Los chortis de Honduras en la encrucijada. Tradición, identidad y globalización[1]

Ignacio R. Mena Cabezas

Resumen

Sobre el complejo y heterogéneo, pero al mismo tiempo poco conocido, contexto pluriétnico hondureño el artículo describe y analiza los elementos culturales fundamentales de los chortís, una minoría indígena de tradición maya emparentada con otros pueblos hermanos de Guatemala. Los movimientos de revitalización de la etnia a nivel cultural, político y religioso se enfrentan a fenómenos de resistencia y negociación tanto con los poderes locales y estatales como con los procesos imparables de la globalización.

Palabras clave: Honduras, minorías étnicas, mayas chortís, cambio cultural, movimientos indígenas.

Los chortís en el contexto histórico y étnico hondureño

Los estudios sobre la heterogeneidad, evolución y complejidad de los grupos étnicos de Honduras han estimulado reiterados debates teóricos que han dado lugar a sucesivos, y muchas veces antagónicos, sistemas clasificatorios. Si el investigador o el lector interesado analizara las tipologías y controversias mantenidas entre Steward, Chapman, Kirchoff, Adams, Fox, Baudez, por citar a algunos de los autores más representativos, observaría la dificultad para trazar de una forma clara y rigurosa las fronteras culturales entre los diversos grupos indígenas hondureños en el período precolonial, en una zona de clara interacción entre grupos mesoamericanos, caribeños y no mesoamericanos. Al mismo tiempo, muchas de esas tipologías desvelan los presupuestos teóricos de los diferentes análisis, según se basen en perspectivas culturalistas, ecológicas, económicas, lingüísticas, arqueológicas o históricas. La dificultad a la hora de trazar unos límites precisos entre áreas y grupos llevó a Linda Newson (1992) a modificar la perspectiva de análisis y asignar especial relevancia a la distinción entre formas políticas de grupos tribales y cacicazgos, y no entre áreas y grupos culturales

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

mesoamericanos. Precisamente, la posterior supervivencia colonial de los grupos indígenas hondureños tendrá una correlación entre la naturaleza y distribución de los sistemas sociopolíticos en la época de la conquista (tribus o cacicazgos) y el tipo de institución colonial ejercida para su control: encomienda, esclavismo, misiones religiosas, o la naturaleza y cantidad de los recursos naturales y humanos disponibles.

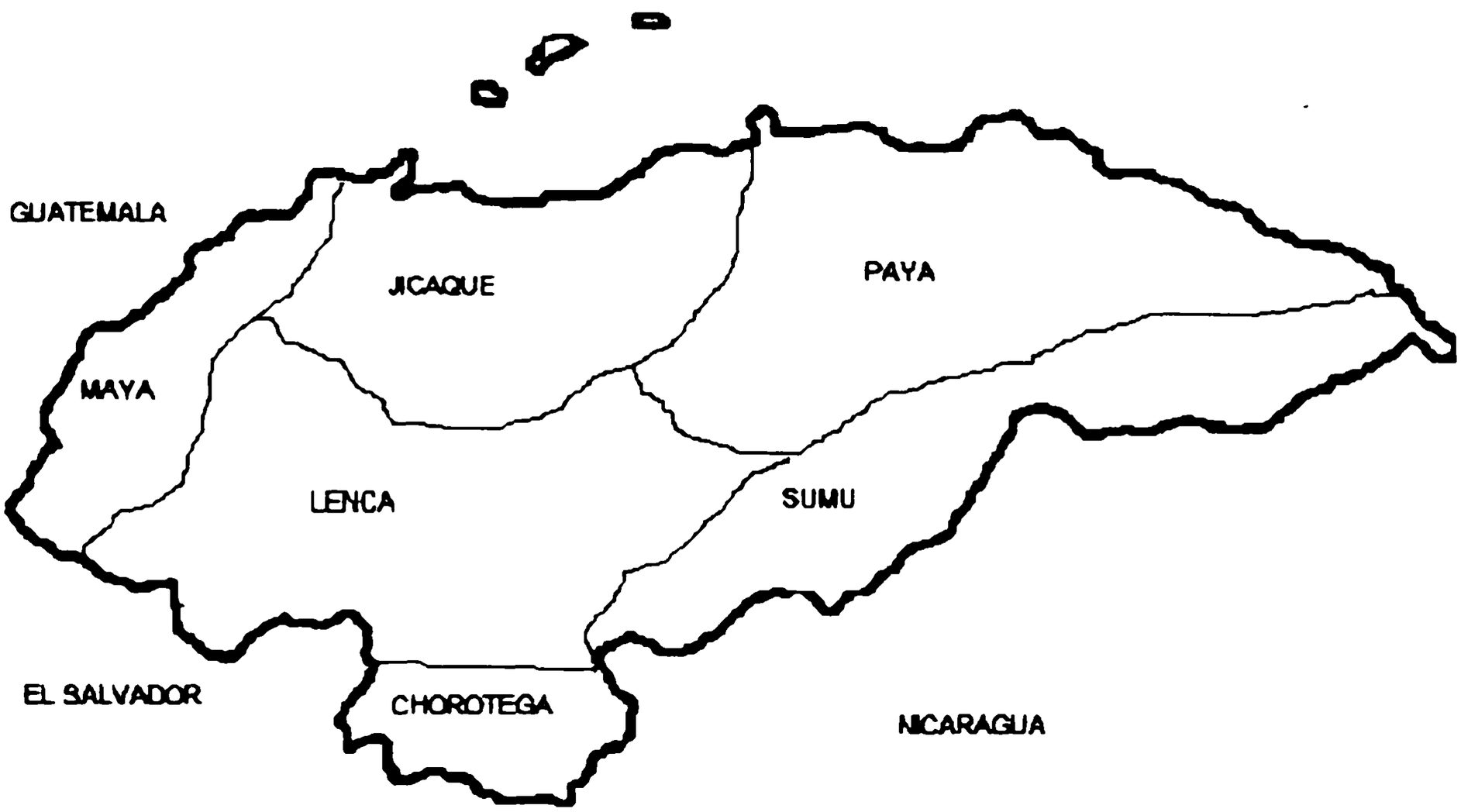
El proceso de conquista y colonización de Honduras que se inició en el año 1524, basado en las rivalidades e intereses de los capitanes Alonso Dávila, Francisco Vázquez, Cristóbal de Olid, Francisco de las Casas, Francisco de Montejo y Pedro Alvarado, aceleró el despoblamiento de las diferentes comunidades indígenas del territorio. En los primeros años, el rápido y exponencial exterminio de las Antillas alentó la captura de indios de las islas y litoral hondureño. En esas fechas, Trujillo, en la costa noreste, constituyó la única fundación española reseñable y sede el Obispado (1534), pero en apenas dos décadas el esclavismo, los lavaderos de oro, las epidemias y hambrunas y la destrucción de pueblos provocaron el desplazamiento de la actividad conquistadora hacia la costa noroccidental, fundamentalmente el Puerto de Caballos, con acceso al Valle del Naco y desde allí al interior montañoso de la provincia buscando las minas y valles del centro y sur de Honduras, una vez reducida la resistencia indígena de Coçumba, Cerquín, Comayagua y Olancho por los capitanes de Pedro de Alvarado (Hasemann, Lara y Cruz 1996; Newson 1992; Fernández 2001).

En el momento de la conquista los chortís constituían un grupo desestructurado y disperso, sin apenas formaciones políticas reseñables, distribuidos entre las fronteras actuales de Guatemala y Honduras, ocupando los territorios de influencia maya más meridionales. Como el resto de los indios de Centroamérica fueron sometidos paulatinamente e insertados en los diferentes procesos de explotación y dominación. Dada la escasez de mano de obra esclava, la mayoría de los indios de los encomenderos fueron obligados a trabajar en minas y lavaderos de oro (en diversos periodos temporales o demoras que intercalaban con el cultivo de sus poblados). Parecida suerte tenían los naborías, sirvientes indígenas en teoría libres que provenían de las Antillas o Guatemala pero que quedaban sujetos al servicio de los conquistadores y burócratas al no poder ser asignados a encomenderos, y los tatemes, portadores y cargadores indígenas que solían ser alquilados por los encomenderos a comerciantes y que desde épocas precolombinas eran los encargados del transporte de personas y mercancías dada la ausencia de animales de carga y caminos apropiados en la provincia. A pesar de los intentos por humanizar el trato a los indígenas con las Leyes Nuevas de

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

1542 o las protestas de Las Casas o Pedraza, la recién creada Audiencia de los Confines en Gracias a Dios en 1542 (pronto sustituida por la de Guatemala en 1568 o la sustitución del gobernador Alonso de Maldonado por López de Cerrato), la ejecución concreta de las medidas siempre chocaron con las protestas de los propios colonizadores y los intereses de los propios oidores. Las variaciones y ritmos de la supervivencia indígena en el territorio hondureño estuvieron marcados por dos factores fundamentales: la desigual distribución de los recursos humanos y naturales potenciales para los españoles, y la naturaleza y distribución de las sociedades indígenas (cacicazgos o tribus) en la época de la conquista (Newson, 1998).



Mapa 1: Principales áreas culturales precolombinas de Honduras (Autor a partir de Newson, 1992)

Ya desde el último tercio del siglo XVI la 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. En cualquier caso, desde el siglo XVII se produce una paulatina transformación desde los diferentes grupos sociales

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

o castas frutos del cruce étnico: indígenas, naborías, tatemes, mestizos, negros, mulatos y pardos hacia formas de peonaje precapitalistas y una clara tendencia al mestizaje étnico: «para finales del siglo XVIII, los mestizos constituían más del 60 por 100 de la población frente al 27 por 100 de indígenas, casi el 5 por 100 de negros y el 7 por 100 de blancos»(Hasemann, Lara y Cruz 1996: 269). No obstante, las últimas investigaciones afirman que el peso de la población negra y mulata no puede seguir siendo subestimada en el área, dada la tendencia colonial y republicana de reducir la heterogeneidad de las castas raciales y enfatizar el mestizaje de ladinos. 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 la centralización del poder borbónico y los cambios de la economía colonial provocaron una creciente demanda de trabajadores indígenas que ya no podían satisfacer los pueblos de indios. La abolición de las encomiendas y los repartimientos alentó la tendencia de las economías coloniales hacia el monetarismo y la proletarización. El trabajo en minas, haciendas de ganados y campos de añil se intensificó, aumentó la usurpación de tierras comunales indígenas por colonos ladinos y europeos, se sustituyeron tierras de cultivos de alimentos por cultivos comerciales, y se modificó el sistema de repartimiento de indios y tributos en especie por tributos en monedas en 1747, además a finales de siglo se expropiaron gran parte de las cofradías indígenas que habían llegado a desempeñar funciones económicas claras (Hasemann, Lara y Cruz 1996: 288). En este contexto, que transformaba radicalmente la relativa autonomía indígena de la época de los Austrias, los indios tuvieron que salir de sus pueblos y trabajar en ciudades, minas y haciendas como peones, en una creciente monetarización que debilitó la economía de subsistencia y que aumentó la población agrícola asalariada con el auge del añil. Por último, la reconstrucción de ciudades tras una serie de terremotos en la década de 1770, la construcción de la fortaleza de San Fernando de Omoa en la costa noroccidental y del camino real entre Guatemala y el golfo de Fonseca, aumentaron la tendencia global del siglo de abolición de los sistemas tradicionales de protección de los indios y creciente ladinización una vez insertos en el mercado de mano de obra.

Los chortís forman parte del heterogéneo conjunto de grupos mayas que se extendían por Mesoamérica y que durante el periodo clásico (300-900 d.C.) alcanzaron las fronteras más meridionales de las etnias mayas. De acuerdo con las diferentes evidencias arqueológicas y lingüísticas, se ha podido detectar la presencia chortí en extensas zonas del noroccidente de Honduras en los actuales

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

departamentos de Cortés, Santa Bárbara, Copán y Ocotepeque. No obstante, las demarcaciones que ofrecen los diferentes expertos (Wisdom, Girard, Lardé) limitan la influencia del componente maya frente al del lenca en la identidad y mestizaje de Honduras. A la llegada de los españoles descendientes mayas seguían habitando, sembrando y cazando en los valles cercanos a las ruinas de Copán. Los relatos coloniales nos hablan del cacique Copán Galel, que presentó cierta resistencia a los españoles. La conquista, las epidemias, los repartimientos y trabajos forzados en minas, haciendas y plantaciones de tabaco y xiquilite (añil) apresuraron el despoblamiento indígena. Por último, en el siglo XIX las guerras civiles y la llegada de nuevos colonos ladinos que se apropiaron de sus tierras, condicionaron la perpetuación y subsistencia de esta cultura indígena. Para cuando Stephens y Catherwood redescubren las ruinas de Copán a mediados del siglo XIX, el territorio estaba compuesto de chozas diseminadas de indios y varias haciendas.

Ya en el siglo XX, los movimientos demográficos del área chortí han sido afectados por diversos factores:

-Movilidad geográfica persistente con sus hermanos de Guatemala.
-Modificaciones en las fronteras políticas de Honduras y Guatemala en 1932, que provocaron que muchos chortís fueran considerados extranjeros en su propia tierra (muchos indígenas actuales tienen padres guatemaltecos a pesar que sus abuelos eran hondureños).
-Apropiación de tierras ancestrales y ejidales chortís por ladinos y ganaderos.
-Extensión de nuevos cultivos industriales (tabaco, café) que provocan la proletarización y abandono de sus aldeas hacia ciudades y haciendas.
-La participación de mano de obra indígena en las excavaciones y restauraciones de las ruinas mayas de Copán desde la década de 1940.
-El auge del turismo en la zona con una creciente red de servicios.

Los Chortís siguen constituyendo un grupo étnico poco conocido por los investigadores sociales, siendo más conocidos sus parientes de Guatemala (Flores, 1995; Girard, 1949; Martínez, 1997; Mosquera, 1984; Wisdom, 1961). Junto a los Pech, Tolupanes o Xicaques, Tawahkas, Misquitos, Lencas, Garífunas y Creoles, grupos indígenas con los que comparten similares problemas, los chortís forman parte de la realidad multicultural hondureña[2]. Frente a esta realidad poliétnica, generalmente desconocida o ignorada por el resto del país, la sociedad hondureña

Derechos Reservados IHAH

sigue conservando un imaginario nacional mestizo donde reina la armonía étnica y se ocultan los conflictos[3].

Mapa 2: Localización de las minorías indígenas actuales en Honduras (Autor a partir de Rivas 1993:23 y Lara 1997:172)

Chortís	1	Garífunas	2
Creoles	3	Pech	4
Tawahkas	5	Misquitos	6
Tolpanes	7	Lencas	8

Precisamente, Amaya (2005) ha recopilado los escasos y fragmentarios estudios sobre la construcción del imaginario nacional y la identidad cultural hondureña. Desde su perspectiva el Estado hondureño intentó forjar un proyecto de nación siguiendo el ideal americano e ilustrado pero la diversidad étnica interna, las guerras civiles y rivalidades entre grupos oligárquicos, las intromisiones extranjeras, las debilidades estructurales del Estado dificultaron esa misión. El Estado impulsó la idea de una nación homogénea basada en la integración cultural de mestizos, mulatos e indígenas a los valores y normas de las élites dominantes: «el modelo mediante el cual se imaginó la nación encarnaba las aspiraciones de la

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

élite dominante de origen criolla y mestiza (la versión oficial extendió la creencia del origen racial de la sociedad hondureña como producto del mestizaje entre españoles e indígenas mayas), excluyendo e invisibilizando al resto de indígenas y negros» (Amaya 2005: 119). Este autor enumera el conjunto de representaciones colectivas que fueron nutriendo el imaginario colectivo desde la reforma liberal de 1876 hasta el pasado siglo: fiestas cívicas, héroes criollos, el español como única lengua oficial, la moneda y símbolos nacionales (se entronizó al héroe lenca Lempira pero se discriminaba a los lencas vivos), o el himno y el mapa. A la vez se agregaron por apropiación un conjunto de manifestaciones artísticas populares como la artesanía tradicional lenca de los «gallitos del sur» o el baile de la «punta» garífuna como referentes nacionales. En ese mismo contexto se encuentran fenómenos como la exclusión de lo africano de la historia nacional o la ocultación de la proporción de negros y mulatos de las estadísticas. La inclusión formal y abstracta de los grupos indígenas en la identidad nacional oculta su negación y discriminación real. En este misma dirección se encuentra lo que autores como Euraque (1996) y Mortensen (2001) han denominado la «mistificación de lo indígena» en símbolos nacionales míticos o la «mayanización» de todos los grupos étnicos del país y de la historia patria[4].

Sobre esta controvertida cuestión, y frente al análisis de Lena Mortensen (2001), que examina la articulación conflictiva de los discursos locales y globales entorno al arqueoturismo y la conversión del pasado maya en referente identitario nacional e internacional, Darío Euraque (2004), situará en torno a la primera Conferencia Internacional de Arqueólogos del Caribe y los actos oficiales de 1946 de inauguración del Parque Nacional El Picacho, el cerro que domina el accidentado y caótico tejido urbano de Tegucigalpa (herencia del pasado minero de la capital) con grandiosas y simbólicas reproducciones mayas, el complejo proceso que converge en la «mayanización» de Honduras. Dicho proceso tendría como agentes fundamentales: los intereses políticos e ideológicos del dictador Tiburcio Carias Andino (1933-1949) por consolidar y extender el mestizaje y la identidad nacional; las interrelaciones entre el imperialismo antropológico y arqueológico norteamericano (Morley, Stromsvik, Stone) y la hegemonía bananera en la región; y por último, el papel controvertido del Nuncio Apostólico y aficionado a la arqueología Federico Lunardi, que aunaba su paternalismo indigenista con la idea de que toda la población indígena de Honduras era descendiente de los Mayas.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Una minoría indígena entre la tradición y el cambio cultural

Ser chortí hoy en día en Honduras, como ser garífuna, lenca, pech, tolupán, tawahkas, misquito, sigue significando pertenecer a una identidad semiexcluida de los discursos económicos, sociales, culturales y políticos nacionales. Pese a los avances conseguidos en las últimas décadas, pese a la firma del convenio internacional 169 sobre Etnias, pese al reciente interés científico y literario[5], el Estado y la sociedad civil hondureña no han tomado conciencia del nuevo contexto internacional, regional y nacional en torno a las etnias. Sólo el reconocimiento constitucional, plasmado en políticas concretas y participativas de transformación de un Estado pluriétnico, puede abrir un contexto fértil en la construcción democrática del progreso y bienestar para todos los ciudadanos hondureños en el siglo XXI.

El derecho a la identidad cultural constituye el derecho básico que protege a los pueblos indígenas y minorías étnicas, y sus miembros, a conservar, adaptar e incluso cambiar voluntariamente su propia cultura. Y abarca todos los derechos humanos internacionalmente reconocidos, que merecen la protección de particulares, comunidades nacionales e internacionales y sobre todo del Estado, y no puede ser limitado en una determinada área geográfica (Ruiz, 2007: 204). Este derecho a la identidad cultural sigue sin tener plena extensión y vigencia pese al apoyo de organismos internacionales y la movilización étnica o social. Es necesaria una regulación vinculante más allá de la mera declaración de intenciones de organizaciones americanas como la Convención Americana de Derechos humanos o la OEA. Hasta el momento, el Convenio 169 de la OIT sigue siendo el único instrumento realmente vinculante respecto a los pueblos indígenas, de ahí la necesidad de seguir trabajando en la positivización (la plasmación en leyes concretas) y reformulación de las legislaciones nacionales e internacionales.

Lara Pinto (1999) ha sintetizado de manera elocuente y crítica la problemática de la demografía histórica en relación con la población indígena hondureña señalando: las limitaciones y prejuicios inherentes a muchas de las fuentes documentales, la reproducción acrítica de datos en los estudios sin una mínima contrastación empírica, las discontinuidades de las referencias arqueológicas, la diversidad de modelos explicativos (que enfatizan criterios lingüísticos, territoriales, culturales, étnicos, etc.) de los procesos históricos referidos a las distintas poblaciones con desigual potencial y visibilidad identitaria, las propias políticas censales coloniales o republicanas de integración o segregación y a las dinámicas propias de toda cultura viva. Esta misma autora hace mención

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

de ciertas consideraciones que adquieren especial relevancia en relación con la minoría Chortí en la actualidad: la creciente ladinización en condiciones de extrema pobreza, la subestimación general de la población indígena, la reducción del hábitat y el deterioro ambiental, la insuficiencia de los criterios meramente lingüísticos en la identificación de una minoría étnica, así como la necesidad de combinar diferentes criterios en la estimación étnica como la autodefinición o el lugar de nacimiento y la participación activa de los grupos afectados en el diseño, elaboración y control de los censos.

La etnia chortí, que supera ya los diez mil individuos en los actuales departamentos de Ocotepeque y Copán de Honduras, y que mantiene lazos de hermandad con miles de chortís de Guatemala, se encuentra en un momento crucial de una dilatada historia de olvido y exclusión. Por primera vez han tomado conciencia de su lugar en la historia y en la escena nacional e internacional. Para ello han de desvelar los procesos que han bloqueado, negado o distorsionado su toma de conciencia étnica en el pasado y en el presente: la aculturación forzosa, la religión, las instituciones, la lengua, la usurpación de tierras, etc, pero también conceptos ideológicos que alienan a los propios indios de su toma de autoconciencia como tales: el concepto de «campesinos chortís» o afirmaciones que identifican etnicidad con el uso de una lengua y que, por tanto, al no conservarla carecerían de ella (a los hablantes chortís y por extensión a los miembros de la etnia se les denomina lenguajeros).

Desde hace ya más de una década los chortís están implementando tres grandes coordenadas o estrategias étnicas que están favoreciendo, no sin contradicciones y conflictos internos, la articulación de un proyecto de futuro para todos y cada uno de los chortís:

- Diálogo cultural sobre la propia etnicidad: Reinvención de una cultura creadora y activa que articule la memoria colectiva de las comunidades con las contradicciones del presente, las ruinas de Copán con los cimientos de una cultura viva. No se trata de una nueva estrategia para incorporar o integrar a los chortís a la modernidad sino una posibilidad para permitirles participar en ella sin intermediarios ni subordinaciones, es decir, como sujetos activos de su futuro.
- Diálogo intraétnico. Democracia interna en las propias comunidades y consejos, permitiendo la apertura de cauces para la expresión de ancianos y jóvenes, hombres y mujeres. El futuro inmediato del proceso étnico girará en torno al modo como los jóvenes chortís y las mujeres integren

Derechos Reservados IHAH

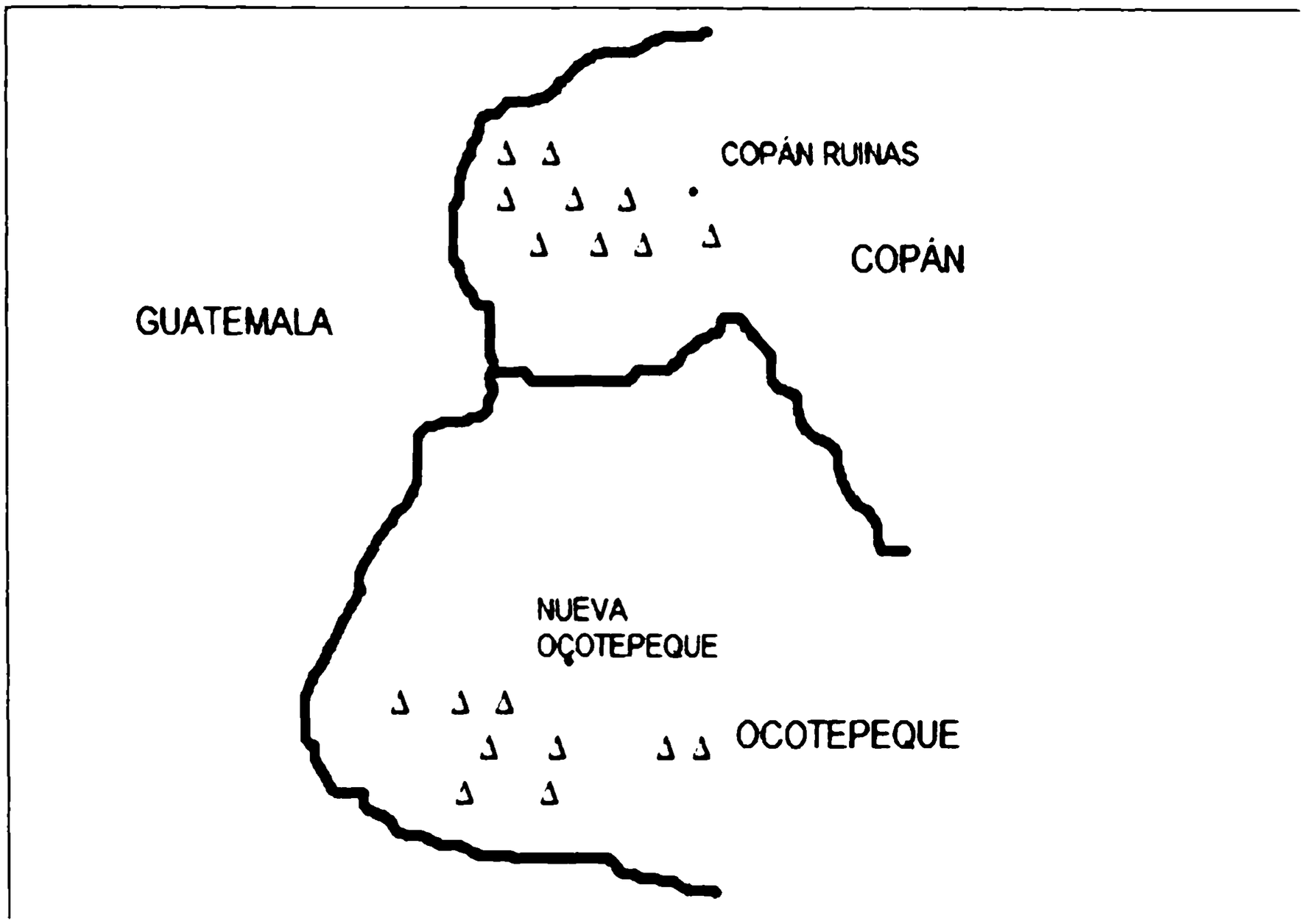
las luchas de sus padres y los desafíos y límites de la realidad social comunitaria, hondureña y mundial.
- Diálogo interétnico. Renegociación y apertura a la escena nacional con vínculos con otras etnias del país y con la mayoría ladina; a la escena regional, reforzando sus lazos con los pueblos mayas de Centroamérica; e internacional, apropiándose de las posibilidades de la nueva sociedad de la información para participar sin dependencia ni dominación en el discurso global.

Esta minoría étnica se encuentra distribuida en la actualidad en el área más noroccidental de Honduras, a lo largo de la frontera con Guatemala, formando parte de los grupos de influencia maya más meridionales de Mesoamérica. La mayoría de investigadores han destacado sus vínculos lingüísticos y culturales con los grupos chontales y choles más septentrionales. En la actualidad las comunidades chortís conviven con la población ladina mayoritaria en la zona (centrada en actividades agropecuarias y turísticas) aunque los indios tienden a concentrarse en la zona de Copán en las aldeas y caseríos de: San Antonio Tapesco, Choncó, Carrizalón, Rincón del Buey, Boca del Monte, Corralito, Carrizalito, El Níspero, Chilar, El Tigre, La Laguna, Estanzuela, Barvascadero, San Rafael y Monte de los Negros. Y en el departamento de Ocotepeque en los asentamientos de Antigua Ocotepeque, Azacualpa, Cayaguanca, Jutiapa, San Miguel, El Cipresal, Guarín, Torerona y San Rafael. La mayoría de las comunidades están asentadas en las faldas y valles de la Cordillera del Merendón con niveles de altura entre los mil y dos mil metros sobre el nivel del mar y a menos de veinte kilómetros de la actual frontera de Guatemala. La estructura familiar es la base de todas las relaciones sociales y económicas. Marca los ámbitos de sociabilidad y de cooperación en los aspectos agropecuarios, festivos y religiosos. El grupo familiar básico es el nuclear aunque también existen otras formas extensas formadas por unidades domésticas emparentadas que viven y trabajan juntos o en vecindad. No obstante hay que hacer notar que, como ocurre en mayoría de caracterizaciones etnológicas de Mesoamérica (López, 1992), los chortís se configuran en una compleja interacción con los grupos ladinos vecinos.

En la actualidad las comunidades chortís se distribuyen en pequeñas aldeas y caseríos, configurando asentamientos de tipo semidisperso. Cada unidad doméstica cultiva pequeñas parcelas de propiedad familiar. Las escasas tierras comunales se reparten según las necesidades entre la comunidad (toda vez la expropiación de tierras a la que han sido históricamente sometidos debido a la

Derechos Reservados IHAH

ausencia de títulos de tierras). La actividad económica fundamental sigue siendo la agricultura de subsistencia (maíz, fríjoles) junto a escasos ganados. Cada vez resulta más frecuente que las familias complementen y diversifiquen su autoproducción y consumo con formas asalariadas en las cercanas plantaciones de café, caña y tabaco o en haciendas de ganado. Por supuesto, la riqueza generada en el cercano centro turístico de Copán Ruinas queda al margen de ellos (aunque cada vez más algunas familias también vendan artesanías tradicionales o se dediquen a actividades auxiliares del turismo). Las relaciones de dependencia, subordinación y racismo con los mestizos de la zona suelen ser la tónica habitual.



Mapa 3. Poblados chortís en los Departamentos de Copán y Ocotepeque (Autor a partir de Flores 1995: 17 y Lara 1997: 174)

Entre los aspectos religiosos centrales de los chortís destacan rituales como el padrineo del agua y los tzikines. Los tzikines son rituales festivos que establecen vínculos entre vivos y antepasados por medio de rezos, ofrendas, ceremonias, comensalismo y quema de copal. La cohesión, solidaridad, identidad y esperanza étnica grupal se reafirma en torno a unos altares decorados en tapescos con flores, manjares (maíz, ayotes, cigarros, chepes, tamales), plantas, candelas

Derechos Reservados IHAH

y cruces. Dichos altares son bendecidos por chamanes o chucureros que durante toda la noche celebran y comparten plegarias, comidas y bebidas. Los tzikines suelen ser de dos tipos: familiares (a los nueve días de la muerte del familiar) o comunales (en el mes de noviembre). Otra ceremonia ancestral es el padrineo del agua, un ritual donde el padrino o chamán realiza ofrendas en altares (cenotes) en lugares sagrados, generalmente pozas de agua, manantiales o cimas de montañas, para que lleguen las lluvias o solicitar que los cultivos sean abundantes. En un breve ritual se elevan plegarias y ofrendas que acaban con el sacrificio de algún pollo o jolote (pavos). Los huesos de estos animales son arrojados al agua o enterrados en la orilla como ofrenda (Flores, 1995).

La función sacerdotal es ejercida por rezadores, chamanes o chucureros, individuos prestigiosos con reconocidas capacidades místicas y terapéuticas, y que suelen mantener cierto hermetismo en sus rituales y oraciones. La presencia católica en la zona ha sido históricamente hibridada por componentes mayas y aunque las formas exteriores son claramente cristianas se conserva un fondo ancestral maya. Suele darse una duplicación no antagónica de tradiciones religiosas que forma la denominada costumbre. Si bien los sacerdotes indígenas pueden sustituir a los escasos o lejanos sacerdotes católicos (celebradores de la palabra), éstos últimos no pueden realizar la mayoría de los rituales tradicionales chortís.

Además, entre los rasgos culturales de los chortís podemos destacar un conjunto de estrategias sociales y políticas como (Martínez Perdomo, 1997):

-La organización social básica es la familia extensa de base patrilineal.
-El matrimonio de los jóvenes suele ser aconsejado por padrinos.
-El vínculo suele ser un contrato moral legitimado por la comunidad.
-La disolución suele ser de mutuo acuerdo.
-La base productiva y social es la unidad doméstica dirigida por el padre.
-Los padres de familia responden de los actos delictivos de sus hijos.
-En algunos casos se acepta el castigo por infertilidad de la mujer.
-El robo se sanciona con el destierro.
-Los principales o consejeros de la comunidad deciden sobre los aspectos grupales pero la asamblea ratifica por asentimiento.
-Hay una autodeterminación de las comunidades a pesar de los vínculos y alianzas estratégicas
-La ayuda mutua es irrenunciable, siendo el fundamento del

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

igualitarismo.
-Tendencia al autoconsumo familiar y redistribución intracomunitaria con posibilidad de salida de los escasos excedentes al mercado.

Pero frente a la mayoritaria negación, invisibilidad u olvido de la identidad chortí en Honduras, podemos seguir rastraendo la génesis de, en un primer momento, caracterización débil o parcial de los elementos culturales chortís, que poco a poco van abriéndose paso a la sociedad hondureña. Girard, en 1947, consideraba que la deficiencia e ignorancia en la comprensión de la realidad indígena se trataba de un orden psicológico, al ser incapaces de penetrar en el fondo de las concepciones religiosas y místicas que impregnaban y saturaban todas sus manifestaciones culturales encaminadas a la constante glorificación de Dios. Para indagar en la historia indígena chortí cuenta con la información etnolingüística y arqueológica pero añade: «felizmente los chortís conservan muchas de sus antiguas costumbres, siguen profesando todavía la religión de sus lejanos antepasados, en templos propios, fuera de la órbita católica, siguen observando además y con admirable persistencia, las normas tradicionales que constituyen la esencia misma de su mentalidad, de su razón de ser» (Girard 1947: 299). Las modalidades religiosas ancestrales sobrevivieron bajo el ropaje superficial del cristianismo, que se convirtió en la estrategia de conservación y legitimación de la memoria maya. Como diría Redfield, cuanto más pagano era el indio más católico aparecía, de ahí que no se produjera ninguna desintegración de la cultura ancestral sino una coexistencia de dos cultos paralelos, si bien la contribución del catolicismo es tan modesta que no puede hablarse verdaderamente de fusión cultural. Pero añade Girard, lejos de suponer dos principios antagónicos, procedentes de culturas distintas, suponen un rasgo único basado en el principio de dualidad de la cultura mesoamericana. Los chortís como los mayas, dice, distinguen entre un sacerdote católico y un sacerdote aborigen, consagrado por descendencia hereditaria y por voluntad divina, ministro de la tierra y del culto agrícola. Si bien la mayoría de los ejemplos se refieren a los chortís de Guatemala, Girard todavía alcanzó a descubrir un culto chortí que afirmaba se celebraba desde la época precolonial en las propias ruinas de Copán: «imploran la lluvia con ofrendas de flores, velas, copal y sacrificios de aves, ante una estatua situada en el patio del templo 22, según he tenido oportunidad de constatarlo personalmente» (Girard 1947: 310), claramente similar a las ceremonias de padrineo del agua.

Unas décadas más tarde, el entonces director del INAH (Instituto Nacional de Antropología e Historia), Jesús Núñez Chinchilla, describía en 1971,

Derechos Reservados IHAH

una procesión rogativa en las proximidades de la ciudad de Copán Ruinas «de mestizos con supervivencias grandielocuentes de rasgos culturales heredados de sus antepasados, los pueblos chortís» (Núñez 1971: 1001), que portando imágenes de la Virgen y un santo se dirigían rezando al cercano río mientras que con ramos verdes bañaban las imágenes buscando ahogar la estación seca. El breve artículo incide en los aspectos sincréticos de la tradición pero es incapaz de enfatizar, o al menos observar, el marcado carácter maya y la singularidad étnica chortí de sus portadores. A lo sumo afirma que se trata de descendientes de indígenas chortís que forman una comunidad independiente, sobre todo en sus prácticas religiosas de las que reconoce no suelen participar el resto de la población de Copán.

Por otro lado, Wisdom, a mediados del siglo XX, describía a los chortís de Honduras como una isla separada del área chortí guatemalteca de Jocotán y Chiquimula. Ramón Rivas hablaba en 1993 de «campesinos con tradición chortí», que conservaban parte de su tradición cultural pero sometida a los procesos de aculturación crecientes. No obstante, utilizaba tres criterios para identificar la cultura chortí: un conjunto de creencias y prácticas religiosas, una serie de ritos del ciclo de vida y productivos de la naturaleza y formas propias de organización socio-religiosas. Y en 1994 Herranz hablaba del chortí como lengua moribunda pendiente de su acta de defunción debido a la falta de un rastreo sistemático y profundo en el área. La afirmación del carácter parcial y moribundo de la etnicidad chortí fue la tónica general de la mayoría de los investigadores que se acercaron al estudio del grupo: «los lencas y los chortís son la muestra clara de pueblos sometidos a la conquista y al dominio español. Ubicados en la región hondureña de mayor densidad de población indígena, los lencas y los chortís han sufrido un lento pero progresivo proceso de ladinización y enculturación que los ha 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 de existencia» (Barahona y Rivas 1998: 91). En este contexto, no es de extrañar que en 1980, Cruz (1984) reprochara la ausencia de datos y registros etnográficos sobre comunidades indígenas en Honduras. En su pionero estudio estimaba una cifra de 2000 chortís en Honduras en un contexto de recursos naturales pobres, desplazados a tierras de escaso valor y generalmente sin títulos de propiedad.

En el fondo no se hacía más que continuar el conjunto de elaboraciones teóricas (las caracterizaciones culturalistas de Adams y Redfield, las comunidades corporativas cerradas de Wolf, la teoría del bien limitado de Foster, las regiones refugio de Aguirre Beltrán, etc.), que contribuyeron al esencialismo étnico con

Derechos Reservados IHAH

los tópicos clásicos sobre las comunidades campesinas, cerradas, cohesionadas y estables, reacias al cambio y la chortís de Honduras afectados por los efectos de un proceso de desintegración comunal, ladinización y deterioro cultural que les haría perder los supuestos rasgos altruistas, cierta piedad natural, justicia innata, sociabilidad, laboriosidad, respeto, obediencia, autodominio, serena sumisión y solidaridad familiar y tribal (Girard, 1949).

Pese a todo, los proyectos actuales bilingües hablan ya de más de 200 hablantes en una sorprendente espiral de reinvención identitaria. De ahí que Vaughan (2006) concluya que es necesario seguir analizando e investigando las clasificaciones sociales usadas por el Estado y las propias categorías de los grupos chortís en su historia. Nosotros añadiríamos que es necesario recurrir no sólo al Estado y a los chortís sino a las propias dinámicas de oposición y percepción de ladinos e indígenas en los contextos locales y nacionales. Porque si algo puede mostrar la historia y cualquier etnografía en Mesoamérica es la inconveniencia de establecer generalizaciones esencialistas y la «volubilidad» e «infidelidad» respecto a las autoidentificaciones étnicas, toda vez que la identidad étnica se ha convertido en una realidad dinámica y relacional, sometida a reinvenciones y negociaciones, que constituye y moviliza grupos sociales en procesos históricos de conflicto y diálogo (López, 2004; Pérez y Dietz, 2003).

No obstante, en la década de los noventa del siglo XX varios factores van a converger en la reactivación de la movilización chortí. Dicho despertar se desarrolló tanto en el campo religioso como en el cultural y político (Flores y Mena, 2007). En efecto, la movilización política de los grupos étnicos ha generado la aparición de «nuevos» agentes políticos que reivindican derechos en un contexto mundial cada vez más interrelacionado. Aunque la génesis de los principales movimientos indígenas hondureños se inicia en los años setenta no será hasta finales de los ochenta y noventa cuando se produce la eclosión de organizaciones y confederaciones. Así podemos citar, entre otras, federaciones de indios pech (FETRIP), tawahkas (FITH), lencas (ONIHL), miskitos (MASTA), garífunas (OFRANEH), xicaques de Yoro (FETRIXY), chortís (CONICH), etc. Todas ellas se agrupan en la Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH) creada en 1992.

Movilización étnica, redefinición identitaria y globalización

Los movimientos sociales constituyen una estrategia de acción colectiva que integra distintos factores ideológicos y prácticos como la solidaridad, la

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

cohesión o los conflictos y transgresiones a los límites determinados por el sistema de relaciones sociales mayoritarias. Los movimientos sociales entendidos como procesos colectivos pueden promover o resistir un cambio en la sociedad general o bien dentro de su propio grupo conservando y elevando las características asociadas a una mayor integración y cohesión que se derivan del hecho de compartir sentimientos de pertenencia y de solidaridad interna (Laraña 1998). Los movimientos sociales han sido caracterizados por Javier Rodríguez Mir (2008) por:

1. Llevar a cabo una acción colectiva basada en la discrepancia.
2. Emerger a partir de un claro malestar social.
3. Aspirar al reconocimiento y aceptación general de sus demandas.
4. Poseer una estructura organizativa.
5. Difundir nuevos significados sociales.
6. Someter a debate un aspecto de la vida social que hasta la fecha era aceptada de forma incuestionable.
7. Presentar alternativas que generan debates, controversias y reflexiones sociales.
8. Intentar promover cambios políticos e institucionales en la sociedad.

Podemos destacar al menos tres razones por los cuales los estados nacionales perciben a los grupos indígenas como diferentes a otros movimientos sociales o étnicos: 1) la cultura indígena existe como una contracultura que critica de forma continua el proyecto capitalista y la historia oficial de los estados, 2) los grupos indígenas suelen demandar autonomía a los estados, los cuales usurparon las tierras indígenas y 3) las poblaciones indígenas intentan preservar actividades económicas y objetivos que suelen entrar en conflicto con las agendas estatales (Dunaway 2003).

Y entre las causas de la movilización indígena podemos considerar diferentes factores (Menéndez, 2002; Gómez, 2003; Pérez y Dietz, 2003):

> -El fin de la «guerra fría» y la consolidación de un proceso general de consenso en torno a la reivindicación de los derechos humanos. Pese a que Honduras fue base, en los años setenta y ochenta, de los movimientos contrainsurgentes en el área centroamericana y ello impidió la aparición de movimientos internos revolucionarios, en cambio, favoreció un cierto avance de organizaciones de carácter cultural y étnico.

Derechos Reservados IHAH

-Cierto avance de la democratización y regeneración de las organizaciones políticas nacionales e internacionales en torno a criterios como la «sostenibilidad», «justicia», «derechos Indígenas», «ecología» o el «acuerdo y diálogo».
-El impacto y desarrollo de una pluralidad de organizaciones, agentes e instituciones que ponen en marcha amplios programas de cooperación y desarrollo en la zona.
-Una nueva sensibilidad internacional hacia temáticas medioambientales, bioéticas y étnicas (Mackay, 2001; Anaya, 2005).

En este contexto de hibridaciones entre lo global y lo local y a pesar de las condiciones de extrema pobreza, la debilidad demográfica, la invisibilidad científica y académica, la marginación sociopolítica, los chortís, como ya ocurrió al resto de grupos indígenas americanos, van a renovar sus peticiones y conseguir un relativo éxito político en sus movilizaciones con la construcción de un discurso innovador y la modernización de sus reivindicaciones en un contexto internacional más favorable a la recepción de las demandas de los grupos minoritarios. Dicho discurso no será ya un mero retorno a identidades ancestrales sino un elaborado proceso de construcción política. Algo parecido a lo que Águeda Gómez (2002) denomina «una liberación cognitiva» que transforma la matriz cultural tradicional en narraciones políticas viables. Seguiremos la interesante perspectiva de esta autora, que parte de la categoría analítica de marcos o «frame analysis», provenientes del interaccionismo simbólico (Gerhards, 1995; McAdams, McCarthy y Zald, 1999), y los aplica a la interpretación de las movilizaciones políticas de los pueblos tawahkas de la mosquitia hondureña.

Según esta perspectiva, los individuos y los grupos organizan y definen estratégicamente una situación dada a través de esquemas o marcos simbólicos que favorecen y legitiman su interpretación de la realidad con el propósito de proyectar una imagen y una acción social que responda a sus intereses. Dichos procesos de «enmarcamiento» se originan a partir de tres variables desencadenantes: elementos de injusticia latentes, factores de eficacia o probabilidad de éxito e ingredientes identitarios. Precisamente, el salto de la precaria identidad étnica a la identidad política se produce a través de un proceso de «liberación cognitiva», que en el caso chortí, permitió adquirir protagonismo frente a la invisibilidad sobre lo indígena y la persistente alienación (la mayanización del imaginario colectivo suponía una negación de los mayas vivos), en cierto clima cultural favorable: la presencia de refugiados guatemaltecos, el final de la guerra fría y cierta apertura democrática,

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

la cada vez mayor presencia de organizaciones internacionales de desarrollo y cooperantes de ONG´s, la detención y muerte de dirigentes indígenas chortís (Cándido Amador y Ovidio Pérez) que generó una considerable ventana mediática dramática, el reconocimiento de investigadores nacionales e internacionales. El proceso se desarrolla en tres tipos de marcos de la estructura narrativa (Gómez, 2002):

- Marco identitario y político, que comprende las movilizaciones iniciales del CONICHH y la efervescencia religiosa del momento.
- Marco étnico-cultural, que desarrolla la conciencia cultural y fortalece al grupo, memoria colectiva, recuperación de la lengua, mejoras y desarrollo comunitario
- Marco ecológico-territorial, defensa y recuperación de tierras, destrucción de hábitat.

Por su parte, Charles Lincoln Vaughan (2006) analiza el proceso de etnogénesis chortí en Honduras en el contexto latinoamericano de emergencia y reconocimiento de los pueblos indígenas. El activismo cultural y político emprendido por los chortís formaría parte de las «políticas de reconocimiento» y redefinición de las sociedades en un marco multicultural y poliétnico. En 1994 nace el CONICHH (Consejo Nacional Indígena Chortí de Honduras, luego transformado en CONIMCHH, Consejo Nacional Indígena Maya Chortí de Honduras) para coordinar la movilización étnica y cultural emprendida en la década de los noventa por parte de incipientes dirigentes que contaron con el estímulo de organizaciones de ayuda y cooperación internacional además de cierto eco en el mundo científico y académico. No es de extrañar que los chortís fueran el último y tardío grupo indígena oficialmente reconocido por el Estado dada la postura política y cultural tradicional de Honduras de rechazo y negación de la existencia de mayas chortís en el territorio nacional, debido fundamentalmente a tres causas:

1. La ausencia de rasgos culturales externos como lengua, traje y costumbres
2. Una negación de su pertenencia nacional al considerarlos procedentes de inmigraciones guatemaltecas
3. Los procesos irreversibles de aculturación y ladinización crecientes.

Derechos Reservados IHAH

Frente a la movilización indígena, la sociedad hondureña, legitimada por numerosos estudios de personalidades académicas y políticas que se sucedieron en la prensa oficial, reaccionó en los años noventa con varios esquemas predeterminados (Euraque, 1996, 2004):

> -Una confusión secular entre raza, etnia y mestizaje debido a los presupuestos ideológicos que habían conformado la construcción nacional en torno a una integración racial armónica que hizo posible la homogenización racial.
> -La persistencia de nociones biologicistas y organicistas en torno a la raza y el mestizaje en Honduras.
> -Una ausencia de planteamientos históricos rigurosos, se enfatizaba el pasado colonial pero se olvidaba los procesos más intensos, contradictorios y con mayores migraciones del siglo XIX y XX.
> -La carencia de distinciones regionales y dinámicas locales.
> -El olvido del pasado africano (importancia de la presencia negra, mulata y parda hasta bien entrado el siglo XIX) salvo algunas concesiones a la presencia garífuna en la costa atlántica.
> -La revitalización étnica de los indígenas y las movilizaciones políticas desencadenadas se deberían, en el fondo, a elementos extraños y foráneos, ajenos a los verdaderos sentimientos de la población nativa.

Sin embargo, la revitalización étnica se ha reapropiado con bastante éxito y eficacia de las estrategias de control y definición social, «mientras la burocratización y la consolidación de prácticas sobre la categorización y enumeración de la población en términos de estas categorías fueron y son una actividad central del Estado, ahora esas actividades también son parte de la operación de organizaciones indígenas como la chortí» (Vaughan 2006: 1), de tal manera que la organización maya reivindica dentro y fuera del país el reconocimiento de más de diez mil chortís en casi 60 aldeas de Copán y Ocotepeque.

Junto a los procesos de ladinización relativos (que no pueden interpretarse de una manera mecanicista y unidireccional dado que los chortís, como otros grupos minoritarios, utilizan estrategias activas de apropiación y negociación) y el desarrollo de formas capitalistas económicas, los chortís están sometidos a un creciente proselitismo religioso por parte de iglesias evangélicas y pentecostales. Las interacciones entre la transformación social y cultural y la efervescencia religiosa en la zona se muestra también en el nacimiento de un movimiento

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

milenarista y mesiánico que entronca con la tradición maya, la iglesia del Nuevo Siglo o Nuevo Katum (Flores y Mena, 2007).

Como hemos tratado de mostrar a lo largo del artículo, los chortís se encuentran sometidos en la actualidad a fuertes tensiones internas y externas, que buscan un equilibrio inestable entre la tradición y el cambio. Precisamente, la afirmación de una continuidad inalterable desde la época mítica de las ruinas mayas de Copán se apoya en la constatación del mantenimiento de ciertas costumbres y ritos, pero estas líneas continuas son sólo el espejismo de una tradición que refuerza o recrea la memoria colectiva. Además de la falta de continuidad entre unos momentos históricos y otros, el pueblo chortí es un todo sumamente complejo por lo que respecta a su territorio, su economía, sus rituales y sus grupos sociales. La heterogeneidad comporta la existencia de fuerzas sociales contrapuestas. Precisamente, la función propia de la etnicidad es la de unir las partes diferentes e incluso contrarias, porque las trasciende. De ahí que sean los rituales el poso donde convergen los conflictos y la memoria compartida. El ritual define simbólicamente al grupo, unifica, integra y solidifica al mismo tiempo que necesariamente diferencia, separa y excluye. Toda explosión simbólico-ritual, toda organización ceremonial compartida y vivida es una afirmación de pertenencia/ exclusión de un nosotros frente a un vosotros y a un ellos. Los gestos rituales crean fronteras, son signos de diferencia y especificidad (Lisón 1997: 26).

Los valores y visión del mundo que los símbolos representan no deben entenderse como si fueran esencias inmutables, ni estructuras unidimensionales. El pueblo chortí posee un repertorio muy rico y relativamente conservado de referentes o signos culturales de identidad (Flores, 1995). Ahora bien, este repertorio posee un valor dialéctico y está sometido constantemente a una acción de adecuación significativa, de redefinición y condensación de contenidos, que son fruto siempre de una articulación de fuerzas sociales, estrategias políticas, intereses económicos y luchas ideológicas, incluso a disputas y rencillas domésticas. La etnicidad chortí no es pues una esencia, es una construcción social e histórica, y es la conciencia de esa etnicidad colectiva la que reinterpreta el pasado y construye proyectos de futuro. De ahí que las palabras de dos responsables y eminentes arqueólogos del parque arqueológico de Copán anticiparan de alguna manera las reclamaciones que los chortís pusieron en marcha unos años más tarde y que suponían un debate nacional sobre el uso y apropiación del turismo en la zona[6]: «Pero también estamos esperanzados y animados por la posibilidad de que los mayas modernos se organicen y alcancen un papel histórico y activo en la toma de decisiones sobre su futuro, como el de sus antiguos bienes culturales.» (Fash y

Derechos Reservados IHAH

Agurcia 1996: 265).

Notas

[1] Este artículo constituye una revisión y actualización para *Yaxkin* de un trabajo anteriormente publicado en *Gazeta de Antropología*, Granada (España) en 2008, con el título de *Los chortís de Honduras. Tradición y cambio cultural*. El autor agradece a Lázaro H. Flores de la UPNFM sus aportaciones.

[2] Una selección de obras de referencia sobre estos grupos indígenas hondureños abarca autores como Chapman (1985), De Andrade (1986), Flores & Griffin (1991), Lanza (1986), Lara (1997), Newson (1992), Rivas (1993) y Tojeira (1982).

[3] Para Brenda Mendoza, el carácter multirracial y multicultural resultado de la conquista y de los flujos migratorios posteriores de caribes-africanos y árabe-palestinos permanece ignorado en los discursos políticos: «Y es así como la mayoría de hondureños desde 1930 hasta hoy configuran su identidad: pensándose habitantes de un país donde reina la armonía entre las razas, pues las dos únicas razas reconocidas, la de los españoles y la de los indígenas, se ha fusionado en una sola para conformar el mestizo» (Mendoza 2001: 259).

[4] Otras referencias sobre el tema de la construcción de la identidad nacional son: Marvin Barahona (1991), Cruz Oliva (1996) y Murillo Chaverri (1996).

[5] Con desigual fortuna y sin intención sistemática, podríamos citar a diversos autores como: Chapman (1992), Andrade Coelho (1986), Murillo Chaverri (1992), Flores Mejía (1996), Lara Pinto (1997), Rivas (1993), Martínez Perdomo (1997), Cruz Sandoval (1983), Herranz (1996), Cruz Oliva (1996), Martínez Girón (1980).

[6] Atribuir a factores exógenos, como la intervención de europeos en el movimiento reivindicativo, no es más que una estrechez mental que no admite la diferencia y posibilidad de autogestión de los indígenas. Un repaso a las noticias relativas a las movilizaciones chortís de Octubre de 1998 (que tomaron varias semanas las ruinas y provocaron un gran impacto mediático), que aparecieron en la prensa hondureña, puede servir de ejemplo.

Bibliografía

Amaya, Jorge Alberto
2005 «Los estudios culturales en Honduras. La búsqueda de algunas fuentes culturales para la reconstrucción del imaginario nacional hondureño». *Diálogos*, Univ. Costa Rica: 6-2: 110-141.

Anaya, James
2005 *Los pueblos indígenas en el derecho internacional.* Madrid, Trotta.

Barahona, Marvin
1991 *Evolución histórica de la identidad nacional.* Tegucigalpa, Guaymuras.

Barahona, Marvin y Ramón Rivas
1998 *Rompiendo el espejo. Visiones sobre los pueblos Indígenas y negros de Honduras*. Tegucigalpa, Guaymuras.

Chapman, Anne
1985 *Ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*. México,

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

UNAM.
1992 *Los hijos del Copal y la candela*. México, UNAM.
Cruz Oliva, José Antonio
1996 *La identidad colectiva hondureña*. Tesis doctoral, Univ. País Vasco.
Cruz Sandoval, Fernando
1983 «La política indigenista de Honduras: 1821-1984.» *Yaxkin* 7: 48-55.
1984 «Los indios de Honduras y la situación de sus recursos naturales», *América Indígena*, XLIV-3: 423-446.
De Andrade Coelho, Ruy
1986 *Los negros caribes de Honduras*. Tegucigalpa, Guaymuras.
Dunaway,Wilma
2003 «Ethnic Conflict in the Modern World-System: The Dialectics of Counter-Hegemonic Resistance in an Age of Transition», *Journal of World Systems Research*, IX, I:3-34.En: http://jwsr.ucr.edu
Euraque, Darío
1996 *Estado, poder, nacionalidad y raza en la historia de Honduras*. Tegucigalpa, Ediciones Subirana.
2004 *Conversaciones históricas con el mestizaje y su identidad nacional en Honduras*. San Pedro Sula, Centro Editorial.
Fash, Williams y Ricardo Agurcia
1996 *Visión del pasado maya*. San pedro Sula, Centro Editorial-Asociación Copán.
Fernández Hernández, Bernabé
1997 *El gobierno del Intendente Ramón Anguiano en Honduras*. Sevilla, Publicaciones Univ. Sevilla.
Fernández Morente, Guadalupe
2001 «Honduras y el espacio económico del caribe», *Mesoamérica*, 42: 165-198.
Flores, Lázaro y Wendy Griffin
1991 *Dioses, héroes y hombres en el universo mítico Pech.* El Salvador. UCA.
Flores, Lázaro y Otros
1995 *Los chortís de Honduras. Apuntes Etnográficos*. Tegucigalpa, UPNFM-CONICHH.
Flores, Lázaro e Ignacio Mena
1997 «Un movimiento étnico-religioso en el área de Copán Honduras», *AIBR*, 2-1: 19-42.

Derechos Reservados IHAH

Gerhards, Jürgen
1995 *Framing Dimensions and Framing Strategies*. London, Social Science Information.
Girard, Rafael
1947 «Influencia religiosa en la vida social y económica de los chortís», *América Indígena*, VII-4: 297- 314.
1949 «Algunos caracteres psicológicos de los chortís-Honduras», *América Indígena*, IX-2: 165-172.
1949 *Los chortís ante el problema maya*. México, Editorial Cultura.
Gómez, Águeda
2002 «Nuevos discursos ideológicos. La movilización indígena del pueblo tawahka de la selva de la Mosquitia». *Revista Mexicana del Caribe*. Univ. Quintana Roo, 13: 65-97.
2003 «Resistencias colectivas entre los grupos indígenas de selva húmeda tropical en Latinoamérica. El pueblo indígena Tawahka», en Beatriz Pérez y Gunther Dietz (eds.) *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*. Madrid. Catarata: 167-179.
Hasemann, George, Gloria Lara y Fernando Cruz
1996 *Los indios de Centroamérica*. Madrid, F. Mapfre.
Herranz, Atanasio
1994 «Los mayas-chortíes de Honduras», *Mayab*, 9: 87- 92.
Lanza, R. de Jesús y Otros
1986 *Los pech*. Tegucigalpa, Guaymuras,
Lara, Gloria y Otros
1997 *Educación de adultos en contextos indígenas*. Tegucigalpa. GTZ-Secretaría de Educación- UPNFM.
Lara, Gloria.
1999. «Las poblaciones indígenas de Honduras. Panorama histórico y tendencias modernas», Tegucigalpa. *Paradigma*, 9: 11-42.
Laraña, Enrique
1998 «Movimientos sociales», en S. Giner, E. Lamo de Espinosa y C. Torres (eds.), *Diccionario de sociología*, Madrid, Alianza Editorial.
López, Julián
1992 *Etnología y cambio social en Mesoamérica*. Madrid, Akal.
2004 «El mundo al revés. Sobre ladinos que quieren ser mayas en Guatemala». *Les Cahiers ALHIM Amérique Latine Histoire et Mémoire,* 10: document117.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Lisón, Carmelo
1997 *Las máscaras de la identidad*. Barcelona, Ariel.
Mackay, Fergus
2001 *Guía para los derechos de los pueblos indígenas en el sistema interamericano de Derechos Humanos*. En http://www.forestpeoples.org/documents
Martínez Girón, Erick
1980 «El valle de Copán en la época colonial». *Yaxkin*, v.III, nº 4: 215-237.
Martínez Perdomo, Adalid
1997 *La fuerza de la sangre chortí*. San Pedro Sula, Centro Editorial.
McAdams Dough, John Mccarthy y Mayer Zald (comps.)
1999 *Movimientos sociales: perspectiva comparada*. Madrid, Istmo.
Mendoza, Brenda
2001 «La desmitologización del mestizaje en Honduras», *Mesoamérica*. 42: 256-278.
Menéndez, Eduardo
2002 *La parte negada de la cultura*. Barcelona, Bellaterra.
Mortensen, Lena
2001 «Las dinámicas locales de un patrimonio global: arqueoturismo en Copán», *Mesoamérica*, 42: 104-134.
Mosquera, Antonio
1984 *Los chortís de Guatemala*. Guatemala, Editorial Universitaria.
Murillo, Carmen
1996 *Antropología e identidades en Centroamérica*. San José. Publicaciones Univ. Costa Rica.
Newson, Linda
1985 «La población indígena de Honduras bajo el régimen colonial». *Mesoamérica*, 9: 1-44.
1992 *El costo de la conquista*. Tegucigalpa, Guaymuras.
1998 «Culturas y ambientes indígenas», en Oscar Zelaya (comp.) *Lecturas de Historia de Honduras*, Tegucigalpa, UPNFM.
Núñez, Jesús
1971 «Las procesiones de rogación entre los chortí de las ruinas de Copán». *América Indígena*, XXXI-4: 1001-1006.
Pérez, Beatriz y Gunther Dietz
2003 *Globalización, resistencia y negociación en América Latina*. Madrid, Catarata.

Derechos Reservados IHAH

Procesamiento Técnico Documental
Digital. UDI-DEGT-UNAH

Rivas, Ramón
1993 *Pueblos indígenas y garífunas de Honduras*. Tegucigalpa, SNV-Guaymuras.

Rodríguez, Javier
2008. «Los movimientos indígenas en América». *Gazeta de Antropología*, 2008:24.

Ruiz, Osvaldo.
2007. «El derecho a la identidad cultural de los pueblos indígenas y minorías nacionales. Una mirada desde el sistema interamericano». *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 118: 193-239.

Tojeira. José
1982 *Los xicaques de Yoro*. Tegucigalpa, Guaymuras.

Vaughan, Charles Lincoln
2006 «Remaking Peoples, Places and Pasts. Maya Chorti Cultural Activism in Western Honduras», *The Wenner-Gren Foundation. Reports on completed Research*. New York.

Wisdom, Charles
1961 *Los chortís de Guatemala*. Guatemala, Editorial Pineda - Seminario de Investigación Social.

Derechos Reservados IHAH

Yaxkin Año 34, Vol. XXV, No. 2, 2009

El Dr. Darío Euraque, Gerente del IHAH, hace entrega de las publicaciones del IHAH para la escuela de Krautara. Expedición a La Mosquitia. Abril de 2009. Foto de Víctor Manuel Ramos.

Derechos Reservados IHAH