por lo demás bastante común en las fronteras permeables del sur del área mesoamericana.

De una manera ciega y muda tuvo lugar un proceso trágico en el que los indios coloniales de El Paraíso, explotados y paradójicamente protegidos por el régimen colonial en regiones refugio, pasaron a ser nombrados pero negados, anónimos ciudadanos de la república incipiente. Un proceso que tuvo como punto de inflexión seguramente los acontecimientos políticos que se sucedieron entre 1838 y 1848 en Honduras, la derrota indígena asociada a su alineamiento con las tesis federalistas centroamericanas morazánicas. Desde entonces, para la mayoría del país, los informes oficiales, las instituciones políticas, los organismos internacionales, y hasta para las ONGS, su existencia fue borrada, su presencia una mera categoría vacía (FIDA, 2017; Iwgia, 2010; Von Gleich y Gálvez, 1999). Nombrados pero ignorados, su olvido resultaba una operación discursiva evasiva y elíptica. Se les cita, pero se les excluye. Todo un lapsus histórico y social que ni afirma ni niega, anclados en un limbo que ni les salva ni les condena. Para una minoría, en cambio, su reconocimiento y existencia era evidente (Jonhson, 1948; Cruz Oliva, 1996; Lara, 2002; García, 2007b; Gámez, 2008; Pérez, 2017), y en la actualidad ya hay intentos por constatar la presencia y pertenencia étnica diferencial de los indios texiguats, véase, por ejemplo, su inclusión en el mapa de pueblos indígenas y áreas ecológicas de la UICN y de National Geographic (Chapin, 2003; Grünberg, 2002; IUCN, 2016). Recuperar su rastro, reconocer su presencia, evidenciar sus rasgos identitarios y analizar el proceso de etnogénesis y movilización de los indios matagalpas de El Paraíso, constituyen los objetivos de este trabajo.

La comunidad indígena de El Paraíso ha permanecido invisible y oculta en la historia oficial de Honduras y ante el resto de vecinos mestizos del departamento. Mientras que en el plano

---

<sup>1</sup> Con el término plural de texiguats nos referimos a la identificación genérica de los indios matagalpas del antiguo Curato de Texiguat del siglo XVII y XVIII, no implica necesaria y exclusivamente a los indios del municipio de Texiguat, cabecera colonial de ese Curato eclesiástico. Ellos mismos se consideran indios, sin apelar o desconociendo filiación étnica alguna, a lo sumo, remiten a su localidad.

externo y oficial la vida cotidiana y pública de los indios se desarrollaba socialmente en las diferentes instituciones políticas, militares, económicas, educativas, culturales y religiosas, conformando el entramado central y transparente de la actividad global y de la historia oficial de la comunidad, existía y existe otro plano oculto, marginal, clandestino y subterráneo, con una historia y vida propia, en muchas ocasiones en tensa y conflictiva tensión con el plano oficial, que ha mantenido su vida independiente en la memoria colectiva y que no se ha dejado categorizar y atrapar por la mirada institucional y académica, conformando la tradición oral indígena en torno al héroe mítico Gaspar. Su invisibilidad, oculto en las entrañas del cerro Yulutepe, ha sido el precio de su resistencia y permanencia.

### Contexto geográfico, histórico y etnográfico indígena

El área geográfica tradicional de los indios de El Paraíso en Honduras se localiza en la zona suroeste del departamento de mismo nombre y comprende los municipios de Texiguat, Vado Ancho, Liure, Soledad, San Antonio Flores, San Lucas y Yauyupe. Se trata de un terreno accidentado y quebrado con una elevación máxima de 1600 m. y mínima de 300 m. Mientras los municipios cabeceros se localizan en las zonas más bajas, las aldeas y caseríos tienden a ocupar las zonas medias y altas con un predominio del poblamiento disperso.



Mapa Honduras. Autores a partir de mapa Wikipedia.

Las aguas vierten al río Texiguat, afluente del Choluteca que desemboca en el golfo de Fonseca ya en el Pacífico. Cuenta con un clima tipo sabana tropical con acusadas épocas de sequía e inundaciones. La temperatura media anual es de 29°C y 100 días de lluvia al año, fundamentalmente entre los meses de junio a octubre. La agricultura en las laderas desarrolla cultivos de subsistencia, por ejemplo, maíz, calabazas, jícara y frijoles, y en los valles cultivos de exportación como café, caña, melón, sandía, oca, algodón y pastos para ganados. La ocupación y distribución espacial en zonas altas, menos fértiles, y bajas, más fértiles y de regadío, ocupadas por la agroindustria, establece también la estructura social y cultural del territorio, entre zonas indígenas y zonas mestizas, pese a ello la pobreza es generalmente predominante.

A diferencia de los enclaves bananeros del norte de Honduras, la zona sur de Honduras no experimentó un desarrollo agroindustrial hacia la exportación en los mercados mundiales hasta los años sesenta del siglo pasado. El cultivo a gran escala de algodón y luego de la industria ganadera transformaron los modelos de producción y vida tradicional de la zona. Supusieron el control de las tierras mediante extensas empresas agrarias, desahucios de tierras intituladas de campesinos, la creciente mecanización, la irrigación de cultivos, uso de pesticidas, una fuerte demanda de

trabajo temporal, etc., con importantes repercusiones en la vida de los campesinos y comunidades indígenas del entorno, así como un considerable efecto medioambiental (Dewalt y Stonich, 1996. INVEST, 2018).

La problemática social y ambiental de la zona urge la necesidad de un plan integral que solucione aspectos como: la escasez de agua, la contaminación, los conflictos por el uso de la tierra y recarga hídrica, infraestructuras básicas, vulnerabilidad ambiental, explotación forestal, escasa participación comunitaria, debilidad institucional, ausencia de agua potable, control de aguas residuales, incendios, consumo de leña<sup>2</sup>, escasez de servicios comunitarios, monocultivos, inseguridad alimentaria, inundaciones, deslizamientos de tierras, etc., y que permitan un desarrollo sostenible. A pesar de los reiterados y diferentes programas gubernamentales para mejorar las condiciones antes mencionadas, la degradación ambiental avanza conjuntamente con la pobreza y la vulnerabilidad social (CATIE, 2008).

- Texiguat se encuentra a 100 km. al sur de Tegucigalpa y a 60 km. de Choluteca, población que conecta a las fronteras de Nicaragua y El Salvador. En los siglos XVI y XVII la región pertenecía a Choluteca, y en 1702 obtuvo el título de municipio como San Antonio de Texiguat. A partir de 1825 formaba parte de Tegucigalpa, pero en la reordenación territorial de 1886 se reincorpora al departamento de El Paraíso. La población se reparte de forma dispersa y preferentemente rural. Cuenta con 8 aldeas: Asunción, Guinopito, Jamayupe, Zapotal, Río Arriba, San Lorenzo, San Sebastián y Cunaire y 138 caseríos. La población menor de 15 años supone el 30% del total poblacional. Con índices de pobreza entre el 60 y 90%. Las cifras de población son las siguientes:

MUNICIPIO	ALDEAS	CASERÍOS	TOTAL POBLACIÓN	INDÍGENAS APROX.
LIURE	6	95	10654	4000
SAN ANTONIO	9	63	5564	500
SAN LUCAS	10	75	7712	500
SOLEDAD	8	138	9349	200
TEXIGUAT	8	139	8727	5000
VADO ANCHO	5	63	3981	1600
YAUYUPE	3	37	1335	600
<b>TOTALES</b>	<b>49</b>	<b>610</b>	<b>47322</b>	<b>12400</b>

Fuentes: INE (2013) y Etnografía Autores.

- Liure. Su origen parece remontarse a una aldea o caserío perteneciente al antiguo Curato de Texiguat, como San Antonio de Liure. El nombre es la versión náhuatl del

<sup>2</sup> El uso intensivo de leña como única fuente energética en las cocinas de la mayoría de los hogares ha provocado un enorme impacto ambiental de deforestación y desertización, además de problemas sanitarios de índole respiratoria. En la actualidad los programas gubernamentales y locales están promoviendo el uso de ecofogones que reducen el consumo forestal y cuentan con sistemas de ventilación más seguros.

término nativo: “agua de plumas”. Hay referencias de títulos ejidales de finales del siglo XVII, así como tierras para el encomendero Cristóbal Curado de Reyna en 1719 para reducción de indios y crianza de mulas. Su origen como municipio independiente es de 1843. Cuenta con 6 aldeas: Liure Centro, Asunción, Bocuire, Monte Grande, San Ramón, Santa Cruz, y 95 caseríos diseminados. La población indígena se concentra en caseríos como Calero, Jocomico, Las Presas, Las Sabanitas, La Garita, Potrero, Cidra, Hato, Piedra Campana y Capulín.

- San Antonio de Flores. Fundado como municipio en 1877, a partir de una antigua aldea del círculo de Texiguat llamada Los Llanos de Ibtipú. Atravesada por los ríos Grande o Nacaome y Moramulca. Cuenta con 9 aldeas: Apalipi, Comunidad, Chaguite, Espinal, Mandasta, Orlica, Quebrada Grande y Tolobrito, además de 63 caseríos dispersos.

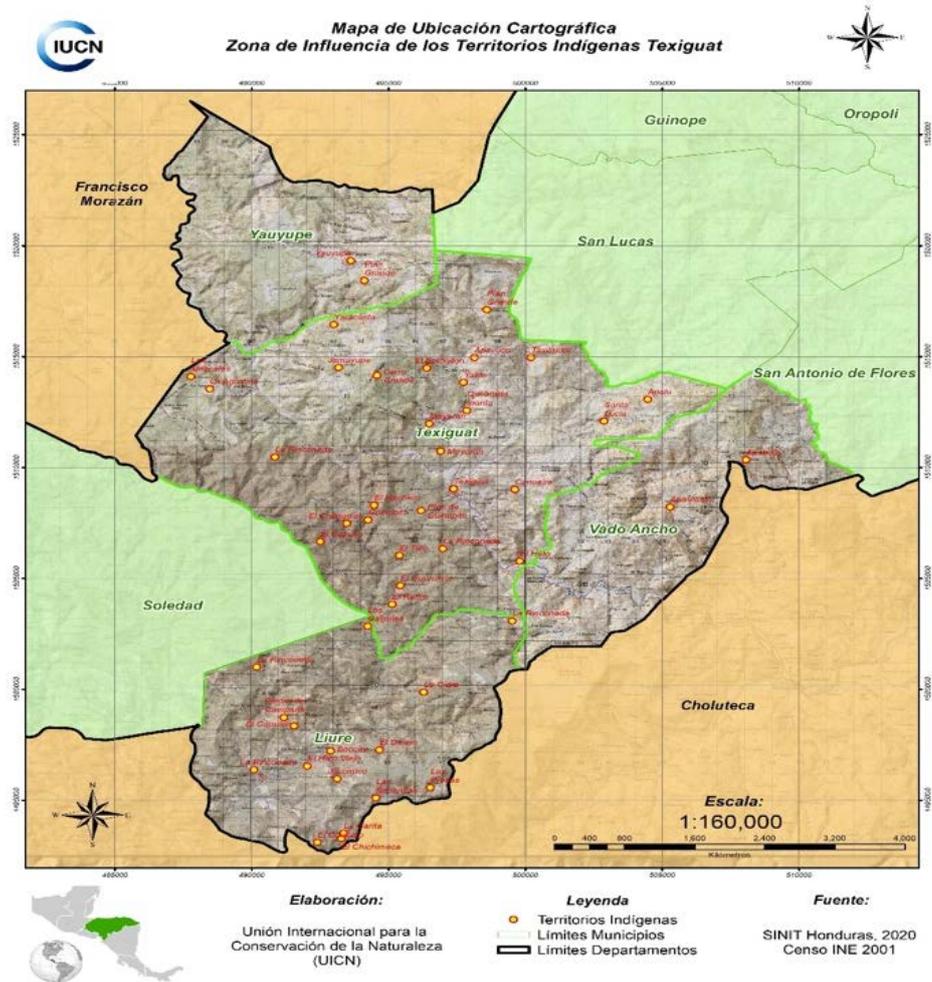
- San Lucas. Aldea del antiguo Curato de Texiguat que adquiere la categoría de municipio en 1875. El municipio se encuentra en un terreno montañoso a una elevación de 1200 metros sobre el nivel del mar y atravesado por el río Dolores. Además del casco urbano cuenta con 9 aldeas: Apalipi, Candelaria, Junacatal, Montañita, Quebrachos, Mactuca, Navijupe, Surule y Tapahuasca y 77 caseríos. La actividad económica principal es la agricultura de subsistencia y el empleo temporal en maquiladoras de tabaco y café en Danlí y El Paraíso, y de frutas en el Zamorano. Pertenece a la Mancomunidad de Municipios del Norte de El Paraíso, desvinculándose del círculo de Texiguat.

- Soledad. Municipio desde 1826. Ubicado en terreno quebrado surcado por el río Las Cañas, que cuenta con numerosas pozas. Cuenta con 8 aldeas: Soledad Centro, La Paz, La Victoria, Las Marías, Los Alpes, San Diego, San Marcos y Santo Domingo, además de 138 caseríos. Celebra su patrona el 25 de enero, Virgen de la Soledad. La ocupación mayoritaria es la agricultura de subsistencia junto a la producción de paste y hamacas.

- Vado Ancho. Su origen se remonta al caserío de San José del antiguo Curato de Texiguat, situado al borde del camino principal que cruzaba el río Chiquito, del que recibirá el nombre actual por la facilidad de paso. Como municipio independiente fue fundado en 1887. Consta de 5 aldeas y 63 caseríos: Vado Ancho pueblo, Tolobre, Las Uvillas, Apausupo, San Jerónimo. Las viviendas son mayoritariamente de adobe y bahareque, los techos de tejas y los pisos de tierra. Su economía es de subsistencia, la producción es de maíz, sorgo, cacahuate y frijoles. El 60% de la población carece de tierras propias y ello les obliga a emigrar, arrendar o trabajos temporales. Las organizaciones comunitarias de las aldeas buscan satisfacer necesidades comunes en torno a patronatos, juntas de agua, guardianes de salud y educación, comités ambientales, etc. Las iglesias evangélicas de Filadelfia, Centroamericana y Pentecostés están muy arraigadas en la zona.

- Yauyupe. Como municipio independiente fue fundado en 1875. Su origen parece proceder de alguna aldea o caserío indígena matagalpa que fue nahualizada como Yauyupe: “agua de maíz negro”, y posteriormente españolizada como Concepción de Yauyupe. En sus proximidades se encuentran pinturas rupestres muy interesantes. Consta de 3 aldeas: Yauyupe, Chaguitillos y El Hornito, además de 37 caseríos: Aquiluto, Casas Viejas, Buena Vista, Cusmatú, El Llano o Picadero, El Potrero, El Quebrachal, El Suyatal, La Joya, Las Cuevitas, Las Iguanas, Las Lajas, Laura, Mata de Plátano, Palo Atravesado, Plan Grande, Potrerillos, Terrero Blanco, El Chagüitillo, El Acanto o Los Encuentros, El Cacao, El Hilagual, El Iril, El Matasano, El Naranjo, El Zapote, Esconde Panal, Mancanto, El Hornito, El Carbón, El Rincón, Los Arados, Pueblo Nuevo. La agricultura es de subsistencia basada en la producción de café, caña de azúcar, hortalizas y maíz. La escasez de tierras propias obliga a trabajos jornaleros estacionales. Cuenta también con producción ganadera avícola, equina, caprina,

vacuna y porcina. En la actualidad se están implementando macro proyectos de energía eólica con fuerte impacto ambiental y escasa rentabilidad para la población.



En cuanto a la población indígena se estima en unos 12400 indios, es decir, el 25 % de la población, si bien en algunas zonas es muy escasa y en otras su presencia es mayoritaria, especialmente en las aldeas y caseríos más alejados. A estas cifras habría que sumar los indígenas emigrados a otras ciudades de Honduras y al extranjero (2000 indios aprox.). Sin embargo, el Censo de Población y Viviendas de 2013 sólo señala un 0,5% de minorías étnicas en los municipios referidos. Nuestro estudio se refiere fundamentalmente a Texiguat, Liure, Vado Ancho y Yauyupe. La información de las otras tres poblaciones es muy limitada. Hemos contado con la participación y ayuda del Consejo de Principales de Indios Texiguats (COPRITEX).<sup>3</sup>

La mayoría de la población indígena del departamento se caracteriza por tener bajos ingresos, escasez de tierras fértiles para cultivos, sin uso de tecnología, limitados servicios básicos de salud y educación, y con una agricultura cuya producción no les permite cubrir las necesidades mínimas de alimentación. La población indígena se ubica en terrenos quebrados, caracterizados por una alta deforestación, debido a la intensa tala de leña como combustible, el pastoreo y bajos niveles de tecnología. Esta población indígena complementa la agricultura de subsistencia con el trabajo asalariado en la agroindustria de los valles del sur y otras zonas limítrofes, así como con las migraciones a Tegucigalpa, Choluteca o a los Estados Unidos.

<sup>3</sup> Agradecemos la labor auxiliar en el trabajo de campo de: Alexander Pérez, Luis Flores, Ribaldo Sánchez, Nelson Campos, Francisco González, Itandegui Flores y Fátima López. Así como del apoyo de Tulio González de DINAFROH, Adalberto Padilla de UICN, Lindolfo Campos de la Alcaldía y de COPRITEX.

La actividad principal agraria del indígena es el cultivo de maíz, calabaza, maicillo, frijol, así como la crianza de animales vacunos o aves en pequeña escala en sus pequeñas parcelas. La subsistencia se complementa con sus desplazamientos temporales como peones a las grandes haciendas de la zona y con la venta de frutas o artesanías a intermediarios, conocidos como coyotes, que distribuyen a los grandes mercados. La desigualdad de género es evidente en todos los ámbitos, sin embargo también se aprecia un incremento de los hogares monoparentales femeninos debido a rupturas matrimoniales o al resultado de las migraciones masculinas a la capital Tegucigalpa, Choluteca, San Pedro Sula y Estados Unidos. El arriesgado viaje al norte, jugándose la vida, permite a una minoría, si tienen éxito, enviar remesas a sus familiares, para la educación de los hijos, la mejora de sus viviendas y la compra de ganado vacuno o una pequeña parcela de tierra.

En el momento de la conquista los indios del Paraíso constituían un grupo poco estructurado y disperso, sin apenas formaciones políticas centralizadas y distribuidos entre la frontera actuales de Nicaragua y Honduras, ocupando los territorios de influencia chorotega y lenca. Como el resto de los indios de Centroamérica fueron sometidos e insertados en los diferentes procesos de explotación colonial, trabajo en minas, lavaderos de oro y explotaciones de añil, estancias ganaderas, así como mano de obra para la construcción de iglesias, cabildos y caminos reales que demandaban los colonizadores.

El territorio de los indios de El Paraíso se extendía por gran parte de la zona sur de Honduras, en el área denominada por algunos Baja Centroamérica, la cual comprende también El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Panamá. Dicho territorio fue siempre una frontera dinámica y multiétnica, y alcanzó una relativa estabilidad cultural y desarrollo (Hasemann, Lara y Cruz, 1996). Desde épocas prehispánicas la región mantuvo influencia nahua, relación que continuó al menos hasta el siglo XVI al asentarse en la zona tropas auxiliares tlaxcaltecas de los conquistadores (Escalante, 2001). Muchos nombres de la toponimia responden a esos vínculos nahuas, como el propio Texiguat, que significa “mujer de distinción”. Atanasio Herranz<sup>4</sup> documenta como el náhuatl fue lengua franca en el territorio de Honduras antes y después de la conquista, si bien su uso desapareció a finales del siglo XVI con la nueva política lingüística de Felipe II (Herranz, 1992: 45-60).

La conquista y colonización de los indios texiguats estuvo ligada a la fundación de la Villa de Jerez de Choluteca (Gómez, 2004). Para finales del siglo XVI la colonización estaba ya completada con encomiendas y pueblos de indios. En 1590, Texiguat aparece como importante pueblo tributario de Choluteca. Y las familias de los Figueroa, Vázquez y Rengifo contaban con encomiendas, obrajes de añil y ganados en la zona, como testimonian documentos coloniales de la época. Las tierras dedicadas a la ganadería tendrán en la cría de mulas su actividad principal, un ganado muy apreciado y necesario para el comercio de añil, el trabajo en minas, las misiones evangelizadoras y el transporte de mercancías.

La resistencia y presencia indígena del territorio es analizada por Chaverri (1994). Dicha autora se centra en las protestas sociales y étnicas de los indígenas de Texiguat en relación a los repartimientos de trabajo. El repartimiento de trabajo configuró un modo específico de explotación económica como forma de trabajo forzado que evolucionó desde la esclavitud, la encomienda y los repartos de trabajo denominados mitas y tequios. Los tributos de trabajo eran herederos tanto de la servidumbre medieval como de formas parecidas precolombinas, supusieron “una especie de compromiso entre los intereses modernizadores de La Corona y los intereses de los criollos. También para solucionar la escasez de mano de obra y evitar la disminución catastrófica de indígenas” (Chaverri, 1994: 72). El repartimiento era obligatorio para los indios organizados en pueblos, era rotativo y teóricamente pagado. Las prestaciones de trabajo se daban a la Corona y encomiendas, pero luego se extendieron a hacendados y mineros criollos. Eran las autoridades las

---

<sup>4</sup> La expansión del náhuatl se desarrolló en dos etapas, una primera prehispánica y otra colonial. En este último caso tanto por influencia de la expansión de tropas auxiliares de pueblos mexicanos en la conquista de Mesoamérica como por la presión evangelizadora de franciscanos y mercedarios en su uso como lengua franca. Sin embargo, no era la lengua materna de estos pueblos, sino una lengua impuesta, con cierto prestigio. A partir del siglo XVII su uso fue decayendo y se vio más útil aprender las lenguas propias de los pueblos nativos de Honduras (Herranz, 1992: 60).

que comunicaban a los Alcaldes de pueblos de indios las remudas que deben enviar, siendo estos los responsables de su cumplimiento. Cuenta la autora como existía una abundante y minuciosa legislación sobre las diferentes mitas y remudas, las distancias, duración, pago, condiciones, exenciones, además de preocupaciones de tipo ético.

El carácter forzado y la dureza del trabajo, especialmente en las minas, llevó a las protestas o a la huida de los indios de sus comunidades ancestrales, las cuales constituían el soporte y cohesión cultural de los indios. Huir de los pueblos les suponía sobrevivir como individuos asalariados en minas o ciudades o bien malvivir como campesinos. El abandono provocaba la disminución de tributarios y las quejas de funcionarios y mineros, así como de las propias autoridades indias que se veían obligadas a aumentar la carga de trabajo entre un número menor de tributarios o bien postergar las labores de subsistencia de sus propias parcelas.

San Antonio de Texiguat era un pueblo de indios perteneciente al partido de Jerez de Choluteca hasta 1770 y luego al de Tegucigalpa. Hasta 1672 el curato de Texiguat dependía religiosamente del obispado de Guatemala, pero a partir de esa fecha pasó a Comayagua. Comprendería los municipios de Yuscarán, San Lucas, Oropolí, Soledad, Yauyupe, Vado Ancho, San Antonio de Flores, Liure y el propio Texiguat, del departamento de El Paraíso en la actualidad y otras zonas menores del departamento de Choluteca y Morazán. Chaverri (1994: 78) no encuentra certidumbres sobre el origen de este pueblo atípico de indios, que en torno a 1650, ya contaba con numerosa población en un periodo relativamente tardío; sin embargo, las fuentes documentales apuntan al último tercio del siglo XVI. Las protestas que analiza minuciosamente la autora se remontan a 1672 y llevaron al ahorcamiento del gobernador de indios, nombrado por la autoridad española, Pedro Hernández, por parte del Alcalde de indio, cargo electo por los propios indios, Nicolás González. Las consecuencias de dichos hechos se sucedieron en años posteriores: pleitos, acusaciones de brujería, huida y abandono del pueblo hacia los montes, motines, quema de casas, y problemas con la recaudación de tributos y remudas de trabajo en las minas (cada cuatro semanas enviaban 44 hombres a las minas cercanas). Mientras que en las protestas del siglo XVII las sociedades tradicionales estaban relativamente protegidas por las autoridades coloniales, con los Borbones se fortaleció el gobierno centralizado, la industria minera se incrementó y la posición de los indígenas se debilitó en relación a los criollos, además del incremento del contrabando de mercurio para las minas y el aumento de la producción de añil que absorbía gran cantidad de trabajadores (Chaverri, 1994: 89).

La resistencia indígena de Texiguat se manifestó no solo por los repartos de trabajos, la explotación económica o la pérdida de tierras, sino que dio lugar a numerosos y oscuros casos de brujería. Las creencias tradicionales chamánicas indias pervivían pese a la evangelización emprendida, dando lugar a una nueva forma de sincretismo heterodoxo entre lo prehispánico y lo colonial que permitía la expresión y desarrollo de las tensiones y contradicciones simbólicas entre ambas cosmovisiones, adaptadas a meros casos de brujería relacionados con conflictos locales de poder y disputas interpersonales. Las acusaciones de brujería se daban en un contexto de rivalidades personales y políticas locales entre indios y mestizos, y entre mestizos y criollos, bajo condiciones sociales y económicas que generaban celos y envidias, en el marco de debilidad política y confusión administrativa de las fronteras de Honduras.

Cole (2000) y Valladares (2016), documentan varios casos de la efervescente comunidad Texiguat. En 1653 de una mujer india que había embrujado a su esposo soplando en su boca, oídos y ojos. Y luego fue torturada. Otros tantos juicios sobre brujería en Texiguat repetían los mismos esquemas narrativos: volar a largas distancias, nahualismo, asesinatos, sacrificios a volcanes, vientos y fuentes, vínculos estrechos con brujos e indios matagalpas de Nicaragua (Somoto, Sebaco). En muchos casos las acusaciones se referían a emigrantes, gente foránea y socialmente marginada. Pero tanto indios como criollos usaban la brujería como un recurso para equilibrar las fuerzas de poder en el interior de las comunidades. Por su parte, Gómez y Pasinski (2004) analizan las luchas de poder en el interior de las comunidades en el Valle de Choluteca utilizando las redes sociales como conjunto de relaciones que se establecen entre elementos definidos. Así las redes familiares, los valores nobiliarios, y los títulos de méritos y servicios constituían el acceso a los cargos y tierras. Pero nuestro interés se centra en las valiosas referencias a Texiguat. La escasez

de mano de obra propició el desarrollo de la ganadería extensiva y la necesidad consiguiente de tierras para estancias. La ganadería fue el motor principal de Choluteca con la cría de mulas para el comercio y minas. Muy pronto se añadió el cultivo del xiquilite, para la tinta de añil, cuyo comercio adquirió una importancia en la consolidación del capitalismo y la estructura colonial como principal producto de exportación y acumulación de capital, y como complemento a la ganadería. El añil necesitaba una estructura de haciendas privadas y del trabajo indígena. Así como de recuas de mulas para su largo transporte a Veracruz o hacia Callao. Y tanto el cultivo del añil como los pastos para el ganado necesitaban tierras que había que expropiar a los indígenas (Herrera y Rojas, 1998).

El territorio de los indios de El Paraíso como espacio cultural e histórico, y no físico o geográfico, conformó el poblamiento rural segregado a partir del siglo XVII en territorios indios y territorios de mestizos. Los ladinos se establecieron primero en rancherías y haciendas de producción agro-ganadera o minera, donde el propietario era siempre el hacendado y los mestizos meros aparceros y, luego, en los denominados valles, que deben entenderse en un sentido particular como un tipo de caseríos dispersos, ocupando ilegalmente tierras realengas dada las dificultades que tenían para acceder a las propiedades de tierras indígenas. Los valles como formas de poblamiento se extenderán a lo largo del siglo XVIII como respuesta al crecimiento demográfico (Chaverri, 1992: 33). Sobre este territorio que abarcaba también algunos municipios limítrofes del departamento de Morazán y Choluteca se conformó un territorio ancestral que sigue presente en las narraciones del héroe mítico indígena Gaspar, a veces Alcalde de indios, otras brujo y hechicero, pero siempre testigo y garante de la etnicidad desde el cerro de Yulutepe hasta las pozas, ríos y caminos del entorno.

Desde los inicios de la colonización española la ocupación y explotación del territorio estuvo dirigida a dos tipos de recursos: los minerales (en el siglo XVI destacaron la explotación de las minas de Guasucarán, San Miguel de Tegucigalpa, Santa Lucía y Agalteca; en el siglo XVII las minas de El Corpus, San Juan y San Salvador; y en el siglo XVIII: Cedros, Yuscarán y San Antonio) que exigían una compleja red de pueblos de indios tributarios y del aporte de negros y mulatos; y haciendas de ganado mayor en el centro y sur de Honduras. Ya en el siglo XVII se produce una paulatina transformación desde los diferentes grupos sociales o castas frutos del cruce étnico: indígenas, naborías, tatemés, mestizos, negros, mulatos y pardos hacia formas de peonaje precapitalistas y una clara tendencia al mestizaje étnico. En el momento de la independencia los mestizos constituían ya la mayoría de la población, frente a indígenas, negros y blancos (Hasemann, Lara y Cruz, 1996: 269). Las últimas investigaciones afirman que el peso de la población negra y mulata fue seguramente mayor y no puede seguir siendo subestimada por el imaginario mestizo. Darío Euraque llega a afirmar que el peso de la población negra y mulata de Honduras en 1800 alcanzaba el 30%, sin contar la población garífuna recién llegada en 1797 a la costa caribe (Euraque, 2004: 174).

En el siglo XVIII los pueblos indígenas ya no estaban en condiciones de satisfacer la demanda de trabajadores provocada por el crecimiento económico y la centralización del poder borbónico. La abolición parcial de las encomiendas y los repartimientos alentó la tendencia de las economías coloniales hacia el capitalismo y la proletarización. El trabajo en minas, haciendas de ganados y campos de añil se intensificó, aumentó la usurpación de tierras comunales indígenas y realengas por colonos ladinos y europeos, se sustituyeron tierras de cultivos de autosuficiencia por cultivos comerciales, y se modificó el sistema de repartos de indios en trabajos por tributos en monedas en 1747. Para principios de 1800 se expropiaron gran parte de las cofradías indígenas que habían llegado a desempeñar formas de autogestión económicas y rituales (Hasemann, Lara y Cruz 1996: 288). En este contexto, los indios, ahora nuevos ciudadanos de las jóvenes repúblicas, tuvieron que salir de sus pueblos y trabajar en ciudades, minas y haciendas como peones, en una creciente proletarización que debilitó la economía de subsistencia y supuso una creciente ladinización una vez insertos en el mercado de mano de obra.

Precisamente, uno de los elementos fundamentales de la cultura tradicional indígena de Texiguat y en Liure, que fue primero expropiado, luego negado y finalmente olvidado es la institución de las cofradías indígenas. Se trata de una organización cívica religiosa en torno a un santo

y a la ayuda mutua encargada de auxiliar las ceremonias y rituales religiosos y como mediación entre las comunidades y las autoridades en el plano material y con las divinidades en el plano sobrenatural. Los indígenas supieron dotar a esta institución de valores étnicos propios y apropiarse de modo sincrético de sus mediaciones. Entre 1800 y 1820, la presión fiscal sobre las cofradías y cabildos indígenas fue en aumento, a través de nuevos tributos y donaciones para sufragar la guerra contra Francia. Además, la presencia de mestizos fue en aumento en muchas comunidades y en las propias cofradías dada la presión por el uso de tierras comunales indígenas (Payne, 1998). Las necesidades de empréstitos de las repúblicas tras la independencia y las guerras centroamericanas llevaron al Estado a despojar de bienes a las cofradías. Estos eran muy importantes en ocasiones. Así para 1791, los bienes de las trece cofradías del antiguo curato de Texiguat ascendían a 5830 pesos, 181 marcos de plata, 2583 reses vacunas y 358 equinas (Tojeira, 1986: 92).

El presidente Ferrera y otros tantos, recurrieron a esos fondos primero para subsanar necesidades, luego la desamortización anticlerical, la progresiva ladinización y el abuso de Alcaldes y curas arruinaron sus patrimonios. Sin apenas recursos perdieron todas sus funciones. Ya en el siglo XX acabaron desatendidas, sin funciones claras ni mayordomías. La iglesia católica recelaba de muchas de sus prácticas y acabó con ella, algo parecido a sus recelos con el ritual asociado del bandereo. El control católico de las prácticas religiosas tuvo como consecuencia el distanciamiento de la religiosidad popular indígena, dicho vacío espiritual y simbólico fue aprovechado eficazmente por el evangelismo protestante<sup>5</sup>. Precisamente a partir de mediados del siglo XX: “la Iglesia inició una reforma democratizante que le llevó a cambiar estructuras de base y políticas evangelizadoras. Dos de sus nuevas políticas afectaron grandemente a las cofradías indígenas: el soslayar el culto a los santos y la sustitución de las antiguas organizaciones de base, como las cofradías y los consejos de fábrica, por nuevas organizaciones laicas, frecuentemente más ladinizadas, como los Celebradores de la Palabra. Estos giros han creado gran confusión entre los indígenas” (Travieso, 1996: 124). En la actualidad la cofradía de San Francisco de Texiguat apenas tiene bienes, cuenta con un edificio municipal, depositario de objetos tradicionales como tambores y banderas, funciona como caja mutualista adscrita a la alcaldía, y su labor organizadora del bandereo se ve censurada por los curas, contrarios a dichas prácticas.

La historia de los indios de El Paraíso experimentó un acontecimiento radical tras la independencia americana. Los conflictos decimonónicos de Texiguat son analizados por García Buchard (2007b) desde una perspectiva amplia al contextualizar las diferentes variables en disputa en el proceso de construcción nacional: las contradicciones del proyecto federal centroamericano, la competencia de líderes nacionales, las rivalidades entre Comayagua y Tegucigalpa, las envidias y rencores entre cabecillas militares, el protagonismo de poderes locales, las disputas entre liberales y conservadores, los intereses intervencionistas extranjeros (fundamentalmente México, EEUU y Reino Unido) y especialmente la incidencia en las comunidades indígenas del centro de Honduras del fin de ciertos derechos y privilegios coloniales por las nuevas administraciones. Mientras que los mestizos veían a los indios como ciudadanos privilegiados por no pagar determinados nuevos tributos necesarios para el sostenimiento del nuevo Estado, especialmente los que gravaban los títulos sobre propiedades de tierras ejidales, de cofradías y comunes, y sucesivamente tasas a estancos, tabacos, alcohol, etc.<sup>6</sup>; los indígenas remitían a derechos ancestrales de las normas españolas, luego confirmadas por la inicial federación: “en un contexto de agitación

---

<sup>5</sup> El evangelismo cuenta en la zona con una arraigada presencia, tanto de misiones extranjeras (norteamericanas) como de iglesias nacionales, fundamentalmente la Iglesia Evangélica Centroamericana, la Iglesia de Filadelfia, la Iglesia Bautista Oasis de Amor y la Misión Visión Mundial. Sus fieles son tanto mestizos como indios y se estiman en un 20% de la población total. La conversión y el renacimiento cristiano diluyen la identidad étnica de los indígenas en una nueva comunidad bíblica aparentemente intercultural.

<sup>6</sup> “Entre 1843 y 1844 la comunidad indígena de Texiguat y otros pueblos que se declararon nuevamente en rebeldía. En 1844, el periódico oficial del Estado señaló que los habitantes de Texiguat se consideraban así mismos como ciudadanos privilegiados, que no pagaban las contribuciones indirectas para subvencionar las finanzas del Estado; que rehusaban el establecimiento de los estancos de aguardiente, tabaco y pólvora, que no tardaba en el impuesto de alcabalas ni el diezmo, y además, toleraban el contrabando” (Barahona, 2009: 96).

política la promulgación de algunas leyes que afectaban los derechos de indígenas y campesinos pobres, lo mismo que las potestades y espacios de acción de comunidades y poderes locales se convierten en la mecha que encendió el polvorín” (García, 2007b: 255).

Un conflicto político y armado que tuvo a los indios texiguats como protagonistas fundamentales y se inicia con la disolución de la República Federal de Centroamérica (1824-1839) y abarcó hasta la derrota de Morazán, los saqueos a los territorios indígenas de Texiguat, Curarén, Liure, Choluteca, Danlí y otras zonas del centro y sur hondureño, hasta que en 1848 el presidente Lindo permitiera el regreso a sus municipios. Por supuesto, una de las consecuencias inmediatas de la rebelión texiguats, además del fracaso morazanista federal y la ejecución de sus líderes, fue la destrucción o desestructuración de poblados y la dispersión de las familias indígenas<sup>7</sup> a manos de Santos Guardiola, incluyendo el incendio de Texiguat en 1844. Lo paradójico de la historia es que todos los personajes principales de la construcción nacional y del imaginario colectivo hondureño están involucrados en mayor o menor medida con los acontecimientos de Texiguat: próceres como Morazán, Cabañas, Trinidad, Guardiola, Lindo, Ferrera, Rivera, el presbítero Márquez, etc. De esta manera trágica, Honduras y los indios Texiguat se imbrican fuertemente en el siglo XIX, la consolidación y visibilidad del Estado hizo necesaria la negación de los indios vencidos. Dado que carecemos de las voces de los indígenas sobre la rebelión y su derrota podemos rastrear las posiciones enfrentadas del bando Morazán-Rivera y del de Ferrera-Guardiola, en Jiménez (1952) y en Guardiola (1994).

Barahona (2009) sostiene que la situación de los indígenas de Honduras fue determinada por el proceso de construcción del Estado nacional, tanto por el ensayo confederal entre 1824 y 1838, como luego por el Estado independiente. Entre los factores que condicionaron la existencia social de los pueblos indígenas aparecen: la reorganización republicana del territorio, el desarrollo de la administración estatal, la proclamación de la ciudadanía nacional y el discurso sobre la identidad nacional elaborado por las élites criollas. De esta manera, elementos decisivos como la conservación del territorio y su cultura quedaron a merced de la autoridad del Estado. Este proceso culminó a finales del siglo XIX en la voluntad del Estado hondureño por establecer un modelo de sociedad cultural étnicamente homogéneo. Los pueblos de indios debían pues desaparecer en la igualdad de la República. Este mismo autor, junto a Mendoza (2001) y Euraque (2004, 2005), desvelan la paradoja de este proceso histórico: los indios desaparecieron de una forma ficticia en la igualdad jurídica sin haber eliminado la desigualdad de la estructura social colonial. Dicha ideología del liberalismo posibilitó la exclusión política y social de los indios. Esta ideología que justificaba la existencia real y separaba de los indios fue heredada por criollos y los propios indios. Se inicia pues un proceso general y sistemático de *desindianización*: “El régimen republicano de ciudadanía atentaba contra la supervivencia de la propiedad comunal de la tierra y el auto gobierno comunitario, a cuya disolución se opusieron tenazmente las comunidades indígenas de Honduras en el siglo XIX, especialmente en la región sur oriental de Honduras y en Texiguat” (Barahona, 2009: 99). Un conflicto que enfrentaba la voluntad política liberal por convertir a los indios en ciudadanos, sin atribuirles derechos específicos, y la tradición ancestral de los indígenas deseosos de tener derechos ciudadanos, pero conservando su identidad étnica y sin abandonar sus formas tradicionales de organización sociocultural. Precisamente, la resistencia “fue sostenida por comunidades indígenas que no asumían una denominación étnica precisa pero que eran ubicados por el Estado en la categoría específica de indios, esto indica que se trataba de indios coloniales o indios conquistados distintos a los indios selváticos” (Barahona, 2009: 100). Ello los llevaría a enfatizar su condición localista, indios pertenecientes a una comarca como era Texiguat, Curarén, Intibucá, y diluir su identidad étnica en el sociocentrismo de los municipios ya mestizos.

El olvido sobre la presencia indígena matagalpa o texiguats es, si cabe, aún más pronunciado que el ya de por sí vacío de la historia demográfica indígena en Honduras (Euraque, 2005). Autores tan importantes como Newson, Barahona, Rivas y Davidson no los citan. Las referencias contemporáneas proceden de los viajeros y diplomáticos como Wells (1857) y Squier, quien a

<sup>7</sup> La dispersión indígena se extendió a zonas del departamento de Olancho, Yoro, Atlántida, Francisco Morazán e incluso a la República de El Salvador, donde fundan la comunidad de Nueva Esparta.

mediados del siglo XIX describía a los indios de Texiguat, Curarén y pueblos vecinos, como frugales, industriosos y dóciles, aunque solo les faltaba dirección e inteligencia externa para su progreso: “El viajero los encuentra en los más difíciles pasos, siguiendo pacientemente su jornada, sin hablar más que el primer saludo. Llevan constantemente sus flechas, pero sólo para protegerse contra las bestias feroces. Su residencia en las montañas no parece haber sido la primitiva, sino que fueron forzados a irse a ella por la gradual ocupación que los blancos hacían de sus tierras, o por evitar el contacto con éstos, que les desagradaba. Sin embargo, son excesivamente celosos de sus rústicos retiros, y jamás se excitan sino cuando creen que se les usurpan sus límites territoriales. Todos profesan la religión católica, pero las formas de su culto, y especialmente su música, son todavía de carácter aborigen” (Squier, 1908: 100).

Habría que esperar hasta casi un siglo después para que el antropólogo Frederick Johnson (1948) los citara como grupos aislados y dispersos de población matagalpa entre Nicaragua y la zona Cacaopera de El Salvador, estimando su número en 70000 individuos. Unos años más tarde Richard Adams emprende un extenso y complejo estudio sobre la situación sanitaria de la población centroamericana en el cual analiza los diversos grupos indígenas de Honduras incluyendo a los indios del sudoeste de El Paraíso en la República de Honduras. Los principales municipios referenciados eran Texiguat, Liure, Vado Ancho y Yauyupe: sin embargo, la población se extiende a lo largo del lado hondureño de la región fronteriza e incluye un número considerable de personas en los municipios de Alauca, Oropoli y algunos en San Antonio de Flores (Adams, 1957: 621-622).

Por los datos etnográficos proporcionados a Adams por informantes, así como la obtenida por la arqueóloga Doris Stone, que acompañaba a su equipo en el trabajo de campo entre indígenas matagalpas de Nicaragua y Honduras, la población indígena se caracterizaba por un alto nivel de pobreza, aldeas sin suficiente comida, agua decente, y con ciertas costumbres vigentes que aún se aferraban a elementos identitarios con reminiscencia de un pasado colonial y prehispánico como las siguientes:

- Hacen su propio hilo con un huso en espiral.
- Hacen petates aun hoy en día y una cerámica en espiral muy cruda.
- Sacan a los santos para recolectar fondos con tambores golpeados en bastones.
- La mayor parte de la tierra de los cuatro municipios principales es ejidal, frente al departamento del Paraíso donde el 60 % de las fincas son privadas.
- Existe producción de sombreros de tule.
- En algunas aldeas de Texiguat se cultivan el henequén (agave) existiendo una industria de fibra similar en Llama en el departamento de Santa Bárbara y Cacaopera en el Salvador.
- Rituales propios de Semana Santa.
- Celebración del Guancasco (bandereo) entre Liure y Texiguat.
- Existencia de un edificio especial para ciertas ceremonias tradicionales tanto en Texiguat y Liure.

Una de las conclusiones a la que llega el autor es que los habitantes originarios de estos municipios son considerados indios por los ladinos que viven en el área y que conservan algunas costumbres que ahora comparten los ladinos como su Guancasco que es evidentemente suyo dentro del área y no es compartido con los ladinos (Adams, 1957: 623-624). De acuerdo a su estimación la población indígena alcanzaba 15150 personas en 1950.

Por su parte, Doris Stone (1957) quien en 1950 recorre la región Matagalpa de Nicaragua como la de El Paraíso en Honduras, explica que los indígenas se encuentran dispersos si bien la extensión original del grupo indígena conocido como *matagalpa* incluye el sudeste de Honduras, parte del este de El Salvador, y la sección central de Nicaragua, o, mejor dicho, los departamentos de Matagalpa, Jinotega y Estelí, con una frontera tentativa en la orilla norte de los lagos de agua dulce. Añade que su idioma parece haber desaparecido, y sólo quedan algunas palabras. La casa típica es de forma rectangular y suele ser de madera. El pasto o las hojas de palma son los materiales más comunes para el techo. Sólo hay una puerta, pero a menudo una división de tablas

separa los diferentes El mobiliario es escaso: un tapesco, que se usa algunas veces como cama. Ocasionalmente usan hamacas. Se utilizan sillas bajas de madera llamadas machos. Los cestos para almacenar o para que las gallinas pongan huevos, pieles secas de animales, plumas, musgo, medicinas en botellas o en calabazas, cuelgan de las paredes de las casas. A veces una impresión barata o una imagen pequeña de un santo se añaden como adorno. Los metates de piedra se usan para moler el maíz, y un mortero de madera de lados rectos sirve para los otros granos. La sal se mantiene siempre en una calabaza o se envuelve en hojas sobre el fuego para protegerla de la humedad.

Otros autores como Mariñas (2008) mencionan dentro de las comunidades indígenas hondureñas a los matagalpas asentados en el departamento de El Paraíso, y cifra en 10000 individuos su número, añadiendo el predominio de la propiedad ejidal de esos municipios (90%). Fernando Cruz (1984: 424) reproduce la indefinición étnica de los indios de El Paraíso, si bien estima en 15000 personas la población indígena para 1980. Pero aclara aspectos como sus asentamientos dispersos y pequeños en tierras infértiles, fuertemente vinculados a la tierra, con actividades agropecuarias de autoconsumo en combinación con el trabajo asalariado y el uso de tecnología tradicional. Así como la tendencia creciente a la privatización de tierras comunales indígenas por las corporaciones municipales y hacendados: “donde quieran que vivan los indios del país, las presiones ambientales y demográfica-económicas se intensifican y determinan la ocupación y el uso de la tierra con consecuencias destructivas para los indios” (Cruz Sandoval, 1984: 436). Atanasio Herranz critica el censo de Adams de 1957 sobre población indígena de Honduras donde hablaba de indios matagalpas de El Paraíso con una población estimada de 15100 personas y un porcentaje del 12% sobre el total de población indígena en Honduras, para este autor dicha categorización es muy discutible al basarse en una delimitación tradicional de los grupos indígenas mesoamericanas ajenas a la realidad hondureña: “incluir 15100 habitantes de la cultura y lengua Matagalpa es un atrevimiento, pues desde finales del siglo XVII no hay reportes de este grupo en Honduras” (Herranz, 1992: 279). De ahí que no incluya como indígenas a los pueblos de El Paraíso, siguiendo los censos oficiales. Por su parte, Pérez (2017), siguiendo a Chapin (2003) reconoce la presencia de indios texiguats en El Paraíso con una estimación de 2306 individuos, corrigiendo su ausencia en el Censo oficial de 2001

Gloria Lara (2002) describe minuciosamente las condiciones de vida de los indios de El Paraíso, en concreto de los caseríos de Guarumal y el Hatillo, de la mano de la anciana doña Petronila y su hijo Pablo. La descripción de sus viviendas de bahareque (con una distribución anárquica, sin espacios privados o cerrados propios de criterios de propiedad privada, interiores visibles y abiertos a la luz, el viento o la lluvia), corre paralela al análisis de las carencias y vulnerabilidad de su existencia junto a profundas observaciones sobre la identidad cultural. En Texiguat las diferencias étnicas aparecen borrosas y difusas, aunque las condiciones de vida, el patrón de asentamiento y el acceso a la tierra, marcan estructuralmente los límites de mestizos e indios con una clara subordinación de un grupo social a otro. “Su comportamiento social aparece ordenado por un conjunto de rasgos culturales que comparten en común. Su historia ancestral es diferente, pero hay hechos y acontecimientos en los cuales aparece una convergencia que sirve de matriz histórica. Ambos evocan a Gaspar Herrera, todos sienten que la Iglesia les pertenece y que, en gran parte, sus ancestros fueron el soporte principal de los ejércitos que dirigió Francisco Morazán” (Lara, 2002: 47). Tanto Gloria Lara como Marvin Barahona (2009) hablan de cómo los criollos primero y los mestizos después, se encargaron de reforzar el sometimiento con un nuevo marco legal e ideológico diferente pero más engañoso. Su condición de minorías fue acentuada y su exclusión social resultó definitiva en el marco de una ley que proclamaba la igualdad social. En el caso de los indios de El Paraíso resulta revelador como el propio pasado rebelde y morazanista es apropiado por la población mestiza de los municipios como referente identitario local, que se atribuye como propios los valores indígenas del pasado y reforzando su participación política en las estructuras del Estado: ellos serían los herederos legítimos de los indios texiguats.

Dicha ideología hegemónica se extiende en la conciencia de la población sometida que expresa actitudes y comportamientos fuertemente interiorizados: “así es como rechazan la discriminación, la desigualdad o el conflicto con los mestizos, aunque sus vidas discurren de modo bien

diferente y separado. Si sienten que la adscripción de indios se dice con sinceridad, manifiestan gestos de aprobación y aplauden; más si su percepción es contraria, ignoran a quien habla, su discurso y su proclama” (Lara, 2002: 48). El sentido de pertenencia a Texiguat no incluye todas las diferencias sino solamente aquellas que comparten en común. Como cuenta también Cruz Oliva (1996), indios dicen sentirse unos y sus prácticas culturales los diferencian de los mestizos; estos en cambio, reivindican orígenes ancestrales no indígenas sino vinculados a la primera familia de españoles que vivieron allí. Hay en Texiguat, afirma, un sentido de pertenencia e identidad colectiva que es claramente asimétrico y selectivo, porque no incluye todas las diferencias sino aquellas que comparten en común indios y mestizos.

Precisamente, en la vida cotidiana se ha creado un tejido social y un conjunto de relaciones sociales que incluyen a mestizos e indios, pero solo en determinados asuntos, mientras que en otros son excluidos. Los indios trabajan como asalariados agrícolas o ganaderos, como ayudantes domésticos en las viviendas ladinas, hacen suya parte de las actividades religiosas y rutinarias de la población mestiza pero siempre como subordinados. En los procesos económicos, políticos y religiosos son necesarios e incluidos como peones agrícolas o electores potenciales “pero en las relaciones de poder local están excluidos porque sus líderes no son indios sino mestizos, de tal suerte que sus aldeas y caseríos no están incluidos en las redes de carreteras, ni mucho menos, tienen garantizados el acceso rápido a los servicios de salud” (Lara, 2002: 49). La homogeneidad cultural y los rasgos culturales comunes son aparentes “porque en la constitución del entramado social solo se reconocen y reivindican aquellos rasgos que funcionan como mecanismos de cohesión social pero que no son, necesariamente, los únicos. Muchos rasgos se excluyen porque solo tienen sentido para algunos grupos sociales, mientras que para otros resultan irrelevantes” (Lara, 2002: 49). La subordinación ocurre desde siempre y aparece como algo natural, de ahí que el reconocimiento de la diferencia de los indios no resulte comprensible (apenas su religiosidad, el bandereo y la aparente aceptación de inferioridad) a una población mestiza agresiva que reduce su hábitat y las condiciones de perpetuación como etnia.

Para Cruz Oliva (1996) la población de Texiguat no es ni india ni mestiza, no es un poblado claramente indígena, esa visión es idílica porque apenas suponen un tercio de la población total del municipio. La categorización de indios se establece por criterios construidos por la población mestiza, criterios en parte basados en la mera localización de sus asentamientos, “reductos apartados” y ciertos rasgos somáticos muy difusos y controvertidos, como color de piel o rasgos físicos. Lo que resulta evidente son las diferencias sociales, es decir, las fronteras étnicas construidas entre mestizos e indios, que siguiendo a Barth son muy flexibles, y que son compartidas también por familias mestizas pobres: “la persistencia de los grupos étnicos en contacto implica no sólo criterios y señales de identificación, sino también estructura de interacción que permita la persistencia de las diferencias culturales... Las relaciones interétnicas estables presuponen una estructura de interacción semejante: por un lado, existe un conjunto de preceptos que regulan las situaciones de contacto y que permiten una articulación en algunos dominios de la actividad y, por otro, un conjunto de sanciones que prohíben la interacción interétnica en otros sectores, aislando así ciertos segmentos de la cultura de posibles confrontaciones o modificaciones” (Barth, 1976: 18).

No obstante, hay que precisar que muchas de las costumbres, rasgos y objetos tradicionales de los indios Texiguat no son exclusivos de ellos, sino que son compartidos por otras comunidades indígenas de Honduras, especialmente las lencas. Así, por ejemplo, podemos citar: la milpa: el sistema agrario de cultivo tradicional y sostenible, que proporciona autosuficiencia alimentaria a base de maíz, frijol y calabazas fundamentalmente; la vivienda de bahareque, mezcla de barro, cañas y paja; el comal, utensilios de cocina de barro o metal; la macana, palo o chuzo para sembrar; el metate o piedra de moler, ya prácticamente en desuso; hornos; matates o redes de fibra; sombreros texiguatenses; jícaras grandes o cumbas para transportar agua; jícaros pequeños para maracas; el calzado o caite tradicional; objetos de barro con escasa decoración; vestidos de mujeres con colores fuertes; petates o esterillas de palmas; esponjas de baño de paste (especie de calabaza); comidas como tamales (masa de maíz), nixtamal (maíz con cal), gallina en nacarigüe (salsa de carne), pozole (caldo de maíz) acompañado con diversos ingredientes; aguardiente de caña y chicha (maíz fermentado).

La invisibilidad de los indios de El Paraíso fue mantenida porque no hay diferencias notables en el aspecto físico entre los indios y los mestizos pobres del territorio. No hay una distinción objetiva de rasgos externos, sin embargo, un observador más atento puede observar claras diferencias a partir de las interacciones y relaciones sociales entre ambas comunidades. Los marcadores étnicos tradicionales, como pueden ser la lengua, el aspecto físico o el vestido, tan acusados en Guatemala, se han difuminado en un borroso discurrir por no llamar la atención y sobrellevar la pobreza y la discriminación con una dignidad silenciosa. Como describe Mac Chapin respecto a los indígenas de El Salvador, pero cuya referencia es también apropiada: “Viven en lo que quizá puede describirse como semiaislamiento. Son habitantes marginados de las ciudades y los pueblos y forman los grupos mayoritarios menos favorecidos de las zonas rurales. Si bien constituyen la mayor parte de los habitantes de una zona, sin excepción se les mantiene alejados de la tenencia de la tierra, del poder político y de la base económica de la comunidad. No tienen voz. Se encuentran físicamente presentes, pero son insignificantes, como fantasmas” (Chapin, 1990: 18). Sin embargo, en la vida cotidiana y en las rutinas sociales, todos saben nítidamente las fronteras entre indígenas y mestizos. No hay confusión posible, los límites étnicos que en ciertos momentos y espacios pueden parecer invisibles ahora se vuelven muros. Todos son hondureños y vecinos de sus municipios, pero ambos grupos reconocen e identifican claramente su pertenencia indígena o ladina. Y ello pese a que el carácter cambiante de la identidad indígena es tan natural como las transformaciones de la identidad nacional. Además, la movilidad espacial, familiar, religiosa y cultural es un hecho histórico. El afán por la novedad, la curiosidad, la inestabilidad y la mudanza del indígena no ha sido siempre reconocida, interpretando su identidad étnica como una arraigada marca escarlata imborrable (López, 2004). Su ancestral nahualismo los llevaría también a convertirse estratégicamente en ladinos.

Por otro lado, autores como Barahona (1991), Chávez (1991), Rivas (1991) y Herranz (1992) coinciden en relativizar y reducir el carácter étnico de algunos de los grupos indígenas de Honduras, afirmaciones claramente extensibles a los texiguats, como grupos que implementan realidades étnicas incompletas o parciales, porque el sentido de su identidad no es generalizado, completo o maduro, y a lo sumo constituyen identidades pequeñas en torno a las localidades donde se reconocen como comunidades pero inmersas en la población campesina y mestiza mayoritaria. Todos siguen la estela de Adams que elaboró el concepto de ladinización como el proceso de asimilación e incorporación de los indígenas tanto a la modernización como a las sociedades nacionales<sup>8</sup>. De este modo, se refieren a estas comunidades indígenas como campesinos con tradiciones indígenas que fueron sometidos a la conquista y al dominio colonial, y cuyo proceso de asimilación les han llevado al abandono del uso de su lengua, al sincretismo religioso y cultural, y a una inserción, cada vez mayor, en la sociedad nacional hondureña y en sus patrones socioeconómicos y culturales de existencia. En definitiva, resultaría que los grupos indígenas hondureños como nahuas, chortis, lencas, tolupanes o texiguats, frente a los indios más selváticos (pech, tawahkas, misquitos), deberían ser considerados como indios coloniales o ladinizados, en mayor o menor grado, con una escasa especificidad étnica.

No obstante, según el reconocido filólogo costarricense Adolfo Constenla (2011, 2018), basándose en rigurosos estudios léxico-estadísticos e históricos, las lenguas y territorios denominados misumalpas en el momento de la conquista ocupaban la mayor parte del territorio de Nicaragua, y se extendía hasta los actuales departamentos hondureños de El Paraíso, Choluteca y Gracias a Dios y a los de Morazán y La Unión en El Salvador. La familia lingüística misumalpa estaba integrada originalmente por cinco lenguas, de cuyas iniciales recibe el nombre: el misquito, el sumo, el ulua, el matagalpa y la cacaopera. Si bien, las dos últimas se extinguieron a finales del siglo XIX. El Matagalpa, ya extinto, aún conserva su influencia y pervivencia en el castellano fundamentalmente en la toponimia, zoónimos, fitónimos, en enseres y objetos del hogar y en la agricultura. Los rastros del léxico matagalpa en el vocabulario hondureño han sido recopilados y sistematizados por autores tan diversos como Membreño (1901), Incer (1985) o Davidson (2019).

<sup>8</sup> Las predicciones de Adams no se cumplieron y la persistencia indígena se hizo cada vez más visible.

Estas opiniones sobre el origen y extensión de la lengua y territorio matagalpa son compartidas también por Alain Fabre (2005) que supone una filiación anterior macro-chibcha y la conexión colombiana-centroamericana basándose en Lehmann y en los topónimos terminados en Li: agua, y extiende su área a los departamentos de El Paraíso, Choluteca y Tegucigalpa. Del mismo parecer es Gámez (2018: 343): “los matagalpas, nombre que en miskitu significa diez piedras, formaron una nación extensa que comprendía el norte de Nicaragua, el sur de Honduras y el este de El Salvador.” Dicha lengua tendría enormes influencias del náhuatl y chorotega, procedentes del altiplano mexicano en torno al 600 dC. De la misma opinión es el autor nicaragüense Jaime Incer (1985).

### **Movilización étnica en Honduras**

Para la mayoría de investigadores sociales desde hace varias décadas asistimos a un proceso lento y diversificado de efervescencia étnica y movilización indígena en toda América Latina (Bengoa, 2000; Dietz, 2000; Pérez Brignoli, 2017). Se trata de un movimiento transversal y complejo que, aunque adquiere peculiaridades y rasgos específicos en cada país en atención a su particular contexto histórico y composición étnica, comparten la matriz común de demanda por el reconocimiento, es decir, la lucha por ser reconocidos como pueblos indígenas en una sociedad multiétnica y asumir voz propia como agentes sociales. Y no solo en políticas directamente relacionadas con aspectos económicos, ambientales, sociales o culturales que directamente les impliquen, sino en el debate nacional general e internacional.

En relación a Honduras, los procesos de emergencia indígena comenzaron en los años noventa y articularon tanto la progresiva autodefinición y movilización interna de hasta nueve grupos étnicos en sus respectivas comunidades, como la paulatina objetivación, burocratización y legitimación de la realidad multiétnica por parte de las instituciones estatales. Dicho despertar indígena fue paralelo al inicio de un debate teórico y crítico sobre la identidad nacional, una identidad que se había basado tradicionalmente en el mito de la homogeneidad y del mestizaje cultural perfecto (Barahona, 1991; Rivas, 1993; Lara, 2002; Euraque, 2005).

Precisamente, José Bengoa (2000), relaciona la emergencia indígena con la negociación del discurso del mestizaje y las clasificaciones sociales usadas por los Estados. Este proceso de reconfiguración y resignificación posibilita nuevas categorizaciones e hibridaciones culturales, que dan lugar a una cultura indígena reinventada, por combinación, deformación y difusión de rasgos tradicionales con otros claramente ajenos, mostrando la flexibilidad y dinamicidad de la etnicidad frente a interpretaciones estáticas y esencialistas. Mientras que hasta los años ochenta del siglo pasado, los indígenas reivindicaban su identidad campesina y de clase con demandas de reforma agraria o denuncias de la explotación que sufrían, hoy en día tratan de rescatar su identidad y etnicidad. En esos procesos jugaron un papel activo tanto la Iglesia como las instituciones y ONGs internacionales. Al mismo tiempo se incorporaron discursos ecologistas y ambientalistas. La defensa de la tierra dejó de ser una lucha agraria y se transformó en una lucha ecológica, lo cual ha permitido enlazar sus demandas con los discursos globalizados de grupos posmodernos nacionales e internacionales. Estas nuevas características permiten hablar de etnogénesis, donde ya no se enfatiza tanto la recuperación de los rasgos del pasado, y de la cultura tradicional, como el fortalecimiento de la identidad cultural y el acceso a mejores condiciones de vida a través de estrategias instrumentales modernas (Gómez Suárez, 2002).

En el nuevo contexto globalizado ha cambiado también el rol que se atribuye al Estado, de la intervención y compromiso anterior en la reforma y desarrollo comunitario, se ha pasado a la defensa de la autogestión y autonomía. No obstante, no podemos olvidar que el énfasis en las políticas de reconocimiento y autonomía indígena se desarrolla en clara interrelación con poblaciones e instituciones no indígenas, es decir, con una sociedad mayoritariamente mestiza. Subrayar y focalizar la movilización étnica y política indígena como si fuera autónoma o de tipo aislacionista es olvidar las condiciones reales de existencia de estos grupos, comunidades y aldeas que conviven con poblaciones no indígenas. De esta manera, la movilización indígena de autonomía y autogestión no está exenta de contradicciones y a menudo deja fuera a mayorías indígenas que ya no viven en comunidades aisladas sino en las ciudades. Además, no podemos obviar que muchas

demandas locales y derechos indígenas están estrechamente interrelacionados con procesos y estructuras de carácter transnacional y global, así como con consecuencias y conflictos claros con poblaciones no indígenas (Bengoa, 2009).

Como el resto de los individuos los indígenas mantienen identidades múltiples, redefiniendo estratégicamente sus intereses y creencias en el contexto de la mayoría mestiza y en relación con familiares que migraron o regresaron de las ciudades multiétnicas. Muy pocos viven ya aislados de ahí que su identidad étnica se reconstruya a cada paso. Las hibridaciones y la movilidad espacial y temporal necesariamente los llevan a un replanteamiento de su etnicidad. De ahí que la coexistencia entre intereses externos modernizadores e internos tradicionales puede ser fecundo a veces: “nada de esto ocurre sin contradicciones ni conflictos, las culturas no coexisten con la seriedad de las salas de los museos sino como parte de conflictos de la modernidad en Latinoamérica. No es una simple imposición ajena sino el relato de cómo se han ingeniado las élites, y en muchos casos, las clases populares, para hibridar lo moderno y deseado con lo tradicional de lo que no quieren desprenderse para hacerse cargo de nuestra heterogeneidad multitemporal y volverla productiva” (García Canclini, 1997: 112).

Precisamente, para Hall (2019), el concepto de etnia o indio es una formación discursiva para hablar de la diferencia cultural cuando se ha abandonado el universalismo ilustrado por el multiculturalismo y la globalización. Porque la identidad étnica no puede ser una esencia fija, como si permaneciera invariable al margen de la historia, sino que se define y se transforma históricamente en procesos de identificación social. No obstante, la identidad cultural no es algo enteramente arbitrario, siempre está configurada en unas condiciones históricas y socioeconómicas determinadas, cimentada en marcos de significado que delimitan la similitud y la diferencia de las interacciones sociales de los grupos humanos, además tiene efectos reales y simbólicos en los sujetos y en las instituciones, no es, por tanto, un concepto abstracto e inventado sino arraigado en la realidad social y por ello transcurre en la historia de los pueblos. Las comunidades imaginadas requieren de plausibilidad y de las cicatrices del discurrir accidentado de la historia.

Los movimientos sociales indígenas son procesos históricos y sociales condicionados por una diversidad de factores de carácter político, social, económico y cultural, y por los cambios en los contextos nacionales y globales en los que nacen. Estos movimientos han gozado de un enorme fortalecimiento en las últimas décadas, provocado por un contexto internacional favorable a su emergencia y perpetuación, por las estrategias novedosas de movilización por las que han optado y por el manejo de unos discursos ideológicos que han servido para legitimar sus acciones y proyectos políticos. El surgimiento actual de los movimientos indígenas en América Latina se debe a la transformación del sistema político, de la estructura socioeconómica, de las políticas indigenistas y de los procesos históricos, en el ámbito internacional, nacional y local de estos países, que generan contextos más o menos favorables.

De manera genérica pueden indicarse ahora los que parecen ser factores cruciales en la explicación de la sobrevivencia étnica indígena y afrocaribeña pese a los intentos asimiladores de la modernización mestiza: “Lo primero es la “resiliencia” entendida como la capacidad humana para sobreponerse a situaciones de adversidad utilizando mecanismos de reproducción, enfrentamiento, adaptación y transformación. La conservación de tierras (ancestrales o tradicionales) parece ser un elemento muy importante en el éxito de las estrategias de sobrevivencia étnica. El control de la lengua, de algunos rituales seleccionados y de la organización de la comunidad, son otros factores igualmente importantes. Además, hay que agregar las relaciones de fuerza en el juego político local, regional y nacional y los cambios en el contexto internacional...Una de las salidas más inesperadas de la crisis y guerra civil que asoló la región centroamericana entre 1978 y 1992 fue precisamente la emergencia étnica, con agenda y fuerzas propias; ello fue facilitado en mucho por la nueva conciencia internacional sobre derechos humanos y desarrollo sostenible” (Pérez, 2017: 44).

En este contexto, entre 1994 y 1996 la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán (UPNFM) de Honduras realizó varios estudios emprendidos por Lázaro Flores, Gloria Lara y José Antonio Cruz sobre esta población indígena del Paraíso aunque sin divulgar sus resultados etnográficos. En esa misma década, el Instituto de Culturas Populares e Indígenas, bajo la dirección de

Jorge Travieso, emprende la realización de recopilaciones sobre literatura oral y tradiciones en la zona sur de Honduras, que en el caso de los texiguats condensan un complejo universo simbólico donde la presencia del brujo Gaspar se vuelve omnipresente, desvelando un territorio mágico y ancestral superpuesto al geográfico (Ramos y Valenzuela, 1997).

Pero no fue hasta el año 2018 cuando la concienciación y movilización étnica renació de sus cenizas en esta zona de El Paraíso, articulando como en el resto de movilizaciones indígenas de la actual etapa de globalización procesos endógenos y exógenos, locales y globales, así entre los diferentes motivos podemos destacar los siguientes:

- Las condiciones de pobreza y de exclusión social a nivel local y regional por su condición de indígenas.
- El sentimiento de olvido sistemático a sus demandas de reconocimiento de pertenencia étnica como pueblo originario por parte del Estado, frente a otros grupos que ya fueron reconocidos (FIDA, 2017).
- Un claro malestar por la discriminación de sus prácticas culturales, especialmente el ritual del Bandereo, reiteradamente prohibido por las autoridades religiosas.
- A partir de 1998, tras las calamitosas consecuencias del huracán Mitch en la zona, los proyectos gubernamentales e internacionales que se implementaron necesitaron la capacitación y fortalecimiento de estructuras comunitarias.
- Una nueva sensibilidad proactiva en la Alcaldía de Texiguat y en ciertas instituciones, como el apoyo técnico de la Dirección Nacional de Pueblos Indígenas y Afrodescendientes DINAFFRO y la UICN.
- La amenaza de megaproyectos mineros y agroganaderos de corte extractivista en la zona que implicaban un enorme impacto medioambiental y social, que alteraba la sostenibilidad de las relaciones económicas tradicionales y el deterioro de suelos y bosques ya de por sí muy deteriorados, provocó cierta preocupación y agitación social.
- La implementación de proyectos de desarrollo local por parte de instituciones nacionales e internacionales que implicaron acciones de trabajo comunitario y liderazgo indígena en áreas sanitarias, educativas y ambientales.
- El resurgimiento de la identidad indígena en torno a la organización del Consejo de Principales de los indios de Texiguat, COPRITEX, organismo cívico-político que es responsable del reconocimiento y desarrollo del movimiento indígena de la región.

En el año 2019 el Consejo de Principales con apoyo de La Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) inició un proceso de diagnóstico y de fortalecimiento de las capacidades de los líderes comunitarios indígenas y para el año 2020 se ejecutará el Primer Congreso de los indios de El Paraíso, asamblea que tiene previsto reunir a delegados de todas las aldeas y caseríos que se consideran indígenas, y que construirán la plataforma programática de acciones en defensa de sus territorios, cultura e identidad étnica. En el surgimiento del movimiento indígena y fortalecimiento de la identidad cultural a nivel local y regional existen varias instituciones locales y nacionales que los acompañan, como la Alcaldía Municipal, la DINAFFRO, la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras COMPAH, la Unión Internacional para La Conservación de la Naturaleza UICN y la Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán, UPNFM.

En este contexto, pese a los avances logrados en el plano de la formalidad constitucional y legal, las prácticas discriminatorias de exclusión a los indios, que son considerados inferiores, atrasados e incapaces de autogobernarse, de desarrollar formas organizativas eficaces o novedosas, de implementar prácticas de democracia participativa comunitaria o de relaciones tradicionales sostenibles con la naturaleza, corren en paralelo de perspectivas bienintencionadas que mantienen que los indígenas deben ser integrados o asimilados, ya sea al espejismo neoliberal de la falsa modernidad del mercado y del consumo o a las utopías de proyectos políticos revolucionarios que abogan por el fin de las clases y las etnias. Una de esas perspectivas paternalistas

observa el mundo indígena como meros productos residuales del mestizaje biológico y cultural impuesto ya sea por la violencia de la etapa colonial o por las élites oligárquicas posteriores.

### **Tradición e identidad cultural de los indios de El Paraíso**

La tradición, como la cultura, es un concepto complejo y polisémico, cuyo significado cambia dependiendo de la historia y los intereses múltiples de los sujetos sociales que la utilicen (Marcos, 2004). En cierta manera, su carácter dinámico y abierto, permite la construcción social de la experiencia colectiva de un pueblo, que cambia de una generación a otra, y permite la transmisión de la cultura. Toda tradición es seleccionada y adaptada desde el presente, y permite la continuidad o el cambio de la memoria compartida. Hay que rechazar pues la idea de la tradición como algo estático, inalterable y fijo, y concebirla como una reelaboración del pasado que se hace desde el presente, dado que la única posibilidad del mantenimiento del pasado es su transformación y adaptación cultural a las nuevas condiciones históricas de los grupos que la reproducen. Esa tradición oral se transforma continuamente en versiones y recreaciones, en un proceso de constante renovación y permanencia, asumiendo nuevas funciones y significados, en una hibridación entre lo tradicional y lo moderno que forma parte de una misma sociedad, como sugiere García Canclini (1997). Por su parte, el patrimonio cultural supone una selección a veces arbitraria de los bienes culturales de una comunidad, que son dotados de un valor simbólico relevante y expresan la identidad de las formas de vida de un pueblo. Dicho patrimonio son los rasgos identificados activos de un pueblo que definen su diferencia frente a otros, pero dichos rasgos no proceden de lo que son en sí mismos, sino de lo que significan y representan para los grupos humanos, tanto en su valor emotivo, cognitivo, simbólico e identitario, es decir, una memoria social que adquiere cierta representatividad y valor compartido. Así entre los elementos culturales y étnicos de los indios de El Paraíso destacan:

- El Cerro Yolutepe o de Yolutepeque, también conocido como Cerro de Gaspar, constituye el elemento geográfico más singular del territorio, ello explica que condense los elementos fundamentales de la tradición ancestral indígena. Para los texiguats en las entrañas del cerro residiría el brujo Gaspar.
- Ritual del Bandereo, es un ritual tradicional que consiste en un encuentro entre dos pueblos hermanos: Texiguat y Liure. El peregrinaje recíproco entre los dos pueblos se realiza usando banderas y tambores que acompañan a los santos patronos respectivos, San Francisco, patrón de Texiguat, el 4 de octubre y el Señor de Esquipulas, patrón de Liure, el 15 de enero. Para muchos el bandereo resulta muy similar a los guancascos lencas (Ardón, 1987), si bien conserva elementos propios<sup>9</sup>. En la actualidad, tanto las jerarquías católicas como protestantes rechazan su celebración por sus elementos paganos.
- Culto a la serpiente: Se trata de un culto propiciador de la fertilidad. Es uno de los animales más importantes de la cosmovisión mesoamericana, representa básicamente los poderes de la naturaleza y existen diversos mitos relacionados con la presencia de este animal asociado a las divinidades de la fertilidad, la riqueza y el poder.
- Culto a San Francisco y a las imágenes de la Iglesia. La presencia de los frailes franciscanos data del siglo XVI, si bien la iglesia de San Francisco en Texiguat se construyó entre 1729 y 1733. En el interior de la iglesia los indígenas veneran a una Cabeza de Santo, el Santo Cabeza, bastante singular, con claro origen barroco y que

<sup>9</sup> Cuenta Anne Chapman que las guerras eran frecuentes entre los pueblos lencas y de forma habitual existían ritos o guancascos, para mantener la paz y hacer frente común a amenazas externas, aunque en la actualidad festejan las fiestas de sus patronos: "salen las autoridades religiosas a pie llevando a cuesta la imagen de su santa o santo patrono acompañados de músicos que tocan el tambor y la flauta (instrumento prehispánico) y banderas. Uno de los músicos está disfrazado con una máscara de madera llamado gracejo" (Chapman, 1985: 75). Precisamente, la presencia del personaje burlesco del chichimeco o gracejo lleva a Herranz (1992: 52) a considerar su origen mexicano.

muestra rasgos indígenas, al que solicitan favores y protección para cultivos y ganados.

- Cofradía de San Francisco. Hasta mediados del siglo XX la cofradía indígena de San Francisco y la del Cristo de Esquipulas de Liure eran las encargadas de los rituales religiosos, fundamentalmente del Bandereo. En el pasado llegaron a contar con numerosos bienes y propiedades, constituyendo la organización indígena central del territorio, pero a partir del siglo XIX las sucesivas desamortizaciones las despojaron de sus riquezas. En la actualidad las cofradías están casi olvidadas y se mantienen como cajas mutualistas municipales o grupos auxiliares de las iglesias.

- Cristo Negro de Esquipulas. Existe en la zona una amplia y profunda devoción por el Cristo Negro de Esquipulas, que se celebra en varias localidades como Liure y San Lucas. Hay peregrinos que acuden a Guatemala y otros a la cercana Choluteca, donde hay otro importante centro ceremonial en torno a dicha devoción (Navarrete, 2008).

- El nahualismo. Creencia mesoamericana en la transformación humana en animales como recurso de supervivencia o poder mágico. En la zona de los indios matagalpas, Gaspar se transforma en serpiente, venado, sapo, jaguar.

- Héroe mítico Gaspar. A veces se le conoce como Gaspar Herrera, otras veces como Gaspar González. Las narraciones cuentan su nacimiento y vida como Alcalde de indios, brujo, correo, mulero, domador, viajero o soldado, pero articulando una gesta civilizadora y fundadora del grupo indígena:

- Dador de vida, al proporcionar el pescado a los habitantes de su pueblo tal y como se documenta en el mito el Caite de Gaspar<sup>10</sup>.
- Héroe fundador que le da nombre a la toponimia y marca las fronteras y la extensión del territorio indígena.
- Defensor del territorio étnico frente a otros grupos externos, convirtiendo en piedra a sus enemigos.
- Señor de los animales, plantas, aguas, vientos, volcanes y montañas.
- Viajero al inframundo y de dominar o viajar por el viento con mulas de Hule, acémilas muy apreciadas por su ligereza y fuerza en terrenos quebrados.
- Chamán que se enfrenta a las distintas bestias: cocodrilo, serpiente, jaguar, toro y puede transformarse en sapo o en serpiente, utilizando el nahualismo.
- Ahuizote, brujo adivino y herbolario.

- Existencia de un rico patrimonio de artesanía de jícaras y cumbas, esponjas de paste, comales, metates, petates, sombreros típicos; instrumentos de cuerda, marimbas; viviendas de bahareque; gastronomía tradicional: tamalitos pisques, pozoles, gallina en nacarigüe, nixtamal, aguardientes, etc. Si bien, su producción suele perder sus raíces étnicas al entrar en los circuitos comerciales de coyotes o intermediarios.

- Patrimonio inmaterial con una abundante y compleja tradición de leyendas y narraciones orales (Ramos y Valenzuela, 1997). La mayor parte de ellas giran en torno al héroe Gaspar, pero dada su extensión y temática no podemos documentar en este trabajo.

- Rituales del ciclo vital. Dichas costumbres han sido referidas en entrevistas a ancianos, observando, en cambio, una cautela o rechazo en las jóvenes generaciones. También han sido recogidas por Ramos y Valenzuela (1997). Así, para el nacimiento, la partera y los familiares cercanos preparan los productos que utilizarán para atender a la madre: esencias, telas, hierbas aromáticas, brasas para sahumeros. Suele prepararse un petate para que nazca el hijo, un dicho popular dice: “se nace en petate,

<sup>10</sup> Cuentan que Gaspar dio a elegir a su pueblo entre oro y pescado, de alguna manera la riqueza futura que sería esquilada por los españoles o la economía sostenible y la autonomía.

se duerme en petate y lo entierran en petate”. Cuando muere alguien se dice: “ya se petateó”. Se suele encomendar al recién nacido al Señor de Esquipulas, a la Virgen de Suyapa o al Santo Cabeza, muy venerado entre los indígenas. El padrino escogido (con el que luego se mantiene relaciones de reciprocidad, aunque también puede buscarse a ricos conocidos) pone agua sobre la cabeza del bebé, convirtiéndose tras el bautizo en compadre. Hay que evitar a las lechuzas y al mal de ojo con amuletos y abalorios. El ombligo y placenta se entierra cerca de la casa<sup>11</sup>. En la actualidad muchas de estas prácticas están siendo abandonadas por los programas de atención de los centros de salud. Ante la muerte existe la costumbre de “levantar el espíritu” del muerto, en el mismo lugar donde acontece. Se lleva agua bendita en una jícara nueva con ramitas de hojas aromáticas para rociar el ambiente. Se le llama al muerto: “fulano vente conmigo al cementerio”, al mismo tiempo que se camina y rezan oraciones hacia atrás, sin dar la espalda nunca al muerto porque ello implicaría dejar atrás a su espíritu. Al llegar al cementerio se le dice: “esta es tu casa, ya te recoges en tu casa”. Aunque ya se están perdiendo gran parte de estas tradiciones, a los muertos también se les bañaba y con aquella “agua del muerto” se brindaba en los velorios, sobre todo a los más apenados, como una especie de obsequio y agradecimiento póstumo. Si no tomabas el agua podría parecer que no estabas apenado.

### Conclusiones

Para concluir vamos a tomar prestado el marco analítico elaborado por Hirschman (1970) para explorar las opciones a las que se enfrenta la movilización indígena en Texituat. Somos conscientes de que se trata de una utilización, heterodoxa y meramente ilustrativa, del esquema teórico del pensador americano que estaba referido a las organizaciones económicas y políticas de un mercado libre y no a cuestiones de etnicidad. Su uso para los fenómenos de identidad sociocultural y movilización étnica es, pues, muy limitado, en la medida en que la decisión libre y racional de los individuos está sometida a factores estructurales e históricos diferentes de las organizaciones del mercado y de respuesta de los consumidores. Sin embargo, conserva un enorme valor heurístico, sintético y simbólico para interpretar y comprender las coordenadas del movimiento étnico de los indios de El Paraíso. Así mismo, nos hemos permitido modificar el concepto de lealtad por el de silencio, más apropiado al contexto histórico indígena. En este sentido entendemos que se plantean tres coordenadas básicas para los indios de El Paraíso en este momento: salida, voz y silencio.

De modo general, el uso de estas tres respuestas depende de una serie de factores: primero, la existencia de barreras o bloqueos para la salida o la voz; segundo, la capacidad de ideologías o creencias alienadoras hegemónicas que dificulten la movilización; tercero, la disponibilidad y proximidad de alternativas atractivas; cuarto, la respuesta de las organizaciones sociales e instituciones externas al ejercicio de la voz; quinto, la facilidad y transparencia con que los indígenas puedan acceder y recurrir a los medios de comunicación, redes de intercambio, apoyos interculturales y órganos de representatividad local, nacional o internacional; sexto, las particularidades históricas de los grupos en cuestión, es decir, la complejidad y discontinuidad de los contextos inestables de su entorno.

La salida es entendida en un modo amplio, significa dejar atrás la identidad étnica a través del mestizaje o ladinización, así como el abandono progresivo de pautas culturales ya sea de forma voluntaria o involuntaria en procesos de integración, asimilación o emigración. Esta estrategia es siempre costosa en términos personales para los indios, que se sienten fuertemente ligados a sus comunidades y a la tierra de sus ancestros. La capacidad de resiliencia indígena es un rasgo histórico a pesar de todas las adversidades o pobreza. A veces el ejercicio de la voz y protesta en el pasado puede desactivar la salida. La salida suele ser consecuencia de dos vectores: la atracción

---

<sup>11</sup> Precisamente, uno de los argumentos más reiterados de los informantes al hablar sobre su identidad étnica es aludir a que esta era la tierra donde estaba enterrado su ombligo. Confirmando un vínculo territorial, social y sentimental entre la etnicidad y la tierra.

de alternativas posibles y la expulsión por la insatisfacción y deterioro irreversible. Esta estrategia correspondería metafóricamente al Gaspar soldado, aliado fiel de Morazán, que acaba integrándose en la identidad nacional mestiza.

En segundo lugar, la voz, como ejercicio y compromiso activo en la lucha no violenta por el reconocimiento de la identidad étnica singular en un contexto multiétnico democrático, fortaleciendo el patrimonio cultural material e inmaterial como pueblo, impulsando el desarrollo integral y sostenible de las comunidades, y, en definitiva, elevando el bienestar individual y colectivo de los hombres y mujeres *texiguats*. Aunque, como hemos visto a lo largo de este trabajo, la voz y la protesta han supuesto sacrificios enormes en el pasado de este pueblo, es el único camino para la supervivencia étnica, además de implementar la participación en el ejercicio de los derechos políticos y sociales como ciudadanos iguales y libres. Simbólicamente correspondería al Gaspar, alcalde indígena, héroe mítico que condensa las raíces indígenas de un pueblo.

Tanto la voz como la salida están relacionadas entre sí, de modo que cada uno puede interferir en la eficacia del otro. Por ejemplo, la promoción de canales de comunicación y la transparencia en los mecanismos que facilitan la voz es una barrera contra la salida. A su vez, un contexto mayoritario de salida étnica y abandono de la identidad cultural puede debilitar o hacer insostenible una voz que resultaría ineficaz, no plausible y minoritaria dentro del grupo. No obstante, la voz como protesta se convierte en un recurso que tiene el sistema social para comunicar situaciones conflictivas y tratar de mejorar el entorno. La voz requiere la participación libre, mayoritaria y abierta a sensibilidades diversas.

Por último, el silencio. Esta ha sido la estrategia seguida desde finales del siglo XIX, la invisibilidad como grupo, primero obligada y reprimida y luego aceptada e interiorizada. Un silencio auspiciado y perpetuado por las autoridades mestizas y a veces legitimado por representantes de las ciencias sociales. Mantener oculta la identidad étnica cuando las condiciones externas no propiciaban su exposición pública. Reproducir una realidad subterránea y simbólica ajena a las miradas foráneas con el peligro de la extinción progresiva. Ni que decir tiene que esta opción no ha impedido la identificación y discriminación étnica. La mayoría de las veces el silencio aparece cuando los cauces de representatividad se rompen o la represión es ejercida por agentes internos o externos. Esta última estrategia estaría relacionada con Gaspar como viejo brujo, encerrado y oculto entre pozas y cerros. En definitiva, son los indios de Texiguat, Liure, Vado Ancho, San Lucas, San Antonio Flores, Soledad y Yauyupe los que deben evaluar su futuro como grupo étnico. Los investigadores sociales sólo podemos observar e interpretar, acaso conversar respetuosamente, el desarrollo de su etnogénesis.

## Bibliografía

- Adams, R. 1956. "Cultural Components of Central America". *American Anthropologist*, 58, pp. 881-907.
- Adams, R. 1957. *Cultural Survey of Panama, Nicaragua, Guatemala, El Salvador and Honduras*. Washington: Pan American Sanitary Bureau.
- Aguilar, M. 2018. El año en Honduras. Tegucigalpa: *Primer congreso de Historia de Honduras*. <https://historia.unah.edu.hn/ponencias-del-primer-congreso-de-historia-de-honduras>
- Ardón, M. 1987. Religiosidad popular: el paisanazgo entre Ojonona y Lepaterique. *Mesoamérica*, 13: 125-151.
- Barahona, M. 1991. *Evolución histórica de la identidad nacional*. Tegucigalpa: Guaymuras.
- Barahona, M. 2009. *Pueblos Indígenas, estado y memoria colectiva en Honduras*. Tegucigalpa. Guaymuras.
- Barth, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- Bengoa, J. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. México: FCE.
- Bengoa, J. 2009. ¿Una segunda etapa de la emergencia indígena en América Latina? Buenos Aires. *Cuadernos de Antropología Social*, 29: 7-22.
- CATIE, 2008. *Plan estratégico de manejo de la microcuenca del río Texiguat*. Tegucigalpa. Previda.
- Chapin, M. 1990. *La población indígena de El Salvador*. San Salvador. Ministerio de Educación.
- Chapin, M (Coord.) 2003. *Pueblos indígenas y ecosistemas naturales en Centroamérica y el sur de México* (Edición latinoamericana). Washington: National Geographic.
- Chapman, A. 1985. *Los hijos del copal y la candela*. México: UNAM.
- Chaverri, M<sup>a</sup> A.1992. *La formación histórica de Honduras*. Tegucigalpa: CEHDES-ACPH.

- Chaverri, M<sup>a</sup> A. 1994. El repartimiento de trabajo como causa de la protesta social en la Honduras colonial: el caso de Texiguat. Tegucigalpa, *Paraninfo*, 5: 71- 103.
- Chávez, M. 1991. La cuestión étnica en Honduras. En *Panorama y Perspectivas* (Salomón, Leticia, comp.). Tegucigalpa. CEDOH: 201-242.
- Cole, M. 2000. Brujería, política local y procedimientos judiciales en los pueblos de indios: el caso de Texiguat, Honduras, siglo XVII. *Actas V Congreso Centroamericano de Historia*. El Salvador.
- Constenla, A. 2007. Efectos de la convivencia del castellano con las lenguas indígenas del área colombiano-centroamericana. *Actas Congreso Internacional de la lengua Española*. Cartagena. [https://congresosdelalengua.es/cartagena/ponencias/seccion\\_3/33/constenla\\_adolfo.htm](https://congresosdelalengua.es/cartagena/ponencias/seccion_3/33/constenla_adolfo.htm)
- Constenla, A. 2011. Estado de conservación y documentación de las lenguas de América Central pertenecientes a las agrupaciones Jicaque, Lenca, Misumalpa, Chibchense, y Chocó. *Revista Filología y Lingüística*. Costa Rica. 37: 135-195.
- COPRITEX. 2018. *Estatutos del Consejo de Principales de Indios Texiguat*. s/e.
- Cruz Oliva, J. A. 1996. *La identidad colectiva hondureña*. Bilbao: Univ. País Vasco.
- Cruz Sandoval, F. 1984. Los indios de Honduras y la situación de los recursos naturales. *América Indígena*. XLVI, 3: 421-446.
- Davidson, W. 2011. *Ethnic Geography of Honduras, 2001*. Tegucigalpa. Academia Hondureña de Geografía e Historia. <http://williamvdavidson.com/pdf/Ethnic-Geography-of-Honduras-2001-Davidson.pdf>
- Davidson, W. 2012. *The National Census of Honduras, 1916*. Tegucigalpa. Academia Hondureña de Geografía e Historia. <http://williamvdavidson.com/pdf/National-Census-of-Honduras-1916-Davidson.pdf>
- Davidson, W. 2019. *Honduras Indígena. Diccionario geográfico e histórico de topónimos y lugares indígenas*. Tegucigalpa. Academia Hondureña de Geografía e Historia. <http://williamvdavidson.com/pdf/Honduras-Indigena-Davidson.pdf>
- Dewalt, B. y Stonich, S. 1996. La política ecológica de deforestación en Honduras. *Yaxkin*. Vol. XV: 49-73.
- Dietz, G. 1999. Etnicidad y cultura en movimiento. *Nueva Antropología*. 56: 81-107.
- Dietz, G. 2000. Comunidades indígenas y movimientos étnicos en Mesoamérica: una revisión bibliográfica. *Boletín Americanista*. 50: 15-38.
- Escalante, P. 2001. *Los txacaltecas en Centroamérica*. El Salvador: CNCA.
- Euraque, D. 2004. *Conversaciones históricas con el mestizaje y su identidad nacional en Honduras*. San Pedro Sula: Central Editorial.
- Euraque, D. 2005. Apuntes para una historiografía del mestizaje en Honduras. *Rev. Iberoamericana*, 19: 105-118.
- Euraque, D (Coord.) 2008. *Plan interpretativo. Casa Museo Morazán*. Tegucigalpa: IHAH.
- Fabre, A. 2005. *Diccionario etnolingüístico y guía bibliográfica de los pueblos indígenas sudamericanos*. <http://www.ling.alain-fabre.fi/Entradas%20diccionario/Dic=Misumalpa.pdf>
- FIDA. 2017. *Nota técnica de país sobre cuestiones de los pueblos indígenas*. República de Honduras. [https://www.ifad.org/documents/38714170/40258424/honduras\\_ctn.pdf/32584900-04b1-4371-8a63-0a33133702cf](https://www.ifad.org/documents/38714170/40258424/honduras_ctn.pdf/32584900-04b1-4371-8a63-0a33133702cf)
- Gámez, B. 2018. Apuntes sobre los matagalpas y uluas. *Revista de Temas Nicaragüenses*. 120: 341-362.
- García Buchard, E. 2007a. Las disputas por el poder durante la primera etapa del proceso de construcción estatal en Honduras (1839-1845). *Revista Intercambio*, 5: 45-69.
- García Buchard, E. 2007b. *Dinámica política y construcción nacional estatal en Honduras (1838-1872)*. Tesis Univ. Costa Rica. San José. <http://www.repositorio.ciicla.ucr.ac.cr:8080/bitstream/handle/123456789/312/Tesis%20Ethel%20Garc%C3%ADa.%20Din%C3%A1mica%20pol%C3%ADtica%20y%20construcci%C3%B3n%20nacional%20estatal%20en%20Honduras%20%281833-1872%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- García Canclini, N. 1997. Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. *Estudios sobre culturas contemporáneas*. Colima. Vol. III, n.5: 109-128.
- García Canclini, N. 2001. *Culturas Híbridas*. Madrid. Paidós.
- Gómez Suárez, Á. 2002. Nuevos discursos ideológicos: la movilización indígena del pueblo Tawahka de la selva de la Mosquitia. *Revista Mexicana del Caribe*: 65-97.
- Gómez, Pastor y Pasinski, T. 2004. Redes sociales y poder en la villa de Jerez de Choluteca, Gobernación de Guatemala, 1541-1616. *Actas VII congreso Centroamericano de Historia*. Tegucigalpa.
- Grünberg, G. 2002. Tierras y territorios indígenas en Centroamérica. *Pueblos Indígenas de América Latina: retos para el nuevo milenio*, Lima: Ford Foundation y Oxfam América. [http://www.latautonomy.com/Grunbergtierras\\_indigCA2003.pdf](http://www.latautonomy.com/Grunbergtierras_indigCA2003.pdf)
- Guardiola, E. 1994. *Vida y hechos del general Santos Guardiola*. Tegucigalpa. Editora Universitaria.
- Hall, S. 2019. *El triángulo funesto: Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficante de Sueños.

- Hasemann, G., Lara, G., y Cruz, F. 1996. *Los indios de Centroamérica*. Madrid: Fundación Mapfre.
- Herranz, A. 1992. *Política del lenguaje en Honduras. 1502-1991*. Madrid. Univ. Complutense.
- Herrera, S. y Rojas, E. 1998. El añil en Centroamérica, siglos XVII-XVIII. *Revista Estudios*. Univ Costa Rica, nº 14-15: 41-55.
- Hirschman, A. 1977. *Salida, voz y lealtad*. México. FCE.
- Iwgia. 2010. *El mundo Indígena*. Copenhague. <https://www.iwgia.org/images/documentos/indigenous-world-esp/mundo-indigena-2010.pdf>
- Incer, J. 1985. *Toponimias indígenas de Nicaragua*. San José de Costa Rica: Libro Libre.
- INE. 2013. *Censo de Población y Viviendas. Honduras. 2013*. Honduras.  
<http://170.238.108.227/binhnd/RpWebEngine.exe/Portal?BASE=MUNDEP07&lang=ESP>
- INVEST-H. 2018. *Alianza para el Corredor Seco*. Banco Mundial. <http://documents1.worldbank.org/curated/pt/658231468033551319/pdf/E45890SPANISH000Box385250B00PUBLIC0.pdf>
- IUCN, 2016. *Mapa de Pueblos Indígenas, Áreas Protegidas y Ecosistemas Naturales en Centroamérica*. <http://iucn.cr/arcgis/home/item.html?id=3df3649c80d44ac59094818872858c32>
- Jiménez, Jorge. 1952. *Francisco Morazán, Su vida y su obra*. Guatemala. Tipografía Nacional. <http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/francisco-morazan-su-vida-y-su-obra-2/>
- Johnson, F. 1948. Central American Cultures: An Introduction. En *Handbook of South American Indians* (Steward, J. Edit.) Washington: Smithsonian Institution, vol. IV: 43-68.
- Lara, G. 2002. *Perfil de los pueblos indígenas y negros de Honduras*. Tegucigalpa. Banco Mundial. Unidad Regional de Asistencia Técnica.
- López, J. 2004. El mundo al revés: sobre ladinos que quieren ser mayas en Guatemala, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. <http://journals.openedition.org/alhim/117>
- Marcos, J. 2004. La tradición, el patrimonio y la identidad. *Revista de Estudios Extremeños*, vol. 60, nº 3: 925-956.
- Mariñas, L. 2008. *Honduras*. Editorial Cultura. SCAD. Tegucigalpa.
- Membreño, A. 1901. *Nombres geográficos indígenas de la República de Honduras*. Tegucigalpa: Tipografía Nacional.
- Mendoza, B. 2001. La desmitologización del mestizaje en Honduras. *Mesoamérica*. Vol.22, n.42: 256-279.
- Morazán, F. *Vida, obra y pensamiento*. 2012. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
- Navarrete, C. 2008. Un moderno santuario al Cristo de Esquipulas: Choluteca, Honduras. En *Etnografía de los Confines* (Medina, A., y Ochoa, A.) Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: 221-243.
- Newson, L. 1992. *El costo de la conquista*. Tegucigalpa: Guaymuras.
- Payne, E. 1998. Poderes, territorios y resistencia en los pueblos de indios del Reino de Guatemala. Tegucigalpa, *Primer congreso de historia de Honduras*. <https://historia.unah.edu.hn/ponencias-del-primer-congreso-de-historia-de-honduras>
- Pérez Brignoli, H. 2017. *El laberinto centroamericano. Los hilos de la historia*. San José de Costa Rica. CIHAC.
- Ramos, K. y Valenzuela, M. 1997. *Por cuentas, aquí en Texiguat. Literatura Oral de la zona sur*. Tegucigalpa. SCAD.
- Rivas, R. 1993. *Pueblos indígenas y garífunas de Honduras*. Tegucigalpa: Guaymuras.
- Squier, E.G. 1870. *Descripción histórica, geográfica y estadística de la República de Honduras* (Edición revisada de Cuellar J.M. 1908). Alicante. Biblioteca Virtual Cervantes. 2012.
- Stone, D. 1957. Brief Notes on the Matagalpa Indians of Nicaragua. En *Cultural Survey of Panama, Nicaragua, Guatemala, El Salvador y Honduras* (Adams, R.) Pan American Sanitary Bureau. Washington: 256-260.
- Tojeira, J. M<sup>a</sup>. 1986. *Panorama histórico de la Iglesia en Honduras*. Tegucigalpa: Centro de Documentación de Honduras.
- Travieso, J. 1996. Persistencia y cambio en las cofradías indígenas de Honduras. *Yaxkin*, Vol. XIV: nº 1-2: 119-126.
- Valladares, O. A. 2016. *Las brujas de la Alcaldía Mayor de Tegucigalpa*. Malavide Ediciones.
- Von Gleich, U. y Gálvez, E. 1999. *Pobreza étnica en Honduras*. Washington. Banco Interamericano de Desarrollo-IDB. <https://publications.iadb.org/es/publicacion/14741/pobreza-etnica-en-honduras>
- Wells, W (1857). *Exploraciones y aventuras en Honduras*. Tegucigalpa: Ediciones Banco Central. 1960.